

UNIVERSIDAD CATOLICA "ANDRES BELLO"
DIRECCION GENERAL DE LOS "POST-GRADOS"

TESIS
#988
R6

LA CULTURA AFROZULIANA :
LA REGION SUR DEL LAGO DE MARACAIBO. NODO
GIBRALTAR Y BOBURES

José Rafael Romero González

Memoria presentada a la Universidad
Católica "Andrés Bello" para optar
al título de Magister en Historia
de las Américas.

Caracas, febrero de 1988

INDICE GENERAL

| | <u>Páginas</u> |
|---|----------------|
| INTRODUCCION | 1 |
| <u>CAPITULOS</u> | |
| I ALGUNAS CONSIDERACIONES DE CARACTER TEORICO METODOLOGICO | 11 |
| a. Marco Teórico | 12 |
| b. Consideraciones teóricas-metodológicas. Definición | 28 |
| División | 32 |
| Clasificación | 33 |
| Género | 33 |
| Especie | 34 |
| Las culturas populares y sus relaciones con el proceso educativo en general. Una relación necesaria | 46 |
| c. Consideraciones de carácter metodológico - zonificación y perioricidad | 70 |
| - La Tradición oral: sus técnicas y su metodología (metódica de la historia oral) | 76 |
| - El Problema de la cronología en la tra- dición oral (problema metodológico) ... | 101 |
| - Las culturas populares como variables que sirven de fuente fundamental para el estudio de los procesos históricos regionales contemporáneos | 108 |
| - La cultura afrozuliana y su inserción en los estudios históricos zulianos y venezolanos | 115 |
| II LOS PROBLEMAS DE CARACTER HISTORICO QUE GE- NERA LA INVESTIGACION | 125 |
| - Algunas consideraciones de carácter histórico-institucional de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, concre- tamente el nodo Gibraltar y Bobures .. | 156 |
| - El problema de la deculturación-acul- turación, investigación y sincretismo en la zona de Gibraltar y Bobures | 179 |

| | | |
|-----|---|-----|
| - | El problema de la negritud en el Sur del Lago de Maracaibo | 195 |
| III | LA CULTURA AFROZULIANA DE LOS PUEBLOS DEL SUR DEL LAGO DE MARACAIBO: GIBRALTAR Y BOBURES | 200 |
| - | Los usos y costumbres de origen africano en los pueblos de Gibraltar y Bobures .. | 205 |
| - | El mundo de la magia y la medicina en la etnia afrozuliana, pueblos de Gibraltar y Bobures. El derecho consuetudinario, la familia | 211 |
| - | La idea del terruño en la base cultural de la etnia afrozuliana - pueblos de Gibraltar y Bobures | 219 |
| - | El relato afrozuliano y su marcado regionalismo' | 228 |
| - | Organización familiar en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo: Gibraltar y Bobures. Su base africana. Su arte | 232 |
| - | El carácter comunal de la etnia afrozuliana | 247 |
| - | El relato y su profunda base oral y africana, importancia de esta práctica. Algunos mitos y leyendas de origen africano en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo: Gibraltar y Bobures | 256 |
| - | Relatos recogidos: mitos, cuentos, leyendas | 265 |
| - | La música afrozuliana: factor de identidad y cohesión cultural y regional. San Benito y los chimbángueles: síntesis de cultura popular de la etnia afrozuliana. | 279 |
| - | Los chimbángueles y San Benito. Síntesis de la cultura popular afrozuliana | 291 |
| - | Calendario del culto y festividades del chimbángueles en honor a San Benito | 303 |
| | CONCLUSIONES | 313 |
| | NOTAS BIBLIOGRAFICAS Y DE REFERENCIA | 319 |
| | BIBLIOGRAFIA | 340 |

INTRODUCCION

El presente estudio ofrece una tentativa de enfocar la cultura popular afrozuliana uniendo el análisis teórico-metodológico con el contexto socio-histórico de su realidad.

La ambigüedad del tema se muestra ya en el enunciado mismo. En efecto, ¿es la finalidad de este estudio teórico o metodológico? Estamos seguros de poder responder que ambos a la vez. Nos proponemos demostrar la fuerza de la etnia afrozuliana en su aspecto cultural dentro del cuadro cultural zuliano y venezolano.

Creemos poder decir que, nuestro estudio será esencialmente heterodoxo; nos referimos ante todo a su tratamiento en la cuestión cultural popular, zona central donde se circunscribe la cultura popular afrozuliana, tal como se nos muestra y se siente en las tradiciones que la conforman, sobre todo, aquellas de origen africano y donde destaca la oralidad. A este respecto, es imposible prescindir del contexto histórico-cultural de las diversidades de la vida del hombre zuliano y venezolano: social, político, artístico, etcétera. Mas, antes que nada, nuestro objetivo será penetrar en el universo mental de la oralidad de las tradiciones de la etnia afrozuliana.

En efecto, queremos estudiar una realidad que interroga

3

al creador a través de la respuesta en la palabra, es decir, la obra que éste le da, el intercambio entre la realidad que se ofrece y el cultor popular que la hace suya. Teorizar este intercambio entre el cultor popular afrozuliano y su realidad, es una de las metas perseguidas.

Creemos que la cultura popular afrozuliana es una realidad fundamental, una de las fundamentales confrontaciones de la cultura global zuliana; y en esta realidad fundamental, el proceso de deculturación-aculturación -sintetizado en el mestizaje y en el sincretismo- es uno de los fenómenos esenciales también de esta realidad cultural, donde se relacionaron la matriz indígena, pre-existente, la europea y la africana; tocándole a cada matriz, de acuerdo a su estatus y su rol, incorporar al proceso sus elementos históricos-culturales.

Sin embargo, el proceso de deculturación-aculturación y su expresión más genuina, las culturas populares, no han sido reconocidas, sobre todo en lo que se refiere a la cultura de las etnias afrovenezolanas e indovenezolanas. Empero, debemos señalar que en la actualidad existe un manifiesto interés por el estudio de estas realidades.

Para teorizar las expresiones de las culturas populares -en nuestro caso la cultura popular afrozuliana- hemos tomado un doble camino que irá de la realidad presente en las tradiciones -en el caso de la etnia afrozuliana de las tradiciones

orales de origen africano- hacia la realidad histórica, el camino lo recorreremos en su doble sentido, ya que la oralidad constituye una fuente para validar, para comprender mejor la realidad del pueblo que la tiene entre una de sus tradiciones más defendidas, como es el caso de la etnia afrozuliana, porque sus raíces están en la raíz misma de la etnia y de su realidad. A pesar de que, en algunos casos, esta realidad es presentada de una manera distorsionada y como falsa. En esta formación real de la realidad, es donde nos hemos afincado para emprender el presente estudio sobre la cultura popular afrozuliana. Convencidos de que las variables "cultura popular y tradiciones orales" pueden, porque lo son, ser base de los estudios históricos regionales contemporáneos. Con lo cual queremos que se tenga como falsa la célebre fórmula de que: la escritura es la base de todo conocimiento histórico.

Lo anterior ha servido de punto de partida para que se tenga como verdad histórica, sólo aquello que proviene de la facultad de escribir que tiene el hombre; en este sentido, hechos históricos de pueblos que tienen la oralidad entre una de sus tradiciones, no son tomados como verdaderos a la hora de historiografiar la historia del mismo. Esto sucede porque el historiador, en general, pone el máximo de su confianza a un testimonio que proviene de fuentes escritas, no así a aquellos que tienen su origen en las tradiciones orales. Por otro lado es bueno señalar que el historiador se ve influenciado, no sólo por su culto a lo escrito, sino por su propia realidad, y

5

cuando de fenómenos se trata, lo anterior se gravita, de esta manera lo que sobre el particular se ha escrito, con raras excepciones, constituye una especie de postura general ante la realidad cultural de Venezuela, pues no solamente expresa lo que los autores creen, sino también la imagen que quieren dar de la realidad cultural del pueblo venezolano. Una de las obras más representativas, como las de Isabel Arets, constituyen la base de lo que podemos llamar la corriente irrealista, donde la realidad cultural es sistemáticamente deformada. Se introduce de una manera sistemática y militante, el llamado realismo mágico. Esta realidad actúa como distorsionada de la realidad real, la realidad cotidiana: las culturas populares. Esta actitud frente a la verdad histórica y a la realidad cultural puede ser considerada como una corriente de folklorólogos a quienes podemos señalar "los teóricos de las apariencias".

El proceso histórico-cultural de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo y, por ende, de la etnia afrozuliana, ha estado, mas no vivido, en un gran silencio en cuanto se refiere a la historiografía nacional, es necesario dar pues, voz a ese silencio; en este sentido, nuestro trabajo representa una de esas voces que pretende ofrecer el carácter histórico y científico de la cultura popular de la etnia afrozuliana.

Se suele definir a las etnias afrovenezolanas más bien por negación, en oposición a otras realidades históricas-culturales. Se suele subrayar que las etnias afrovenezolanas son una

6

forma cerrada, no solamente a la experimentación científica, sino también a la introducción de nuevas formas culturales provenientes de la cultura global y que constituyen predominantemente grupos de larga duración y tradición en torno a una automarginación e inéditos.

Una visión global de las etnias afrovenezolanas y, en especial, el estudio de una de ellas, como es el caso del presente estudio sobre la etnia afrozuliana, confirma la suposición de que lo anterior es totalmente falso y alejado de la realidad de las etnias afrovenezolanas. Las cuales están constituidas sobre la base del proceso de deculturación-aculturación que se dio en el período colonial, donde entran relación las culturas indígena, la europea blanca y la africana; las etnias afrovenezolanas -en nuestro caso la etnia afrozuliana- representa un testimonio real del mestizaje, sincretismo que caracteriza nuestra realidad histórica-cultural; pero en el caso de las etnias afrovenezolanas el componente de la matriz africana es dominante, mas este dominio de los elementos culturales africanos nunca constituyen la exclusión de los componentes indígenas y europeos. Es necesario desarrollar una tendencia favorable en ver a las etnias afrovenezolanas dentro del esquema que nosotros las vemos e ir contra la corriente que pretende ver la realidad de las etnias afrovenezolanas sólo en el pasado lejano de la colonia. Es preciso que en la historia contemporánea se introduzcan temas, personajes y motivos que representen el advenimiento de lo afrovenezolano a

la historiografía nacional, quitándole a lo afrovenezolano la tasa que se le ha impuesto de periférico, volviéndolo al centro de la historia, con lo cual éste se reivindicaría con el pueblo venezolano.

Sería simplista y falso suponer que con sólo una actitud o un discurso apasionado, se pueda cambiar los estereotipos y prejuicios seculares con respecto a las etnias afrovenezolanas. No pretendemos aquí negar el gran esfuerzo emprendido por estudiosos e instituciones para jerarquizar en los estudios históricos nacionales y regionales, lo que le corresponde a las etnias afrovenezolanas. La ideología dominante ve al afrovenezolano en la sociedad global como un ciudadano integrado a la sociedad, libre de repente, tanto de los prejuicios como de la necesidad de reformar su identidad cultural. Las tradiciones africanas, la oralidad, los mitos, las ceremonias afrovenezolanas, pasan a ser vestigios del pasado, relictos para un museo o la carpeta y la grabación de un antropólogo. En este sentido, la historiografía tradicional ignora la presencia del afrovenezolano y no lo ve como parte del mestizaje integrador. El estudio del venezolano mestizo debe hacerse dentro del proceso de transculturación -deculturación-aculturación- sin la anulación del negro.

No se puede en pos de una precisión de la terminología racial de tradición hispánica, anular al negro dentro del mestizaje integrador; su vigencia, o sea, su significado social,

cultural y psicológico e histórico, debe entenderse a partir de las tres matrices que le dieron origen: la indígena, la europea y la africana.

Es necesario rescatar de la alienación folklórica -alienación en cuanto concepto- a las culturas populares en general, y en particular a las culturas de las etnias afrovenezolanas. En el caso de la etnia afrozuliana con el presente trabajo intentamos lograr el análisis de su identidad histórica-cultural, como etnia afrovenezolana y como cultura popular. Pretendemos igualmente demostrar que es una etnia sin prejuicios raciales ancestrales, con plena conciencia de su identidad regional y nacional y donde sus valores típicos coexisten con los valores de la nacionalidad.

Para el afrozuliano es de vital importancia el entrelazamiento del pasado con el presente, entrelazamiento que adquiere su esencia y significado en el mensaje y el poder de la oralidad; la palabra ha permitido al afrozuliano la continuidad de sus valores culturales. En el relato oral el afrozuliano ha mentenido desde la realidad pretérita más oculta hasta la realidad más inmediata, los distintos niveles del transformado cultural zuliano.

Al respecto, la africanía no aparece, en el afrozuliano, como problema, prejuicio, maldición -visiones que ha impuesto la ideología dominante- sino como un mundo culturalmente inte-

9
gro y rico. Es un mundo vivo, no disecado por un científico, y de ahí el valor reivindicador de la visión del presente trabajo con respecto a la cultura afrovenezolana en general y, en particular, de la cultura afrozuliana.

En este sentido, es necesario que en el presente -presente de crisis- esté con nosotros el valor y la fuerza de nuestras culturas populares y, de esta manera, tomar de nuevo nuestra cordura histórica, nuestro presente y nuestro futuro. Es necesario, igualmente, llenar de verdad y autenticidad cultural nuestra historia.

Para lograr lo anterior, es urgente, y de esto estamos convencidos, tratar a las culturas populares de una manera científica; uno de los primeros pasos en esta tarea será la fijación clara del campo de donde existen y actúan las culturas populares, de tal suerte que se puedan teorizar -necesidad imperiosa y urgente- los elementos que componen el quehacer cultural del pueblo.

Todo ello para llegar a una teoría y a una concepción científica, surgida de la propia realidad cultural, con lo cual evitaríamos el hecho de tener que recurrir a teorías y concepciones extrañas, que aún muy científicas, son el producto del análisis de realidades distintas a la nuestra.

Como resultado de lo anterior presentamos también en el

presente trabajo, la aplicación casi inmediata del producto teórico en referencia, en su campo de aplicación más expedito como es el campo de la educación, tanto formal, la escuela, como informal, es decir, la vida misma.

Es necesario, entonces, que los cultores populares, en nuestro caso la cultura popular de la etnia afrozuliaana, que existen en la realidad histórica-cultural de todos los venezolanos, no sólo exista, sino que sea el "ser del pueblo", base de su libertad y de su existencialidad.

LIBRARY OF THE
INSTITUTE OF VENEZUELAN STUDIES
UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY

ALGUNAS CONSIDERACIONES DE CARACTER TEORICO-METODOLOGICO

El presente trabajo se ha desarrollado en el marco de un convenio de colaboración suscrito entre el Departamento de Sociología de la Universidad de Valencia y el Instituto de Sociología de la Universidad de Murcia, en el curso académico 1964-1965.

El presente trabajo se ha desarrollado en el marco de un convenio de colaboración suscrito entre el Departamento de Sociología de la Universidad de Valencia y el Instituto de Sociología de la Universidad de Murcia, en el curso académico 1964-1965.

CAPITULO I

ALGUNAS CONSIDERACIONES DE CARACTER
TEORICO-METODOLOGICO

El presente trabajo se ha desarrollado en el marco de un convenio de colaboración suscrito entre el Departamento de Sociología de la Universidad de Valencia y el Instituto de Sociología de la Universidad de Murcia, en el curso académico 1964-1965.

El presente trabajo se ha desarrollado en el marco de un convenio de colaboración suscrito entre el Departamento de Sociología de la Universidad de Valencia y el Instituto de Sociología de la Universidad de Murcia, en el curso académico 1964-1965.

ALGUNAS CONSIDERACIONES DE CARACTER TEORICO-METODOLOGICO

a. Marco teórico del problema investigado. Consideraciones de carácter conceptual de categorías sobre las culturas populares. Las relaciones existentes entre las culturas populares y la educación.

b. Consideraciones de carácter metodológico. En esta parte del trabajo plantearemos los fundamentos metodológicos utilizados en la investigación, entre estos fundamentos están: zonificación y periodificación del problema estudiado; los objetivos metodológicos alcanzados: validar la historia oral y la variable cultural -cultura popular-, como fuentes fundamentales para el estudio de los procesos históricos regionales contemporáneos. Debemos señalar que en la investigación se procederá a la aplicación de otras técnicas metodológicas de las Ciencias Sociales que los objetivos intrínsecos de la investigación lo requieran.

En los últimos años la investigación de las culturas populares venezolanas dejó de ser aventura de pioneros para disciplinarse en labor sistemática de especialistas. Para muchos el paso definitivo que propició esa transformación fue la creación el 30 de octubre de 1946, por decreto Nº 430, de la Junta Revolucionaria de Gobierno, del Servicio de Investigaciones Folkló-

ricas Nacionales dependientes de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación Nacional. En 1953, ese servicio fue elevado a la categoría de instituto con que hoy se distingue. En la década de los '70 se crea el Consejo Nacional de la Cultura, el Ministerio de la Cultura y el Museo del Hombre, igualmente hay que señalar la existencia de organismos universitarios y parauniversitarios encargados de la investigación científica de las culturas populares. Para nosotros, esas instituciones le dieron un gran vigor a la investigación de las culturas populares en Venezuela, pero lo fundamental está en la toma de conciencia del pueblo de Venezuela, de encontrar sus raíces culturales e históricas y en el convencimiento de que sólo investigando nuestras raíces históricas-culturales es posible que logremos salir del estado de enajenación cultural en que hemos vivido sometidos durante tanto tiempo; por otro lado, se ha caído en la cuenta de que el producto de los estudios e investigaciones que se hagan sobre las culturas populares deben regresar, en forma de conocimiento, al pueblo mismo y servir de basamento a los programas de desarrollo que emprenda el país.

Las expresiones de nuestras culturas populares están y existen en el propio pueblo que las produce y comparte, la recopilación que de ella se haga debe ceñirse desde un principio a la propia realidad y a una concepción técnica. No debe seguir el rumbo del capricho personal o de circunstancias fortuitas,

como ha sucedido frecuentemente.

Las expresiones de nuestras culturas populares deben ser ubicadas dentro de cuadros coherentes, por familias y afinidades. De modo que, poco a poco, se confeccione el mapa auténtico de nuestras culturas populares, instrumento necesario para que los elementos que lo componen sirvan de base de planes y programas de los sectores educativos, empresariales, militares, políticos, etcétera.

Me atrevo a afirmar que es muy poco lo que se ha investigado de nuestra existencialidad histórico-cultural, con relación a las expresiones más características de nuestras culturas populares, musical, danzaria, literaria y material. Las líneas generales de investigación deben estar trazadas para el presente y el porvenir y que a la vez, sirvan para orientar el camino cuando se quiera ahondar en determinada materia cultural. Esos caminos han sido trazados y recorridos por los cultores populares; toca a los investigadores reconocerlos con autenticidad y deseo de conocerlos para el beneficio del propio pueblo¹ y del país en general.

La labor de investigación de todos los organismos, debe estar proyectada en escala nacional, con recursos humanos, financieros y materiales suficientes y adecuados que permitan una investigación de las culturas populares en Venezuela con madu-

rez plena. Se hace necesario recorrer y explorar la realidad cultural-histórica de los pueblos de Venezuela. Por oriente y occidente, por los calientes valles centrales, por el llano, por las sierras; deben dirigirse investigaciones que se hundan, cada vez más tierra adentro y recogan las más singulares y características expresiones del sentir y del existir popular. Deben quedar definitivamente trazados los caminos de exploración; las más importantes familias de música y danzas deben conocerse ya; se debe acopiar la literatura oral de los diferentes pueblos que la contienen dentro de su acervo histórico-cultural y, a pesar de su dispersión y cuantioso volumen, se deben publicar; deben clasificarse los objetos y artesanías populares, con el propósito -siempre- de enriquecer el acervo existente de nacionalidad, altamente alienada por elementos culturales foráneos. A la labor de recopilación debe seguir la de estudio, clasificación y divulgación del acervo cultural de los pueblos venezolanos, no para que sirva de pauta, de moda o de uso pintoresco de ciertos sectores del país, sino para que sirva de base al estudio y comprensión de nuestra existencialidad histórico-cultural.

Las culturas populares en Venezuela es una casa pletórica de tiempos y espacios, que afluyen y confluyen cargados de fuerza ética, estética, psicológica, material y espiritual, que al

nacer del hombre como ríos de su vivir y de su existir cotidiano, material o espiritual, traducen cabalmente su historia y su alma. Las culturas populares no son sino el sentir popular, la creación de formas de entendimiento con la naturaleza, la tierra y Dios. Es acto y prueba de civilización. Es historia².

"La cultura popular no puede ser entendida como expresión de la personalidad de un pueblo, al modo del idealismo, porque tal personalidad no existe a priori, metafísica, sino que se forma en la interacción de las relaciones sociales; tampoco es un conjunto de tradiciones o esencias ideales, preservadas eternamente... Las culturas populares se configuran por un proceso de apropiación desigual de los bienes económicos y culturales de una nación o etnia por parte de sus sectores subalternos, y por la comprensión, reproducción y transformación real y simbólica de las condiciones generales y propias de trabajo y de vida"³.

Histórica y culturalmente los pueblos de Venezuela son unos pueblos y Venezuela toda lo es, de formas múltiples, híbridas y reciente. Los pueblos de Venezuela, como muchos de los pueblos de América Latina, son el producto de la conjunción, deculturación-aculturación, mestización, concretización y fusión de matrices étnicas, indígenas, europeas y africanas. Es decir que, somos unos pueblos levantados sobre la matriz indígena, pre-existente al proceso de colonización europea, en el cual se fraguaron los elementos de nuestra existencia histórico-cultu-

ral que hoy por hoy, nos caracterizan y donde la expresión más elocuente la constituye el fenómeno del mestizaje; fenómeno éste que tiende a caracterizar la contemporaneidad actual; "los pueblos denominados nuevos en atención a su característica fundamental de especie novae, puesto que componen entidades étnicas distintas de sus patrones constitutivos y representan, en alguna medida, anticipaciones de lo que probablemente habrán de ser los grupos humanos en un futuro, cada vez más mestizados y aculturados y, de este modo, uniformados desde el punto de vista racial y cultural" ⁴.

Los venezolanos y, por ende, los afrozulianos, somos una población plasmada por la amalgama biológica y por la aculturación (en toda aculturación se da una deculturación) de etnias dispares dentro de un marco esclavócrata y hacendista; somos unos pueblos donde por uno de esos prodigios de la historia, los contenidos culturales indígenas, africanos y europeos se mestizaron de una manera efectiva, a pesar de no ser equitativa y donde el predominio de uno de los contenidos se debe más a factores de la fuerza propia de la matriz cultural de un grupo, que a factores de carácter político-administrativo; este es el caso de la formación de la etnia afrozuliana, de este modo nuestra existencialidad histórico-cultural tiene como base propedéutica la presencia de factores étnicos múltiples, aun cuando uno de ellos predomine la síntesis cultural.

El caso de la etnia afrozuliana, como en otros pueblos de Venezuela y de América Latina, representa la existencia real de la configuración histórico-cultural más característico de América, porque estamos presentes en el proceso histórico de nuestro país y de nuestro continente, proceso que ha sufrido varios períodos que trataremos de presentar en esta parte de nuestro trabajo: nuestros pueblos se formaron por la confluencia de continentes profusamente dispares en cuanto a sus características raciales, culturales y lingüísticas, como un subproducto de proyectos coloniales europeos⁵. Al reunir negros, blancos e indios en un modelo agro-exportador de productos tropicales, la finalidad era la de surtir a la metrópolis, ésta es la motivación para que en 1591, sea fundada la población de San Antonio de Gibraltar; de este proceso surgieron otros pueblos que tenían diferencias profundas con sus centros de dominación y entre los distintos etnias que lo componían. "Los pueblos surgidos de la colonización son pueblos con características distintas a la de los pueblos europeos, a la de los pueblos africanos y a la de los pueblos indígenas precolombinos"⁶. Es bueno señalar que, la afirmación anterior no invalida el hecho, porque es un hecho real, de que surgieran en ese proceso pueblos con una marcada influencia y, de hecho manifestación, de las características de una de las matrices culturales concurrentes y que lo hacen característico entre otros pueblos; tal es el caso de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, especialmente Gibraltar y Bobures, de hecho pueblos mestizados, pe-

ro con un notable predominio de los elementos culturales de origen africano, sobre los otros elementos europeos e indígenas.

Aunados a las mismas comunidades, estos contingentes básicos, aunque ejercían papeles sociales distintos, acabaron mezclándose; así al lado del blanco que ejercía la jefatura del modelo, del indio incorporado a un modelo que le era totalmente ajeno, como el proceso de colonización, y del negro esclavo, fue surgiendo una población mayoritariamente negra y mestiza, en la que a pesar de que se fundían las matrices concurrentes en el proceso, en las más variadas proporciones, el elemento poblacional y cultural africano sobresalía sobre los demás. "En aquel encuentro de pueblos aparecen lenguas francas como instrumentos indispensables de comunicación y surgieron culturas sincréticas y mestizadas, formadas por elementos procedentes de los más diversos patrimonios que mejor se ajustaron al nuevo modo de vida"⁷. No hay duda de que el africano, a pesar de su resistencia cultural, entendió y supo ajustar su vida y su fuerza cultural al nuevo modo de vida que le imponía su condición de esclavo, lo que permitió que su acervo cultural se mantuviera y formara parte fundamental de los nuevos pueblos.

Al tiempo de inaugurado el período colonial, la nueva población nacida e integrada bajo el modelo agro-exportador, ya no era, ni únicamente europeo ni indígena ni africano, sino que

configuraba la base de una nueva entidad étnica. Al crecer vegetativamente por la incorporación de nuevos contingentes africanos, aquella base histórico-cultural variada, se fue conformando en un pueblo nuevo que, paulatinamente, se fue africanizando y tomaría conciencia de su especificidad étnica, desarrollando, por tanto, un complejo cultural, el cual sería el portador de su autonomía regional; todo ese complejo cultural tendría como característica fundamental, el hecho de que sus componentes híbridos y múltiples, representen las más puras y auténticas expresiones de la base popular de los contingentes sociales que participaron en el proceso de mestización; el producto final es un producto histórico-cultural, expresado en términos de "cultura popular". Es necesario señalar aquí, que las élites económicas, sociales y políticas son las que han hecho un uso particular de esa autonomía regional y del acervo cultural, élla contiene, y este es el mal endémico y no congénito al que todos tenemos que atacar y remediar a partir de hoy; "la clase dominante de la sociedad naciente, constituyó más el cuerpo gerencial de una empresa económica que el sector dirigente de una sociedad auténtica. Solamente con gran lentitud se erigió en una jefatura nativa y, cuando lo hizo, impuso a la sociedad entera, transformada en nacionalidad, una ordenación oligárquica, basada en el monopolio de la tierra que le garantizaba la preservación de su posición rectora y de la permanencia del pueblo a su servicio como mano de obra"⁸. Esa clase dominante se apropió de la cultura popular y la puso co-

mo piso para desarrollar una plataforma cultural cargada de elementos exógenos, de este modo las élites se mueven en una esfera cultural cuyos elementos reprimían los propios elementos de la cultura popular de la nación; cultura popular que no desapareció, sólo quedó prorrogado su papel protagónico que le corresponde y que posee desde la mestización misma de nuestros pueblos.

La conformación histórico-cultural de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, se produjo de acuerdo a tres variables correspondientes a los elementos europeos, indígenas y africanos; elementos estos que se conjugaron para constituirlo y donde, a nuestro juicio, el elemento africano sobresalió sobre los demás.

El español impuso su dominación mediante agentes económicos, políticos y religiosos de la colonización europea, pero bajo una concepción cultural muy doméstica, esto produjo, desde el punto de vista lingüístico, una unidad hispano-americana que hizo que el proceso de aculturación se llevara adelante, de acuerdo con las tradiciones religiosas católicas y con el espíritu cultural y hábitos de España, sobre todo de su base social cultural. Esta característica de nuestro proceso colonizador es significativa en alto grado para la comprensión de nuestra existencialidad histórico-cultural. La importancia de esta apreciación está dada por su carácter cultural calificador de la acción colonial en nuestros pueblos. Es bueno señalar

lar que sobre estos factores culturales privaron, sin embargo, los socio-económicos, condicionadores de la acción colonial hispánica en particular y europea en general.

En la segunda variables que concierne al contingente africano -ya lo hemos apuntado-, la fuerza de su presencia es más significativa y la proporción de sus elementos integrados a nuestra realidad regional rompió las diferencias culturales de los diversos grupos traídos a nuestro territorio, puesto que la deculturación provocada por la esclavitud no logró sepultar los elementos ancestrales de su cultura originaria. De esta manera el africano podía, y de esta manera lo hizo, reivindicar su propia historia. La permanencia pura de rasgos culturales específicos de los pueblos africanos en nuestra etnia regional, le dan la fisionomía africanizada que distinguen a los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo; cabe destacar que uno de los elementos por los cuales el africano nos dio sus aportes culturales, lo constituyó el elemento mágico religioso, a pesar de estar impregnados de un sincretismo, lo que hace pensar a muchos que el africano más que el deseo de rescatar del olvido -olvido en que nunca hemos creído- sus creencias ancestrales, expresa su protesta contra la opresión, nosotros entendemos que el ritual religioso y la vida toda del africano en nuestro suelo se desarrolló bajo la influencia de dos motivaciones; el africano desarrolló, estratégicamente, una vida dual, lo que le inspira su origen cultural africano, el que tiene sus ancestros en la

madre patria negra; y la que, por razón de la fuerza, desarrolló al lado del indio y del europeo; de esta manera la destribalización del negro y su fusión en las sociedades americanas constituyó, sin duda, el más portentoso movimiento de población y el más dramático proceso de deculturación de la historia humana⁹.

El africano no fue, a nuestro juicio, deculturado totalmente de su patrimonio original al adscribirlo a la nueva realidad cultural, esta adscripción tuvo como cuota por parte del africano, de sus elementos culturales originarios, pero el proceso fue tan dialéctico que el producto final representa, en la mayoría de los casos, una síntesis de los distintos factores culturales que intervinieron en el proceso de surgimiento de la nacionalidad; en el caso de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo la síntesis cultural estuvo y está profundamente dominada por los elementos culturales de los africanos y sus descendientes, es por ello por lo que consideramos que en estos pueblos se puede hablar de una etnia afrozuliana.

En la realidad, a diferencia de la realidad nacional, esta etnia regional no presenta una estratificación social, su organización está originada más por elementos de carácter cultural que por elementos económicos, de esta manera sus manifestaciones se pueden apreciar con mayor fuerza en el orden social y humano; es bueno señalar que este fenómeno se verifica dentro

de la propia etnia afrozuliana, ya que en el resto de la población, estratificada a partir del elemento económico, el esclavo africano y sus descendientes eran situados en la última escala de la estratificación social, casi en el punto que raya con lo no humano¹⁰. En este sentido la discriminación racial y social que aún hoy padecen algunos pueblos afroamericanos y, en menor escala, en algunos pueblos afrovenezolanos, este no es el caso del pueblo afrozuliano; hunde sus raíces en aquella división que produjo rencores, reservas, temores, etc., hasta ahora no erradicados, pero que no produjo los mismos efectos en el desarrollo de los pueblos afros, caracterizados por una africanización cultural permanente de los elementos que componen la síntesis socio-histórica y que cada día toma más fuerza y vigencia, por sus resultados temporales y espaciales y la hacen cada momento más cotidiana; de esta manera, en esta síntesis cultural-histórica, el elemento africano es fundamental en la formación de nuestra etnia regional, fracamente integrada en sus bases múltiples y donde existe una real aceptación de su propia imagen africanizada, a partir de la cual lograremos nuestra autonomía como región, con una autenticidad cultural e histórica.

La tercera variante, referente a la base indígena, para algunos más significativa en el orden cultural que la blanca, debido a que los contingentes nativos pre-existentes, con los que tomó contacto el europeo, le proporcionaron los elementos básicos necesarios a la adaptación ecológica de los primeros núcleos

coloniales que dieron fisionomía a lo que hoy es nuestro territorio nacional. No queda duda que los elementos europeos e indígenas configuraron la primera hibridad cultural del proceso colonizador.

En el caso venezolano, en general, y en particular, en el caso zuliano, la variante indígena presenta, por lo menos, dos formas básicas correspondientes a los niveles de desarrollo tecnológico alcanzado por los grupos aborígenes y a las diferencias de sus respectivos patrimonios culturales, parte de los cuales sobreviven determinando algunas de las particularidades de nuestra etnia regional, cuando hablemos de la etnobotania de la etnia afrozuliana, haremos mucho hincapié en el aporte cultural del indígena a la conformación de esta etnia; teórica y metodológicamente es bueno señalar que el factor indígena fue un elemento matriz en la conjunción que dio como resultado, no sólo la base propedéutica de nuestra existencialidad histórico-cultural, sino que permitió la implantación de formas culturales nuevas que terminaron por configurarse como células étnico-culturales fundamentales de nuestra cultura popular regional. "Los aborígenes con su autónomo desarrollo cultural y su adaptación ecológica, habrían de constituir la matriz genética de la cultura básica, sobre la cual se fraguaron todas las formas culturales e históricas de nuestra existencialidad contemporánea" ¹¹. La base indígena del territorio que posteriormente sería el asiento de la etnia afrozuliana, sufrió cambios en su

configuración cultural originaria; bien por la introducción de elementos culturales europeos y africanos y por la especialización productiva del modelo agro-exportador; bien por el propio proceso de mestización que se había inaugurado. En este sentido, ya lo hemos señalado, nuestra cultura popular regional presenta numerosos elementos de herencia indígena, sobre todo en lo referente a los hábitos alimenticios y culinarios, artesanales, musicales y en muchas otras esferas de nuestra cotidianidad histórico-cultural.

La región zuliana con sus etnias regionales, presenta profundos rasgos en su patrimonio histórico-cultural de los distintos grupos indígenas pre-existentes a la llegada de los europeos y africanos, estos grupos indígenas incorporaron sus células culturales al proceso de mestización, dando origen a unas verdaderas etnias regionales, de los cuales sobresalen la etnia goajira-zuliana y la etnia afrozuliana. De hecho estas etnias sufrieron y experimentaron transformaciones sucesivas que hicieron variar su configuración original; esto determina que en cualquier investigación histórica sobre nuestra realidad cultural, es indispensable referirse a las raíces indígenas, en sus diversas variantes, a fin de comprender las singularidades distintivas de nuestra cultura popular regional; cultura popular que, aunque su síntesis es de conformación reciente, posee elementos arcaicos y milenarios provenientes de sus matrices indígenas y africanas fundamentalmente; lo que nos permite afirmar

que la marginalidad cultural existió sólo en el plano de la misma marginalidad social, pero en el sentimiento y conciencia del pueblo no existe tal marginalidad. Somos una región con tradiciones culturales sólidamente mantenidas, pero somos receptivos al cambio, bueno y positivo, que no produzca una nueva deculturación y enajenación de nuestro patrimonio histórico-cultural.

La etnia regional afrozuliana es el resultado reciente de un proceso histórico y cultural donde han cristalizado y absorbido los contingentes culturales del europeo del africano y del indígena, cuyas matrices tienen una existencialidad arcaica y milenaria, matrices cuyos elementos están presente en la síntesis histórico-cultural que hoy caracteriza a la etnia afrozuliana, etnia en la cual el elemento africano tiene una proporción dominante, esto ha originado un pueblo integrado en sus formas de vida africanizada y que constituye en verdad el modo de ser del afrozuliano cotidiano. Este poder de homogeneización dentro de la heterogeneidad inicial de la cultura popular afrozuliana tiene como causa fundamental la imperativa necesidad de desarrollar medios de comprensión que hagan posible el entendimiento de nuestra existencialidad histórico-cultural regional, imponiendo de esta forma la cultura popular regional y su aprendizaje se sitúe en la vanguardia de nuestro desarrollo integral.

El Zulia, como Venezuela toda, será entonces, el producto de la presencia de elementos culturales de las matrices formadoras de nuestra cultura popular, las cuales resultaron de la mestización del indígena, pre-existente, del africano y del europeo, de su esfuerzo por adaptarse al nuevo medio histórico, así como la presión que en ellos ejerció el sistema socio-económico y político en que se insertaron. No hay duda del papel decisivo que en nuestra formación nacional y regional le cupo al fenómeno de la mestización y la forma amplia como éste se desarrolló; de una manera biológica-cultural, actuó como fuerza destribalizadora, pero no logró apartar al africano y al indígena de sus elementos ancestrales, manteniéndolos en la base de la sociedad naciente. En este sentido, nuestra etnia regional se originó tanto por la deculturación parcial de sus patrimonios tribales indígenas y africanos como por la aculturación de esos patrimonios, a los que se agrega la creatividad permanente de nuestro pueblo.

La cultura popular como saber del pueblo. Consideraciones teórico-metodológicas.

La cultura popular como saber del pueblo tiene como máxima función servir de base al conocimiento filosófico, el cual es, en esencia, el mismo saber popular. "La filosofía tiene sus raíces en el saber vulgar" 12.

Lo anterior nos impone la obligación de aclarar lo que consideramos como "esencia" de la cultura popular. Entendemos por tal, aquellas características que distinguen las manifestaciones lógicas de la cultura popular, de todas las demás manifestaciones propias de los elementos culturales que actúan en nuestra vida cotidiana, en otras palabras, la esencia muestra la naturaleza específica de la creación cultural del pueblo. "La totalidad de las llamadas creaciones culturales del pueblo, es la esencia de la cultura popular" ¹³. El investigador debe tener claro lo referente a la esencia de la cultura popular, ya que de esta manera puede precisar el objeto lógico de su investigación y podrá lograr una mejor definición de la misma. La tarea no es nada fácil debido a que, por desgracia, aún existe una verdadera torre de Babel en lo que al tema se refiere, mucho más aún, cuando se refiere a culturas populares africanizadas, donde, además de la torre de Babel que existe en rededor de las culturas populares, se ha desarrollado otra torre en rededor de la cultura africana y su presencia en pueblos americanos. Afirmaciones éstas que podemos abonar mediante un fichero con muchos autores y sus opiniones de diferentes países y tiempos, sobre lo que cada uno de ellos entiende por cultura popular. Afirmamos que son opiniones, porque ninguna de ellas puede considerarse como definición lógica, siendo una de las excepciones, que las hay en buen número, la pertinente al mejicano Lucio Mendieta y Muñes, "la cultura popular es la cultura empírica de las sociedades humanas" ¹⁴; o la del venezolano Esteban E. Mo-

songi, "...nos toca ampliar un poco uno de los parámetros que definen a la cultura popular. Es preciso que no caigamos víctimas de una visión ideologizada que en realidad pugna por acortar el período de nuestra cultura popular y desfigurar su evolución a partir de la experiencia del pueblo" ¹⁵. En contraposición a estas claras opiniones sobre las culturas populares, encontramos una maraña de opiniones dispares, tales como las de Uslar Pietri o Carlos Rangel, que han dado como resultado, que en las investigaciones de campo, se haya reunido una mezcla de material confuso, a veces, hasta ridículo; resulta que, para algunos, es considerado como parte de la cultura popular un par de zapatos pasados de moda, regalado por una dama de alcurnia, que ahora arrastra una campesina -el ejemplo lo tomamos de una conversación con el cantor decimista popular "Chevoche"- ¹⁶.

El aceptar, sin previa crítica, repetidos cánones de las élites, conduce a errores aún más lamentables que nuestra propia enajenación cultural, llegándose a desperdiciar un riquísimo material de genuino cuño popular, como es el aportado por el elemento africano o indígena en la formación de nuestra etnia regional afrozuliana. Se pretende hacer estudios sectoriales de los componentes de las culturas populares, sin llegar a su integración; lo científico sería homogeneizar los elementos heterogéneos que cada disciplina estudia por separado; en esta integración el papel rector lo tiene la historia por su tendencia y metodología hacia la totalidad.

Estimamos que solamente una definición lógica puede darnos la esencia o naturaleza del objeto lógico que estudiamos. Sin esa base no se puede estructurar a una auténtica investigación sobre cultura popular. Por falta de ese cimiento común, los folklorólogos se han debatido en un dédalo de contradicciones: ¿la cultura de las colectividades aborígenes son folklóricas? ¿puede hablarse de un folklore material? ¿la folklorología es una rama de la sociología, sicología y etnología, lingüística o de la cultorología? ¿el campo del folklore es todo el saber que el pueblo aporta o, sólo el que crea? ¿el pueblo crea sabiduría?, etcétera. El problema es que se rehuye la controversia sobre el tema, no se quiere cambiar de opinión; conducta explicable, aunque científicamente sin justificación posible, porque semejante cambio en la base misma del conocimiento científico, se extiende a los corolarios y exige una revisión de principios y corrección de añejos errores. Quizás esto suceda porque no se advierte que todo conocimiento científico se transforma por etapas y que cada una de éstas impone modificaciones en la definición de aquél.

Uno de los objetivos básicos del presente trabajo está en el hecho de que pretendemos dar un aporte, sino para la dilucidación, por lo menos para el replanteo del problema que tiene que ver con el estudio de los "cultores populares". En este sentido, tentando una explicación precisa y clara, nuestra concepción sobre el debatido tema de la naturaleza de las creaciones

culturales del pueblo¹⁷, a fin de ponerlas al alcance de estudiantes y docentes que se ven motivados por estos estudios, empezaremos por tratar ciertos elementales conocimientos lógicos en los que debe hacerse mucho hincapié.

Definición.

Los lógicos reconocen varias clases de definiciones. Las más comunes son: "nominal", "descriptiva" y "científica"¹⁸.

La nominal, también llamada etimológica, se limita, por lo general, a traducir el nombre del objeto a definir, ejemplo: "folklore = saber del pueblo".

La descriptiva, señala varias características del objeto definido: El saber del pueblo no es escrito, primitivo, tradicional, rural, etcétera.

La definición científica, la que más nos interesa, se limita a enunciar dos características del objeto lógico; el género próximo o menor y la diferencia específica. Es una síntesis que establece con precisión la esencia y la extensión del objeto definido, de manera tal que, abarca todo lo definido y sólo lo definido. De ahí que pueda expresarse en una proposición recíproca, vale decir que el sujeto y el atributo pueden invertirse sin alterar el contenido del juicio; ejemplo:

la creación popular es una creación cultural sensorio colectiva; o bien, una creación cultural sensorio colectiva es una creación cultural.

División.

Es una operación lógica que consiste en separar de un conjunto heterogéneo, grupos homogénicos de unidades, atendiendo a sus cualidades o características comunes, ejemplo: la cultura popular se divide en musical, artesanal, religiosa, etc.

Clasificación.

Es una operación lógica consistente en ordenar, por su extensión, los grupos separados, mediante la división. Esos grupos pueden ser de dos categorías: de género y de especies.

Género.

Un género se distingue de otro por sus diferentes características intrínsecas y por su mayor o menor extensión. Característica intrínseca es aquella que, extraída o abstraída del objeto concreto o lógico, deja de ser lo que era; si al agua se le extrae el oxígeno deja de ser agua; si al triángulo se le agrega o abstrae un lado deja de ser triángulo. Se entiende por extensión de un género o especie, el mayor o menor número

de unidades que cada cual abarca con respecto al otro u otra.

El género más amplio es el "ser", porque abarca la totalidad de los elementos infinitos que estructuran el cosmo y todos sus perpétuos cambios; por eso se lo denomina "género universal". El universal se divide en géneros menores: orgánicos e inorgánicos; los orgánicos se dividen en plantas y animales, etcétera.

El género menos extenso al que puede llegar el conocimiento, al establecer la escala genérica de un determinado objeto lógico, como puede ser el conjunto universal de las creaciones culturales del pueblo con respecto a las demás creaciones, se denomina género inmediato, próximo o menor, los géneros mayores que integran la escala son conocidos como géneros mediatos; ejemplo: en la escala ser-orgánico-animal-perro, el género inmediato del concepto perro, es animal, orgánico y ser.

Especie.

los géneros menores, a su vez, pueden subdividirse en especies; pero estas subdivisiones no se consiguen atendiendo a una condición intrínseca o propiedad como los géneros, sino a una característica accesoria, generalmente exterior, la que suprimida no altera la propiedad del género próximo; ejemplo: la mayor o menor cantidad de lados no altera la propiedad del géne-

ro polígono.

Las especies pueden dividirse en subespecies de primero, segundo, tercero, etc., grados.

Ahora bien, en una definición, la especie más próxima al género menor es lo que se conoce como diferencia específica.

Teniendo presente los conceptos antes planteados, nuestra tarea en esta parte de nuestro trabajo, consistirá en encontrar, por vía lógica; es decir, científica, el género próximo y la diferencia específica entre las muchas propiedades que pueden advertirse al analizar el conjunto de hechos culturales del pueblo. Para cumplir esta tarea seguiremos el procedimiento denominado división dicotómica, aconsejada por Porfirio hace mucho tiempo; pero que aún posee validez para definir o, por lo menos, para acercarnos a la definición de elementos tan complejos como los que integran la cultura popular. La división dicotómica es un procedimiento filosófico-dialéctico, consistente en ir dividiendo el conjunto de unidades que componen el universo en dos grupos opuestos, uno de los cuales muestra una cualidad o condición intrínseca que el otro no posee; trataremos de hacerlo lo más didácticamente posible, con el objeto de que sirva realmente de instrumento a quienes pretenden trabajar el duro tema de las culturas populares, no sólo en la investigación, sino en el plano docente.

Primera división.

Las cosas, elementos o unidades que componen el cosmo son obra de la naturaleza, pero unos -la mayoría-, son producidos directamente, mientras que otros indirectamente por medio del hombre -ser colectivo-; es decir, que existen dos clases de obras o creaciones: las naturales y las humanas.

Evidentemente las creaciones que componen la cultura popular son humanas y esa evidencia se basa en la experiencia colectiva del pueblo, en el consenso universal.

Segunda división.

Las creaciones humanas se dividen en materiales o concretas y abstractas o reflexivas. La cultura popular contiene, tanto creaciones materiales como creaciones reflexivas. Hay quienes opinan que las creaciones que componen la cultura popular son de naturaleza abstracta o reflexiva. Para quienes opinan de esta manera, las hechuras materiales del pueblo no tienen que ver, en forma alguna, con lo que es genuinamente creación cultural del pueblo y que es la técnica y no la hechura material lo que representa una creación cultural del pueblo.

A ello respondemos que la técnica y el mensaje que transmiten las creaciones culturales del pueblo, no pueden ser vistas

y mucho menos investigadas y emanadas científicamente sin la existencia objetiva o material de dicha técnica o mensaje. Lo reflexivo y lo concreto constituyen, a nuestro juicio, un binomio indisoluble y, por lo tanto, permanentemente en toda creación cultural del pueblo; "el pueblo y su cultura se desarrollarán de una manera material y espiritual, así ha sido y será siempre" ¹⁹. "Existe un enlace íntimo entre las abstracciones y las materiales y, es el producto de este enlace lo que constituye la fuente de las creaciones culturales populares" ²⁰. De esta manera podemos afirmar que toda creación abstracta para pasar de una conciencia a otra, debe necesariamente patentizarse en la materia, es esta la dialéctica de las creaciones culturales de todo pueblo, de todos los pueblos. En suma, existen unas creaciones materiales del pueblo, donde éste transporta sus creaciones abstractas, reflexivas o espirituales; el conjunto representa una concepción sensorial sobre la relación del hombre con la naturaleza y con los demás hombres, es la base de su desarrollo autónomo y donde él fija su existencialidad histórico-cultural.

Tercera división.

Las creaciones en la vida de un pueblo -materiales y reflexivas- se manifiestan como culturales y no culturales o aculturales.

La significación del término cultura, no está aún debidamente delimitado, "en el mundo latino, cultura significa atención o cuidado de los vegetales benéficos" ²¹.

La sicología sacó de la terminología agrícola el término cultura y lo pasó a su léxico donde designa, en su sentido más amplio, por un lado, la capacidad de abstracción o desarrollo mental del hombre y, por el otro, el conjunto integral de elaboraciones humanas.

El desarrollo de la sicología hizo que el término cultura fuera limitándose en su sentido, para abarcar las creaciones que tienen que ver con la permanencia existencial e histórica de un determinado grupo humano y de toda la humanidad.

En nuestros días, y con el desarrollo de otras ciencias sociales, el término cultura se ha ampliado y designa las creaciones todas de la humanidad en general y, en particular, de un determinado pueblo. En este sentido el término cultura ha superado al término civilización, la cultura son todas las creaciones del hombre; la producción cultural es inherente a la propia condición humana, "no hay un solo pueblo que no tenga, por lo menos, rudimentos de cultura" ²².

El criterio que sobre cultura hemos enunciado tiene basamento científico; se relaciona con las tres bien conocidas fun-

daciones señaladas por la sicología; es decir, aquellas por las cuales la conciencia se relaciona con el mundo existente para captarlo -afectividad-, conocerlo -inteligencia-, y modificarlo -voluntad-.

Toda modificación consciente de la naturaleza por el hombre es una creación, y toda creación humana es producto de las tres funciones antedichas; la cultura popular representa la genuina creación humana, "la cultura popular es lo que piensa, siente y hace el pueblo" ²³.

Cuarta división.

Atendiendo a su creador, la especie humana -el hombre-, las manifestaciones culturales pueden dividirse en: individuales y colectivas, pero si bien se analiza el conjunto, todas las obras culturales son colectivas, sobre todo las creaciones culturales del pueblo, ya que dichas creaciones pasan a ser patrimonio de la acción creadora de todos, "los relatos populares andan en el pueblo mucho antes que un escritor los presente en sus obras" ²⁴.

Parece que, mientras más trascendente es una producción personal de cultura, el aporte individual del autor es cada vez más reducido con relación a la contribución de la colectividad en la obra maestra; la afirmación anterior la podemos certifi-

car con lo siguiente: el lenguaje articulado y la forma particular de usarlo el pueblo, que indefectiblemente debe emplear un autor, es elaboración colectiva del pueblo.

Debemos afirmar que, mientras el mensaje de la creación personal se mantiene inalterable, la elaboración cultural colectiva está en permanente modificación, en ininterrumpido proceso de perfeccionamiento a través de generaciones y paisajes: la gaita, como composición musical típica de Maracaibo, varía de generación en generación, manteniendo su base musical y de estructura, y se encuentra, ahora, por la mayoría de las ciudades y pueblos de Venezuela, buscando el nivel de las expresiones musicales más universales y jerarquizadas de la época; en cambio la "Grey Zuliana" de Marcial Valbuena, es una gaita que, como toda obra personal, nació sedimentada y así supervive a su autor. De todas maneras la distinción entre producciones individuales y colectivas es correcta, porque exhiben características distintas y opuestas; las primeras son estáticas y dinámicas las segundas.

Aceptada la división entre creaciones individuales y colectivas, no creemos que pueda negarse que la cultura popular tiene su fuente en las colectivas, lo prueba no sólo su cambiante plasticidad de generación en generación, sino también su anti-güedad y anonimatos.

Algunos se preguntarán por qué empleamos de igual manera la fórmula "creación colectiva" y la fórmula "creación popular". Para muchos las creaciones colectivas se extienden mucho más allá del campo popular, y esto, a que en nuestro medio y época el término pueblo significa -para nosotros no- una limitación social clasista: pueblo, conjunto de clases dominadas, inferiores, se lo oponen a la oligarquía, clase dominante, superior y dirigente. Nosotros aceptamos que lo colectivo y popular son la misma cosa, ya que históricamente las culturas populares son siempre una producción colectiva. Para nosotros el concepto de pueblo coincide con el de población, nación, conglomerado regional. Resulta de lo dicho, que el pueblo es una comunidad humana que se modifica en el curso de la historia y que comprende de la parte, las capas, las clases de toda la población, que por su situación objetiva son capaces de participar, en común, en la solución de las tareas del desarrollo progresista y revolucionario de un país dado, en período dado y donde el producto final de dicho proceso sea compartido histórica y culturalmente por todos. El pueblo es, no sólo la fuerza creadora de todos los valores materiales, es también, la sola e inagotable fuerza de las riquezas espirituales, el primero de todos los trovadores y filósofos, no sobrepasado en genio creador, padre de todos los grandes poemas, de todas las grandes canciones jamás escritas, de todas las historias y, también, de la más inmensa de ellas: "La historia de la cultura humana" ²⁵. En éste concepto de pueblo no entran las élites de las cúspides sociales que

permanentemente rechazan todo lo que a pueblo se refiere y, consciente, se sitúan fuera no sólo de denominación, sino de su existencialidad real y concreta.

De acuerdo con las premisas anteriormente enunciadas, podemos llegar a las siguientes definiciones:

- a. los hechos que componen la cultura popular son creaciones humanas abstractas y concretas, de índole cultural sensorial y elaboración colectiva,
- b. la cultura popular es una creación de carácter sensorio y de elaboración colectiva, y
- c. la cultura popular es una creación cultural sensorio-colectiva.

Nota: "...todas nuestras clasificaciones, todas las leyes, son más o menos convencionales y sólo tienen valor cierto por un tiempo en los límites de un método dado y de los materiales presentes" ²⁶.

Al llegar a la definición arriba propuesta, se desprende que, el campo de la cultura popular abarca el conjunto total de las creaciones culturales sensorio-colectivas, cualquiera sea el grupo social en el que actualmente se encuentre y las épocas

pasadas en que nacieron. Queremos decir, por una parte, que las creaciones culturales sensorio colectivas elaboradas en tiempos recientes, son de idéntica naturaleza que las más antiguamente conocidas. Por ende, y según nuestro criterio, la cultura popular vigente está integrada por creaciones de todas las épocas, con accionar presente y bríos de futuro; "la cultura popular es una sementera que viene germinando, floreciendo y sembrando desde las primeras piedras talladas por los pitecantropos y seguirá ese proceso hasta que la cultura alcance grados imposible de imaginar para el hombre actual" ²⁷.

Las creaciones sensorio colectivas aparecen con la técnica paleolítica; es decir, con la elaboración de las primeras y más simples herramientas y armas de piedra tallada; "de la piedra salió la chispa que encendió la viva llama y ésta sacó al hombre de las tinieblas de los tiempos primitivos. La piedra fue el primer auxiliar del hombre en su penosa existencia. La piedra fue el primer símbolo de su potencia, su primer instrumento de trabajo. Con la ayuda de la piedra comenzó el hombre la conquista del mundo" ²⁸.

Estas primeras técnicas nacen obedeciendo a una ley dialéctica, según la cual el hombre de las más lejanas edades, primero actúa y luego piensa. Y han de pasar cientos de milenios

antes de llegar al actual desarrollo científico, para que el ser humano se vea obligado a pensar antes de obrar.

Consideramos precisar la diferente significación de dos términos que los estudiosos suelen emplear como sinónimo. Nos referimos a tradición y antigüedad.

Para el estudioso de las culturas populares como para el historiador y todo científico social, son conceptos distintos, entre los cuales sólo existe una relación temporal: toda tradición es una antigüedad, pero no toda antigüedad es una tradición. Esta elemental advertencia tiene singular alcance para el reconocimiento y estimación del acervo cultural del pueblo. La tradición es una superación viviente de lo pasado que, a su vez, será superado en el futuro. Se comprenderá, pues, que la cultura popular de tiempos pasados, es madre de la ciencia, el arte y la técnica actuales. Es intención nuestra que se observe claramente que las culturas populares que hoy intentan lograr un puesto en los estudios científicos y se la integre a la gama de ciencias sociales, permitiendo que la culturología sea entendida como ciencia que estudia los elementos más simples y primordiales de la existencia humana: su cultura. De lo dicho se desprende que, las culturas populares son para la culturología, como las moléculas para la física y las células para la biología. Desde este punto de vista, el estudio de las "potencialidades creadoras del pueblo"²⁹, bien pueden denominarse

científicamente genecultura³⁰: origen de la cultura. Surge a continuación un problema: ¿dónde ubicar los estudios de las culturas populares, en el cuadro de las ciencias?

Se ha señalado de una manera lacónica el origen y desarrollo de las ciencias generales y su polibifurcación en especiales y particulares, las que a su vez, se iban subdividiendo en ramas, formando así un enmarcado bosque donde, aún hoy, cuesta distinguir, a qué troncos pertenecen algunas ramas.

Esto es lo que ocurre; en estos tiempos con el vástago denominado culturas populares, la mayor parte de los estudiosos las ubican en la historia; otros, en la sociología; otros, en la antropología o en algunas de sus ramas especiales como la etnología, y no falta quien la considere rama de la sicología. Todas estas opiniones tienen su parte de razón, pues no hay ciencia aislada en su conjunto total. Pero sus defensores cometen un serio error: encerrar a las culturas populares en el campo científico; no se dan cuenta que el área de las potencialidades creadoras del pueblo se extiende mucho más abarcando sectores inmensos de la artesanía y de lo pro-artístico, olvidan que todo lo científico es siempre elemento pre-científico.

Esta falta de visión total de la amplitud del campo de las creaciones culturales del pueblo, les impide percibir que, con el estudio de las culturas populares, se manifiesta la existen-

cia real de una nueva forma de hacer conocimiento científico, de una nueva ciencia de singulares características y de trascendental importancia: la culturología; "con la culturología se fusionan todos los saberes, saberes que nacieron juntos y que se desarrollaron posteriormente con cierta independencia; vale decir, científicos, artísticos y tecnológicos" ³¹.

Por nuestra parte consideramos que, por todo lo expuesto, el estudio de las culturas populares constituye la raíz de una nueva forma de hacer conocimiento científico: la culturología. Para nosotros la culturología proporcionará, está proporcionando, los conocimientos y técnicas necesarias que deben dirigir la transformación de los medios naturales y sociales, en beneficio del perfeccionamiento del hombre, para alcanzar metas de felicidad cada vez superiores.

Las culturas populares y sus relaciones con el proceso educativo en general: Una relación necesaria.

Chevoche ³², prototipo del hombre playero a quien el cúmulo de experiencias de largos años de vida y de estricta observación de las tradiciones, le han dado una inmensa sabiduría empírica y una particular filosofía de la vida; este hombre curtido por el sol y por las duras faenas de la playa, se preocupa ante las que considera peligrosas costumbres modernas de los muchachos actuales. Sus profundas reflexiones, decía, le ha-

bían permitido llegar a la conclusión de que ellas se debían a que hoy día los muchachos tienen cuatro escuelas: la casa, la calle, el centro nocturno y la escuela propiamente dicha; "yo nunca fui a la escuela, lo que sé, mucho o poco, lo aprendí de mis mayores, de sus relatos en casa y en el trabajo diario" ³³. Este viejo pescador y decimista de Santa Rosa de Agua, a quien le gusta alternar sus labores playeras con la composición de décimas, tarea en la cual adquirió gran habilidad y maestría. Aquella conversación con el viejo Chavoche, nos planteó la inquietud de estudiar la relación existente entre cultura popular, educación y socialización.

La literatura actual sobre el tema sostiene que al individuo hay que verlo de una manera global y que, junto a su maduración orgánica-somática, se produce su maduración psicológica y social ³⁴, y ello por la internalización e introyección de las normas y pautas culturales de su grupo social, cuyos portadores son las primeras personas significativas que lo rodean; es decir, su núcleo familiar, comunal o social, el cual le transmite formas culturales determinadas y que lo identifican con dicho núcleo social. Es bueno señalar, y ello en función de los objetivos de la investigación presente, que los pueblos o comunidades de tradición oral, como es el caso de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, pueblos altamente africanizados, la transmisión del acervo cultural de la comunidad se hace por medio del relato oral.

Por otro lado se plantea también que, cuando las tareas de producción, protección y educación se originan fuera del grupo familiar o comunal, las ocasiones de cooperación entre sus miembros surge a partir de las actividades de esparcimiento, lo que origina una mayor fuerza en el plano afectivo y del amor. Se plantea también que, en nuestra época de grandes y rápidos cambios, los valores, normas de conducta social y las aspiraciones de los mayores, no tienen la misma vigencia para los jóvenes, ya que su generación ha cambiado de acuerdo como ha cambiado su realidad, su generación no es la misma que la de sus padres y mayores. Al joven se le plantea una situación de irregularidad, situación que tiene su origen en el caos que produce el paso de las viejas condiciones cambiantes y el surgimiento de unas nuevas, las cuales no se encuentran aún establecidas con claridad.

De esta manera se puede ver la manera de conceptualizar la forma del proceso mediante el cual el individuo se educa, adquiere su cultura y se integra al grupo social en que vive. Como se observa, Chevoche tiene una visión del problema que coincide con lo planteado anteriormente.

Aquellas sencillas palabras del viejo pescador y decimista de Santa Rosa de Agua, sirvieron de elemento motivacional para desarrollar las ideas que en esta parte de nuestro trabajo presentamos, a través del cual pretendemos estudiar algunos aspectos de las culturas populares y su vinculación con el proceso

educativo formal e informal. Pretendemos que sobre las experiencias del viejo playero, cabalguen las nuestras, vividas por nosotros en diversas oportunidades en que hemos investigado asuntos de las culturas populares. De esta manera pretendemos esclarecer y reafirmar criterios acerca del contenido de las culturas populares, su ubicación dentro del contexto general de la vida y cultura del hombre y sus posibles proyecciones en la historia y en la vida cotidiana del venezolano en general y, del afrozuliano en particular.

En forma genérica, el hombre es universal y su patrimonio cultural es el patrimonio de la humanidad; "el hombre es conquistador por su propia condición humana, por su idiosincracia obedece a una dinámica que lo lleva a superar toda clase de obstáculos en su carrera por desentrañar los infinitos secretos que su mundo le reserva todavía, trátense de aspectos físicos, de la naturaleza y del universo que lo rodea o humanos, sean éstos biológicos, mentales, espirituales o sociales. Merced de su inconformismo, a su permanente insatisfacción frente a los logros obtenidos, el género humano progresa, crea, se desarrolla" ³⁵.

Pero no es lo mismo referirse al hombre en forma genérica que particularizar, entendemos que el hombre no es todos los hombres, cuando trasladamos el concepto general a la realidad circundante, concreta, palpable, ningún grupo humano represen-

ta a todos los hombres. Lo anterior nos permite señalar que, las condiciones de vida del hombre del tercer mundo son diferentes de las del hombre de los países desarrollados o, que las condiciones de vida del hombre de la etnia afrozuliana son diferentes de las del hombre de la capital de la República. En el segundo caso, se aprecia que, mientras el hombre del campo entabla una relación armoniosa con la naturaleza, de cuyos elementos depende sobremanera su subsistencia, los hombres de las grandes ciudades, los ciudadanos, añoran el aire puro del campo y el modo de vida del campesino; otro elemento que desea el hombre de la ciudad es el uso espontáneo de su libre albedrio, así como el desarrollo de un afecto social; estos bienes, como otros, los ha perdido el hombre urbano y desearía su reconquista para contrarrestar el sofocante ambiente que respira, y librarse del avasallante tecnicismo y la mecanización que en tan alta medida condicionan sus actos, su vida misma y lo ponen en peligro de una fatal deshumanización. Si el hombre no logra que el proceso de desarrollo en que está empeñado, se dé al mismo tiempo, de una manera racional y equilibrado, el uso que él haga de sus conquistas, lleva aparejado, en indisoluble y letal relación simbiótica, el riesgo de su autodestrucción. Al buscar su superación permanente el individuo y las sociedades, constantemente se sustituyen unos factores culturales por otros nuevos, sin que ello obedezca siempre a razones y necesidades suficientemente justificadas, no se tiene plena conciencia y responsabilidad frente a los efectos que tales cambios o susti-

91

tuciones pueden acarrear. En nuestro país hay suficientes casos que sirven de ejemplo para ilustrar lo anterior; ha existido una falta de conciencia y responsabilidad al momento en que se han cambiado y se cambian productos de nuestro acervo histórico-cultural, por productos culturales de otras latitudes y de quienes se cree que su uso permite, de una manera autónoma, el disfrute del modernismo y el progreso, no sabiendo -a lo mejor sí-, que esta actitud irracional e irresponsable, sólo nos produce un mayor grado de enajenación. "El hombre moderno está enajenado de sí mismo, de sus semejantes y de la naturaleza. Se ha transformado en un artículo, experimenta sus fuerzas vitales como una inversión que debe producirle el máximo de beneficios posibles en las condiciones imperantes en el mercado. Las relaciones humanas son las de autómatas enajenados, en las que cada uno basa su seguridad en mantenerse cerca del rebaño y en no diferir en el pensamiento, el sentimiento o la acción" ³⁶.

Alienación y masificación: endemias de nuestros tiempos, enfermedad epidémica que sufrimos grandes sectores de la humanidad, enajenados en sí mismos, de los demás hombres, de la naturaleza y de Dios; razón de ser de los graves conflictos que presentan la síquis y la conducta humana, y el hombre, insatisfecho de sus logros y cegado por la irradiante luz de lo que instuye como factores que beneficiarán su progreso social, económico y cultural, ha emprendido una carrera en la que partici-

pa simultáneamente como jinete y como corcel³⁷. Es necesario advertir que, si el hombre produjera esos cambios, especialmente en la selección, sustitución y desechos de bienes culturales heredados y adquiridos, de una manera racional y consciente y, por ende, más humana, lo conducirían hacia el logro de sus ideales; lo cierto es que no sucede de este modo y es esto lo que realmente nos angustia, al ver y tomar conciencia de nuestra incapacidad de volver atrás con el objeto de remediar los daños dejados por la precipitación, inorganicidad y las fallas en el desarrollo de nuestra realidad histórico-cultural. El hombre del presente, en la mayoría de los casos, es el hombre exasperado y llevado por los violentos cambios a que buena parte de la humanidad está sometida por la mano de sectores que se arrojan el derecho a propiciar dichos cambios y hacerlos ecuménicos, haciendo parecer que estos cambios representan las características inherentes y diferenciadoras del hombre de hoy. Es bien sabido y, además admitido, que el cambio pertenece por definición, a la vida humana y universal y sería una ingenuidad creer que algunos de sus estadios, la sociedad haya podido permanecer en estado de absoluta quietud. Lo que ocurre es que solamente a la emergencia de un tipo de sociedad radicalmente distinta de todas las formas históricas anteriores y a un ritmo de transformación cuya rapidez ya no se mide por siglos, como en el pasado, sino por años y, es tal que, los hombres deben vivirlo dramáticamente y ajustarse a él como a un proceso vital. Lo que ocurre es que esos cambios que recibimos y que

propenden al progreso, tienen como valor de cambio la destrucción de nuestro autóctono acervo cultural y, por ende, la pérdida de nuestra libertad espiritual y material; es decir, la pérdida de nuestra capacidad de historiar nuestra existencia.

La situación planteada no es nueva ni desconocida, al presentar lo negativo de nuestra civilización altamente desarrollada y científicamente tecnificada. Es sólo para destacar que siempre, en cualquier tiempo y espacio históricos, corren parejas contradictorios elementos negativos y positivos; es verdad que ningún grupo humano puede considerarse culturalmente acéptico, libre de impurezas ³⁸, pero, cuando de culturas populares se habla, la idea e imagen que surgen es la de la pobreza material y espiritual, la de las acciones empíricas y, a lo sumo, lo único que se la relaciona con aspectos favorables suele ser la música, la danza y algunas especies artesanales típicas; se menosprecian incuantificables aspectos culturales del más alto valor histórico y funcional; de este proceder está cargada nuestra elaboración historiográfica, en la mayoría de los casos, por una actitud agresiva frente a todo lo que tiene que ver con las hechuras culturales del pueblo, y en una minoría, por falta de interés e información adecuada; "no entiendo cómo en esa historia que le enseñan a los muchachos en la escuela -Historia de Venezuela-, no se le enseñan lo que han hecho muchos hombres del campo y de la playa, pero que no son ni generales ni políticos, ni científicos ni algo grande, son hom-

bres del pueblo como yo" 39.

El hombre no puede ser estudiado únicamente en el aspecto bio-sicológico individual, debe ser estudiado en el colectivo, del mismo modo que comprender su comportamiento con relación a su hábitad y su ambiente, ya que éstos afectan su conducta histórico-cultural; este estudio del hombre social debe ser de una manera sincera y real, donde el valor histórico-cultural esté determinado sólo por su valor humano y no por condicionamientos de otra índole, por cuanto, si bien es verdad que se ha avanzado mucho en el conocimiento del hombre, también es cierto que ese hombre no ha alcanzado su plena felicidad; se requiere que todos los hombres, al menos en el ámbito regional o nacional, se conozcan y que cada región aporte lo que tiene como su acervo cultural y que la ciencia permita que esos aportes lleguen al pueblo en favor de una mejor y más rápida comprensión de nuestra realidad; tal comprensión constituye el primer paso para resolver los múltiples problemas que entranan, frenan y desvirtuan el auténtico progreso regional y nacional; ahora bien, hacia dónde dirigir fundamentalmente los resultados de los estudios científicos de la cultura popular; consideramos que estos resultados derivan su importancia en su aplicación educacionales.

Reconocemos que esos estudios presentan el problema de que son parte de los estudios generales o particulares de ciencias

autónomas, como la antropología, la etnología, la historia, la sociología, etc. De esta manera se observa cómo es necesario sistematizar un cuerpo teórico y metodológico que tenga como campo de estudio la cultura, surgiría definitivamente la "culturología", ciencia de la cultura y donde las ciencias antes señaladas, pasarían a ser auxiliares de ésta. Algunos países y estudiosos ya se refieren a la culturología como ciencia autónoma.

La culturología brindaría una valiosa contribución en favor de una mejor comprensión del hombre y serviría al logro de fines que la humanidad persigue, sobre todo, en lo que se refiere al rescate y valoración científica de elementos culturales del pueblo y su aplicación al proceso enseñanza-aprendizaje, por cuanto su campo específico de estudio le corresponde hurgar, penetrar y descubrir los patrimonios culturales de los pueblos rurales o urbanos, patrimonios que han venido creando y acumulando a través de su existencia. El acervo cultural de todo pueblo, por el hecho de arraigar en el hombre, por ser creado y aceptado individual y colectivamente y difundido por la vía de la imitación, la práctica, la costumbre y la enseñanza, sin mediar otras imposiciones que las que se derivan de los dictados de la propia tradición del grupo social al cual pertenecen, vienen a constituir el sedimento más significativo sobre el cual el pueblo edifica su idiosincracia, su personalidad de pueblo y su existencia histórico-cultural.

Es verdad que la cultura popular particulariza y diferencia, pero también es cierto que unifica. La cultura de un pueblo es un poderoso factor de acercamiento y unidad entre sus miembros, en cuanto éstos se identifican por la similitud de sus manifestaciones en todos los órdenes de la vida. Esas formas culturales del pueblo y que caracterizan su vida, tienden a la estandarización cuando son tratados por la culturología y, por ende, en la escuela es bueno y se debe aclarar que, la cultura popular debe mantener su aspecto original y, por lo tanto, diferenciativo.

La culturología debe propender al estudio comparado de las culturas populares, de esta manera se pueden establecer rasgos culturales de distintos grupos humanos, así como similitudes y diferencias en ellos, lo cual es de gran importancia por cuanto se constata que muchos elementos culturales de pueblos distintos y alejados entre sí, que de primer intento aparentan ser características diferenciadoras, no lo son a la luz del estudio científico, sino variantes o derivaciones de un tronco cultural común. El hombre ha coincidido en manifestaciones culturales en distintos tiempos y espacios.

El hombre debe ser estudiado de una manera sincera, objetiva e integral; estudiado como un hacedor de cultura y, sobre todo, historiable. La pupolarización y generalización de esos estudios científicos, producto de la culturología, pueden y de-

ben hacerse en el aula, lo que intensificaría la comprensión y fraternidad entre quienes reciban dichos conocimientos y sus pueblos y comunidades, al hombre todo. En la vida hay una máxima pedagógica según la cual no se puede tener afecto a aquello que se ignora, se ama lo que se conoce; "...el amor tiene, además de otros componentes, un componente esencial: el respeto, entendido por tal, no temor y sumisa reverencia, sino, de acuerdo a la raíz de la palabra -respecere = mirar-, la capacidad de ver a una persona tal cual es, tener conciencia de su individualidad única"⁴⁰, y esto sólo es posible por el conocimiento que tengamos de ella, igual ocurre con los pueblos y su cultura. Este concepto de From, referido en el plano individual es aplicado -como hemos apuntado- cuando se habla de relaciones afectivas entre distintos pueblos.

El desarrollo de un pueblo, en su planificación, carece de una concepción académica de la cotidianidad cultural de ese pueblo. El desarrollo, o en función de él, no puede quitar todo lo que representa el acervo histórico-cultural de una comunidad, el proceso de quitar y poner tiene que partir de una idea racional del papel que juegan, en ese mismo desarrollo, todas las hechuras culturales del pueblo; en este sentido; la educación planificada debe tener esa misma concepción e ideas, ya que de lo contrario, sería más nociva que provechosa, "...la acción que se emprenda para reemplazarse está muy arraigada, como es el caso de los que se enmarcan en el acervo cultural

del pueblo, ha de ser cuidadosamente planificado para evitar serios inconvenientes, como los que afectarían el aspecto síquico y espiritual de individuos y grupos, y los que se derivarían de arrasar con valores tradicionales insustituibles"⁴¹.

El hombre debe ser sujeto de todo proceso de desarrollo, proceso que debe propender a su desarrollo integral, lo cual es el fin buscado, es necesario que se logre una armonía entre el desarrollo cultura cotidiano y el que la escuela le ofrece al individuo. De este modo la estructura de su personalidad sería verdaderamente sólida y fuerte para soportar, sin resguardarse la llegada de nuevos valores, el individuo va aumentando paulatinamente su cultura, a medida que evoluciona y progresa. Es bueno señalar que, estos planteamientos, producto de serios estudios científicos, no son tomados en cuenta al momento de la planificación del desarrollo y de la educación; la búsqueda de un mejoramiento cualitativo del hombre tiene una respuesta en aquellos hombres que tienen y les corresponde actuar de facto en favor del progreso.

El progreso es un fenómeno que requiere ser revisado en nuestro medio y tiempo. Con frecuencia se destruyen bienes y valores culturales del pueblo, al aplicar de una manera impulsiva, demagógica e irreflexiva, formas de concebir el desarrollo y el progreso. En nuestro país existen numerosos casos ejemplos de esta actitud enfermiza de propiciar el progreso en

algunas áreas o regiones del país, uno de los casos que más nos duele es lo que se hizo con el barrio "El Saladillo" de Maracaibo, donde, de una manera cruel se destruyó parte del corazón cultural del pueblo maracucho, con la consiguiente enajenación de sus pobladores. Para esos planificadores el criterio dominante es de carácter económico; de esta manera lo que se creía que iba a ser progreso y vida, se convirtió en muerte; muerte del espíritu cultural y, por ende, existencial de un pueblo, del pueblo, de todos los pueblos.

Reconocemos que las actitudes planteadas anteriormente tienen su origen en el espejismo que produce el desarrollo material y tecnológico de otros pueblos y al cual pretendemos llegar imitándolo a ultranza, es esta la tesis de Carlos Rangel; esta imitación tiene más fuerza que los incentivos para buscar por nosotros mismos, en nosotros mismos y en nuestro acervo cultural, niveles de vida. Imitar es más cómodo porque demanda menos esfuerzo.

Creemos en el intercambio cultural entre los hombres y entre los pueblos, porque creemos que la cultura es un patrimonio de la humanidad. La confraternidad universal representa la esperanza del hombre de hoy; pero en la búsqueda de esa confraternidad los pueblos del tercer mundo corremos el peligro de vernos absorbidos por los pueblos tecnológicamente "más avanzados", además, como ese intercambio de experiencias y bienes

no se realiza dentro de un plano de reciprocidad, sobre todo, de respeto mútuo, se establecen dependencias y resultan entreguismos nada gratuitos, donde los valores de una sociedad desplazan a los auténticos y autóctonos de otra, en detrimento de la libertad cultural a que todo pueblo tiene derecho, fenómeno que se expresa bajo indignas formas de coloniaje cultural y espiritual. Este fenómeno puede darse dentro de un mismo pueblo o nación: un poco lo que ha sucedido entre Caracas y muchas regiones del país.

Es necesario propiciar el respeto y el afecto de unos pueblos para con los otros, esto sólo es posible por medio de un conocimiento recíproco y comprensivo de los patrimonios culturales de cada pueblo; en este sentido las culturas populares y la ciencia que de ella se ocupa, así como el resto de las ciencias sociales, pueden dar su concurso de una manera real y valiosa.

Manejamos y compartimos la premisa de que no hay hombres y pueblos iguales y, a pesar del carácter universal del hombre y la cultura, no hay un pueblo que sea la síntesis de lo universal, por ello, la escala de valores, el hábitad, la filosofía, los patrones de conducta y de organización social y, de hecho, todo el contexto cultural que rige los actos humanos, tienen una matriz singénesis de características disímiles a las de otro pueblo.

La planificación del desarrollo de un pueblo y, sobre todo, la planificación de su sistema educativo, deben concebirse sobre la base de las diferencias existentes entre individuos, grupos y pueblos; esto debe ser una norma que deben conocer bien los estudiosos y científicos que se encargan de la planificación del desarrollo y de la educación. El desconocimiento, intencional o no, de tales diferencias, es lo que ha propiciado el fracaso en los intentos de aplicar patrones que, en otros países, han resultado positivos. En el plano educativo este mal endémico de nuestros planificadores, ha sido la causa fundamental del fracaso que hoy evidencia nuestro sistema educacional.

En todo pueblo, la educación constituye la tarea más importante y de mayor responsabilidad en el desarrollo de sus individuos; en este sentido, la educación debe ser concebida no sólo como medio para proveer de recursos informativos y de conocimientos de carácter puramente intelectuales, sino que debe ser enfocada en su más amplia y actualizada acepción: la educación constituye la forma de lograr en el hombre y en el pueblo su desarrollo integral, pretende el desarrollo de todas sus partes, en forma tal que ninguna de las potencialidades y atributos humanos sea desatendido; es decir, que se desenvuelva armónicamente; "la educación es, lograr que cada individuo alcance su plena realización como ser orgánico, espiritual y mental, con una personalidad auténtica, autónoma, definida y diferenciada

que le permita en su edad adulta valerse por sí mismo y ser útil a la sociedad" ⁴².

La nobleza de los fines de la educación no ha podido evitar el fracaso de nuestro quehacer educativo, ya que no se han atendido las diferencias existentes entre los distintos grupos a los que se les quiere atender, por ejemplo: existe una misma programación para el individuo de la ciudad y para el hombre del medio rural, no se toma en cuenta el bagaje endocultural de quienes han de recibir los beneficios de la educación, siendo esto lo más importante para que la educación logre sus fines. El hombre no puede ser entendido como una masa inerte que hay que moldear; el hombre es una realidad biológica y cultural, donde la educación ejerce sus patrones, sin estas consideraciones teóricas y prácticas todo fracasará.

Entendemos que hoy la educación no puede ser vista de una forma absoluta; la del sector urbano debe ser diferente a la del sector rural, la educación de las etnias indígenas tiene que ser diferente a la educación de las etnias afrozuliañas, estas diferencias deben estar dirigidas, no a sus valores superiores o nacionales, sino en las especializaciones existenciales que tienen que ver con la vida misma del individuo y del pueblo. En este sentido debe perseguirse la inclusión de la cultura popular como materia de los programas en todos los niveles y centros de la educación. Tal situación exigiría del

docente, no sólo la adaptación de los planes y programas al medio en el cual se desarrolla el hecho educativo, sino que debe hacer uso de los incontables, inagotables e invalorable recursos que la cultura popular le brinda para incluirlos en su acción docente, dirigida al logro armonioso de los objetivos que se plantea el proceso enseñanza-aprendizaje.

La culturología podrá señalar -esto ha sido aludido reiteradamente- aspectos de la cultura popular, que permitirían planificar y desarrollar el sistema enseñanza-aprendizaje formal e informal de acuerdo con el medio y/o región donde éste se va a impartir. De este modo el proceso educativo se hace de una manera más real y con más valor para el individuo; al docente con conocimientos de la cultura popular le será fácil rescatar valores culturales que deben prevalecer y erradicar otros que deben ser sustituidos; en cualquier caso es conocer intensamente las creaciones culturales del pueblo al cual sirve.

La culturología puede atender otro aspecto de importancia, aunque de orden socio-histórico. La Venezuela de hoy se ve invadida de nuevos elementos culturales que las comunicaciones y el creciente movimiento comercial impele hacia nuestra realidad, cargados de promesas para el futuro, basándose en los múltiples dones que nos dotó Dios y la naturaleza; estos nuevos elementos tienden a borrar nuestro acervo histórico-cultural y la conciencia que de él tenemos; ante esta dolorosa realidad se impone el

deber de fijar tipos, usos y costumbres de nuestro pasado, que si no siempre son mejores, representan el punto de partida de nuestra existencialidad presente y futura.

En esta tarea difícil, pero necesaria, la educación tiene reservado un rol fundamental, se requiere de una pedagogía de las culturas populares, la cual tenga como objeto central que el niño y el adolescente sigan el ritmo espiritual de su pueblo y desarrollen el afecto por lo tradicional. Desde el aula el educando llevará hasta su hogar el sentimiento y el valor por lo tradicional, garantizándose de esta manera, una mayor estabilidad de la sociedad y sus instituciones. Esta consecuencia es una necesidad para el arraigo al corazón del ser regional y nacional.

Como se ve la cultura popular, por ser elemento de vida, hay que considerarla una aliada de la educación y la necesidad de sus relaciones no sólo es evidente, sino de urgente aplicación. Ese aliado está vivo en el pueblo y sólo hará falta saberlo, quererlo, utilizarlo; es necesario y urgente estimular el inconsciente del estudiante, para que fecunden en él, valores que permanecen dormidos, olvidados, so pena de perder definitivamente los rasgos caracterizadores de nuestra existencialidad histórico-cultural.

La exigencia de que en todas las ramas de la educación se intro-

duzcan los estudios de nuestra cultura popular, no responde a un falso nacionalismo y, mucho menos, a un extemporáneo chauvinismo; defendemos, porque lo profesamos, la tesis de ver cómo un hermano de especie a los hombres todos, sin especie alguna de distinción; pero creemos firmemente, y esto también lo profesamos, que nacionalizando o regionalizando nuestra existencialidad histórico-cultural es como nuestras culturas populares adquieren un lugar en la cultura universal. La tarea no es fácil en modo alguno: es necesario que al lado de la acción que valore el producto creador del pueblo, se dedique todo el tiempo necesario para sembrar en el espíritu de niños y jóvenes el amor por su cultura popular, esta labor debe ser cumplida por la educación a través de la música, la artesanía, la agricultura, la pesca artesanal, la danza, etc.; esta tarea debe estar embebida de lo tradicional de cada pueblo lo que permite que el niño y el joven sientan que su alma es la auténtica alma de su pueblo: la autenticidad, sinceridad y pureza de sus valores y sentimientos más auténticos es lo que hace que el hombre trascienda de lo local a lo universal.

En este sentido, la universidad debe cumplir una profunda labor, porque a ella le toca analizar y darle sentido científico e intelectual al contenido de nuestras culturas populares, este producto del quehacer universal permite que por medio del sistema enseñanza-aprendizaje en todos los niveles del sistema educativo, el individuo se acerque más a las raíces de su cul-

tura autóctona, del mismo modo se aproximará a las raíces de otras culturas, a la universalidad del hombre, de su quehacer histórico y, de esta manera, se desarrolle en él, el sentimiento de confraternidad y comprensión hacia los demás hombres y pueblos, pero sobre bases más humanas y más sólidas.

Partiendo de lo anterior, las universidades deben preocuparse por incluir en las carreras que tienen que ver con el hombre, especialmente aquellas de carácter pedagógico, histórico, de salud y agropecuario, cátedras que tienen que ver con las creaciones culturales del pueblo, porque ninguna labor puede ser desarrollada si no cuenta con los recursos humanos para ello; la cultura popular, como cátedra, tiene carácter formativo tanto como informativo y debe estar seriamente concebida, científica y metodológicamente bien estructurada. De esta manera la tarea del profesional, básicamente del docente, será adecuada en el uso de los contenidos de la cultura popular, es necesario que el docente y el profesional, además de ser fiel practicante, militante, promotor y defensor de nuestro acervo cultural autóctono, debe tener una instrucción particular para tomar y desarrollar la responsabilidad de impartir una enseñanza de carácter regional y nacional.

Se tiene como norma que, una educación de carácter nacional y auténticamente humana, no puede prescindir de la influencia de los valores culturales de cada pueblo que componen la

nación, se quiere formar al hombre en armonía con su época y su medio, así la cultura popular es inseparable del hombre.

Desde el punto de vista enseñanza-aprendizaje la cultura popular llena en el alma del educando, áreas vírgenes, satisface sus expectativas psicológicas e intelectuales con las vivencias de su pueblo. Las culturas populares tienen una tremenda fuerza educadora, ya que sus componentes impresionan fuertemente el alma del individuo, por lo cual es un formidable recurso en la evolución del hombre; pero puede hacerse un uso nocivo de este recurso y, es por ello, que el docente debe y tiene que estar preparado para administrarlo de una manera positiva y efectiva. De este modo las culturas populares pueden ser utilizadas en todas las ramas del proceso educativo; es este y no otro, el lugar que las culturas populares pueden y deben ocupar en el proceso enseñanza-aprendizaje.

En el desarrollo de la personalidad y el carácter del individuo, la cultura popular es tan formativa como la historia, la geografía, la biología, etc., pero qué lejos está la una de las otras en la escala de valores que nuestra enajenada y alienada sociedad les tiene adjudicadas. El aprecio y respeto que se tiene por las culturas populares en los altos niveles de los organismos que se encargan de la educación en nuestro país, es sólo aparente; el menosprecio hacia las creaciones culturales del pueblo es producto del grado de ignorancia que se tiene de

ellas. *Antes de todo, la cultura popular, a guisa de un estudio*

no debe quedar atenuada o desvirtuada, además de tener

El papel de cenicienta que dentro de los conocimientos del hombre venezolano ocupan las culturas populares, se debe a la actitud caprichosa y del azar político y social de quienes se creen poseedores de la verdad y por ende, del poder, de esa misma actitud han surgido programas y cátedras, institutos y organismos múltiples, lo que evidencia la inorganicidad de nuestros estudios referidos a lo regional y nacional.

Tal situación es preocupante, pero más preocupante es el hecho de que con esos estudios de lo nacional, y donde las culturas populares son una realidad que está a la vista, se están formando los hombres que dirigirán y defenderán al país en los tiempos inmediatos, estos venezolanos seguirán siendo incompletos sin el estudio de nuestras culturas populares, único medio de acercarse y comprender mejor a nuestras regiones, sus gentes y sus pueblos.

Las universidades de hecho, de alguna manera cómplices de la situación anterior, ya que en ellas se cultiva y practica el nocivo criterio científico y pragmático que ve a la sabiduría del pueblo y a sus hechuras culturales como una actividad de último orden, impropia de quienes sean capaces de remontarse a las alturas de la especulación científica y académica, la consideran una actividad desarrollada por quienes sufren de meo-

pía científica, de poca inteligencia y a quienes la universidad no debe poner atención directa; lo anterior, además de tener sus excepciones, no son sólo palabras o resentimientos de quien escribe, esto es todo una triste y dolorosa realidad. Por ejemplo: en la Universidad del Zulia existe una facultad de humanidades, con una escuela de educación, donde no existen, de una manera sistemática y con estatus dentro de los distintos programas desarrollados, estudios de las distintas culturas populares que existen, por lo menos, en el área de influencia de la propia universidad. La universidad tiene, al igual que el resto de las instituciones del país, en posición de orfandad dentro de la educación general y especializada y en condición de inferioridad, dentro del cuerpo general de especialidades y conocimientos humanos, todo aquello que tiene que ver con las creaciones culturales de nuestros pueblos; es decir, todo lo que tiene que ver con las culturas populares.

Como se ha visto aquí, culturas populares y educación, requieren -porque la tienen-, de una relación urgente y necesaria; si postergamos esta necesidad imperiosa y nos abocamos a implementar los estudios e investigaciones sobre las culturas populares y su vinculación con el proceso enseñanza-aprendizaje, estaremos asumiendo una deuda, la cual nos cobrarían la cultura, el pueblo y el futuro de nuestros pueblos.

c. Consideraciones de carácter metodológico-zonificación y

periodicidad del problema estudiado. Objetivos metodológicos planteados: validar la tradición oral y su metodología y las culturas populares como variables que sirvan de fuente fundamental para el estudio de los procesos históricos regionales contemporáneos.

Planteamiento del problema. Proyecto investigado: Africa en el Zulia: Región Sur del Lago de Maracaibo, pueblos de Gibraltar y Bobures. Aspecto Cultural.

La presente investigación ha tenido como campo de acción el estudio y análisis histórico-cultural del elemento cultural africano negro y su presencia en la cultura popular de la etnia afrozuliana, en el caso de la región del Sur del Lago de Maracaibo. Hemos tomado como centros de convergencia y difusión del fenómeno cultural investigado, las poblaciones de Gibraltar y Bobures.

Las más recientes concepciones y estructuras que adquieren los estudios históricos regionales, es el hecho de que nadie discute la presencia e influencia de elementos culturales africanos -Africa negra- en el proceso histórico-cultural de América Latina y, en particular, en la implantación, desarrollo y deseada consolidación de su cultura, la importancia y fuerza que ha adquirido la variable en los estudios sociales en general y, en particular, en los estudios históricos regionales,

la variable cultura como punto de partida para la reformulación metodológica de los estudios históricos; las culturas populares como realidad histórica e historiable; el paso de accesorial a primordial de la variable culturas populares en el proceso de estudio y análisis científico de los procesos históricos regionales contemporáneos; la necesidad de estudiar científicamente la cultura popular del zuliano en cuanto a su matriz africana negra; la necesidad de adecuar los estudios históricos regionales a las exigencias del proceso educativo del nuevo venezolano, han generado la necesidad de desarrollar la presente investigación: Africa en el Zulia, pueblos de Gibraltar y Bobures, el aspecto cultural.

Esta investigación responde a planteamientos del departamento de historia de la Universidad del Zulia, al centro de investigaciones históricas de la misma universidad. Al mismo tiempo ampliar el campo de acción de los estudios históricos en la región zuliana, colaborando así con el cumplimiento de los objetivos de la etnia afrozuliana en su labor de proyección cultural hacia la comunidad. Ha estado desarrollada -la investigación- por tanto, en función de las demandas y necesidades tanto institucionales regionales y nacionales y tendrá vigencia en función de la demanda inmediata en la región zuliana.

Si bien es cierto que el Zulia reúne una serie de carac-

terísticas que la diferencian de otras regiones del país, en su interior encontramos, a su vez, subregiones diferenciadas, donde juegan un papel muy importante el elemento étnico-cultural, económico, geográfico, etc., entre estas subregiones podemos señalar la de la Goajira, la zona de Maracaibo, la zona petrolera de Cabimas, Ciudad Ojeda y Lagunillas, la zona de Perijá y la del Sur del Lago de Maracaibo, especialmente el nodo Gibraltar-Bobures. Ahora bien, si pretendemos estudiar la totalidad regional debemos tomar en cuenta estas especificidades subregionales, dándole un tratamiento especial a cada una de las subregiones sin descuidar los elementos que le son comunes. Nuestra investigación ha estado dirigida al estudio de la etnia afrozuliana, localizada en la subregión del Sur del Lago de Maracaibo, específicamente en el nodo Gibraltar-Bobures, ya que desde el punto de vista cronológico son unas de las primeras localidades que se vieron envueltas en el proceso de explotación esclavista de población negra africanas, constituyéndose en polos de convergencias y difusión de Gibraltar y Bobures y, en general, en las poblaciones de la culata del Lago de Maracaibo, donde se produce el fenómeno cultural que origina los primeros espacios donde comienza a observarse las manifestaciones de los elementos culturales definitorios de la etnicidad afrozuliana y que son objeto de nuestra investigación.

La investigación comprende varias temporalidades; por un lado, se remonta al inicio de la implantación del modelo esclavista.

vista en la Zona Sur del Lago de Maracaibo, fundamentalmente en las poblaciones de Gibraltar y Bobures; por otro lado, se sitúa en tiempos de finales de la colonia y durante el período de independencia, cuando en la investigación se tratan los problemas de la mestización y del sincretismo, y se sitúa en tiempos contemporáneos, cuando tratamos el problema propiamente dicho a estudiar: la cultura afrozuliana.

La investigación ha estado dirigida al logro de diferentes objetivos, tales como: los objetivos de conocimiento, metodológicos y aquellos que intrínsecamente ha generado la propia investigación.

Objetivos de conocimientos.

Superar, de alguna manera, las definiciones que presentan los estudios históricos regionales contemporáneos en cuanto a culturas populares se refiere, de igual manera, pretendemos contribuir de forma concreta; es decir, con el resultado de la presente investigación, a mejorar la enseñanza de la historia regional, la cual debe y tiene que estar fundamentada sobre las bases de las creaciones culturales del pueblo; es decir, sobre la base de las culturas populares; queremos ofrecer un trabajo que demuestre que entre las culturas populares y la educación existe una relación efectiva y real, además de necesaria hoy; por último, se plantea como objetivo de conocimiento, la nece-

sidad de contribuir al mejoramiento de los estudios históricos zulianos, es especial profundizar los estudios históricos-culturales que tienen que ver con la etnia afrozuliana.

Objetivos metodológicos.

Desde el punto de vista metodológico nos planteamos y desarrollamos los objetivos siguientes: demostrar con la investigación, sus resultados así lo han confirmado, que la variable "cultura popular" puede ser considerada como válida para servir de base a la investigación científica de la historia regional; igualmente nos planteamos la necesidad de validar la tradición oral y su metodología como una fuente fundamental para el estudio de los procesos históricos regionales contemporáneos.

Objetivos intrínsecos de la investigación.

Tanto en el proyecto como en el desarrollo de la investigación, ésta generó una serie de fines a alcanzar y que se pueden sintetizar de la siguiente manera: se buscaba conocer los elementos culturales de origen africano -Africa negra- que están presente en la cultura zuliana en general y en la etnia afrozuliana en particular, la cual se encuentra localizada, básicamente, en las poblaciones del Sur del Lago de Maracaibo, en el nodo Gibraltar-Bobures; igualmente se logró detectar la impor-

tancia del elemento mágico-religioso en la cultura afrozuliana del nodo Gibraltar-Bobures; otro elemento que se logró conocer es el que refiere a la influencia de la música de color -como elemento de origen africano- en la identidad cultural del zuliano en general, y de la etnia afrozuliana en particular.

La investigación estuvo enmarcada entre los linderos hipotéticos siguientes: en Venezuela como en el resto de América Latina, la población africana-negra ejerció una influencia cultural fundamental en los fenómenos de mestización y sincretismo que caracteriza, en buena parte, nuestros procesos históricos-culturales.

En la zona del Sur del Lago de Maracaibo, en el nodo Gibraltar-Bobures, como en otras zonas de Venezuela, la influencia cultural de la población africana-negra -en el pasado- y de sus descendientes -hoy-, es primordial y sobresaliente en el proceso de implantación, desarrollo y consolidación -todavía en fragua- de la etnia afrozuliana y de su cultura popular.

En cada una de las manifestaciones de la vida cotidiana de las poblaciones del Sur del Lago de Maracaibo, básicamente en el nodo Gibraltar-Bobures, se nota la presencia dominante de elementos culturales de origen africano-negro, claro está, en armonía existencial con los elementos indígenas y europeos que caracterizan el proceso de deculturación-aculturación de estos

pueblos en todos sus procesos históricos-culturales; es decir, en toda su historia.

En las poblaciones de Gibraltar y Bobures encontramos -en los relatos populares- base de su historicidad, la presencia de mitos y leyendas del más puro origen africano-negro. Estos mitos y leyendas han servido de base para la expresión sincrética de la tradición oral de la región, tanto la de orden religioso como las de orden económico, comunal, culinario, etc.

En el plano culinario y dietético, las poblaciones de Gibraltar y Bobures poseen una gama de formas alimentarias cuya base es el coco, la llamada "comía en coco", representa para el poblador de la zona, una de las formas más genuinas de mantener vivo el recuerdo y la presencia de sus ancestros africanos, la comida en coco, además, representa para el poblador de Gibraltar y Bobures, así como para el resto de la población zuliana, junto con sus mitos y leyendas de tradición oral, el permanente relacionamiento con la madre patria negra, a la cual sus espíritus siempre retornarán.

La tradición oral: sus técnicas y su metodología (metódica de la historia oral).

Tomando en cuenta que la fuente principal de nuestra investigación ha sido la tradición y el relato oral y sus técnicas y metodología, fuentes no tradicionales -en occidente, ya que

los pueblos africanos eran pueblos de la palabra y su historia se hacía a partir de ésta- en la historiografía, haremos a continuación algunas consideraciones teórico-metodológicas sobre la tradición oral y sobre su metodia y técnica; es bueno señalar que la tradición oral y sus técnicas y metodología es tomada, por la mayoría de los historiadores que le ven algún valor para el desarrollo del conocimiento histórico, otros no le dan ningún valor, como elemento secundario o complementario; en nuestro caso la consideramos como elemento fundamental, base de los estudios históricos regionales contemporáneos, sobre todo en aquellos donde la tradición oral es fundamental en el desarrollo cultural de los pueblos, como es el caso de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, nodo Gibraltar y Bobures.

La tradición oral es mucho más que una técnica o una metodología para la elaboración historiográfica; es, sobre todo, el deseo que algunos pueblos, aún conociendo la escritura, tienden por mantener su vida y su acervo histórico-cultural depositados en la mente de sus ancestros, quienes, con una magia, la han pasado de generación en generación, enriqueciéndose con el correr del tiempo y haciendo cada vez más viva su existencialidad como pueblo. La tradición oral es inherente a la existencia misma del pueblo que la sustenta y que la tiene como uno de sus elementos culturales.

Es bien sabido que los pueblos civilizados al sur del Sahara y al sur del desierto, eran en buena medida pueblos cuya base civilizatoria era la palabra, aún cuando la escritura era conocida por estos pueblos, como en el siglo XVI en el Africa Occidental, la escritura era patrimonio de muy pocos y porque la misión de los escritores era frecuentemente marginal, con relación a las preocupaciones fundamentales del pueblo. En este sentido, no se pueden reducir a la sociedad de la palabra al ámbito negativo, significado en el hecho de no saber escribir y mantener el lastre congénito de las personas y pueblos iletrados hacia los iletrados, lastre que se encuentra en un número de expresiones como el proverbio chino "la tinta más pálida es preferible a la palabra más fuerte". Esto representa el desconocimiento total de las civilizaciones orales, donde el poder de la palabra era y es terrible, "la palabra nos junta a todos y traicionarle su secreto nos destruye, al destruir la identidad de la sociedad porque aquélla destruye el secreto común" ⁴³.

Al pretender emplear la tradición oral se debe, en primer lugar, penetrarse en la actitud de los pueblos que tienen dicha tradición, para con el discurso hablado, el cual varía totalmente con relación a los pueblos en los que la escritura ha consignado todos los mensajes importantes, "la sociedad oral conoce el habla corriente, pero también el discurso clave, un mensaje legado por los antepasados; es decir, una tradición

oral" ⁴⁴, verdaderamente se puede definir la tradición oral como un testimonio transmitido verbalmente de una generación a otra y donde, en su mayoría, el verbo posee una fuerza misteriosa, ya que son las palabras las que crean las cosas, podemos afirmar que ésta era la actitud que manifestaron e inculcaron a sus descendientes los africanos negros que llegaron en condición de esclavos a la América. Para el africano de tradición oral "decir es hacer", este nominalismo se aprecia básicamente en sus rituales donde el nombre es la cosa. En este sentido, la oralidad determina una actitud muy particular frente a la realidad, y no sólo la falta de escritura. Toca al historiador contemporáneo desarrollar una actitud frente a las tradiciones que, en la mayoría de los casos, lo desconciertan; es bueno señalar que este historiador se encuentra agobiado por las cantidades ingentes de mensajes escritos, los cuales tiene que leer rápidamente con riesgo de no comprender bien, más que por repetición de los mismos datos en numerosos mensajes. La tradición exige por el contrario, un retorno continuo hacia la fuente; en este sentido es ingenuo leer un texto oral una o dos veces y después creer que se ha comprendido: es necesario entenderlo, es necesario aprenderlo, es necesario interiorizarlo como un poema, es necesario cuestionarlo. De esta manera el historiador al analizar los significados de las tradiciones, significados que son múltiples, al menos si se trata de un relato importante. Como la tradición oral es la minoría colectiva de un pueblo, el historiador debe aprender a ir más despacio

a reflexionar para poder penetrar en la representación colectiva que es tradición y que se explica por sí misma. El historiador, pues, debe iniciarse primero en los modos de pensamiento del pueblo oral antes de interpretar sus tradiciones.

Pero, ¿qué es la tradición oral y cuál es su naturaleza? La mayoría de los expertos coinciden en que la tradición oral se puede definir como un "testimonio transmitido oralmente de una generación a otra de los que siguen"⁴⁵. Podemos señalar, de igual manera, que sus caracteres fundamentales son la verbalidad y la transmisión que difiere de las fuentes escritas. La verbalidad es muy difícil de definir.

El documento verbal puede definirse de varias maneras, puesto que un testigo puede interrumpir su testimonio, corregirse, proseguir, etc.; en este sentido el testimonio puede ser definido como todas aquellas declaraciones de un testigo que refieren a una misma secuencia de hechos pasados, siempre y cuando el testigo no haya adquirido nuevos conocimientos entre las diferentes declaraciones. Si esto ocurre, estaríamos ante una nueva tradición, habiendo sido la anterior alterada por ésta. Acontecimientos diferentes pueden ser conocidos por un mismo testigo, conocimiento que adquiere a partir de una tradición o, puede darse el caso, de testigos que conocen distintas tradiciones sobre un mismo hecho histórico. Hemos dicho que tradición es un mensaje transmitido de una generación a la qu

sigue, es bueno señalar que no todos los datos verbales son una tradición, ésta tiene como característica fundamental, el testimonio verbal sobre el testimonio ocular; el testimonio verbal por ser una fuente inmediata, posee un gran valor, ya que no ha sido transmitido y en el que los riesgos de deformación del contenido testimonial son mínimos; por otro lado, el testimonio verbal transmite la actitud del pueblo hacia el hecho relatado; en este sentido el testimonio es un fiel exponente de la comunidad colectiva; ahora bien, el testimonio verbal que transmite una tradición oral, debe tener su base propedéutica en un testimonio ocular, operación que debe haber cumplido el testimoniante original de los hechos declarados. El científico social debe tener mucho cuidado con el rumor, al que debe descartar, ya que a pesar de que es también una forma de transmitir mensajes, estos no tienen las características que poseen los testimonios verbales. "El rumor se deforma de tal modo que sólo puede ser útil para expresar la reacción popular ante un acontecimiento determinado"⁴⁶. Cuando el rumor es utilizado por generaciones ulteriores, puede que dé origen a una tradición, pero propiamente hablando, la tradición es aquella que transmite un documento a las generaciones futuras.

Como hemos señalado anteriormente, la base propedéutica de la tradición oral se sitúa en un testimonio ocular, pero puede originarse también en una creación nueva a partir de diferentes textos orales existentes, arreglados y tramados para

crear un mensaje nuevo; en este sentido, sólo son válidas las tradiciones que se remontan a un testimonio ocular. Existe, entonces, la necesidad de conocer los cánones o criterios de probabilidad y credibilidad, los cuales según la historiografía islámica, estos han sido desarrollados de una manera idéntica a los criterios de la crítica histórica actual: ¿conocía el testigo intermedio la tradición que relata? ¿podía comprenderla? ¿tenía interés en deformarla? ¿ha podido transmitirla? ¿cuándo, cómo y dónde? Como se observa las únicas limitaciones están dadas por la verbalidad y la transmisión oral y no incluye pues, sólo los mensajes que tienen que ver con el pasado que se quiere transmitir, sino también las crónicas orales de un pueblo, o las genealogías de una comunidad segmentaria, del mismo modo está comprendida en las tradiciones orales todos los textos orales que comprende y transmitido por una vasta literatura oral, la cual proporcionará elementos cuyo valor reside en tanto y cuanto sean testimonios inconscientes referidos al pasado, constituyéndose, además, en una fuente capital para la historia de las ideas, la cultura y de las propias tradiciones y su metodología.

Como toda tradición oral tiene y afianza su origen en los elementos culturales autóctonos del pueblo al que se refiere, a su actitud frente al mundo, a sus ambientes sociales, económicos, ideológicos, etc., siendo estos elementos fundamentales en su tradición y en su visión del pasado. La tradición oral

83

tiene entre sus premisas fundamentales una que puede ser, a su vez, su máxima: todas las tradiciones conscientes son discursos orales. De esta máxima surgen las formas fundamentales de las tradiciones orales; existen dos formas específicas de las tradiciones orales, la forma reglada o forma poema y la forma libre o forma formulada.

La forma reglada o poema, no es más que una chapa que recubre los datos empleados de memoria y dotados de una estructura específica, en esta forma están incluidas también las canciones; en el caso de la forma fórmula, se intenta reunir los refranes, adivinanzas, oraciones proverbiales; es decir, todo aquello que se aprende de memoria, pero que siempre está encuadrado en las reglas formales de la gramática corriente. En las dos formas la palabra es el vehículo que conduce el mensaje de esas tradiciones; en este sentido la palabra tiene por sí sola un valor propio, el cual puede o no estar en función del mensaje que el conjunto de ellas comportan. Lo anterior permite afirmar que se puede reconstruir -teóricamente- un arquetipo base, de la misma forma como se puede hacer a partir de las fuentes escritas; la palabra puede ser la fuente para la construcción de argumentos históricos, argumentos que generalmente son contruidos a partir del mensaje; es bueno señalar que la forma formulada propende más a servir de base para la construcción de argumentos históricos que la forma poema. Por otro lado las fuentes llamadas estereotipadas son, en lo general, más

importantes, porque contiene con mayor precisión la transmisión del mensaje y, por ende, de la tradición oral; en el campo es poco frecuente encontrar que de una manera consciente, los cultores y en general la comunidad, quieran transmitir datos históricos, viene a ser en estas formas estereotipadas donde reside la base propedéutica o arcaísmos de las tradiciones orales, algunos de los cuales se nos presentan como inexplicables.

Encontramos también la forma epopeya, referida al hecho de que en el interior de una estructura determinada impuesta y recargada de reglas formales, como las rimas, los modelos relativos a las medidas de las sílabas, etc., y donde el cultor conserva la elección de sus palabras. No se debe confundir esta forma de las tradiciones orales con el estilo literario heroico y de larga duración, en la forma epopeya la tradición comporta, además del mensaje, el marco formal de la tradición, pero nada más. Es frecuente encontrar en la forma epopeya versos muy característicos y que sirven de relleno a la forma base, algunos de estos versos se remontan probablemente a la creación de la epopeya. En el caso de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo -Gibraltar y Bobures- existen cultores que resaltan tradiciones orales de forma epopeya, relatos que tienen su forma original en los pueblos africanos de origen, tal es el caso del pueblo "Bantu"; pero es bueno señalar inmediatamente que las exigencias de formas son tales que es verosímil

que el conjunto de una epopeya se remonte a un solo original. El estudio de esta forma de las tradiciones orales demuestra que lo anterior es -con frecuencia- verdadero.

Por último tenemos la forma narración. Esta comprende la mayor parte del tiempo de los mensajes históricos conscientes, en esta forma el cultor tiene plena libertad para el desarrollo del relato; en este sentido puede hacer numerosas reorganizaciones de los episodios, de hecho esta libertad puede -y en muchos casos se ha dado- conducir la deformación del arquetipo base; sin embargo, existen reglas que impiden que el cultor actúe con plena libertad a la hora de reorganizar el relato, "en la reorganización de los relatos el cultor está regido por el entorno social, quien le impone una fidelidad rígida para con esas fuentes" ⁴⁷. Es bueno destacar que a pesar de las desviaciones que en cada forma particular pueden sufrir las tradiciones orales, es posible detectar la base propedéutica, un tanto híbrida, de una tradición y todas sus variantes, incluso aquellas que pueden ser consideradas como no históricas; el mecanismo consiste, además del examen propio de la fuente, las variantes que pueden estar en fuentes de otros pueblos, la idea es lograr descubrir en qué medida la fuente puede haberse desligado de lo histórico a lo fabuloso o maravilloso. Es necesario que el científico social aplique una crítica rígida, lo cual permite podar la fronda de versiones orales que no tienen su base genética en el testimonio ocular. "El historiador

se afanará por conocer no sólo lo que representa cada forma para la civilización que él estudia, sino que recogerá -al menos- una muestra representativa de cada una de ellas, puesto que en cada una de las formas es posible encontrar datos históricos, y dado que las tradiciones que más especialmente le interesan se pueden comprender mejor en el contexto general" 48.

Cada pueblo comunidad posee su propia clasificación local y este es un elemento que hay que tener presente a la hora del examen, ya esta clasificación permite observar en qué medida los cultores establecen una demarcación entre los relatos históricos y los de otra índole. Como es conocido las formas de las tradiciones orales tienen, especialmente en el campo literario, reglas que son necesarias conocer para comprender y valorar el sentido real del relato; no se trata ya de reglas formales, sino de formas de hacer cada relato y que la propia cotidianidad hace dichas reglas; estas reglas permiten que relatos prácticamente intraducibles, puedan ser interpretados, ya que éstas orientan sobre la concepción del mundo y de la sociedad que tiene el cultor, quien posee una especie de claves, las cuales están contenidas en el contexto del relato.

En las sociedades grafas lo que pertenece a las tradiciones es sólo aquello que corresponde a los recuerdos menos importantes, quedando escrito todo lo que la sociedad considera importante para el buen funcionamiento de sus instituciones, para una buena comprensión de sus componentes sociales y de las

funciones correspondiente, todo ello es transmitido cuidadosamente haciendo uso de los textos escritos. En la sociedad oral la transmisión de los valores de la sociedad se da por la tradición en la cual todo es importante. En el contexto de las sociedades grafas, el lugar que ocupan las tradiciones ha hecho que muchos científicos sociales hayan caído en el error de creer que las tradiciones son una especie de cuentos de Calleja, de canciones de cuna o de juegos de niños. Por nuestra parte consideramos que las tradiciones identifican y justifican la existencia de una comunidad en particular, o de la sociedad en general. "Cada institución social y grupo social poseen también una identidad propia que va acompañada de un pasado inscrito en las representaciones colectivas de una tradición que cuenta con ella y que la justifica" ⁴⁹. Según H. Moniot, cada tradición poseerá su "superficie social", en este sentido, las tradiciones no serían transmitidas y carecerían de funciones; perderían su razón de ser y serían abandonadas por la colectividad y las instituciones que la sustentan.

Una de las características fundamentales de las sociedades africanas y, por ende, de sus descendientes en América, es la diversidad de tipos existentes, esto ha conducido a una clasificación de las colectividades afroamericanas en un sin número de tipos que harían de una manera infinita la clasificación de modelos; puesto que cada sociedad difiere de las otras y dado que los criterios empleados son generalmente arbitrarios

y limitados, estos modelos no pueden conducir -como algunos pretenden- a determinar cuál sería el perfil del cuerpo de las tradiciones históricas de una sociedad determinada. No existen dos colectividades idénticas ni siquiera análogas en sus detalles y tradiciones. En el caso de la región del Sur del Lago de Maracaibo -nodo Gibraltar y Bobures- se encuentran algunas diferencias, producto de las distinciones que existieron en los variados contingentes de africanos que poblaron la zona, sobre todo en las líneas de organización de los Bantu-Aba-cua-Fonw, etc.

Pero de dónde y de qué fuente se pueden obtener el perfil de las tradiciones de las heterogéneas comunidades orales:

En primer lugar, se puede obtener el perfil de las tradiciones de una comunidad a partir de la historia de lijanes y genealogías y, de hecho, a partir de estas dos fuentes se encuentran. Por otro lado, se puede encontrar a partir de una historia esotérica, transmitida por una sociedad secreta -en el caso del Sur del Lago esta sociedad secreta gira en rededor de San Benito-. Al hacerse el examen de una comunidad se logra, entonces, el linaje, pero se encuentra también, los centros y formas rituales de la comunidad.

Lo anterior determina que sólo a posteriori, en estas comunidades, se determina el "perfil" de su cuerpo de tradicio-

nes. De alguna manera toda tradición es, en mayor o menor grado, deformada por las funciones que cumple, aunque no se pueda establecer una lista de las funciones que cumplen las tradiciones, puesto que una tradición puede cumplir varias funciones y desempeñar un rol más o menos preciso o difuso con relación a las funciones que desempeña. Metodológicamente el término función, pues, resulta confuso. En la mayoría de los casos se emplea para denominar todo aquello que sirve para reforzar o mantener la institución o comunidad del cual dependen. En este caso, como el medio y el objeto no tienen un vínculo tangible, la imaginación puede proporcionar una lista ilimitada de funciones a cumplir⁵⁰, por lo que la elección es imposible. Eso no impide, sin embargo, que se puedan distinguir ciertas tradiciones. Como las prácticas míticas, historias genealógicas y ciertas formas de usos culinarios o medicinales que pueden considerarse auténticas codificaciones no escritas. Es posible ampliar las funciones agrupando en ellas a todas las tradiciones que se refieren a objetivos jurídicos comunales; tal es el caso de las propiedades comunales de la tierra sobre la posesión particular. Se trata generalmente de tradiciones consideradas por la comunidad como oficiales en el sentido en que tienen una inspiración y una validez universal para la comunidad. El sentido particular de estas tradiciones, vinculadas a grupos o instituciones englobados en otros, serán

muy mal conservados, porque se consideran menos importantes, pero frecuentemente más congruentes con la realidad que cualquier otra. Es oportuno señalar que las tradiciones consideradas como particulares, son universales para el grupo que la contiene; es decir, que es particular en el contexto global de las tradiciones de toda la comunidad, pero es universal dentro del grupo que la mantiene. En este sentido todo lo que atañe al grupo en cuanto a una determinada tradición, ésta debe ser tratada como universal. El historiador debe tener esto presente para el momento del examen de las tradiciones de una comunidad, ya que el testimonio que contiene una tradición particular está menos sujeto a deformación y puede controlar eficazmente los aciertos hechos por las tradiciones oficiales de la comunidad universal.

Las tradiciones pueden tener o generar otras varias funciones, se pueden mencionar sucintamente las religiosas, litúrgicas, didácticas, históricas, la función de comentario de un relato esotérico y lo que los antropólogos llaman, función mítica. Hemos presentado las formas y las funciones de las tradiciones y como historiadores nos permite tener una tipología válida que permita proceder a un examen global de las deformaciones probables que las fuentes habrían experimentado al dar indicaciones sobre la forma cómo han sido transmitidas.

Una evaluación general de formas y funciones permite distinguir los nombres, títulos, eslóganes o lemas, fórmulas ritua-

les, fórmulas didácticas -refranes-, listas de topónimos, de nombres de personas, genealogías, etc. En todos estos casos se trata de "fórmulas" desde el punto de vista de la forma fundamental. Los poemas históricos, panegíricos, litúrgicos o de ceremonias, religiosos, personales, las canciones de cuna, de trabajo, etc., son "poemas" (según las formas fundamentales de las tradiciones orales). La otra forma fundamental, la "epopeya", está representada por poemas propiamente dichos, la "narración" comprende los relatos generales, históricos o no, locales, familiares, etiológicos y, sobre todo, los recuerdos personales.

Lo anterior evidencia la gama de manifestaciones que pueden estar dentro de las tradiciones de una comunidad, pero evidencia también cuál puede ser la acción deformadora de una comunidad o institución, sobre cada una de las manifestaciones de la tradición. En todo caso le toca al científico social demostrar que dicha deformación ha tenido lugar efectivamente, o que la probabilidad de deformación es muy grande. Regularmente se llega a demostrar que una tradición es realmente válida, porque no sigue la deformación esperada; por ejemplo: cuando a una divinidad se la considera oricha de un Dios superior, tal crónica real admite una función subalterna, tal fórmula que debe explicar la geografía humana de la comunidad en el pasado y que puede haber cambiado en la actualidad, el examen demostrará en qué medida la tradición es válida, siempre y cuando

haya podido resistir a la nivelación que el pasado y el presente le imponen.

Goody y Watt han argumentado que la sociedad oral tiende constante y automáticamente a una "homeostasis"⁵¹ que borra de la memoria colectiva toda contradicción entre la tradición y la superficie social. Pero el estudio y análisis de realidades concretas han demostrado que esa homeostasis es sólo parcial. En este sentido el científico social no puede rechazar en bloque el valor histórico de las tradiciones con el pretexto de que sirven para ciertas funciones. Del mismo modo que lo anterior, el examen sociológico tiene que ser muy rígido en la tradición oral. "La cultura de una comunidad oral está homogeneizada; es decir, que el contenido en conocimientos del cerebro de cada adulto es aproximadamente el mismo"⁵². Lo anterior, criterio de Goody y Watt es, como toda generalidad, un tanto falsa en la comunidad, con distintos roles y estatus, los individuos tienen en su contenido cultural los elementos que le son propios de su situación particular en la comunidad, de hecho existe todo un acervo cultural compartido por todos por igual. "Especialistas, artesanos, políticos, religiosos conocen muchas más cosas de sus contemporáneos que la misma etnia no conocen"⁵³. Cada etnia tiene sus pensadores. Entre los bobureños, por ejemplo, hemos encontrado a tres hombres que, partiendo del mismo sistema de símbolos, llegan a tres filosofías bien diferentes y en el caso de Gibraltar ocurre lo mis-

mo. Encontramos también el fenómeno de que existen tradiciones africanas secretas que son privilegio de unos pocos y tradiciones africanas de todas las comunidades. En este sentido, los bobureños de cierta genealogía tienen una versión secreta del origen de sus ancestros africanos. En Gibraltar y Bobures sólo los capitanes tenían -no sabemos si esto se da hoy-, conocimiento de una versión secreta del ritual de "Age"; en la fiesta de San Benito la comunidad sólo conocía parte de ese ritual secreto y ancestral. En casi todos los pueblos afroamericanos encontramos en sus rituales de origen africano, prácticas y tradiciones secretas. En este sentido el valor de las tradiciones esotéricas y de las tradiciones exotéricas dependen del contexto donde se den, ya que unas y otras pueden ser deformadas por razones imperativas, y tanto más imperativas cuanto que el grupo que detenta el secreto es un grupo clave de la comunidad; tal es el caso de los chimbangueleros de San Benito en Bobures y Gibraltar y otros pueblos del Sur del Lago de Maracaibo. Al historiador le será muy difícil recoger en una comunidad las auténticamente puras tradiciones esotéricas y exotéricas, bien, porque su base propedéutica ancestral ha desaparecido, o bien, porque han sido deformadas parcial o totalmente. A partir de los relatos que hemos recopilado, nos permiten afirmar que muchas de las tradiciones de los distintos contingentes de esclavos africanos que llegaron al Sur del Lago de Maracaibo se han deformado hasta el extremo de no constituir y un mensaje válido en lo que se refiere a los orígenes de los

esclavos africanos; sin embargo, en el culto a "Age", por ejemplo, parece ser uno de los más válidos para la comprensión de las tradiciones ancestrales de los pueblos afrozulianos. Del mismo modo que cada comunidad tiene su estructura social específica, toda tradición tiene su superficie social. Al examinar las tradiciones de una comunidad oral y su transmisión de generación en generación, el historiador tendrá que aprender a conocer tanto como le sea posible la comunidad que examina. Los datos históricos que él requiere tiene que buscarlos en todas y cada una de las formas y géneros de las tradiciones existentes; de igual manera tiene que tener claro las funciones de éstas. Los grupos dirigentes expresan las tradiciones que hemos llamado oficiales, pero es el cultor o relator el que conoce el panorama general de las tradiciones de la comunidad, incluso, aquellas que corresponden a prácticas secretas de las élites, ya que como cultor, en algún momento ha estado al servicio de éstas; ocurre que en muchos casos el oficiante litúrgico o ritual es un especialista en tradición oral, así los chimbangueros del Sur del Lago de Maracaibo conocen la historia del Dios, de cuya guarda y tradición están encargados. En Gibraltar y Bobures existen relatores que en ocasiones especiales, tales como matrimonios, fallecimientos, fiesta en casa de un capitán, narran los relatos que tienen que ver con las tradiciones más genuinas y ancestrales del pueblo. En la actualidad es raro el caso de que una especialización por tradiciones por cada culto: todos narran tradición que tiene que ver con las distintas for-

mas y géneros de las tradiciones de la comunidad. Existen, igualmente personas muy informales, no nos atrevemos a llamarlos cultores, sino que por pertenecer al pueblo y haber vivido o vivir en lugares históricos importantes, conocen las tradiciones que tienen que ver con su nivel de conocimiento, de tal manera que su recurso es estrictamente nemotécnico.

El historiador, como los demás científicos sociales, tiene que examinar las superficies sociales de toda tradición, esto le permite descubrirlas en su real dimensión cultural, además de colocarlas en su contexto, encontrar los cultores más especializados en cada tradición y analizar las formas de transmisión. Lo anterior permite también localizar elementos valiosos en cuanto a la frecuencia y las formas existentes de las tradiciones examinadas: la frecuencia es un indicio de la fidelidad de la transmisión. En el caso de los pueblos afrozuluianos, concretamente en Bobures, existen algunos rituales y prácticas mágicas, que se repiten con un intervalo medianamente largo, eso favorece el olvido, a pesar de que en los relatos diarios se cuentan algunos de esos rituales y prácticas mágicas, en este sentido, se mantienen como tradiciones, no sólo por la práctica, sino por el propio relato. Por otro lado, una frecuencia de prácticas muy seguidas no significa, necesariamente, que la fidelidad de la práctica y de la transmisión lo sea igualmente. De hecho todo va a depender de la comunidad en la cual se dé la tradición, si la comunidad tiende a

una fidelidad muy estricta, la frecuencia contribuirá a mantener la tradición. Este puede ser el caso de prácticas mágicas dirigidas a expulsar malos espíritus. Pueden existir algunas tradiciones que se sitúan en un medio geográfico ya desaparecido. Sin embargo, la comunidad le concede la frecuencia y la fidelidad que dicha tradición le merecen, se da también el caso de que aunque la comunidad no conceda importancia alguna a la fidelidad y a la frecuencia de la transmisión de la tradición, la alta frecuencia de la representación o práctica de la tradición altera la transmisión más rápidamente que una frecuencia más baja⁵⁴. Este es el caso de muchos relatos populares más apreciados. En otro sentido, el investigador debe someter a un estricto control todas las variantes y variables recogidas. A mayor amplitud de éstas, mayor fidelidad de la transmisión. Las alteraciones suelen situarse siempre en una dirección que provoca un aumento de la homeóstasis entre la comunidad y la tradición que la identifica. A este respecto Goody y Watt tienen alguna razón. Existiendo variantes que se alinean en un eje bien definido, se deducirá de ello que las variantes son menos conformistas con relación al objetivo y a las funciones de la comunidad y sus instituciones, dependiendo ello de la validez de éstas; además en algunas ocasiones se llega a demostrar que una tradición no es válida, bien por ausencia de variantes, fenómeno que puede darse cuando una tradición se ha convertido en un cliché del género de todos, actuamos de una determinada forma y cuando esa forma de actuar corresponde per-

fectamente a las necesidades de la comunidad, en ese caso es cuando las variantes son tan divergentes que apenas se llega a reconocer lo que constituye una tradición y lo que la separa de otra; este fenómeno se da mucho en algunos relatos populares, donde es evidente que la mayor parte las versiones son invenciones más o menos recientes, a partir de otros relatos populares. Se hace necesario demostrar que la ausencia de variantes corresponde a preocupaciones estéticas o de diversiones que suplantán cualquier otra consideración; o bien el poder demostrar que son los postulados inconscientes de la comunidad los que han homogeneizado la tradición hasta el extremo de hacer de ella un cliché sin variantes⁵⁵.

Toda sociedad, por pequeña que sea, tiene su concepción del mundo, de la vida, de las cosas, etc., esta concepción dirige -de una manera inconsciente- la conducta de los individuos, este fenómeno se da de manera diferente de una sociedad a otra y en todas constituye lo que se denomina el marco mental de la sociedad; en referencia a esto, toda tradición tiene también un marco mental, este marco mental se puede detectar cuando al examinar una determinada tradición debemos establecer, además de la crítica histórica, unos niveles de comparación entre las distintas formas fundamentales de las tradiciones orales, sobre todo, bajo la forma de poema o narración. Toda historia tiende -en lo general- a convertirse en paradigmática y, por lo mismo, en mítica, bien en su contenido real o

no. Lo anterior determina que en toda comunidad encontramos modelos de conductas colectivas y de valores ideales. De esa manera al existir formas estereotipadas de conductas y valores las tradiciones sufren -como datos para el historiador- unas profundas deformaciones; no es difícil encontrar los estereotipos de diferentes personajes, sobre todo de líderes. Este es el caso del cultor popular o héroe cultural que transforma el caos en un orden social y que existe en toda comunidad; en este sentido el estereotipo del caos reside en la descripción de un mundo literalmente al revés; puede existir más de un estereotipo, los cuales reflejan por igual, más de una situación histórica realmente diferente. El conjunto de valores y de ideales de una comunidad tiende a caer en el olvido, pero la propia comunidad tiene sus mecanismos para hacer que éstos no se pierdan en el olvido, "los valores se descubren uno a uno y no como un sistema coherente que comprende todas las representaciones colectivas" ⁵⁶. Es bueno señalar que valores e ideales describen más que las normas referidas a una conducta ideal, a veces, realista, y que deben dirigir el comportamiento real. Teóricamente se debe desmontar una comunidad para encontrar modelos de acción, sus ideales y valores. A este respecto el historiador tiene que tomar mucha conciencia de los objetivos de su investigación, esto para no caer en un examen superficial y automatizado; debe evitar las trampas evidentes, ya que con facilidad se puede adherir sin saberlo a las premisas impuestas por el sistema total de la comunidad que examina. En toda comunidad existen en la base de sus tradiciones una serie de

tegorías fundamentales que son pre-existentes a la experiencia de los sentidos, estas son: el tiempo, el espacio, la verdad histórica y la causalidad; pueden existir -y de hecho existen- otras categorías, pero de poca importancia para la comunidad. Cada comunidad tiene su forma de dividir el tiempo en unidades algunas lo hacen a partir de las actividades humanas ligadas a la ecología, bien en actividades sociales recurrentes; en toda sociedad existen dos formas clásicas del tiempo, el día y la noche, subdividiéndose cada período en partes correspondientes al trabajo, a las comidas, a algunos usos, etc., colocándose las actividades en correlación con la presencia del sol, con el grito de algún animal para saber una determinada hora, etc. En todo caso el tiempo y su periodicidad se logra por diferentes elementos, incluso el religioso, el cual en muchos pueblos afro-venezolanos es fundamental, sobre todo, cuando se trata de unidades mayores que el año se cuenta por iniciación de un culto. Para el calendario familiar se combinan las fechas de nacimientos de los miembros con las fechas religiosas, de esta manera la relación es biológica-religiosa. De cualquiera de estas fuentes se elabora su cronología y esto debe examinarlo el historiador. La profundidad máxima del tiempo reencontrado por la memoria social, depende directamente de la institución a la que va unida la tradición. Cada una tiene su propia profundidad temporal, el valor cronológico de una tradición va a depender de su nivel de trascendencia temporal hacia el pasado, a este respecto toda comunidad tiene su noción cíclica, pero como los ciclos se su-

ceden, esa noción desemboca en espiral con otras perspectivas, para las mismas comunidades se distinguen épocas históricas y de hecho esas nociones tienen sus consecuencias en la presentación de las tradiciones. Como toda realidad histórica, la tradición tiene, además de su carácter temporal, su carácter espacial, espacio que en la mayoría de los casos está asociado a una noción geográfica.

Toda tradición oral tiene implícita una noción de causación, presentándose con alguna frecuencia en forma de causa inmediata y, de alguna manera, separada de cada fenómeno, cada cosa tiene un origen que se sitúa en el comienzo del tiempo; para poder entender mejor el fenómeno de la causación, el historiador tiene que examinar las causas atribuidas a una determinada tradición, ésta está con frecuencia unida directamente con la gama de tradiciones de la comunidad. Existe un tipo de tradiciones, como la sucesión de un cultor a otro, donde la causalidad que resulta se percibe en el cambio que presenta una tradición. Por último, se puede advertir que ese esbozo de la noción de causa es muy simple y ha de completarse con nociones de causa más complejas, pero siempre paralelas a las más simples y que no incidan más que a comunidades e instituciones sociales menores.

En lo que se refiere a la verdad histórica, existe una relación de unidad entre ésta y la fidelidad de la palabra trans-

mitida. A este respecto el presente de una tradición está conformada con lo que las generaciones anteriores han dicho ⁵⁷. En las comunidades orales las categorías cognoscitivas se combinan entre sí, produciéndose una alianza entre éstas y las expresiones simbólicas de los valores de la comunidad; esto produce un texto que la mayoría de los investigadores sociales llaman "mito". "Las tradiciones más sujetas a una reestructuración mítica son las que expresan la génesis y, por consiguiente, la esencia y la razón de ser de un pueblo" ⁵⁸. Es bueno señalar que cada comunidad tiene su propio esquema de tradición que le sirven de vehículo para explicar su origen, existiendo también el esquema que rechaza dicho origen. El historiador debe tener en cuenta que para cada caso particular ha de precisar los motivos que se tienen para rechazar o dudar de una tradición. Unicamente se rechaza una tradición cuando la probabilidad de una creación con significación solamente simbólica, sea realmente fuerte y se puede probar ⁵⁹. "La tradición refleja, en general, un "mito" en el sentido antropológico de la palabra y de los datos históricos" ⁶⁰. En ese sentido toda tradición es una clave histórica que hay que disipar.

El problema de la cronología en la tradición oral (problema metodológico).

"Sin cronología no hay historia, puesto que no se puede distinguir lo que precede de lo que sigue" ⁶¹. En las comuni-

dades orales se produce con frecuencia una cronología relativa expresada en listas de generaciones. Este tipo de cronología restringe el cuerpo de las tradiciones de la comunidad examinada en el marco de la genealogía, de la clase de esas o de listas de individuos importantes de la comunidad, pero que no permiten unir una secuencia relativa de sucesos ocurridos fuera del ámbito de la comunidad en particular. La comunidad se encuentra aislada a los grandes movimientos históricos, incluso, de ciertas evoluciones de sus comunidades vecinas, los cuales pasan desapercibidos o permanecen dudosos porque la unidad disponible para la cronología es geográficamente demasiado restringida. En este sentido el criterio genealógico sólo sirve para establecer la cronología muy particular de una pequeña comunidad, de tal suerte que para lograr una cronología más amplia, es necesario unir entre sí las cronologías relativas y, si es posible, convertirla en cronologías absolutas. Al problema anterior se le agrega otro, en el sentido de que el historiador tiene que asegurarse que los datos utilizados en la cronología correspondan a una realidad no deformada temporalmente; debemos señalar que se comprueba cada vez más que la cronología de las comunidades orales está sujeta a algunos procesos que actúan en sentido inverso; unos acortan y otros alargan la duración del pasado; existe una tendencia, además, a regularizar los cambios hacia patrones ideales actuales de la comunidad. Al respecto el proceso homeostático es bien real. En el caso de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, pueblos afrozulia

nos, los cultores populares, cultores de las tradiciones orales, son privilegiados de la comunidad. En toda comunidad oral se utilizan en sus cronologías, genealógicas o no, los antepasados útiles; es decir, aquellos que han dejado descendientes culturales, que han enseñado fielmente a otro miembro de la comunidad las tradiciones de las cuales era especialista. De esta manera quedaba establecido, en la cronología, el concepto de tiempo pasado y presente. La identificación de una etnia se expresa a menudo colocando un antepasado único al comienzo de la cronología-tradición. Ese es el hombre primero, un héroe fundador, cultor, etc. Así, se tiene noción de la base propedéutica de la historia consciente de la comunidad. En muchos pueblos orales se presenta el problema de que se encuentre frecuentemente la interrupción entre el héroe fundador que pertenece a la cosmogonía y el primer héroe o cultor histórico útil. El resultado es el hecho de que sólo una encuesta rigurosa puede determinar si -en unos casos particulares-, han existido o no los procesos descriptivos en una tradición. Al encontrarse irregularidades en la tradición y en su cronología es la mejor garantía de autenticidad, ya que muestra una resistencia a la nivelación homeostática. Los datos obtenidos en el examen de las tradiciones de una comunidad pueden servir de base para una cronología relativa de tradiciones, pero al hacer más riguroso el examen, la cronología relativa se convierte en absoluta. La probabilidad de la cronología aumenta con el número de tradiciones (datos) considerados.

Siempre, en materia de cronología relativa, se puede tratar de coordinar diversas secuencias vecinas, examinando sincronismos. Dos formas de un culto común puede generar un sincronismo, el hecho permitirá armonizar las dos cronologías relativas implicadas y de ellas hacer una absoluta. Hay que tener cuidado con algunas cronologías donde entren en juego más de tres unidades, lo que hace que pierda el carácter de sincronismo, dicho hecho esta advertencia es puramente basada en empirismos. Tras el examen de los datos obtenidos se puede obtener un tiempo (cronología) absoluto, si la tradición habla de un suceso determinado y ese suceso aparece en varias fechas, le toca al historiador demostrar cuál es la fecha más probable.

Existe otro problema que debe afrontar y tratar de resolver al máximo el historiador, es el referente a la evaluación de las tradiciones orales examinadas; es necesario, en primer lugar, someter los datos obtenidos a una rigurosa crítica histórica, de tal manera que ello le permita darle a los datos el máximo grado de probabilidad; en el caso de las tradiciones orales, la probabilidad no puede ser cuantificada, pero no por eso es menos real. El grado de probabilidad se puede aumentar mediante la confrontación de los datos obtenidos con los datos de otra tradición independiente; es decir, se le aplica lo que llamamos los niveles de diferenciación por confrontación y esto nos conduce a un mayor grado de veracidad y, por ende, de probabilidad. "Dos fuentes independientes que se concuerdan, trans-

forman una probabilidad en algo que se aproxima a la certeza"⁶². El historiador no puede confiar demasiado en la pureza de la transmisión y en la impermeabilidad de la información de generación a generación, es necesario un examen muy riguroso de la tradición. El historiador intenta establecer lo que es más probable, en este sentido esto es posible si se dispone de una fuente oral de lo que han podido salir probables deformaciones, a la hora del examen se debe tener muy en cuenta la existencia de esas deformaciones y deben ser utilizadas en el estudio global de la tradición. Con frecuencia ocurre que el historiador no se siente satisfecho de sus datos orales, advirtiendo que algunos datos no sean realmente válidos, pero a falta de otros mejores, debe utilizarlos hasta que se hayan descubierto otras fuentes. Se debe tener mucho cuidado cuando se recurre a las fuentes escritas sobre una tradición oral, ya que con frecuencia es difícil de establecer una concordancia entre fuente oral y escrita, porque éstas hablan de cosas diferentes. En el caso de que exista una oposición entre fuente escrita y oral, se resuelve exactamente como si se tratase de dos fuentes orales, ello, con el fin de mantener el carácter interior o doméstico de toda tradición oral.

La crítica histórica es aplicable a las tradiciones sólo cuando se está en el propio terreno de las tradiciones; es decir, en la comunidad que la sostiene y, además, se han reunido todos los elementos y fuentes que el historiador ha recogido.

Lo anterior nos plantea -lo que constituye un problema- que el historiador debe conocer muy bien la comunidad donde se da la tradición que desea examinar. Ese conocimiento puede adquirirlo a partir de otros especialistas, pero incluso en este caso, deberá trabajar y elaborar los datos propuestos por los especialistas que le ayudan. El historiador debe adoptar, pues, una actitud sistemática hacia las fuentes de las que se deben recoger todas las variantes posibles. Todo eso presume una larga estancia sobre el terreno, estancia más larga cuanto que el historiador está poco familiarizado con la comunidad en cuestión. Se debe subrayar que un conocimiento innato, adquirido por el que estudia la historia de su propia comunidad, no basta. Es indispensable una reflexión histórica y por ende científica⁶³. Con referencia a esto, el examen de tradiciones exige mucho tiempo, paciencia y reflexión después de un período de ensayo inicial, se tendrá que establecer un plan de trabajo razonado teniendo en cuenta las particularidades de cada caso. Es necesario visitar los sitios relacionados con los procesos históricos estudiados⁶⁴. En algunos casos -como el de esta investigación-, será necesario utilizar un muestreo de fuentes populares, pero no se puede emplear una muestra al azar. Se debe estudiar sobre una zona restringida, cuáles son las reglas que determinan el nacimiento de variantes y sacar de esas reglas los principios de muestreos para conservarlos. El historiador tendrá cuidado de estudiar las distintas formas de transmisión de las tradiciones que examina. Él debe tener mucho

cuidado en que las tradiciones que recopile sean en verdad las tradiciones de los antepasados; todo tiene que ser comprobado en el terreno, esto permitirá hacer las correcciones pertinentes. El nivel de conciencia histórica que posea el historiador, se verá reflejado en la estructuración de su investigación se debe tener claro que no se pueden recoger todas las tradiciones, hay que conocer, en un primer lugar, cuáles son los problemas históricos cuyo estudio se desea y, en consecuencia, buscar sus fuentes. No se puede plantear una investigación histórica sobre una comunidad y sus tradiciones si no se ha asimilado la realidad histórica de la comunidad en cuestión. La mayor deficiencia de una investigación es, sin duda, la de toma de conciencia histórica.

Para que el trabajo de cualquier investigador esté completo es necesario que el producto de su investigación llegue a los erúditos por medio de la publicación; se debe analizar -por lo menos- una clasificación de fuentes con introducción, notas e índices para construir un fondo de archivo abierto a todos. Es muy usual que ese trabajo esté combinado con la publicación de una obra fundada en parte o por entero sobre el corpus de la anterior. Es muy difícil lograr la publicación total de la investigación, incluidas las variantes y las interpretaciones de todos los datos, por otro lado, una síntesis no está en ofrecerse de una manera ahogada, una masa de datos y documentos en bruto. Cada publicación explicará cómo se recogieron las tradiciones

aportará un catálogo suscinto de fuentes y testigos que permita al lector formarse una opinión sobre la calidad de la investigación y de la recopilación de los datos, y seguir al autor en su estudio. En una obra sobre tradición oral, la tradición debe citarse separadamente, en tradición oral no se puede generalizar.

Las culturas populares como variables que sirven de fuente fundamental para el estudio de los procesos históricos regionales contemporáneos.

"Cuando los pueblos son derrotados políticamente, siguen resistiendo culturalmente. El pasaje de lo político a lo cultural y de lo cultural a lo político, es parte de la dialéctica histórica de los pueblos colonizados" ⁶⁵.

La cultura de los pueblos sometidos es una cultura permanentemente en fragua y con un sentido preciso, nunca es una cultura neutra y, mucho menos, muerta. Al hablar de las culturas populares y sobre la cultura de etnias indígenas y negras, significa que tengamos que tomar una posición, nadie puede permanecer indiferente. Las culturas populares han sido y son parte fundamental del sometimiento político y económico y, por ende, del sometimiento intelectual y científico-técnico. Desde siempre se ha oído una voz reprimida y silenciada, es la voz de las culturas populares que insurge, que interroga al pre-

sente y al futuro desde la base propedéutica de su existencia histórica, atropellada en proceso de desintegración y de reconstrucción continua, pero nunca muerta⁶⁶. En el caso de nuestros pueblos las culturas populares se refugian en la memoria del pueblo o la etnia y del hombre en particular, para reaparecer con fuerza y autonomía frente a la horma reductora de la cultura dominante de las élites que actúan de una manera compulsiva. Las culturas populares de las etnias indígenas y afrovenezolanas, son tan antiguas como la existencia de quienes la componen, sea cuál sea el escenario político en el cual se sitúen, las culturas populares y la identidad nacional deben verse dentro de una concepción panocrónica, por lo cual, lo diacrónico y sincrónico no son ya esferas distintas y separadas, sino caras distintas de una misma moneda o totalidad dialéctica. La cultura de una etnia que se creía desaparecida, puede brotar con toda la fuerza y el valor histórico que las circunstancias le permitan. Este puede haber sido el caso de la cultura afrozuliana, la cual a partir de la segunda mitad del siglo XX ha adquirido nuevos bríos y fuerza consolidadora. La literatura y la historiografía tradicional nos ha presentado la idea de que los portadores de las culturas populares han muerto y, por ello se puede observar en esa literatura e historiografía la referencia al último indio o último africano⁶⁷, y cuando la fuerza cultural de las etnias indígenas o afrozulianas surgen con la fuerza que les ha dado los años de represión, se la presenta como un "espectro" y aparece la frase siguiente: el afri-

cano desaparecido ha vuelto, -su vuelta se ve con nostalgia y pena-.

Como elemento crónico en las culturas populares encontramos los recursos teóricos y metodológicos para el examen de toda la deformación con que la literatura y la historiografía tradicional nos presentan a dichas culturas.

Por otro lado debemos señalar otro término fundamental en el estudio de las culturas populares y su carácter histórico e historiable, es el caso del término "matriz cultural", esta matriz mantiene la coherencia interna de una determinada etnia y constituye la guía básica para permitir y resistir los cambios que las circunstancias históricas provoquen; es bueno destacar que esos cambios no logran romper el perfil étnico-histórico que le da su matriz cultural. Históricamente la matriz cultural africana es anterior al advenimiento de la etnia afrozulia-na.

El carácter histórico-historiable de las culturas populares tiene que hacerse en función del presente histórico de nuestros pueblos. La defensa metodológica de la variable culturas populares, como variable válida en el estudio científico de los procesos históricos regionales contemporáneos, tiene que hacerse asumiendo una actitud militante con el pueblo, la historia y la ciencia. Es necesario buscar marcos teóricos y metodoló-

gicos inscritos dentro de una nueva visión multilínea del progreso, basados en las culturas populares, sea en las etnias indígenas y afrovenezolanas, en la nación o el continente hispanoamericano. Es necesario darle un verdadero carácter científico a las culturas populares y ello no significa -como algunos consideran tendenciosamente- la superación de las teorías y metodologías de las ciencias sociales existentes en la actualidad. "Se trata de derrumbar toda la concepción lineal, etapista y mecánica de la historia humana, pero también del conocimiento" ⁶⁸. En este sentido la historia no ha registrado los elementos que predicen su fin, la ciencia que conocemos no es el pináculo del conocimiento. Es necesario revalorizar la acción histórica y cultural de los pueblos y del hombre; ..."cada cultura y civilización con su etnociencia, su arte, su tecnología milenaria, su literatura oral y escrita, sus religiones ..." ⁶⁹.

Algunos autores han intentado ubicar el punto cero de nuestra historia, bien en el contacto con los europeos en el siglo XV, bien en el proceso de independencia del siglo XIX, bien en el tiempo de algunas luchas populares como el caso de la guerra federal, etc., intentando desconocer la máxima que establece que la historia es inherente a la existencia del hombre, la historia de nuestros pueblos nace con su propio nacimiento. Por lo tanto, todo intento de estandarizar nuestro proceso histórico a partir de elementos y hechos fuera de nuestra realidad

histórico-cultural cae en el vacío teórico y metodológico y por tanto científico.

En cuanto a las culturas populares ha sido su folklorización, basada en los equivocados criterios de un primitismo y de un salvajismo inexistente, lo que ha determinado que la veamos de una manera periférica a la ciencia, frágiles a cualquier intento por sistematizarlas teórica y metodológicamente y por tanto carentes de valor para servir de punto de apoyo primario para la elaboración del conocimiento histórico. Las culturas populares han sido examinadas siguiendo un inventario de curiosidades, fuera de todo contexto histórico y científico, llegando a presentarlas a manera de un ordenado catálogo postal, dándoles un mero sentido como espectáculo a observar. Por lo cual lo folklórico -culturas populares- es sinónimo de espectáculo y, en esencia, lo folklórico es sinónimo de ridículo⁷⁰. Esta concepción de lo folklórico, y por consiguiente de las culturas populares, se torna más dramática cuando de culturas orales se trata. Las culturas populares, sobre todo las afrovenezolanas de marcada tradición oral, han sido muy descuidadas, creemos que exageradamente abandonadas, puestas al margen de la ciencia y del conocimiento histórico, sociológico, psicológico, etc., todos los sectores del conocimiento, aún los más progresistas, han asumido frente a las culturas populares una actitud negativa y obstaculizante; se ha dado el hecho de que la mayor reticencia hacia el planteamiento de los sectores que debían estar

115
más interesados en su correcto enfoque; es bueno señalar que anterior actitud ha comenzado a cambiar progresivamente.

El enfoque histórico cultural del conocimiento tradicional o dominante, ha impedido asumir la realidad histórica-cultural de nuestros pueblos, cuando se habla de la cultura de las etnias indígenas o africanas se las ve como elementos de segundo orden, incapaces de servir como base primaria y con posibilidades para desarrollar un conocimiento científico. En la historia de Venezuela solamente la cultura dominante tiene acceso.

La cultura de las etnias indígenas y afrovenezolanas se desarrolló fuera del contexto de la cultura dominante, su desarrollo ha sido antes y después del contacto con la cultura europea. "Es un acontecer propio que durante miles de años existió independientemente del patrón europeo"⁷¹. Los ancestros de las etnias indígenas y afrovenezolanas son mucho más antiguas que el proceso colonizador, prueba de ello lo tenemos en los testimonios culturales de dichas etnias. En el caso concreto de la etnia afrozuliana, sus ancestros africanos y, por ende sus descendientes en América -caso zuliano-, pueden reivindicar su propia matriz histórica, ya que tampoco la historia del africano depende del primer contacto con el europeo, como lo ha querido hacer la literatura y la ciencia tradicional. En este sentido el diferencialismo es algo realmente fundamental para poder llegar al deseado conocimiento científico de las

culturas populares⁷². El diferencialismo y su uso teórico y metodológico no significa asumir una posición que conduzca a la incomunicabilidad, el hecho de sostener que cada pueblo tiene su base histórica diferente, no quiere decir que no puedan entrar en relación, porque de hecho entraron, pero ese contacto no le quita su origen histórico-cultural a unos en beneficio de otro que dominando política y económicamente pretende el dominio y control cultural, dortando la línea de desarrollo y proyección histórica de los pueblos sometidos, en el caso americano, el indígena y el africano.

Podemos concluir, entonces, que el desarrollo histórico-cultural de la humanidad no ha ocurrido siguiendo una sola línea, esto es necesario entenderlo cuando se quiere hacer el estudio de las culturas populares.

Cada pueblo ha tenido sus propias líneas de desarrollo histórico, desarrollo que ha sido pues autónomo, esas líneas constituyen la totalidad histórica de cada pueblo, teniendo cada uno sus acciones culturales, tanto el pueblo indígena, como el africano y el europeo. En cuanto a los pueblos agrafos, el sólo hecho de tener un lenguaje bien articulado y una organización social, dejan de ser primitivos, porque todo esto supone una riquísima tradición oral, base de la memoria colectiva y de hecho, de una enorme experiencia histórica y cultural⁷³. "El primitivismo, como hecho real y actual, no existe"⁷⁴.

Podemos entonces afirmar, sin temor a equivocarnos, que la variable culturas populares puede ser tomada como variable fundamental para el estudio de los procesos históricos regionales contemporáneos, más aún cuando el pueblo a examinar cuente con una rica tradición oral, como es el caso de la etnia afrozuliana.

La cultura afrozuliana y sus inserción en los estudios históricos zulianos y venezolanos.

Ciertamente la historia de Venezuela tiene cierto grado de indianización, aún cuando el estudio tenga que ver con pueblos afrovenezolanos. La historia de los contingentes africanos pasó a formar parte de la historia de los pueblos de América, y por consiguiente, la historia de nuestros pueblos tienen un cierto grado también de africanización y de hecho lo tienen de hispanización. El proceso cumplido en el plano biológico con el contacto de los tres grupos culturales, se cumplió en el plano cultural con igual fuerza, en el caso africano, la población mezclada pareciera que fuera cada vez más parecida a la sociedad matriz. En ciertas partes de Venezuela, como en el Sur del Lago de Maracaibo, donde la población negra africana ha sido particularmente numerosa, van predominando paulatinamente los caracteres socioculturales de las etnias afrovenezolanas. La cultura zuliana en la zona del Sur del Lago de Maracaibo presenta numerosos rasgos ancestrales indígenas, estos rasgos que

dan y son vistos con una visión popular perfectamente clara y que sobrevive en la mente colectiva del afrozuliano como un recuerdo del pasado reciente que aún mantiene sus proyecciones. En ningún caso el afrozuliano actual es ajeno a la cultura indígena y sabe que antes de llegar la población mayoritaria actual de origen africano, ya existía el indígena y su cultura, desapareciendo el indio, pero manteniéndose lo cultural, transformándose, pero sin ser totalmente opacado ni en nuestros días⁷⁵.

La cultura dominante con mayor fuerza del elemento europeo, ha pretendido, en el plano teórico lo ha conseguido, opacar la existencia real e histórica de las culturas populares de base indoafricana. Los historiadores, antropólogos y sociólogos tradicionales, cuando tratan el tema de las culturas populares indoafricanas, plantean como problema fundamental el hecho de establecer una discusión en el sentido de ver si las poblaciones africanas estaban o no más adelantadas que las indígenas, creando contradicciones artificiales e interpretaciones evolucionistas, que sólo podían conducir a una mayor división en el seno de la problemática de las culturas populares⁷⁶. En la mayoría de los estudios históricos regionales -estudios zulianos- se niega que los africanos tenían un mayor grado de desarrollo que los indígenas de la zona, sin descartar en dichos estudios, que en la síntesis cultural el elemento europeo es el más importante, de hecho es la base de la cultura dominante.

Debemos tener claro a la hora de hacer historia del Zulia, que tanto la cultura africana como la indígena, tuvieron sus propias líneas de evolución, no tenían por qué coincidir en la fisonomía de sus instituciones, tradiciones y su historia. Desde el punto de vista histórico, es un disparate poner a competir el desarrollo histórico de las culturas afrovenezolanas con las culturas indígenas, asumir esa actitud permite que la cultura dominante mantenga su estatus por encima de la cultura popular, en el caso zuliano, la cultura dominante ha frenado el papel de liderazgo que puede asumir la cultura de la etnia afrozuliana.

La cultura afrozuliana tiene ciertos rasgos característicos que no los poseían ni poseen las culturas indígenas, en este sentido la cultura afrozuliana puede, con mayor facilidad, insertarse en la cultura global zuliana y posiblemente asumir su liderazgo: los pueblos africanos que llegaron a la zona del Sur del Lago de Maracaibo, poseían una jerarquía en la población que no tenían los indígenas de la zona. Otro ejemplo es el que se refiere al modelo agrícola que trae el africano a la zona del Sur del Lago de Maracaibo, estos pueblos tenían hábitos agrícolas basados en el mono-cultivo, el indígena tenía hábitos agrícolas muy diferentes a los del mono-cultivo. En esto reside -y no en otra cosa-, el hecho de por qué el africano rinde más que el indígena en el modelo agrícola de exportación, base económica de la economía y del modelo de sociedad

colonial en el occidente venezolano. Para el africano el trabajo agrícola de plantación, le facilitó y le sirvió de mecanismo de transición entre su realidad en Africa y su realidad en América. Por otro lado, en las poblaciones indígenas del Sur del Lago de Maracaibo, el fenómeno de la despoblación se había acentuado en las primeras décadas de la colonización. Pero debe quedar claro, por lo menos por nuestra parte, que no creemos que existan culturas superiores o inferiores, lo que existen son culturas con líneas de evolución y desarrollo distintas, porque distintas son las realidades donde éstas se han desarrollado. En este sentido es necesario estudiar la cultura de las etnias indígenas y afrovenezolanas con sentido de totalidad, es conocido que estas etnias han sido estudiadas siempre de manera parcial, es necesario verlas en su conjunto para saber cuál es el aporte real de estas culturas y en qué medida estos aportes han sido modificados en el transcurrir del tiempo y en los distintos espacios donde se han implantado y desarrollado -nos referimos a las etnias afrovenezolanas y decir a su matriz africana-. Esta visión totalizadora nos permite, en el caso concreto de la etnia afrozuliana, ver que el africano y sus descendientes se han insertado a la cultura popular zuliana, esa inserción ha sido no sólo con rasgos culturales aislados como el tambor y otros instrumentos musicales o ciertos tipos de magia o religión que la gente llama equivocadamente brujería, sino con todo un cuerpo cultural y de vida, de donde destacan las tradiciones orales como expresión totalizadora de una cultura

popular viviente y real; podemos entonces concluir que la actitud frente a las culturas populares afroamericanas debe ser orientada hacia una comprensión global y totalizadora que nos permita entender que estas culturas se han insertado a las culturas populares casi en su totalidad.

En el caso de la etnia afrozuliana se puede decir que su inserción a la cultura popular zuliana es más acentuada que las de las etnias indígenas -excluyendo a la etnia goajira-; se considera que la cultura de origen africano no se distingue de la cultura campesina global; es decir, que el descendiente directo del africano no se distingue del campesino mestizo, nosotros consideramos que esta apreciación popular está muy cerca de la realidad; en este sentido se cree que los pueblos afroamericanos no tienen una cultura propia bien acentuada y bien orientada, mientras que a los pueblos indígenas sí se les considera con una cultura propia. Si examinamos esta actitud y creencia popular y académica frente a los pueblos afroamericanos, encontramos que, en el caso concreto de los pueblos afrozulianos, por su situación costera, es decir, ubicada en los puertos lacustres del Sur del Lago de Maracaibo y con relativa facilidad para comunicarse con las principales ciudades de la costa oriental del Lago y con la propia Maracaibo, están expuestos tanto a la emigración de sus integrantes como a la inmigración de sectores oriundos del lugar y que la mayoría de las veces son factores de destrucción de los valores culturales propios; esto ha ori-

ginado que muchas de las tradiciones ancestrales de origen africano de las poblaciones del Sur del Lago de Maracaibo y que aún persisten, vayan perdiendo vigencia; se puede decir entonces, que se está operando un proceso de deculturación y un desgaste cultural especialmente acelerado de la cultura afrozuliana. En Gibraltar y Bobures, sin embargo, se está operando un proceso revilitador de las manifestaciones culturales de origen africano, se ha entendido, sobre todo por jóvenes de la zona, que la cultura afrozuliana es una cultura con base propia y que sus expresiones más avanzadas no pueden ser sintetizadas o reducidas al chimbánguele; es necesario entender que la cultura popular afrozuliana es un cuerpo viviente de tradiciones y costumbres que han servido y sirven de base existencial de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo. "Hay un amplio trabajo cultural por delante que ya en algunas partes, tanto del Sur del Lago como en Barlovento y en Oriente, se está llevando a cabo. Los propios grupos culturales juveniles han realizado una serie de movilizaciones, han tomado la iniciativa de no dejar que estas culturas desaparezcan ni cedan su lugar a la cultura niveladora homogénea..."⁷⁷.

La cultura afrozuliana es la resultante de la mezcla de las diversas expresiones traídas de Africa, mediante la inmigración forzada del negro africano y ya en suelo del Sur del Lago de Maracaibo -como en el resto de Venezuela y de hispanoamericana- por conveniencias de los esclavistas y por necesidades de vida

del negro, se anexan a esa mezcla de tradiciones y costumbres africanas los elementos del catolicismo, como son los santos de San Benito, Santa Lucía, San Cristobal, etc. Es necesario señalar aquí, que entre los distintos grupos que llegaron de Africa a la zona del Sur del Lago, Yorubas, Ewe-Fons, Dahomellanos, Bantú, entre otros, se produce entre ellos un proceso que podemos llamar de deculturación parcial hacia una aculturación total, el fenómeno, previo a la deculturación y aculturación impuesta por el blanco es el siguiente: entre los grupos africanos que llegaron a la zona estudiada, los Bantú, bien por ser mayoría o por la fuerza cultural de sus tradiciones y costumbres, lograron unificar en torno a ellos al resto de los grupos de negros africanos; es decir, que desarrollaron una tradición y costumbres de grupo para hacerlos afectos a una aculturación total, con base a la cultura Bantú y de esta manera unidos en torno a un patrón cultural africano fuerte, para poder resistir la imposición de la cultura blanca; también es bueno señalar que el negro africano esclavizado tenía, sobre todo el Bantú, conciencia plena de lo que significaba el proceso de colonización y todos sus colorarios de dominación, en la propia Africa ya existía por parte del negro, una experiencia y una conciencia de lo que significaba la dominación colonial; por lo tanto cuando el negro africano acepta las tradiciones, costumbres y ceremonias del catolicismo, lo hace de una manera consciente, pero no complaciente consigo mismo, el caso es que las imposiciones que le hace el español al negro traído de Africa para que

éste se sumiera a la cultura blanca y así hacerlo sumiso ante el poder del blanco, el negro no las acepta, él baila a las imágenes católicas impuestas, pero en realidad lo que le expresa a sus dominadores es un camuflaje, ya que el negro seguía venerando, amando y adorando a sus dioses, a sus únicos y verdaderos dioses negros. A los dioses propios que vinieron con ellos y que retornarán con ellos a la Madre Patria Negra.

Una vez cumplida la unión de expresiones puras africanas, indígenas y las impuestas por el blanco, el negro afrozuliano asume una cultura unificadora, pero de profunda preponderancia africana y que le permite seguir bailando en honor a sus dioses ancestrales -Age fundamentalmente- dioses traídos de Africa, y cuando el baile o la ceremonia es en honor a un santo impuesto en el pasado colonial, este santo es para el negro afrozuliano parte de su acervo cultural, ya que lo que le fue impuesto por el catolicismo, lejos de provocar un europocentrismo cultural en el negro, lo que se produjo fue una africanización de esos santos impuestos, tal es el caso de San Benito, donde lo africano no reside en el hecho de ser de color negro, lo africano está en el sentido y contenido de la celebración y ritual de este santo. En el período colonial y aún en la República, cuando el amo miraba a sus esclavos para que éstos agradecieran por la prosperidad del blanco, teniendo como meta que el esclavo descargara en el baile sus presiones y fuera un negro tranquilo, pero el negro aprovechaba la ceremonia para cargarse de la

energía suprema de sus dioses negros, energía que le daba fuerza para resistir al blanco, así se pudieron mantener los elementos africanos más puros y propios de la cultura afrozuliana.

Queremos ratificar que la etnia afrozuliana surgió sobre la base de sus tradiciones y costumbres africanas y que trajeron sus antepasados del corazón de la propia Africa y sobre la base de tantísimas manifestaciones culturales impregnadas de elementos que pertenecen a los ancestros precolombinos de la zona del Sur del Lago de Maracaibo, básicamente los bobureños y los quiririques, alelíes. No queremos con esto establecer el principio de que todas nuestras culturas populares tienen que haber surgido con la participación de lo indígena ni se trata de reducir la visión de las culturas populares a lo indígena, significa que en el caso de la cultura afrozuliana, el elemento indígena forma parte fundamental en su conformación y de su existencia real y viviente⁷⁸. Lo que ocurre es el aporte indígena a la formación de las etnias afrovenezolanas, es el punto tradicionalmente más ignorado y mas combatido por la literatura y la historiografía tradicional, siempre al servicio de un desarrollismo y de un colonialismo interno⁷⁹. Estos tradicionalistas de la historia y de la literatura dicen que el país no tiene memoria colectiva, que su población mestiza carece de cultura propia, porque cada una de las tres matrices, tanto la indígena, africana y la blanca, perdieron su contexto cultural al producirse el mestizaje. Queremos señalar aquí que, tanto his-

tórica como teórica y metodológicamente, las matrices que entran en juego en el mestizaje hispanoamericano, no sólo tenían su propia historia y memoria colectiva, sino que ese proceso nunca fue cortado, son muchos los elementos africanos que persisten en nuestras culturas populares, igualmente persisten elementos indígenas y hasta cicollos o de origen europeo y que hacen que las culturas populares se mantengan vigentes y como una forma de resistencia del pueblo. Con referencia a esto no negamos la existencia del mestizaje, por el contrario, lo consideramos como el fenómeno que caracteriza y caracterizará cada vez más a los pueblos de hispanoamérica, pero por ello no nos acogemos a una concepción excluyente del mestizaje, excluyente porque intenta mutilar el acervo histórico-cultural de las distintas matrices que entran en juego, especialmente la indígena y la africana.

Lo anterior nos permite afirmar que, en los estudios históricos que se hagan sobre el Zulia y sobre Venezuela en general, es necesario que se inserten los que tienen que ver con las culturas afrovenezolanas y afrozulianas en particular. Ratificando que la etnia afrozuliana, como cultura popular, puede servir de base primaria para el examen científico del proceso histórico contemporáneo de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo.

LOS PROBLEMAS DE CARACTER HISTORICO
QUE GENERA LA INVESTIGACION

CAPITULO II

LOS PROBLEMAS DE CARACTER HISTORICO

QUE GENERA LA INVESTIGACION

LOS PROBLEMAS DE CARACTER HISTORICO

QUE GENERA LA INVESTIGACION

El africano en América, grupos que llegaron a la zona objeto de estudio; principales pervivencias culturales de estos esclavos africanos y su relación con la implantación de la cultura afroculiana; algunas consideraciones de carácter histórico institucional de los pueblos de Gibraltar y Bobures; el problema de la deculturación, aculturación, mestización y sincretismo en la zona de Gibraltar y Bobures; el problema de la negritud en la zona objeto de estudio.

El contacto del llamado Nuevo Mundo por los europeos, no sólo representó para el antiguo, el remate de una búsqueda afanosa y secular -de allí la idea del descubrimiento-, sino que significó primordialmente para áquel una transformación tan radical de su historia, que de ella no quedaron excentos ninguno de los elementos que conforman la historia de todo pueblo; esta transformación histórica -en esencia- alcanzó con muy parecido radicalismo, a los otros componentes del modelo colonial que el contacto inicial inaugura; es decir, que transforma radicalmente la historia de América y del africano, en América.

La llegada de los europeos a la costa opuesta del Mar Tenebroso⁸⁰ -la llegada no era para dejar una huella transitoria como en el caso de otros visitantes, sino para afirmar la plaza y cubrir, andando el tiempo, en procesos históricos, su te

rritorialidad- provoca una serie de complejos fenómenos no imaginados por alguien, en el momento del contacto inicial, pero que años después estos fenómenos caracterizaron, como nuevo, el proceso recién iniciado.

Desde el punto de vista social, la evolución de los contingentes sociales en hispanoamérica durante la dominación española, tiene que ser considerada como el período de elaboración durante el cual se combinan los elementos que en su tiempo formaran el carácter de cada uno de los pueblos; hay que tener en cuenta que tal proceso no ha conseguido aún en nuestros días, y salvo escasos ejemplos, verdadera estabilidad, tal es el caso de los principales pueblos o etnias afroamericanas.

Cualquier tema que se quiera examinar de la historia global de hispanoamérica, se debe confrontar con problemas propios del proceso histórico general de nuestros pueblos, en el caso del tema socio-cultural no se puede estudiar con garantías de exactitud la evolución demo-cultural de hispanoamericanos, si no se conocen los datos iniciales aproximados de la cuantía de la población indígena al establecerse el contacto inicial de la población blanca europea y de la población africana.

Ignorar el planteamiento anterior desorbita todos los fenómenos posteriores de índole semejante, como el importantísimo referente a la población y la cultura, y da lugar a que se formulen -como ciertas-conclusiones- completamente alejadas de la

realidad. En el caso de los estudios que se refieren a las etnias afroamericanas, el nivel de conclusiones alejadas de la realidad sobran, sobre todo cuando se refieren al aspecto cultural de estos pueblos.

Para el examen de estos problemas disponemos de dos órdenes de datos: las apreciaciones de los conquistadores, evangelizadores y cronistas. Por otro lado, las evaluaciones y estudios realizados con base de diversos elementos de juicio por los diversos investigadores en diversos tiempos, modernos y contemporáneos.

Respecto al primer apartado, Fr. Bartolomé de las Casas, en su brevísima relación de la destrucción de las Indias, asegura que estaban "llenas como colmenas de gentes, en lo que hasta el año cuarenta y uno se ha descubierto, que parece que puso Dios en aquellas tierras todo el golpe o la mayor cantidad de todo el linaje humano ⁸¹. A este respecto, en distintas ocasiones asegura el infatigable dominico que en las Indias fueron aniquilados treinta millones, doscientos millones y hasta mil millones de individuos. Si estas cifras astronómicas se refieren a los muertos ¿a cuántos ascenderán los vivos?

En parangón con la hipérbole demográfica citada, todas las demás apreciaciones resultan prudentes. Pedro Fernández de Quiróz, por ejemplo, en un memorial del año 1609 asienta que, "se tiene por cierto que cuando se descubrieron las Indias Occi-

dentales había en ellas treinta millones de sus naturales"⁸²; y aún esta cantidad la duplica fácilmente luego.

En el orden general de los cómputos puede, en buena parte, entenderse la absoluta carencia de veracidad, existiendo otras apreciaciones más regionales o que se refieren a fenómenos concretos y que desconciertan por su extravagancia. El mismo fernández de Quiróz, dice que solamente la orden de San Francisco bautizó en las Antillas dieciséis millones de indios... Para Juan Díez de la Calle, la orden citada dio el bautismo en México a cuarenta y tres millones de indios. Al respecto se puede apreciar que buen número de cronistas, sin depurar debidamente sus fuentes informativas y en más de una ocasión llevados por el afán de glorificar sin medida los hechos de los conquistadores, les opusieron tan exageradas masas de combatientes indígenas, así, la crónica pierde su vigor de género histórico para convertirse en una serie más de caballería. Hemos querido plantear que el problema poblacional se presta a múltiples dificultades, si el problema se nos presenta en estos términos, tratándose de población indígena, cómo se nos puede presentar el problema cuando tratamos el contingente africano.

A partir del relacionamiento inicial, hallamos en cada pueblo de hispanoamérica dos clases de población; una, autóctona, y otra, inmigrada. Las características de la segunda son muy especiales, pues si bien en un principio toda ella era libre y europea, no tardó en acrecentarse la corriente forzada y afri-

cana de los negros esclavos; estas masas inmigratorias ofrecen asimismo otras facetas dignas de ser tomadas en cuenta, tales como las que conciernen a sexo, procedencia y calidad; en esta parte de nuestro estudio trataremos básicamente la faceta de la procedencia de la población africana.

La corriente inmigratoria forzada o esclavos, resulta difícil -en algunos casos- determinar lo referente a la procedencia; sin embargo, a medida que han avanzado los estudios de la aportación negra a la realidad histórica de hispanoamérica, se va clarificando el problema, sobre todo cuando el mismo es tratado como en el caso nuestro, por la vía cultural.

Mediante el auxilio de datos de archivos y de otros suministrados por las tradiciones orales y la cultura popular de los pueblos afroamericanos actuales, se ha podido determinar con gran exactitud la procedencia de muchos contingentes de africanos; así como la de suponer la de otros.

El fenómeno que originó el tráfico de africanos al continente americano, se puede ubicar en la despoblación y en el desarrollo de un modelo económico basado en la agricultura de plantación y al cual el indígena no se adaptó, la traída de población africana ha planteado siempre uno de los problemas históricos de la acción española en el territorio americano y que ha sido muy examinado -en algunos casos- exagerándolo hasta extremos fuera de toda ponderación, o minimizando al máximo, por

lo cual sus causas no han sido debidamente estudiadas, y viene a ser en épocas recientes cuando se ha tomado conciencia -conciencia histórica- del problema africano en América.

El problema puede plantearse de la siguiente manera: si el tráfico de africanos es peculiar del modelo colonial español o si el fenómeno se produce en otros lugares y en otros modelos coloniales.

Si tiene carácter general, cuáles pueden ser los motivos genéricos y cuáles los específicos.

Refiriéndonos al primer aspecto, puede afirmarse que no ha sido áquel privativo del modelo colonial hispánico, sino que ha sido un problema en todo modelo de dominación colonial; los ejemplos son variables y, tanto determinadas regiones de Africa como Oceanía, han visto disminuir su caudal demográfico al encajar forzosamente dentro de nuevas condiciones de vida impuestas por el pueblo conquistador. Cualesquiera hayan sido las causas del fenómeno de trata de negros africanos, esta población entra en un proceso de enajenación histórico-cultural propiciado por el desarraigo de su Madre Patria Negra.

En el caso del área de estudio de nuestra investigación, zona Sur del Lago de Maracaibo, nodo Gibraltar y Bobures, trataremos en esta parte los principales grupos que llegaron a la zona.

Existe ya un consenso de que 1518 es la referencia documental más antigua referida a un cargamento de africanos negros con destino a América, este cargamento había salido directamente desde el corazón del Africa, también es consenso de que la presencia individual de negros es más antigua. Abril de 1873 es la fecha más confiable del desembarco del último cargamento de negros africanos en América; existen indicios de que en fechas posteriores llegaron a América barcos negreros, sobre estos indicios no existen pruebas concretas. "1518-1873, fechas límites del traslado de negros africanos a América, tendríamos 355 años de comercio de esclavos africanos, durante los cuales tiene lugar el proceso de traslado coercitivo de seres humanos más gigantesco que ha conocido la historia"⁸³. Esta gigantesca inmigración forzada de negros africanos -9.5 millones-, esta masa humana, en condición de esclavos, estuvo dirigida al desarrollo del modelo agrícola, pecuario y minero de exportación.

La presencia del negro africano en el Zulia no sólo la encontramos en el mestizaje presente en toda la región, sino en centenares de palabras africanas y que han enriquecido el hablar cotidiano del zuliano, igualmente en la comida típica de la región, es vital la influencia africana y en la música, y en la religión el tambor y la polirritmia tienen de igual manera una tremenda influencia negra africana, pero es en las tradiciones orales donde se evidencia la impronta profunda que dejaron los ancestros africanos a sus descendientes que hoy conforman

la etnia afrozuliana con su carácter colectivo.

Se tiene el año de 1598 como fecha más precisa cuando ingresaron los primeros esclavos africanos a las tierras del Sur del Lago de Maracaibo -Bobures-, desde ese momento se produce la incorporación cultural del africano negro al desarrollo histórico de la zona, zona muy particular del resto de la región occidental del país ⁸⁴.

En los diferentes centros poblados donde la mayoría de sus habitantes son negros, se han mantenido por varios siglos las auténticas raíces africanas ya que los descendientes de los africanos traídos para desarrollar y fomentar haciendas y plantaciones en la culata del Lago de Maracaibo, se han producido diferentes procesos que con mayor o menor intencidad han evolucionado en el tiempo y en sus diferentes espacios hacia manifestaciones culturales de origen africano y que los antepasados sincretizaron en cada uno de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo. Queremos ratificar que cualquier estudio que se quiera efectuar sobre el esclavo africano negro presenta muchas dificultades, sobre todo, cuando se pretende conocer el lugar de origen del negro traído a América. "Muchas tribus y/o ciudades han desaparecido o desaparecieron en los primeros años de la trata, es probable que cutía sea una tribu, aldea o provincia desaparecida en los primeros años de la trata, que los cronistas europeos jamás ubicaron en sus mapas tribales" ⁸⁵.

Los europeos le ponían nombres de cristianos a las tribus, tan

bién lo hacían otras tribus que a manera de apodo le cambiaban con los años, el nombre original de sus vecinos. Ejemplo: los kweri, son los mismos zapés; los bissogo son los uioko. Los fon llamaban a los yorubas o lucumi, nagos. La forma nominal de una tribu abarcó, por lo general un extenso territorio fronterizo con otro, la mayoría de las veces lingüística y etnológicamente, al pasar a América se confunden los datos en los inventarios de esclavos. "En Angola existen tres reinos que parten de un tronco común: Matamba, Malemba e Ibangala; los esclavos de estos reinos entran como Matamba" ⁸⁶.

Uno de los problemas más difíciles de resolver es el de la utilización de nombres genéricos, tales como: Caboverde, Guinea, Angola, Congo, etc., por lo general estos nombres indican o se refieren a la factoría de donde procede el esclavo, pero por lo general tienen una extensa área, donde se pueden ubicar centenares de tribus que, gracias a un río, esta costa o pueblo recibe ese nombre genérico, lo que hace sumamente difícil la ubicación del lugar de origen real del africano esclavo. En este sentido, es bueno señalar lo siguiente: los esclavos africanos fueron capturados y forzados a emigrar en el área que va desde el río Senegal al río Coanja en la costa occidental del Africa ⁸⁷; no de Africa, adentro como algunos autores afirman.

La época de introducción del esclavo se puede detectar con cierta facilidad, como también la nacionalidad de sus introductores, cuando se conoce el lugar de ubicación de los comercian-

tes de esclavos europeos con sus factorías en Africa y los asientos o mercados que abastecían en América, esto también puede facilitar la ubicación tribal del esclavo. Como hemos señalado ya, el esclavo africano es introducido a América para el desarrollo de los cultivos en plantación de la caña de azúcar y el cacao -esto en el caso del Sur del Lago de Maracaibo-; los dueños de haciendas amparados en las leyes de la esclavitud, introdujeron en todo el Sur del Lago de Maracaibo esclavos procedentes de las costas africanas. Aún perviven en la región afrozuliana rasgos de diferentes culturas africanas, entre otras Bantú, Ewe-Fon, Fanti, Ashanti-negro Mahometana y Yoruba. De estas culturas africanas las más consolidadas son la Bantú, la Ewe-Fon y la Yoruba. A los negros mahometanos se les limitó el ingreso en la zona, desde los primeros años del siglo XVII, los dueños de plantaciones, por la experiencia vivida con los esclavos Mandingas y Haussás que se levantaron en varias haciendas, logrando pasar a sus amos a cuchillo y machete en Basabe en 1632⁸⁸. Los esclavos de origen Mandinga o Haussás, no eran comprados por considerarlos paganos y adeptos a sataná; de este fenómeno quedó el hecho de que cuando a alguien se le quiere vincular con el diablo, se le dice que es un mandinga.

Los yoruba o lucumí; existen evidencias que demuestran que este reino empezó a suministrar esclavos de su propia población al mercado negrero, sobre todo a finales del siglo XVIII y a inicios del siglo XIX⁸⁹. Se puede precisar que el ingreso de este contingente de esclavos yorubas se produce entre 1785 y

1824, es decir, unos 30 años, en este período el tráfico general de esclavos presentó dificultades, los barcos negreros que se acercaban a las costas de Venezuela encontraban los mercados semi abandonados. Caso especial representaba el puerto de Maracaibo, que por estar bajo el dominio de los españoles, tenía las puertas abiertas al comercio con España y las Antillas. Todo lo anterior limitó el ingreso de esclavos yorubas al territorio venezolano, en la zona Sur del Lago de Maracaibo llegaron con cierta regularidad, pero en números pequeños en cada embarque de negros esclavos⁹⁰. La cultura yaruba es una de las más avanzadas que llegó a América, pero en la zona que nos toca examinar, sus huellas no fueron tan profundas, bien por ser minoría o bien por la fuerza cultural de los grupos Bantú, Fons y Fanti-Ashanti, grupos de africanos que desde finales del siglo XVI empezaron a ingresar a la zona; estos grupos le llevaban dos siglos de permanencia cultural a los yarubas y se había dado en ellos un franco proceso de relacionamiento, el cual había permitido que sus bases culturales, distintas entre sí, ya habían logrado una nueva síntesis rudimentaria, pero unificadora y con fuerzas como para poder garantizar la permanencia de lo africano, de esta manera habían logrado interculturalizar sus bases culturales. Esta realidad cultural obligó a la cultura yoruba a asimilarse y no ha imponer su cultura como ocurrió en Cuba, donde la cultura yoruba marcó, marca y marcará lo que de africana tiene la cultura del pueblo cubano.

En la región del Sur del Lago de Maracaibo, las perviven-

cias yorubas son en muy poca cantidad, en algunas poblaciones se les conoce como lucumí, nombre muy generalizado en la cultura afrocubana; la cultura yoruba tiene un eje fundamental, constituido por el oráculo, el IFA, este elemento base de la cultura yoruba sufrió intensos cambios en sus manifestaciones metodológicas, ritual, folklóricas y de toda índole. En África el rito se hacía en forma oral, pero en el Zulia y otras regiones de América, se logró desarrollar una literatura cuyo resultado fueron las libretas sagradas o patakén, estas libretas tienen como función el paso de la tradición del oráculo de una generación a otra, mediante el sacerdote quien se lo transmite a los llamados ahijados aprendices. Como tradición el oráculo no mantuvo la fuerza que poseía en África. Existe en el Zulia, especialmente en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, una tradición muy antigua el "dilogún", conocido como los caracoles o como las piedras, la divinidad principal es secreta y sólo el babalao, padre de los sacerdotes, lo conocen y no puede transmitirlo a nadie.

La ubicación de los pueblos que se agrupaban en la cultura yoruba es muy diversa, porque diversos son los grupos que la componían. Principalmente la cultura yoruba la tenían los pueblos de Nigeria Astral, donde eran conocidos como los nagos; las principales tribus en esta zona eran: los Eguado, Enó, Ahorri, Yecha, Tapá o Nupi, Exití, Epá, Yogba. Existen pueblos de cultura yoruba en el oeste del río Niger, el reino es Renin, los pueblos de esta zona son: los Kukuruku, Sobo, Izoko, Ora,

Agdibe, Uzobo, Biní. En los empadronamientos que hemos examinado encontramos un negro que dijo llamarse El Banín, es casi seguro que este esclavo había nacido en el pueblo de Binín. En el delta del Niger existe el reino de los Igan, los principales pueblos de este reino son: los Kwa, Miní, Nembe, Obenya. En el río hoso y el río Kalabar se ubican pueblos de cultura yomba, los principales pueblos son: la Bahi, Orri, Uyanga, Iyala, Yache, Ekoi, Abunakuna. Ubicados al sur del Zain, desde Nyan-ga hasta el Dande existieron los pueblos xicos, los congos y otros, al norte existió el reino de Bramas, más adelante se ubicaron los luango. Uno de los reinos de donde llegaron más africanos a la zona del Sur del Lago de Maracaibo fue el reino de Angola, conocido también como Ndongo; los pueblos más importantes de este reino son: los Matamba, Imbagala, Malemba. Las principales provincias de estos pueblos son: los Lamba, Lombo, Kisana, Emboca, Encasa, Libolo. En los empadronamientos que hemos estudiado hemos podido detectar algunos esclavos provenientes de Angola, por ejemplo: doce que se dice apellidan Angola, cuatro Matamba, dos Camba, uno Malemba, etc.

Los Bantú, "el término bantú fue introducido en el año de 1862 por el filólogo alemán W.H.Bleek, para indicar el parentesco lingüístico existente entre la mayoría de las lenguas al sur de una línea imaginaria que va del centro de Camerún al centro de Kenya, el término se ha aplicado erróneamente a características antropológicas o culturales" ⁹¹. "M.J.Herskovits en su clasificación de las áreas culturales del continente afri

cano, los ubica en las áreas siguientes: área oriental del ganado - subárea occidental; área del Congo - subárea de la Costa de Guinea, los pueblos más importantes de esta área son Hotentote y Bosquemana" ⁹². "Raimundo Nina Rodríguez señala las siguientes procedencias de los negros bantú: negros de Angola, -los pueblos más importantes son los cassanges, los bángales o imbángala-. Los negros congos o cabindas procedentes del estuario del Zaire; los negros de benguelle; los negros de Monzambique, con los pueblos de los macúas y los anficos" ⁹³.

Para Althur Ramos, los bantú pueden ser clasificados en dos procedencias generales, a saber: negros angolo-congo, negros de la contra costa.

"Estos grupos o tribus reunidos en la unidad cultural que los franceses, ingleses o portugueses han llamado: Ewes, Eves, y finalmente Ewe-Fon" ⁹⁴. En la región que estudiamos los bantú dejaron el mayor número de pervivencias que hoy caracterizan a la etnia afrozuliana, de los bantú el reino de donde llegaron más esclavos a la zona del Sur del Lago fue el reino de los Ewe Fons.

Los pueblos dahomeyanos pueden, por su ubicación, ser clasificados en costaneros, centrales y de monte adentro. Los dahomeyanos centrales tenían a Wydah o San Juan de Ayuda como un sitio para el comercio de esclavos, ya que estos pueblos centrales eran conquistadores. El término Ewe-Fons deriva de la

palabra portuguesa Efan; "cara quemada", llamados así porque tenían como tatuaje o marca étnica una quemadura en la frente, y la palabra inglesa Fons⁹⁵. En los pueblos costeros dahomeyanos encontramos los del pequeño y gran Popó. Entre los de monte adentro encontramos a los Arará entre otros. De todas estas partes llegaron esclavos a la zona del Sur del Lago de Maracaibo.

las tribus Fons que aportaron población negra africana a la zona objeto de nuestro estudio, son las siguientes: las tribus ubicadas en las riberas de la laguna Keta, el pueblo más importante fueron los Coto; en los empadronamientos examinados se pudieron ubicar esclavos de la tribu de los Coto; en la frontera de Togo y el Dahomey y a un margen del río Mono, se ubicaron los Papaa, tribu que también es conocida como los Popó; también de este pueblo llegaron esclavos a la zona de la Culata del Lago de Maracaibo. En la costa interior del Dahomey se ubicaron los Arará, pueblo presente también en la zona. Según la tradición oral de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, los esclavos de origen Fons más numerosos fueron los Popó, los Coto y los Ketón, estos últimos llamados getón⁹⁶.

La presencia cultural Ewe-Fons en la región zuliana es muy importante y definitoria de muchas de las costumbres y tradiciones de la etnia afrozuliana. En primer lugar tenemos que, la diversidad de cultos e instituciones religiosas de los Fons aún perviven en la zona del Sur del Lago y en casi toda la región

occidental del país, de hecho cada pueblo ha mantenido una determinada tradición Fons, de acuerdo a sus características particulares, sobre todo haciéndolas pervivir junto con las tradiciones y valores de origen indígena y europeas. Según la tradición oral de la etnia afrozuliana los elementos culturales Ewe-Fons pueden examinarse en dos sentidos: en un primer lugar, aquellas tradiciones que todavía hoy por hoy se practican y son parte activa del acervo cultural de los pueblos del Sur del Lago y, en un segundo lugar, aquellas tradiciones que aún formando parte del acervo cultural de la etnia afrozuliana, no se practican hoy y sólo existen en cuentos y relatos orales de la zona.

En cuanto a las tradiciones que se mantienen vigentes encontramos el culto a "Aje"; este culto que en el período colonial se mantuvo en forma oculta, es acompañado en la actualidad por los chimbángueles, danza de la cual forma parte fundamental; el golpe Aje es uno de los más frenéticos y ritualistas, el santo cristiano que recibe el culto es San Benito, algunos consideran que San Benito desplazó a Ajé y no es así, el africano fue asimilando mediante el proceso de deculturación-aculturación, las divinidades cristianas y les rindió culto junto a sus divinidades ancestrales; el proceso de sincretismo y, sobre todo, la fuerza cultural de los rituales africanos traídos por los esclavos a la zona del Sur del Lago de Maracaibo, hizo que el culto pagano a Ajé no fuera totalmente desplazado por los santos cristianos, coexistió con éstos, por eso en la dan-

142

za del chimbánguele, en el golpe Ajé, los ejecutantes y bailarines; es decir, todo el pueblo grita: "Ajé, Ajé, Ajé Benito Ajé Benito Ajé, Ajé Benito Ajé. Ajé..."⁹⁷.

El culto a Ajé que se cumple en la zona de Gibraltar y Bobures, tiene las mismas características que la forma como se cumple en Africa; de mucha significación es el hecho de que en la zona estudiada el culto a Ajé sigue el mismo calendario que en Africa; calendario que es de obligado cumplimiento: chimbángueles de obligación.

Primer chimbánguele, primer sábado de octubre;

Segundo chimbánguele, vísperas de todos los santos;

Tercer chimbánguele, víspera de la Purísima.

De igual forma que el cumplir el calendario, la tradición obliga a que estos chimbángueles se ejecuten de noche y que el Santo Patrón Benito no salga de la iglesia, paulatinamente se incorporan a la danza pequeñas imágenes del santo negro, principalmente aquellos que se tienen en los hogares del pueblo⁹⁸.

Existe y se practica en la actualidad una tradición danzaria que se conoce como el Zambé; esta danza se ejecuta en forma comunitaria, tocándole a una pareja tomar el centro de los danzantes que han hecho una rueda, la pareja de hombre y mujer bailan alrededor de los tambores y el resto de los danzantes entonan en forma de parranda con estribillos fijos y

versos improvisados; en el baile del Zambé la pareja baila uniendo cuerpo con cuerpo, básicamente se unen "cachimbo con cachimbo", pecho con pecho y piernas con piernas; se produce un tongoneo de sube y baja, el tambor marcador dirige la fuerza de los movimientos y del tongoneo. Por la forma misma de la danza, el Zambé fue prohibido durante la colonia y aún en el período republicano⁹⁹. Esta prohibición hizo que el Zambé se dejara de ejecutar, pero en la actualidad se baila en algunas poblaciones que componen la zona del Sur del Lago de Maracaibo, zona donde vive mayoritariamente la etnia afrozuliana, pero la zona donde más se mantiene esta tradición es el distrito Perijá, especialmente en el pueblo de Puentequito¹⁰⁰.

Otro culto Ewe-Fons que se mantiene como una tradición viviente de la etnia afrozuliana lo constituye el que se le rinde a Damballa; al igual que con el culto a Ajé, al culto de Damballa se le asocia un culto cristiano, en este caso es el culto a Santa Lucía y musicalmente esta tradición se acompaña con la gaita de tambora. Damballa y Santa Lucía son dos divinidades que cuidan los ojos de los individuos. Según esta tradición Damballa ejercía poderes sobre la miel de la caña de azúcar en los ingenios; esta miel era puesta sobre los ojos de quien padecía una molestia, enfermedad o hechizo y de esta manera el mal desaparecía; esta creencia popular de origen dahomeyano, se basa en que el agua de azúcar alivia las molestias y algunas enfermedades de los ojos. La fecha en la cual se le rendía y rinde culto a Damballa y a Santa Lucía es el trece de

diciembre. Estas divinidades y su culto están asociadas a la fertilidad. La tradición cuenta que las nuevas parejas prefieren unirse en esta fecha, ya que de esta manera se garantiza la procreación; Damballa ejerce su fuerza suprema sobre las parejas recién casadas ¹⁰¹.

Los Ewe-Fons trajeron a la zona muchos otros cultos, tradiciones y costumbres; como hemos observado anteriormente, existen pervivencias Fons que forman parte existencial de la vida de los miembros de la etnia afrozuliana, pero existen otros cultos, tradiciones y costumbres que han desaparecido con el tiempo. En primer lugar, tenemos que ha desaparecido el culto a Legba, esta divinidad ancestral africana representa una especie de mensajero de las demás divinidades africanas, Legba estaba en todos los lugares; el santo católico que sustituye a Legba es San Pascual ¹⁰². Existe, según la tradición oral, la fiesta de San Pascual Bailón, fiesta original a Legba, en esta tradición se requería de un espacio techado o caney y en parihuela los danzantes hacían equilibrio con pasos hacia adelante y hacia atrás, la marcación rítmica de la danza recaía en el toque frenético de un tamborcito de pura esencia dahomeyana ¹⁰³. Esta danza y sus cultores fundamentales han desaparecido de la zona, sobre todo por muerte de los segundos.

Otro culto y tradición Fons desaparecido de la zona en estudio es el que se refiere a Chokpponó; esta divinidad -según

145
la tradición oral de la zona- su fuerza suprema la dirige al
cuido de la piel de sus devotos, sobre todo los protegía de la
viruela; el santo cristiano que desplazó a Chokpponó es San
Antonio del Pan¹⁰⁴. Este santo cristiano se convierte en pa-
trono de la población de Gibraltar.

También en la tradición oral de los pueblos del Sur del
Lago de Maracaibo encontramos el culto a Dambé, conocido igual-
mente como danza de la "culebra sagrada"¹⁰⁵. Como todo culto
Fons, el culto a Dambé tiene su danza, nuestra investigación
nos ha permitido descubrir que la danza a Dambé o danza de la
culebra sagrada, se hacía en forma separada del chimbángueles,
básicamente con tambores mayores, pero el ser prohibida por la
iglesia y los amos, pasó a formar parte del golpe de chimbán-
gueles que conocemos como "Misericordia Señor"¹⁰⁶. Esta danza
de Dambé se practicaba en la zona en la forma original dahome-
yana, consistía la danza primitiva en que un hombre y una mu-
jer bailaban el uno sobre el otro, arrastrándose por el suelo
como una culebra; no hemos podido conocer el significado del
culto y la danza, pero algunos viejos de la zona dicen que tiene
que ver con la humildad del hombre frente al Dios supremo¹⁰⁷.

En el proceso de deculturación-aculturación fueron muchos
los cultos y danzas africanas que desaparecieron por completo
o que fueron sustituidos por santos y fiestas religiosas cris-
tianos; este es el caso de Dada, divinidad de la tierra que

fue desplazada por la Virgen de la Candelaria; Santa Rosa que desplazó a Maibá, diosa del sacrificio voluntario, una especie de martir ¹⁰⁸; el 31 de agosto se le dedica una gaita de tambora en algunas zonas del Sur del Lago; por otro lado no ha sido posible establecer a qué divinidades africanas desplazaron los santos San Ignacio, San Clemente, San Isidro Labrador y otros.

No hay duda que los cultos y danzas Fons se encuentran presentes en las distintas variables del culto a Ajé -San Benito- y donde el chimbángueles recoge -en una síntesis histórico-cultural- la fuerza y ancestral pureza de la cultura afro-zuliana.

La cultura Fons tiene como base propedéutica una filosofía muy relativa y nada fatalista, el hombre vive en la vida y para la vida.

Como toda cultura africana, la Ewe-Fons posee su Dios supremo, este Dios se nos presenta como Mawu cuando la fuerza vital tiene que ver con la fecundidad, la dulzura, la maternidad, el reposo, la frescura, el espíritu artesano; tiene esta forma del Dios dahomeyano como símbolo la luna, por lo tanto es la parte femenina de la divinidad; la parte masculina es Lisa, representa calor, el espíritu guerrero, el carácter autocrático y de todo aquello que refiera envergadura. Mawu-Lisa, ha desaparecido del hablar cotidiano, pero desde el pun-

to de vista de la conducta, esa concepción un tanto machista, se mantiene; las cosas fuertes son para el hombre, la mujer como la noche, reina en casa hasta tanto llega el hombre, que es el día, el sol ¹⁰⁹.

Toda esta forma existencial en el dahomeyano y, por ende en la cultura Ewe-Fons, tiene su sitio de fundación en el país de Aya, en el día ayaxi -uno de los cuatro días de la semana dahomeyana-. En este sentido la gaita de tambora, tan difundida y presente en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, tiene su origen -casi seguro- en la presencia en la zona de esclavos dahomeyanos pertenecientes al clan sagrado Eddi-do; en las gaitas de tamboras se recita una especie de lamento tonal consistente en: Ayayai, posible forma literal de los términos Aya- Ayaxi ¹¹⁰.

"La mona diente conmigo
ayayai...ayayai
y yo campana con ella
ayayai...
la mona diente conmigo
ayayai...
y yo campana con ella
ayayai...ayayai... ¹¹¹.

Otro de los grupos culturales africanos que llegaron a la zona objeto de estudio, fueron los Fanti-Ashanti, descendien-

tes del reino de Akans; esta fue una población muy dispersa en la propia Africa, se puede decir que estuvieron ubicados fundamentalmente en la Costa de Marfil, pero los Fanti se dirigieron más hacia el sur, casi en dirección paralela al río Volto Negro, de tal forma que cruzaron las colinas de Akwa pin y para 1756 fundaron la Villa de Kumasi; su carácter peregrino los hizo muy organizados militarmente -queremos decir guerreramente-, lograron unir en torno a ellos a otras tribus, de éstas los más identificados con los Fanti fueron los Ashanti, formando la alianza Fanti-Ashanti a quienes se le unieron los Mina y los Ga, pero la fuerza cultural proviene fundamentalmente de los Fanti-Ashinti ¹¹².

En la región del Sur del Lago de Maracaibo hemos encontrado en los empadronamientos examinados, esclavos africanos de origen Fanti-Ashanti provenientes de las siguientes tribus: los Mina, provenientes de la costa de los KwaKwá, o sea la costa de oro situada a lo largo del litoral, entre los ríos Bandana y Volto, y limitando con los Mossi-Gourusi; entre los principales pueblos de esta tribu tenemos a los Abe, los Aburé, los Veteré, los Aukan, los Akyé. Por otro lado tenemos a la tribu de los Akans, también de la costa de oro, pero más hacia el interior, es decir, buscando la Costa de Marfil y de Assinie; los principales pueblos son los Zema, los Twi-Fanti, los Twi-Guang, los Moronu, los Brousa, los Binyé, etc.

La cultura Fanti-Ashanti dejó muchos elementos que hoy

forman parte importante de la cultura afrozuliana, todo en el orden de las armonías religiosas, así tenemos que según la tradición oral, los esclavos de origen Fanti-Ashanti celebran ceremonias cada veintiún día ¹¹³, estas celebraciones se hacían en honor a una Adea, es decir, a una divinidad; a este respecto, la víspera de cada fiesta a una Adea, se producía un repique de tambora, con el fin de anunciar a la comunidad que al día siguiente se celebraba la ceremonia de la Adea de turno ¹¹⁴. Según la tradición, un tanto desaparecida, la víspera de cada santo: San Isidro, Santa Rosa, la Purísima, San Benito -entre otros- se ejecutan gaitas de tambora, según la fuerza y la devoción del santo de turno, por ejemplo, el 26 de diciembre, víspera de San Benito, se ejecuta una gaita de tambora, de esta manera el pueblo se prepara para la fiesta y la ceremonia del día siguiente; es decir, el 27 de diciembre.

Otro rasgo de importante trascendencia de la cultura Fanti-Ashanti en la cultura afrozuliana es la presencia de tambores típicos de los Minas-popos y de los Minas-Ashanti; estos tambores tienen como característica particular el hecho de tener tres patas, debemos señalar que en el barrio "El Empedrao" de Maracaibo, donde existe una tremenda influencia de la cultura afrozuliana, se utilizó mucho -en las "gaitas de furro"- el tambor de tres patas, sobre todo en la primera mitad del presente siglo ¹¹⁵.

Otro grupo -por ende otra cultura africana que llegó a la

zona del Sur del Lago de Maracaibo- fueron los esclavos negros mahometanos o sudaneses. El islam alcanzó una gran popularidad en los reinos y pueblos del Sudan, con excepción de los pueblos de Guinea; con referencia a esto, todos los esclavos traídos de la costa de oro y de la costa de esclavos, presentaban influencias islámicas¹¹⁶. Al examinar los empadronamientos de esclavos en la zona hemos encontrado esclavos provenientes del Sudan y de Guinea.

La huella cultural negra mahometana la encontramos presente en la etnia afrozuliana en distintas manifestaciones de la vida diaria y en las costumbres y tradiciones de estos pueblos. Cuando se da el ceremonial a San Benito o a otro santo, cuando los chimbángueles están en su máximo éxtasis, algunos viejos levantan los brazos y exclaman una frase que dice: "Bisimilai"; hemos podido descubrir que en la lengua Mali esta frase significa: "en nombre de Dios, clemente y misericordioso"¹¹⁷. En el examen de algunos cuentos sudaneses hemos encontrado presente la frase a la que hemos hecho referencia; es bueno señalar que el uso de esta frase -"Bisimilai"- es hecho por muy pocas personas y todos de avanzada edad. Otra costumbre negro mahometana la constituye el uso de "amuletos y bolsas de contra"; a pesar de que esta costumbre ha ido desapareciendo, hemos podido notar que muchos viejos de la zona usan un escapulario de la Virgen del Carmen; de hecho ésta es una costumbre cristiana, sustituta del uso islámico de llevar un amuleto y estandartes en los cuales graban el signo de Salomón¹¹⁸.

Por la tradición oral logramos conocer que, cuando moría un vasallo del chimbángueles, en el momento del entierro el capitán -lengua africana- se despecha, en este momento los tambores ejecutaban con las membranas destempladas, el capitán al finalizar su despedida se abraza con el muerto sacándolo de la hamaca, el petate o de la caja mortuoria; este ritual es practicado en Africa por los descendientes de los Mandingas, tribu sudanesa que llegó a la zona durante el período colonial. En la zona del Sur del Lago de Maracaibo y en muchos pueblos del Zulia y del occidente del país, se usa como sinónimo de cobarde la palabra "gallina"; en la zona hubo esclavos pertenecientes a la tribu de los gallinhas, estos esclavos de duro carácter y rebeldes, ante la pérdida de su libertad, preferían suicidarse lanzándose a las aguas del Lago, la tradición oral relata la presencia en las orillas del Lago del fantasma llamado "chumblun" ¹¹⁹. Chumblun era la frase que gritaban los gallinhas cuando se lanzaban al agua para suicidarse. Por último tenemos como pervivencia sudanesa en la zona, el uso de los rodetes, tanto por hombres como por mujeres, estos rodetes sirven para amortiguar y estabilizar la pesada carga que transportan sobre la cabeza, en algunas tribus sudanesas el uso del rodete era con carácter obligatorio, este es el caso de los Fullash.

Hemos dejado de último lo referente a las pervivencias culturales de los bantú en la etnia afrozuliana, ello porque la cultura bantú es la que deja mayor número de elementos,

costumbres y tradiciones en la región objeto de nuestro estudio.

Del reino de Imbagala entran a la zona del Sur del Lago de Maracaibo muchos esclavos, quienes dejaron sus costumbres y tradiciones ancestrales como herencia cultural a la zona, de esta herencia la más arraigada en la etnia afrozuliana, lo constituye el chimbángueles, a pesar de que el golpe llamado "aimbangala" ha desaparecido; el proceso de deculturación-aculturación ha mantenido el golpe de chimbángueles que hoy se conoce como "chimbánguelero vaya".

El pueblo angoleño tiene como Dios supremo a Zambé, el congoleño tiene a Ampungu; el proceso de castellanización pudo haber llevado el término Ampungu a Ampoa, en el Sur del Lago de Maracaibo, la tradición oral ha mantenido vigente el estribillo de una gaita de tambora de principios del siglo XVII¹²⁰; este estribillo dice así:

Ampó - Ampó Abuyé
ya yo no lo quiero a uté
Ampoa - Ampoa Abuyá
ya yo no lo quiero má¹²¹.

Por otro lado los bantú, es decir, los esclavos de origen bantú que llegaron a la zona, entre sus costumbres tenían el uso de amuletos de madera que colgaban en sus cuellos y que usaban los viejos de la etnia afrozuliana, pero esta costumbre

tiende ha desaparecer en las nuevas generaciones.

Por otro lado los miembros de la etnia afrozuliana mantienen la creencia bantú según la cual todo niño recién nacido hay que "ponerle el agua"; poner el agua es una especie de bautizo africano, cuando al niño no se le ponía el agua estaba expuesto a Amoloro, espíritu bantú que chupaba el ombligo -cachimbo para el afrozuliano-, cristianamente se entiende el no ponerle el agua al niño como estar moro, es decir requiere del bautismo cristiano; en la etnia afrozuliana existe la tradición de los dos bautizos, el de agua y el cristiano¹²². Igualmente es costumbre de la etnia afrozuliana que cuando un niño muere, en su velorio se realizan juegos tradicionales, que desde Africa trajeron los bantú, en la actualidad este ceremonial se le conoce como "juego de velorios"¹²³.

Existe la creencia de que cuando una persona ha hecho una promesa a San Benito y muere sin cumplirla, es necesario pagarle la promesa del difunto al santo negro, porque de lo contrario su espíritu ambulante se incorpora en una mujer y por medio de ella solicita lo saquen de pena, explicando en qué condiciones ofreció la promesa y cómo debe pagarse y, sobre todo, a los lugares donde tiene que ir el chimbángueles a limpiar las penas del difunto¹²⁴; igual procedimiento se sigue para aquellos espíritus que se incorporan en una mujer para pedir los saquen de penas porque tienen entierros de dinero¹²⁵.

El uso del rebenke -éste era o es una cuerda de guaral, pabilo o curricân que se colocaba alrededor de la cintura- fungía una especie de correa, su función era la de evitar en el hombre las hernias cuando se levantaba peso, las mujeres lo usaban para mantener la forma de la cintura y frenar el desarrollo del abdomen -para el afrozuliano el abdomen es la barriga o la lipa-. Debemos señalar que el rebenke es una costumbre y un término de origen bantú, pero que en la actualidad es usado más frecuentemente por viejos de la etnia afrozuliana, los jóvenes y niños lo han sustituido por las modernas correas y cinturones.

Los bantú le rendían culto a la luna, sobre todo por sus influencias en la vida de los hombres, según la tradición oral viviente, la etnia afrozuliana mantiene la tradición viviente de creer que el paso de la luna ejerce influencia en la proliferación de parásitos en los niños, también creen que la fase de menguante ejerce una influencia en el nivel de agua presente en todos los cuerpos vivos y ésta se reduce a su nivel normal, por eso es recomendable podar los árboles, cortar madera para construir tambores y viviendas, se debe capturar animales y hoy día se tiene la creencia de que durante el menguante se debe someter a intervenciones quirúrgicas, porque en este período se sangra menos¹²⁶. Existe la creencia de que los rayos de la luna influyen en la conducta y el espíritu -siquisdel hombre y los animales; ejemplo de esta creencia es el hecho de creer que cuando a un individuo le da la luna llena, al

día siguiente amanecía con dolores en todo el cuerpo, sobre todo en la cabeza; también se creía que cuando un pescador deja que los rayos de la luna llena o nueva le den a sus peces por cierto tiempo, los peces amanecen podridos, según la tradición afrozuliana, esos peces están "manios".

Por otro lado la tradición oral nos ha permitido conocer costumbres bantúes según las cuales cuando relampaguea o se produce una tempestad, se tapan los espejos, la creencia popular creía que los espejos atraen las centellas; de igual manera se creía que las sillas tenían que ser volteadas por las noches, para evitar que en ellas se sentaran los "espíritus errantes" quienes visitaban las viviendas para frenar la suerte y la felicidad de quienes vivían en ella ¹²⁷.

Como hemos observado fueron muchos los grupos de esclavos que llegaron a la zona del Sur del Lago de Maracaibo, por lo tanto fueron muchas también las tradiciones y costumbres que introdujeron las distintas culturas de donde provenían los esclavos, sus pervivencias culturales manifiestas y vivientes por sus descendientes afrozulianos conforman la base étnico-cultural de esta etnia. Hemos dejado para el próximo capítulo lo referente al chimbángueles y a la comida de origen africano, como dos elementos culturales altamente definitorios de la etnia afrozuliana y de su cultura de profunda base africana.

Algunas consideraciones de carácter histórico-institucional de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, concretamente el nodo Gibraltar y Bobures.

Como es conocido; la penetración y conquista del territorio venezolano empieza por el Oriente, en 1500. De allí se irradia a los restantes puntos cardinales impulsada por factores económicos y geográficos en concordancia con toda una teoría geopolítica basada en el europocentrismo.

Toda la acción orientada hacia el establecimiento permanente en lo que será el territorio venezolano, tuvo tardías expresiones motivado a que el interés económico y, por ende, la actividad comercial explotadora, actuó como obstáculo, debemos señalar que esto fue al principio del proceso colonizador, para la implantación de grupos hispánicos. Podemos afirmar que los primeros 45 años se van en ensayos pasajeros. "Los núcleos hispanos se fijan cerca a una esperanza cuando se agota la fuerza que les sirvió de cohesión o cuando empieza a desvanecerse la promesa económica que les dio cita. Sólo transcurrido medio siglo adquiere nuevos perfiles la obra colonizadora ¹²⁸.

Por lo tanto en las distintas zonas el proceso de estructuración y desarrollo de los centros poblados no se dio de una manera armoniosa y de avance igual. Es en las primeras décadas del siglo XVI y a finales del XVIII, cuando el proceso se

cumple formalmente, los factores impulsores fueron; aumento de la población agropecuaria, modificación de la propiedad territorial, surgimiento de nuevos mercados, etc.

Para finales del siglo XVI, se puede apreciar que el proceso ha sido lento y su dinámica ha dependido de factores exógenos, sobre todo los vínculos comerciales con zonas de América que han adquirido un mejor nivel de desarrollo económico; para el occidente del territorio venezolano, este centro fue sin duda el nuevo reino de Granada; de esta manera el desarrollo fundacional y poblacional se va a orientar y a incrementar hacia la exportación de productos agrícolas de plantación tabaco, cacao, azúcar, etc. Lo anterior permitió el desarrollo de un tráfico comercial legal -controlado por la metrópolis- y de carácter ilegal -contrabando-.

Refiriéndonos al occidente de Venezuela, el proceso ocupacional se realizó a partir de dos centros; en primer lugar, el centro que tiene su base en Santa Fe de Bogotá, de donde se produjo la ocupación de la zona andina y de la culata del Lago de Maracaibo y un segundo centro situado en Coro, gobernación de Venezuela a partir de 1527, de este centro se realizó la ocupación del occidente y parte del centro del país.

Nuestro interés está dirigido al estudio del proceso ocupacional que ocurre a partir del centro de Santa Fe de Bogotá; desde 1536 comienza el desarrollo ocupacional desde Santa Fe

y tiene como resultado el establecimiento de los núcleos andinos y del Sur del Lago de Maracaibo, tal es el caso de Gibraltar y Bobures; este proceso ocupacional es posible por el apoyo de otros núcleos, además de Santa Fe, este es el caso de Tunja -1539- y Pamplona -1519-; el proceso permitió la fundación de Mérida -1558-; San Cristobal -1561-, La Grita -1592-, Gibraltar -1592-, La Grita -1577-, Barinas -1577/78-, y Pedraza -1592-. El territorio que nos interesa forma parte del occidente venezolano, fundamentalmente las poblaciones de la culata del Lago de Maracaibo, Gibraltar, Bobures, Santa María, etc. Estos poblados pasaron en 1676 a conformar, junto con otras poblaciones, la provincia de Mérida, La Grita y ciudad de Maracaibo.

Es de Tunja -en 1543- de donde surge el proyecto de penetración a través de la Cordillera de Mérida; el procurador Juan López, plantea al Cabildo de Tunja la apertura de un camino desde esta población a la culata del Lago de Maracaibo y el establecimiento de un puerto en sus orillas; la idea era el control del tráfico de mercancías por esta ruta, sustituyendo así la vía fluvial del Magdalena ¹²⁹.

La Real Audiencia de Santo Domingo le da apoyo al proyecto de Tunja, esto se ve en una carta que en 1548 ¹³⁰ la Audiencia confirma el apoyo al camino y al puerto, sobre todo para fortalecer el comercio con el Nuevo Reino de Granada; en la carta se propone a Juan de Aguayo para dirigir el gobierno de

esos territorios; la necesidad de abrir un camino desde el interior del nuevo reino hasta el Lago de Maracaibo, para buscar salida al mar, era para las autoridades españolas una necesidad real y consciente, ya que la ruta del Magdalena era inoperante por la distancia y los indígenas de la zona, la ruta del Lago era bajo cualquier circunstancia más expedita.

Al fundarse Pamplona, en 1549, por Pedro de Ursúa, el proyecto de la vía al Lago de Maracaibo recobra fuerza, sobre todo por lo fácil que hacía el tráfico entre las provincias de Venezuela y la metrópolis. "...fácil tránsito a la Gobernación de Venezuela y correspondencia con las embarcaciones que venían de España y la Laguna de Maracaibo..."¹³¹. Esto determinó que desde 1552 se reiniciaron las acciones para desarrollar el proceso ocupacional de las Sierras Nevadas, teniendo como centro Pamplona. En el mismo año de 1549, la Audiencia del nuevo reino produce desde Santa Fe un acuerdo según el cual Pedro de Ursúa estableciése un pueblo en la parte más conveniente de las Sierras Nevadas, manteniendo el tal Ursúa la autoridad en este poblado y de los futuros que pobláse¹³².

En el mismo año de 1558 se inició una expedición al mando de Juan Rodríguez Suárez, el ayuntamiento de Pamplona lo facultó para descubrir minas; recuérdese que el mito del Dorado fue también de toda expedición en territorio venezolano, en 1558 Rodríguez Suárez funda Mérida en las cercanías de Lagunillas, no tenía autorización real para tal acción, justificada

por él debido al hecho de que encontró indios y disponibilidad de recursos, sobre todo de agricultura, lo permitía el mantenimiento del poblado; las autoridades autorizaron y enviaron a Juan Maldonado para detenerlo y, además, decidir sobre el poblado de Mérida; en 1559 Mérida fue trasladada más hacia el noroeste y se le da el nombre de Santiago de los Caballeros, con nueva organización administrativa y territorial; es en 1607 cuando Mérida se convierte en cabecera del corregimiento de Mérida y La grita. La ruta de la expedición que permitió la fundación de Mérida es conocida como "camino real" ¹³³.

El corregimiento de Mérida y La Grita tenía cuatro regiones y sus límites eran los siguientes: por el noreste, con el sitio de Pueblo Hondo; por el noroeste, con la Laguna de Maracaibo; por el sureste con los llanos de Venezuela, y por el este con el río Cúcuta ¹³⁴. Mérida que había nacido por instancia de Pamplona, requería cierta libertad y autonomía, esto no fue posible sino hasta -como señalamos- en el año de 1607, cuando entra a formar parte del corregimiento de Mérida y La Grita; uno de los objetivos de esta anexión fue el de terminar con las discordias entre las poblaciones de Pamplona y Mérida.

El proceso seguido fue el siguiente: fundación de la población de Espíritu Santo de La Grita, a diferencia de Mérida y de otras poblaciones del occidente venezolano, La Grita no es fundada por iniciativa del Cabildo de la población de Pam-

plona, el proceso es el siguiente: desde 1570 se encontraba en el nuevo reino -habiendo cumplido acciones militares y políticas en Europa y Asia- el capitán Francisco de Cáceres, sus acciones habían estado dirigidas a la exploración del Alto Meta y del Alto Guavaice, la primera población que fundó en la zona la llamó Espiritu Santo; Jiménez de Quezada protestó y determinó la despoblación del pueblo, el argumento fundamental era que Cáceres no tenía facultades para fundar pueblos. El capitán Cáceres, quien tenía muy buenas relaciones con la Corona, se dirigió a España para solicitar directamente al Rey licencia real, en 1574 se le otorgó cédula en la que se le ordena a la propia Audiencia no obstaculizar la empresa de Cáceres, quien regresa en 1575 cuando se firma la capitulación Santafecina y en aquélla se le otorgó el título de Gobernador y Capitán General de la provincia de Espiritu Santo; el capitán Cáceres emprendió la expedición y luego de muchos problemas, cambia el rumbo de su expedición al noreste, introduciéndose por el piedemonte andino en su lado oriental hasta salir a la Villa de San Cristóbal. En 1576 fundó en el Valle de La Grita el pueblo del Espiritu Santo como cabecera¹³⁵. A partir de este momento el capitán Cáceres orientó toda su acción hacia la ladera oriental de la cordillera merideña. Cáceres patrocinó la fundación poblamiento de nuevos poblados, en este sentido encomienda a Juan Varela la fundación de un pueblo en las llanuras próximas a las Sierras Nevadas, fundando el de Altamira de Cáceres, hoy Barinas¹³⁶. Muchos fueron los pueblos que fundaron los seguidores de Cáceres; tal es el caso del go-

bernador -sucesor de Cáceres- Juan Velasco de Montalvo, encomendó, en 1591, a Gonzalo Piña de Ludeña la fundación de Nuestra Señora de Pedraza¹³⁷. Este pueblo está situado entre los ríos Canaguá y Ticoposo, en la vertiente llanera de la Sierra Nevada. En 1593 se fundan los pueblos de San José de Cuéllar y Concepción de Lucena, y en el año 1594 se fundaron los pueblos Nueva Anteguera y San Agustín de Cáceres, en el año 1595 se fundó El Escorial, pueblo que duró mucho tiempo¹³⁸.

Pero el proceso fundacional y poblacional no se hizo en la zona del piedemonte andino, también fue orientado el proceso hacia las zonas fluviales y lacustres. Fueron fundándose un conjunto de puertos, de los cuales hablaremos aquí, señalando los más importantes.

Tenemos a Puerto Zulia, la información sobre este puerto es un tanto discontinua e imprecisa y por lo cual su examen es un poco limitado. La localización de este puerto es, por tanto, muy confusa, aunque lo que sí está claro es el hecho de su existencia real; es en 1578 cuando un tal Rodrigo de Parada menciona el puerto del río Zulia, Rodrigo de Parada era alcalde ordinario de la Villa de San Cristóbal y para evitar pleitos entre su villa y Pamplona, toma posesión del puerto. "... tomó y aprehendió posesión en el puerto del río Zulia"¹³⁹. Argüelles y Párraga, en 1579 lo mencionan como puerto de Pamplona. Por otra parte el gobernador de la provincia de Espíritu Santo de La Grita, Francisco de Cáceres, en 1582, nombra un

puerto en la ribera del río Zulia¹⁴⁰. Como una vía de fácil acceso al pueblo de Maracaibo, Gaspar de Párraga, en 1589, señala el puerto del río Zulia¹⁴¹. Podemos señalar que es Piña de Ludeña quien, en 1597, habla por primera vez de Puerto del Zulia, señalando su proximidad¹⁴²; lo anterior permite señalar que éste es el mismo puerto que se menciona en otras fuentes como las anteriores. Piña de Ludeña señala, igualmente, la existencia de un buen número de indios en dicha zona¹⁴³. El puerto del río Zulia fue mencionado también como puerto de Artillero, este señalamiento lo hace en forma precisa Vásquez de Espinola en 1614¹⁴⁴. A partir de este momento escasea información del puerto del río Zulia o Artillero y viene a ser en 1665 cuando a Cristóbal de Araque Ponce le fue denegado el título de capitán, justicia Mayor y Alcalde del puerto y aduana de San Joseph del río Zulia¹⁴⁵, estando ubicado dicho puerto en la jurisdicción de Mérida y La Grita¹⁴⁶; la solicitud de tal título la hacía Cristóbal de Araque Ponce por el derecho de herencia. Como se puede observar esta fuente agrega una variante en lo que se refiere al puerto Zulia y es el hecho de que lo menciona como puerto de San Joseph del río Zulia. Otra información que se tiene es que en el año 1760 se conocía al puerto Zulia como Puerto Real¹⁴⁷ y también como puerto de San Buenaventura¹⁴⁸, nombre que mantiene hasta el siglo XIX.

El desarrollo poblacional y comercial de las poblaciones de Pamplona, Salazar de Palmas, San Cristóbal y La Grita, se establecieron otros puertos muy próximos al puerto Zulia, ta-

les puertos fueron: puerto del río La grita, San Faustino y Los Cachos; estos puertos se desarrollaron a finales del siglo XVII y buena parte del siglo XVIII, es decir en 1592, 1662 y 1759 respectivamente ¹⁴⁹.

Algunos autores que hemos manejado, señalan que el puerto Zulía y el puerto de San Faustino eran el mismo puerto, pero otras fuentes más primarias aclararon la situación, cada uno constituyó un puerto por separado ¹⁵⁰.

En 1645, el gobernador de Mérida, Félix Fernández de Guzmán, había autorizado a Domingo de Urbijo, vecino y encomendero de San Cristóbal en la provincia de Mérida, para establecer unas casas de aduana en la desembocadura del río Zulía, en el Lago, en 1646 la ¹⁵¹ Audiencia del nuevo reino de Granada, recibió una real cédula en la que se le exige que informe sobre la pretensión que tenía Domingo de Urbijo, el fiscal del Consejo de Indias negó tal petición y exigía a la Real Audiencia de Santa Fe un informe completo sobre las ventajas y dificultades que traería dichas aduanas, las cuales funcionaron en la realidad como almacenes o depósitos de las mercancías que se conducían por el río Zulía y el Catatumbo, estas casas fueron suprimidas y trasladadas a Encontrados en 1773 ¹⁵².

Hemos presentado hasta el presente, los puertos que fueron desarrollados en el occidente venezolano, pero fundamentalmente puertos fluviales; en esta parte de nuestro estudio pre-

sentaremos los puertos lacustres y de ellos el más importante para nosotros es el puerto de Gibraltar, el cual más que un puerto fue un poblado clave en la implantación, desarrollo y consolidación de la sociedad y el modelo colonial en el occidente venezolano, modelo que se caracterizó por el desarrollo de las actividades agrícolas de plantación, las cuales requerían de fuerza de trabajo negra esclava africana, base ancestral de la cultura afrozuliana objeto de nuestro estudio.

Gibraltar es el punto de partida real de la actividad portuaria lacustre.

Hemos planteado que desde 1543 se presenta la necesidad de establecer un puerto en la culata del Lago de Maracaibo, este puerto facilitaría el tráfico de mercancía con la ciudad de Maracaibo, tráfico que se había intensificado con la fundación de Mérida en 1558; los vecinos de Mérida fueron poblando los piedemontes que dan a la laguna de Maracaibo, pero a raíz de la repoblación de Maracaibo en 1574, sus vecinos comenzaron a invadir esta área, llevándose a los indios ya encomendados por los vecinos de Mérida y repartiéndose las tierras, alegando que esta zona le pertenecía a su administración¹⁵³. La Audiencia de Santa Fe recibió la queja de Mérida, por lo cual fue comisionado el capitán -corregidor y administrador de Mérida- Gonzalo de Piña Ludeña, la resolución de la Audiencia sale en diciembre de 1591. "...fuese a poblar una villa de los puertos de la laguna de Maracaibo, término de dicha ciudad..."¹⁵⁴.

Al respecto se argumentaron una serie de razones de diferente índole: sería el puerto más cercano a Pamplona y su incremento comercial le brindaría al nuevo reino un buen puerto al mar; igualmente se ofrecía un puerto de defensa militar al nuevo reino, sobre todo por la incursión de los piratas y se beneficiaba Cartagena y Santo Domingo, sobre todo en que facilitaba el aprovisionamiento en estas tierras. Con relación a Mérida, la creación del puerto Gibraltar -con el pueblo de Gibraltar- le correspondía ya que las tierras hacia el norte y hasta la laguna de Maracaibo estaban bajo su jurisdicción, igualmente era la zona más cómoda y conveniente para establecer un puerto que permitiera las relaciones comerciales entre Mérida y la ciudad de Maracaibo; Mérida sería la más beneficiada por tener su propio puerto y el control de las tierras de la zona, permanentemente invadidas por los pobladores de Maracaibo -gobernación de la provincia de Venezuela-.

En términos generales, el desarrollo de la población y el puerto de Gibraltar, permitiría la navegación del río Zulia, cuya desembocadura dista seis leguas de este puerto, utilizándose a los indios como conductores de canoas. El puerto de Gibraltar sería un punto de escala obligatoria en el tráfico hacia el puerto de Maracaibo.

La Real Audiencia del nuevo reino facultó a Piña de Ludeña, por medio del cabildo de Mérida, para que fundáse la villa lo más cercana a la desembocadura del río Zulia, debía el fun-

dador nombrar las autoridades oficiales. De esta manera la fundación jurídica de Gibraltar se realizó en 1591, pero su poblamiento real se hizo en 1592¹⁵⁵.

Como era de notar los pobladores de Mérida se sentían con derecho a las tierras entre Mérida y la laguna de Maracaibo y en los primeros meses de 1592 se registraron muchas peticiones al cabildo para establecer en la población recién fundada; las actividades a desarrollar eran de tipo agropecuarias y de servicios portuarios¹⁵⁶.

Piña Ludeña pretendió darle a la población fundada por él, el rango de distrito, violando las instrucciones de la Real Audiencia que establecía que la población fundada debía depender de la administración de Mérida no logró su propósito, a pesar de sus esfuerzos y argumentos. "...porque vio en el tiempo que allí estuvo con el cargo de corregidor de los naturales, cuánto prometía aquella tierra por su fertilidad y comercio"¹⁵⁷. De hecho el cabildo merideño hizo que Piña Ludeña desistiera de sus objetivos y completara la fundación de la villa bajo su jurisdicción¹⁵⁸. En un primer momento el fundador de Gibraltar la llamó San Antonio de Gibraltar, el cabildo de Mérida en uso de sus facultades la llamó San Antonio de Mérida, pero el tiempo determinó que se le llamara con el nombre que le dio Piña Ludeña: San Antonio de Gibraltar.

Según las fuentes examinadas, la fundación de la villa de

San Antonio de Gibraltar se hizo en tierras de Miguel de Trejo, uno de los más antiguos y primeros moradores de la zona, el cabildo merideño resolvió que al establecerse los límites entre Mérida y la villa se respetaran las encomiendas y reparticiones de vecinos merideños que allí se encontraban establecidos previamente a la fundación, Piña de Ludeña pretendió desconocer el derecho de los encomendadores ¹⁵⁹.

San Antonio de Gibraltar se constiuyó, como era de esperar, en un punto obligado en el tráfico fluvial-lacustre entre las distintas poblaciones, tanto desde el nuevo reino como Pamplona, como desde Mérida y Maracaibo, provincia de Venezuela. En este sentido en 1592 el Regimiento de Pamplona envió una comunicación a Piña de Ludeña agradeciéndole la fundación de la villa ¹⁶⁰. El nuevo reino veía con beneplácito la fundación de Gibraltar, ya que de esta manera se facilitaba el comercio por el río Zulia. Es conocido que la ciudad de Maracaibo había tenido la idea de fundar una villa en la culata del Lago, a pesar de que su jurisdicción no llegaba hasta esa zona, sin embargo en 1592 Maracaibo expresó también su beneplácito por la fundación de Gibraltar ¹⁶¹.

La fundación y desarrollo de la villa de San Antonio de Gibraltar desencadenó una serie de puertos menores y contiguos a la villa, estos puertos fueron: el puerto de Carvajal, fundado por el capitán García de Carvajal, vecino de Mérida ¹⁶²; el puerto de San Pedro, este puerto existía antes de la funda-

ción de Gibraltar ¹⁶³, pero su desarrollo se produce una vez fundada Gibraltar; el puerto de Santa María, este puerto aparece por primera vez en 1678 ¹⁶⁴. Todos estos puertos pequeños eran utilizados por los pobladores de la costa lacustre a quien se les facilitaba el tráfico doméstico de mercaderías, pero no hay duda de que en definitiva, Gibraltar fue el puerto que concentró la actividad portuaria durante los siglos XVI y XVIII y en donde reposaban las Cajas Reales para el cobro de aranceles ¹⁶⁵.

En cuanto a la población de Bobures, su existencia como pueblo, es antes de la llegada de los europeos a la zona de la culata del Lago de Maracaibo. Buena parte del territorio que hoy forma parte del distrito Sucre del estado Zulia, antes de la llegada de los europeos, estaba poblado y servía de morada de los indios bobures, tomoporos, moposos, quiriqueres, alielies, etc. Esta población indígena había desarrollado unos poblados caracterizados por la construcción de sus casas en forma de "palafitos"; es decir, que eran fundamentalmente "pueblos de agua".

Los indios bobures -de filiación Caribe-, con la particularidad de ser pasivos ¹⁶⁶, se cree que la llegada de los bobures a la zona de la culata del Lago de Maracaibo se produce por una vía fluvial desde territorio colombiano; los bobures eran, quizás, la tribu más numerosa de la zona y junto con los quiriquires y pamenos constituían todo un sistema de vida y

17
economía lacustre. "Los bobures fueron grandes comerciantes, intercambiaban maíz, cacao y otros productos con las otras tribus que vivían en las riberas del Coquivacoa y en las montañas que los españoles en el siglo XVI -en algunos documentos llaman sierra o serranía de los bobures" ¹⁶⁷.

La población de Bobures actualmente se encuentra en el lugar donde los bobures tenían su pueblo de palafitos; es bueno señalar que los bobures estaban ubicados más hacia el Lago que la población actual de Bobures. En los primeros años de la colonia la población de la culata del Lago de Maracaibo sufrió un proceso de merma, las causas son varias, pero se cree que fueron las enfermedades y, por otro lado, la migración de la población indígena hacia las montañas ¹⁶⁸. "...en el Cumbé pocó, además de negros cimarrones habían indios conocidos como bobures, estos indios eran muy pacíficos" ¹⁶⁹. Sobre los bobures existen muchos relatos inspirados en las leyendas que intentan explicar la forma cómo este pueblo indígena es tomado por los españoles, quedando su funcionalidad institucional y económica regida desde Gibraltar.

La historia de la zona del Sur del Lago de Maracaibo se remonta, entonces, a muy antiguos días. Así como el proceso formativo de su geografía está ligada a la formación del Lago de Maracaibo, cuya edad aproximada es de un millón de años, su historia esta ligada a la historia de los pueblos de la culata del Lago, primero la población indígena y, luego, la europea

y la africana, siendo esta última la que dejó la impronta más profunda que hoy caracteriza a los pueblos que componen el Sur del Lago de Maracaibo, base de la etnia afrozuliana.

Desde muy antiguos días esta zona fue poblada por las sucesivas migraciones de los indios Caribes, quienes absorvieron a los primitivos habitantes de la región, pudieron establecer sus avanzadas y belicosas huestes, que al mezclarse con los habitantes que encontraron se cambiaron en pueblos sedentarios, cuyo resultado fue la formación de las aguerridas naciones halladas por los españoles; ratificamos que de estas naciones indígenas los bobures eran los más pacíficos, los otros grupos eran los buredos, quiriquires, etc.

Las características de estos pueblos eran muy parecidas entre sí. Sus tradiciones y costumbres tuvieron que ver mucho con el ambiente geográfico en que se desarrollaron. Ese ambiente natural fue excelente base para lograr en ellos una economía pescadora y cultivadora, pero también influyó en sus tradiciones y costumbres, su hospitalidad y, en especial, su amor a la libertad. Del hábitad tomaron además el principio religioso, consistente en adorar la naturaleza; en especial se desarrolló en ellos el culto al sol, a la luna y los diferentes fenómenos naturales ¹⁷⁰.

Por tener elementos culturales que facilitaron el contacto para la integración racial entre los diversos pueblos, surgió la

organización matrilineal, base de la organización de la familia aborígen zuliana. Políticamente se organizaron en clases, bajo la dirección de caciques y con el asesoramiento de piaches. Estas características de la población indígena del Sur del Lago de Maracaibo facilitó también el relacionamiento y cruce rápido con el africano que llegó a la zona.

En el año de 1529 llegan los europeos de Ambrosio Alfinger a la costa oriental del Lago de Maracaibo, y en los primeros meses del año 1530 ya habían logrado intercambiar relaciones entre esta zona y Maracaibo. Este intercambio se intensificó hacia los años de 1557 y 1558, al fundarse Trujillo y Mérida¹⁷¹; en consecuencia, las costas del Sur del Lago de Maracaibo se convirtieron en puntos de contacto e intercambio con Maracaibo. De esta manera, para el año de 1579 ya se tiene conciencia de la importancia de esta región en el desarrollo futuro. "...hay en esta laguna un puerto que se desembarca para ir a Trujillo -se refiere al puerto de la Ceiba- y otro puerto que se llama el de Mérida y el puerto de la ciudad de Pamplona"¹⁷².

El desarrollo e importancia adquirida por Maracaibo como puerto de salida del Lago hacia los principales puertos del mundo, reforzó la importancia y desarrollo de Gibraltar, organizada -como hemos señalado anteriormente- por Gonzalo de Piña de Ludeña a fines de 1591; Gibraltar desde entonces se convirtió en la población más importante de la costa sur del

Lago de Maracaibo, a tal punto que, en 1598, ya contaba con autoridades, varios templos y conventos y una población de diez mil habitantes, en su mayoría africanos y sus descendientes ¹⁷³. Con referencia a esto, se puede afirmar que alrededor de la historia de Gibraltar gira la historia de la zona del Sur del Lago de Maracaibo; el desenvolvimiento de toda el área estuvo irradiado desde Gibraltar y desde Bobures. Las primeras y más grandes plantaciones de cacao y caña de azúcar se organizaron en toda esta extensión, incentivadas por los religiosos, especialmente los padres Jesuitas ¹⁷⁴, y la más intensa práctica comercial se tuvo a través de Gibraltar con las ciudades andinas así como con las poblaciones del nuevo reino de Granada. El predominio de Gibraltar ayudó al desarrollo de otras poblaciones lacustres, que como hemos observado, se fueron fundando entre mediados y finales del siglo XVIII; entre estos pueblos podemos nombrar los siguientes: Santa María, San Pedro, Santa Isabel, etc. Estos pueblos fueron fundados y desarrollados por los misioneros, especialmente franciscanos y dominicos ¹⁷⁵.

La villa de San Antonio de Gibraltar alcanzó fama en todo el territorio que compone el occidente venezolano y el nuevo reino de Granada, así como en los mares, ya que Gibraltar era considerado uno de los puertos más prósperos del área Caribe. Conocimiento de este pueblo tuvieron también los filibusteros de la época; Gibraltar soportó muchas embestidas de los piratas; a pesar de que las embestidas primeras las iniciaron los

indígenas de la zona, a partir del año 1600; el 22 de julio del mismo año los indios quiriquires entraron en la población, la incendiaron, mataron a sus autoridades y gran número de pobladores. Los ataques de los indios prosiguieron hasta el año 1614, cuando el 1º de noviembre dieron su último asalto¹⁷⁶. A partir de este momento muchos pobladores de Gibraltar se fueron retirando a otros lugares más seguros, muchos se dirigieron a un pequeño pueblo situado a orillas del Lago, al sur de Gibraltar y a unos seis kilómetros de distancia de esa villa; era un pueblecito de misión, habitado por los pacíficos indios bobures, indios además cristianos. El pueblo con el refuerzo de las nuevas gentes venidas de Gibraltar y de los esclavos traídos para las haciendas desde Africa, fue tomando importancia, dando lugar a la conocida con el mismo nombre de los indígenas: Bobures. Para el siglo XVIII estos dos pueblos Gibraltar y Bobures, concentran la actividad comercial y en general económica y política de la zona de la cutala del Lago de Maracaibo, debido a los diversos productos agrícolas que en sus haciendas se cosechaban. La importancia llegó a tal grado que en 1752 se estableció el correo entre Maracaibo, Mérida y Santa Fe de Bogotá, tomando como punto intermedio a Gibraltar que, en 1691, había sido reorganizada por Juan de Chazarreta¹⁷⁷.

En el año de 1528 ingresan los primeros africanos a la zona del Sur del Lago de Maracaibo¹⁷⁸, los introducen los alemanes Welsares, utilizándolos como cargadores del equipaje y

mercaderías de los expedicionarios ¹⁷⁹. En este momento los negros africanos no fueron utilizados en la explotación de cultivos, ya que es a partir de 1598 "...al descubrirse la potencialidad productiva de las tierras de San Antonio de Gibraltar, cuando se inició la introducción de los africanos en grandes cantidades, por los puertos de Maracaibo y de Altagracia y con destino a Gibraltar" ¹⁸⁰.

Maracaibo era abastecido de esclavos africanos desde distintos centros caribeños y costeros: la Española, Veracruz, Cuba, Cartagena de Indias, Curaçao, Coro, Cojoro, etc. Según la mayoría de los autores especialistas en problemas esclavistas y tráfico de esclavos africanos en hispanoamérica, están de acuerdo en que la población negra africana que ingresa a la zona del Sur del Lago de Maracaibo, proviene de Cartagena de Indias y de Curaçao ¹⁸¹; se hace necesario señalar, ratificar, que estos esclavos africanos pasaban por el puerto de Maracaibo. "En 1598 ingresan esclavos de la contrata del portugués Pedro Gómez Reynel a Maracaibo, destinados a las haciendas de Gibraltar, no se conoce el número" ¹⁸². Por otro lado, se puede decir que es hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando se deja de incorporar negros esclavos a la zona de Gibraltar y Bobures.

Algunos cambios políticos y administrativos que tiene que ver con las poblaciones del Sur del Lago de Maracaibo, Gibraltar y Bobures: creación de la provincia de Mérida y La Grita-

1622-. La Audiencia de Santa Fe tenía como límites, a principios del siglo XVII, desde Cartagena hasta Popayán -norte, sur- y desde el final de la jurisdicción de Mérida hasta la Buenaventura -este, oeste-, cubriendo una extensión de 300 leguas ¹⁸³. Desde sus respectivas fundaciones, Mérida y San Cristóbal estaban adscritas al corregimiento de Tunja ¹⁸⁴. En 1583 el corregimiento estaba formado por Pamplona, Velez, Mérida y San Cristóbal ¹⁸⁵; mientras que La Grita por ser gobernación, pertenecía a la Audiencia de Santa Fe, conferida bajo capitulación expresa de esta Audiencia.

Corregimiento de Mérida y La Grita: como antecedente podemos señalar los intentos de integración de La Grita, San Cristóbal y Mérida que hizo el gobernador Fernando Barrantes Maldonado en 1593 ¹⁸⁶. Su iniciativa se basó en una clara visión geopolítica que configuraban estas poblaciones. Por una parte, La Grita se erigía como gobernación en medio de Mérida y San Cristóbal, a poca distancia de la primera y comunicadas por el camino real; por otra parte, desde Mérida a Tunja había que recorrer 90 leguas y desde San Cristóbal unas 60, distancia que impedía una eficaz administración. Para los efectos de pacificación y conservación de estos pueblos, se consideraba necesario incorporarlos todos a una gobernación. La petición del gobernador Barrantes Maldonado no fue resuelta positivamente, pero dejó ver la necesidad de dicha integración política-administrativa, ya que en lo geográfico la unión era evidente.

Fue a principios del siglo XVII, cuando la Corona ordenó investigar sobre la conveniencia de reducir la gobernación de La Grita a corregimiento, motivado por la irregular administración de Barrantes Maldonado y por lo poco rentable que estaba significando esta gobernación¹⁸⁷. El 19 de mayo de 1607, Juan de Borja, en respuesta a una real cédula del 3 de abril de 1605¹⁸⁸, comunica exhaustivamente el estado de la gobernación. El 30 de mayo de 1607, la Audiencia expresó su determinación: "...nos resolvimos en reducir a este gobierno a corregimiento, agregándole las ciudades de Mérida y villa de San Cristóbal lugares del corregimiento de Tunja, y Gibraltar que está fundado en la ribera de la laguna de Maracaibo, que juntos con la gobernación de La Grita vienen a estar en una comarca y con gran comodidad de ser gobernados..."¹⁸⁹.

Desde 1609¹⁹⁰ se elevaron las peticiones a la Real Audiencia para que este corregimiento se erigiera en gobernación. Las razones se fundamentaban en que con esta categoría, el poder de decisión aún seguía dependiendo de Santa Fe, situación que se facilitaría siendo gobernación por su mayor capacidad autónoma. Los cabildos de Mérida, San Cristóbal, La Grita, Barinas y Pedraza apoyaron esta vieja aspiración en sendas cartas expedidas entre 1609 y 1610¹⁹¹.

El 3 de noviembre de 1622¹⁹² se concede la aspiración nombrándose como primer gobernador y capitán general a Juan Pacheco Maldonado. Así quedó constituida en una sola jurisdicción

el territorio al Sur del Lago hasta 1676, fecha en la cual se incorpora la ciudad de Maracaibo. El hecho de integrarse, en 1676, la ciudad de Maracaibo a la provincia de Mérida y La Grita, respalda la tesis referente a la reestructuración político-administrativa. Razones de tipo económico y de defensa militar, argumentaban la real cédula del 31 de diciembre de 1676, para que redujése esta nueva reorganización político-administrativa, creemos que en estos argumentos estuvo el gran error de la resolución. "...atendiendo a las conveniencias de mejor gobierno y defensa que se seguirán a las ciudades de Maracaibo y Gibraltar -incluida su área de influencia, Bobures- de estar unidas y debajo de un mismo gobierno, justamente con lo que por medio se facilitará y aumentará el comercio de sus vecinos y crecerán los derechos reales, he resuelto que se haga la agregación de la ciudad de la Nueva Zamora de la laguna de Maracaibo al gobierno de Mérida y La Grita..."¹⁹³.

América Latina

Para esta fecha, tanto el puerto de Gibraltar como el de Maracaibo, habían adquirido un gran movimiento comercial. Por Gibraltar, que era puerto de la provincia de Mérida y La Grita, salían y entraban las mercaderías de esta jurisdicción.

Unidad y dirección de los intereses de la zona

Por la vía terrestre-lacustre fue Gibraltar el puerto de mayor atracción para la salida de mercaderías al Lago, procedentes de la ruta montañosa de Mérida, Barinas y Pedraza.

*de descentralización burocrática y el papel de la provincia de destino
ción colonial, económica y geopolítica. A este respecto se*

El problema de la deculturación-aculturación, mestización y sincretismo en la zona de Gibraltar y Bobures (sobre la población negra africana y su descendencia), el problema de la negritud en la zona objeto de estudio.

En el modelo económico agrícola de plantación se produce el más complejo proceso de transculturación. En estas unidades productivas, con predominio africano, se produjo también el más cruento enfrentamiento entre el esclavo y el esclavista, además de que permitió que se mantuvieran los elementos culturales africanos en juego con los europeos y los indígenas, produciéndose en muchos lugares, como en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, un predominio de los elementos culturales africanos, dando origen a las etnias afro -en el caso que nos toca- la etnia afrozuliana, representa para nosotros la aplicación local de la brillante frase de Mentz "Africa en América Latina".

Igualmente la plantación fue entonces, el caso más típico de deculturación y aculturación sobre la población negra africana. La aculturación la entendemos como el proceso organizado y dirigido a desarraigar de su base cultural a un grupo humano para facilitar la apropiación de su vida, con fines económicos y de dominación total, sobre todo, para utilizar al grupo deculturado como fuerza de trabajo barata. Todo proceso de deculturación conlleva y es parte de un proceso de dominación colonial, neocolonial o imperialista. A este respecto la

deculturación puede servir u operar como un elemento o recurso tecnológico aplicado a la optimización de la explotación y de la dominación. Es bien conocido que la deculturación total es imposible y también que todo modelo de dominación no necesita ni le conviene hacer una deculturación total del sector dominado, sino sólo de aquellos valores culturales que obstaculizan el proceso de dominación imperante. Aquellos valores culturales del sector dominado que no representen un freno, sino que por el contrario, contribuyan a reforzar el modelo de dominación, son estimulados por el sector dominador, de hecho estos valores culturales del sector dominado protegido son valores aislados; es decir, fuera del global de la vida del hombre dominado. Estos valores pasan automáticamente a formar parte del esquema global de la sociedad, el mecanismo característico a través del cual se produce la incorporación de los valores culturales de los dominados a la cultura dominante es el mestizaje. En el caso de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo este fenómeno permitió el aporte cultural africano a la cultura global zuliana como resultado de un proceso de transculturación: deculturación-aculturación. La población dominada se refugia en su acervo cultural matriz como recurso de identidad y supervivencia cultural. Es bueno señalar aquí que el tratamiento que fundamentalmente recibió el africano fue trasladado coercitivamente a América y puesto a trabajar dentro de un modelo de dominación con fines fundamentalmente económicos¹⁹⁴. Estas circunstancias claves no pueden ser olvidadas si se aspira analizar científicamente los aportes cul-

turales de los africanos a la cultura global del Sur del lago de Maracaibo y a la existencia de una cultura predominantemente africana o africanizada y que nosotros entendemos como la etnia afrozuliana.

En el Sur del Lago de Maracaibo, Gibraltar y Bobures, como en el resto de América, el africano fue incorporado a un modelo de producción -la plantación- donde él, como grupo dominado, estuvo no sólo marginado sino incomunicado; al respecto la plantación no podía funcionar como una organización social, aunque con el tiempo le diera origen. En este sentido, los propietarios de plantaciones tuvieron un interés muy definido al no permitir que se creara entre los africanos el sentido gregario, de cohesión social, que origina actitudes solidarias. Sin embargo, en el seno de la población africana se produjo una especie de deculturación-aculturación interna, es decir, que por las diferencias de grupos que llegaron a la zona con distintos niveles y características culturales, hizo necesario que se desarrollara un liderazgo interno en la población africana, no sólo para enfrentar el proceso de transculturación europea, sino para lograr la cohesión cultural que el africano requería; así, en la zona del Sur del Lago de Maracaibo el grupo que liderizó dicho proceso fue el bantú, de tal suerte que la cultura bantú se constituyó en elemento aculturador interno de la población africana. Por eso decimos que la deculturación-aculturación interna del grupo africano condujo a una cultura común que, además de frenar -en parte la deculturación

proveniente de la población blanca-, imparte dignidad, cohesión e identidad al grupo africano.

Los europeos estaban claros en que a mayor diversidad étnica de las concentraciones africanas, mayor sería el resultado de la dominación y de transculturación misma. "Las grandes concentraciones esclavas jamás se integraron con africanos de una misma etnia: es decir, con hombres de origen común tribal o cultural"¹⁹⁵. En el Sur del Lago de Maracaibo llegaron o trajeron los más diversos grupos de africanos, con características tan diversas que, a veces, llegaron a la hostilidad interna; en algunas áreas de América esta situación condujo a la constitución de grupos excluyentes, pero como hemos señalado anteriormente, en la zona del Sur del Lago de Maracaibo, se desarrolló y consolidó el liderazgo de la cultura bantú, propiciando la formación de una conciencia cultural africana frente a la cultura europea, fomentando de esta manera la formación de un grupo homogéneo y cohesionado en rededor de la cultura negra africana¹⁹⁶. La cultura bantú sirvió para cultivar la unidad cultural africana, por ejemplo, en Bobures los africanos de distintas etnias auspiciaron la constitución de un "cumbe", donde se agruparon los africanos con un sentido unitario, teniendo como patrón cultural cohesionador la cultura bantú, desde el punto de vista religioso, se le rindió culto a "Ajé", divinidad de origen bantú. El cumbe permitió la supervivencia, en un alto grado de pureza, de las manifestaciones culturales de los africanos, incluyendo la lengua, que ad-

quirió, sobre todo, una categoría ritual.

Podemos afirmar que el cumbe fue el punto de partida de la formación de la actual etnia afrozuliana; etnia donde los matices de la piel no son fuente de distinciones entre negros miembros de ella y mulatos o cuartereros; la fuerza cultural africana que los une está por encima de cualquier factor de desintegración o de ruptura de la cohesión interna que le legaron sus antepasados africanos en el cumbe.

Los africanos traídos a América eran sumamente jóvenes, la idea, en cuanto al proceso de transculturación: deculturación-aculturación, fue que los jóvenes eran más fáciles para la operación; en este sentido, la edad fue entendida como un factor de deculturación. Pero el fenómeno se cumplió de una forma distinta; los africanos -jóvenes, niños o viejos- provenían de una cultura milenaria, cimentada en las tradiciones orales, donde el saber -la formación integral del individuo y de la sociedad- provenía de la palabra, repetida de generación a generación, de boca a oído, esta forma de mantener la cultura africana era privilegio de los más viejos, especialmente de los ancianos, pero los jóvenes recibían la impronta cultural de su pueblo y la mantenían en su mente y en su recuerdo como una fuerte huella indeleble. Al traer exclusivamente jóvenes se creía que se estaba importando los menos cultos, en el sentido de acumulación del saber, de tradición recepcionada; es verdad que los ancianos sabios jamás llegaron a América, pero

los jóvenes y adultos que llegaron, inclusive niños, tenían en su existencia la cultura oral y tradicional del Africa, sus aportes fueron muchos y al contrario de ser presa fácil para borrarle los elementos de su cultura ancestral, se constituyeron por más largo tiempo que los viejos, en defensores y mantenedores de su acervo cultural africano originario; de hecho aceptaron algunos de los patrones impuestos por los dueños de las plantaciones, se puede decir que todo africano esclavo al cumplir los 40 años había vivido más tiempo en América que en Africa, pero su existencia había estado más relacionada con la cultura africana que con la cultura blanca impuesta. Por lo tanto, la plantación no pudo romper la continuidad de las tradiciones africanas, es por ello que hoy contamos con población en el Sur del Lago de Maracaibo, cuya base cultural es africana: la etnia afrozuliana.

Los africanos trasladados coercitivamente a las zonas de plantación y minería de América, provenían de distintas etnias africanas, ejemplo de ello son los distintos grupos que llegaron al Sur del Lago de Maracaibo; estos grupos o etnias de africanos se vestían, se alimentaban y habitaban en Africa de acuerdo a su mundo económico y cultural, de tal manera que cada etnia había creado un sistema de símbolos que constituían elementos fundamentales de su cultura; para estos africanos vestir, comer, construir en una forma u otra su vivienda llevaba implícito valores jerárquicos, morales y religiosos que si bien la plantación creó un ambiente también coercitivo para

el libre funcionamiento de este mundo cultural, es bueno señalar nuevamente que este mundo subyacía en el africano y que una vez roto el sistema carcelario de la plantación el negro africano y sus descendientes desarrollaron una forma de vida profundamente africanizada, en armonía con aquellos elementos europeos e indígenas que tuvo que asumir y pasaron a formar parte de su acervo cultural de base africana.

El hecho concreto es que en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo a la población africana de las plantaciones no se les borró todo el ritual en las comidas y sabores africanos, mucho del arte culinario africano pasa a la zona -este aspecto de la cultura africana en la zona del Sur del Lago de Maracaibo lo estudiaremos más adelante-.

Por otro lado la deculturación provocada por la plantación, no acabó con la tradición artesanal del vestido y el adorno africano, es verdad que el mestizaje y el sincretismo introdujeron algún elemento que pudo diferenciarlos del típico africano, pero la forma de dichos elementos culturales es básicamente africano.

Todos los esfuerzos realizados para liquidar el ancestro cultural y la vida de relacionamiento entre los africanos, de tal manera que se produjera una división entre ellos, fueron en vano, ya que a la larga se produjo siempre la normal acción solidaria y gregaria que surge entre seres obligados a convi-

vir en una estructura carcelaria como era la plantación y que les hacía sentir en común la explotación a la que estaban sometidos¹⁹⁷. El africano impedido para comunicarse plena y libremente en la plantación, logró entre ellos la llamada "comunicación horizontal, subterránea"¹⁹⁸. En el Sur del Lago de Maracaibo: Gibraltar y Bobures, la población africana logró desarrollar un sistema de comunicación y transmisión de información secretas, algunos consideran que en el ritual de San Benito algunos de los cánticos ejecutados constituían formas secretas de comunicación, estas formas secretas de comunicación e información reforzaron la supervivencia del acervo cultural africano y creó una moral de clandestinaje y, como era de esperar, se constituyó en elemento cohesionador y fortalizador de buena parte de el sincretismo de ciertas formas religiosas de origen africano y que son fundamentales en la formación de la etnia afrozuliana. En el caso concreto de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo -Gibraltar y Bobures- es muy probable que la creación y desarrollo de una comunicación viceral esté el punto clave de la fuerza socio-cultural de los bantú, quienes tomaron el liderazgo de los grupos africanos de la zona, propiciando un proceso de deculturación-aculturación interna de los africanos, teniendo de esta manera, una población negra cohesionada en rededor de la cultura africana; de hecho, como en todo proceso de deculturación-aculturación, el cual se cumplió internamente en la población africana, permitió el mantenimiento e incorporación a la síntesis cultural negra elementos de los otros grupos que llegaron a la zona del Sur del

Lago de Maracaibo, repetimos, en esta síntesis el liderazgo cultural lo llevaron los bantú. El grupo bantú desarrolló también el permanente deseo del africano de regresar a su Madre Patria Negra; "no podemos morir en esta tierra, nuestra morada de siempre es Africa"¹⁹⁹.

Por razones de tipo geográfico y de tipo demográfico, el negro africano era mayoría, el esclavo del Sur del Lago de Maracaibo tuvo una comunicación en masa entre ellos y también con el incipiente campesinado de la zona, sobre este campesinado el africano desarrolló un sutil proceso de aculturación con base a su cultura ancestral africana, esto determinó que los grupos campesinos y obreros del campo de la zona, se recrearán bajo esquemas simbólicos y códigos de comportamientos culturales heredados de Africa²⁰⁰. En el plano cultural los grupos de campesinos y obreros del campo de la zona del Sur del Lago de Maracaibo se vieron, al igual que el africano, profundamente afectados por formas de discriminación, prejuicios y descalificación social y que fueron sistemáticamente aislados o marginados, propiciando en ellos la necesidad de cohesión social y cultural, encontrando una respuesta entre los africanos y sus descendientes directos. "...las formas culturales portadas, creadas o recreadas por estas masas, están en estrecha relación con su situación concreta de carencias, marginación social, explotación económica y rechazo cultural"²⁰¹. En este sentido la cultura africana en el Sur del Lago de Maracaibo perdura y es utilizada por la población ma-

yoritaria independientemente del grado de pigmentación de la piel. Es bueno señalar -esto nos lo ha dado nuestra relación cotidiana con los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo- que los elementos de la cultura afrozuliana, conservados y recreados celosamente como módulos de cohesión, han pasado a la cultura popular zuliana y se mantienen porque mantienen -valga la redundancia- la razón histórica y cultural que los originara; ejemplo: algunas manifestaciones musicales y danzarias vinculadas originariamente a la religión católica, van siendo entendidas como formas simbólicas de las religiones africanas, de igual forma el chimbángueles, ritual bantú, ha retomado su razón de ser trascendente africana.

El fenómeno racial americano por excelencia es el mestizaje -es importante y necesario que en cualquier estudio sobre mestizaje, bien en América, en Venezuela o en cualquier región de ésta, se tenga presente que este fenómeno hay que considerarlo en un sentido global; es decir, tomar en consideración los valores culturales del indígena y del africano en los mismos términos que se valoran los europeos y, además, no caer en valorar al mestizaje por el mestizaje mismo- por añadidura, el fenómeno cultural distintivo de los pueblos americanos en general y, en particular, de los pueblos afroamericanos, es el sincretismo o fusión de sus formas de vida adoptando en nuestro pueblo un patrón original. Estas dos vertientes, la biológica y la cultural, constituyen dos expresiones de un mismo proceso histórico-cultural: el encuentro y amalgama de etnias

y matrices diferentes en un mismo espacio y el de la confluencia y simbiosis de las culturas de aquéllas en forma e integraciones regionales. Es bueno destacar que este proceso de mestizaje-sincretismo se desarrolló sobre la base de las matrices culturales de las etnias concurrentes -indígenas, europea y africana- y no sobre la eliminación de las mismas, en el mestizaje se continúan los elementos culturales de cada etnia, de hecho con la preponderancia de una de las matrices, preponderancia que se establece a partir de mecanismos de dominación económica, política, social y cultural; pero la preponderancia puede establecerse a partir de factores demográficos, es decir, del dominio poblacional de una de las etnias y, por supuesto, de la fuerza de su cultura base, este es el caso de la preponderancia de los elementos culturales del Sur del Lago de Maracaibo. Con referencia a esto la mestización-sincretización en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo ha tenido por característica fundamental el predominio -dentro del intercambio- de la etnia africana, de hecho en el proceso entran las tres grandes matrices étnico-culturales de la humanidad: mongoloide, caucasoide y negroide. Este intercambio ha sido efectuado por muchos individuos representativos de las tres etnias troncales, por lo que la miscegenación realizada en nuestros pueblos presenta un grado de intensidad jamás alcanzado en otra parte del mundo. Intensidad que se mide en el propio proceso histórico-cultural. "Los pueblos de América Latina tienen en el mestizaje lo que probablemente habrá de ser los grupos humanos en el futuro, cada vez más mestizados y aculturados y,

ponían los europeos en sistemas de plantación, pero en caso

de este modo, uniformados desde el punto de vista racial y cultural" 202.

En América hispánica al reunir blancos, negros e indios en las grandes plantaciones -en Sur del Lago de Maracaibo la proporción de negros fue muy alta y la de indios muy baja- de productos tropicales o en las minas, cuya finalidad era surtir a los mercados europeos y producir ganancias, las naciones colonizadoras plasmaron pueblos profundamente diferenciados entre sí, y sobre todo de las etnias dominadas: indígena y africana.

Aunados en las mismas comunidades, estos contingentes básicos, aunque ejercían papeles sociales distintos, acabaron mezclándose en mayor o menor proporción. Así, al lado del blanco, que ejercía la jefatura del modelo colonial, del negro esclavo, del indio casi esclavo, fue surgiendo una población mestizada en la que se fundían aquellas matrices en las más variadas proporciones. En el caso de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo la proporción, repetimos, de los elementos culturales africanos fue mayor; trataremos de presentar de una manera muy general el papel de la matriz africana en el proceso de mestización-sincretismo.

El flujo de negros africanos en Venezuela se hizo, al igual que en el resto del continente, en función de su mejor adaptabilidad a los tipos de explotación económica que se proponían los europeos en sistemas de plantación, pero en cada

caso el pluralismo sexual, sobre todo por parte de los españoles, constituiría un factor altamente dinámico en el proceso de miscegenación. La intervención del africano en el proceso de mestización-sincretismo se produjo masivamente en el área del Zulia, ya que como señaláramos, el indio en esta zona era una minoría.

En cuanto a los tipos derivados de la mezcla, en el caso del Sur del Lago de Maracaibo, se manifestó, pues, un proceso de sustitución de las etnias indígenas por los negros africanos y, por esta misma razón, se alteró muy pronto también el carácter que adoptarían las síntesis culturales posteriores; donde el elemento africano negro es muy fuerte y sus pervivencias muy diversas y marcadas. "En las regiones tropicales y en las costas, sobre todo en el Atlántico y en las Antillas, la miscegenación se produjo en mayores cantidades entre iberos y negroides, tanto porque en estas regiones las densidades demográficas indígenas eran inferiores a las que se registraban en las áreas de alta cultura, como porque el carácter de la explotación económica europea hacía más frecuente el intercambio de la población negra con la blanca" ²⁰³.

De acuerdo con la incidencia relativa de los factores de cada etnia, resulta claro que el mestizaje-sincretismo presenta lo que podemos denominar modos, variantes o predominios genéticos, según sean los aportes efectuados en el mismo por las diferentes matrices étnicas en cada región. El modo africano

negro predomina en algunas regiones de Venezuela, nosotros tenemos en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo la etnia afrozuliana como muestra de este predominio del modo negro africano.

En la variante que concierne a la matriz africana, es menos significativa la presencia y la proporción de sus contingentes integrados en cada población afro que las diferencias culturales de los diversos grupos de africanos traídos a la zona, puesto que la deculturación-aculturación provocada por la dominación no produjo la eliminación total de los rasgos culturales africanos, logrando estos rasgos culturales pasar a formar parte mayoritariamente de la cultura etnia afrozuliana y parcialmente de la cultura zuliana global. Es bueno señalar de nuevo que estos rasgos se mantuvieron de una manera semi-secreta, sobre todo lo que se refiere a los ritos, cultos y tradiciones orales. En este sentido, en el terreno religioso son señalables sus aportes y estos, estando impregnados de un profundo sincretismo, son conjuntamente expresión, por un lado, de la protesta del africano contra la dominación, y por el otro, el permanente afán del africano por rescatar y mantener sus valores culturales ancestrales.

La destribilización del africano y su obligado traslado a América, constituyó sin duda, el más portentoso movimiento de población y el más dramático proceso de deculturación-aculturación de la historia humana. En los ingenios azucareros

de Bobures, por ejemplo, duraba como máximo cinco años; en este período no obstante, el amo se resarcía sobradamente de su valor que equivalía al de media tonelada de azúcar, cosa que el esclavo generaba en mucho menos de un año²⁰⁴.

Uno de los efectos cruciales de la traslación de africanos y de su incorporación a los pueblos americanos en calidad de esclavos fue el surgimiento de una estratificación étnica con sus corolarios previsibles de tensiones y conflictos basados en la discriminación; pero por sobre la diferencia que existía entre amos y esclavos, se superponía la fundada entre hombres libres y esclavos, esta diferencia también se cumplía a nivel de amos y esclavos, ya que a nivel de mestizos y negros; es decir, entre la cultura mestiza y la cultura puramente negra, no se dieron -queremos señalar que esto fue en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, ya que en otras partes de Venezuela y de América sí se dieron grandes rivalidades entre mestizos y negros- grandes rivalidades. Ya dijimos que el africano logró captar la vinculación cultural del mestizo campesino y obrero sobre la base de la cultura africana.

En las tradiciones de muchos pueblos del Zulia, inclusive de los goajiros y paraujanos, se asocia al color negro de sus habitantes a las nociones de fuerza cultural y religiosa y esto explica y justifica el carácter popular y de masa que han adquirido las manifestaciones culturales de la etnia afrozulia-
na²⁰⁵.

Es necesario aclarar que el africano es incorporado al proceso de mestización-sincretismo como esclavo y dominado, y emerge a la libertad como su parte más pobre y más ignorante, según el decir de la concepción blanca de la sociedad y del hombre, esto hace que el africano y sus descendientes se ubiquen comúnmente en los estratos más marginados desde el punto de vista económico, político, social y cultural. La supresión de esta discriminación y preconceptos existentes en la mayoría de los pueblos de América Latina, no es sólo problema para los negros y mulatos, implica uno de los desafíos fundamentales para nuestros pueblos, ya que únicamente por medio de la integración y aceptación de todas sus matrices y por la franca aceptación también y defensa de nuestra propia imagen mestizada y sincretizada, satisfeceremos las condiciones mínimas necesarias para el logro de nuestra autonomía como pueblo y de nuestra autenticidad como cultura.

De esta manera el papel del negro africano y sus descendientes más próximos, en el proceso de mestización y sincretismo, fue determinante para la conformación de la síntesis histórico-cultural de los pueblos del Zulia, fundamentalmente en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, donde por vía de la fuerza de su cultura incorporaron elementos de su matriz al proceso dando lugar a la formación de la etnia afrozuliana.

El problema de la negritud en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo.

Algunos autores y pensadores han definido la negritud como un movimiento ideológico que ha dado expresión en la literatura y en el dominio de las artes y en el desarrollo de las ciencias humanas, especialmente en la etnología y en la historia. La negritud ha estado siempre dirigida contra la dominación, primero colonial y ahora contra las formas marginales de la población negra de origen africano. La negritud tuvo como arma milagrosa el hecho de que el negro africano y sus descendientes habían recuperado su orgullo de raza; sin embargo, la negritud no era más que una etapa superable, en este sentido, la negritud lleva en sí su propia destrucción, es un paso y no un fin, un medio y no una meta; pero hay autores que creen, entre estos nos contamos, que la negritud más allá de una ideología es un valor permanente que en el africano y sus descendientes en América nunca ha perdido su razón de ser, en el caso concreto de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, básicamente en Gibraltar y Bobures, la persistencia de valores culturales africanos entre los culturales populares no es exclusiva de los negros, sus obras expresan toda la gracia y sabiduría del Africa negra, son obras impregnadas de la mística negra; por su espíritu y su estilo estas obras escritas o recitadas en español, pertenecen en realidad a las tradiciones orales de los africanos y no a la cultura occidental. El alma negra pertenece a todos los tiempos y no puede ser su-

perada, como han pretendido algunos autores. Ocurre lo mismo con el alma de las etnias indígenas, "incapaces de asimilarnos al español plenamente, de dejar eliminar en beneficio de la hipertrofiada civilización occidental las dimensiones originales de nuestro genio, intentaremos forjar con este genio unos medios de expresión adaptados a su vocación en el siglo XX" ²⁰⁶.

Los cultores del Sur del Lago de Maracaibo coinciden también en que la cultura afrozuliana ha de tener una participación en la cultura global del zuliano, pero consideramos que esa participación ha de tener un papel más preciso e importante que el de aportar a la cultura global la única virtud de la originalidad. La cultura africana y la cultura afrozuliana, precisamente por ser diferente a la cultura global y no solamente una parte de la cultura, deberán ser un factor de equilibrio y de identidad regional y moral. Para la filosofía afrozuliana lo importante sigue siendo la significación que el creador confiere al objeto y este último sólo tiene sentido en la medida en que el hombre se lo concede ²⁰⁷. Para los cultores afrozulianos a la cultura global le hace falta una concepción más espiritualista que funcionen como una especie de antídoto contra el materialismo. "Sólo el negro está en condiciones de enseñar a nuestro pueblo, asesinado por el maquinismo" ²⁰⁸.

Los cultores afrozulianos deberán aportar a la cultura zuliana, nivelada y deshumanizada por la civilización mecáni-

ca, la emoción negra, mensaje cuyo interés habrá de sobrevivir a la situación histórica que ha producido el renacimiento de la filosofía negra. En este sentido la negritud en el afro-zuliano actúa como un valor cultural y filosófico que dirige la vida moral, histórica y humana del negro en la sociedad de hoy; es una especie de querer volver a Africa y reivindicar lo negro, más como aporte cultural que como ideología y protesta.

La sensibilidad artística y poética del afrozuliano sometido históricamente a la opresión etnocultural, lo lleva a la búsqueda de su identidad, así como a la formación de sus orígenes y de su cultura. Demasiado tiempo lo negro resultó feo que los mismos negros se habían blanquizado, siendo su conducta durante mucho tiempo, en buena parte, moldeada por los cánones de la cultura global zuliana.

Los cultores populares, guardianes de las tradiciones orales, afincaron su fe cultural en los chimbángueles, cuyos toques inspiraron los cantos del Ajé, de la santería y de otras formas de expresión religiosa afrozuliana.

En el Sur del Lago de Maracaibo encontramos los primeros cantos populares, exaltando "lo negro", la belleza de la mulata Telemina, así como los santos negros. Se produce la exaltación de los valores negros y africanos, la cual abarca un amplio campo: desde las tradiciones orales más puras, pasando por la música de origen africana hasta la comida que trajeron

sus ancestros negros; desde el punto de vista científico, se inician los estudios que reivindican los valores culturales africanos mediante la investigación etnológica como la que inicia Juan de Dios Martínez, investigación inspirada por los trabajos de Fernando Ortiz y por la escuela de antropología cultural o por la escuela de Marcus Garvey que valoriza la africanización con el tema "black is beautiful", reivindicando la estética negra que fue siempre denigrada y menospreciada²⁰⁹. Juan de Dios Martínez llega hasta la crítica del discurso y de la lengua impuesta que le suscita rabia e impotencia al "encerrar con palabras de España este corazón que viene de Africa"²¹⁰.

La reivindicación de lo negro, propuesto por la etnia afrozuliana, va más allá de lo emotivo, arriba a la búsqueda de lo más profundo de la expresión cultural regional, lo evidencian las obras de los cultores populares que plasman en sus cantos y leyendas las costumbres y la vida del hombre del Sur del Lago de Maracaibo, testimoniando que la cultura afrozuliana no es tan solo una característica de raza, sino una vivencia histórica existencial que impregna el ambiente social, sensibilizando a todo auténtico hombre zuliano, cualquiera que sea su color. El cultor popular afrozuliano marcha hacia el rescate de unas expresiones culturales en las cuales el negro es la figura principal; se expresan los elementos de la cultura negra, ya que ellos consideran que la cultura afrozuliana es imposible concebirla si se excluye al negro como par-

te integrante de ésta. Por ello evocan lo africano a través de sus bailes, sus dioses y santos, sus ritos y sus tradiciones.

En el afrozuliano la negritud es una corriente de reivindicación histórica que acompaña un proyecto de liberación integral.

CAPITULO III

LA CULTURA AFROZULIANA DE LOS PUEBLOS DEL SUR DEL LAGO DE MARACAIBO: GIBRALTAR-DIAZ

A. Las usos y costumbres de origen africano en los pueblos del sur del lago de Maracaibo, Gibraltar y Bobures. Características de carácter general.

B. Organización familiar y socio-profesional en los pueblos del sur del lago de Maracaibo, Gibraltar y Bobures. Características indígenas-africanas.

CAPITULO III

C. El carácter comunal de la vida afrozulia.

LA CULTURA AFROZULIANA DE LOS PUEBLOS DEL

SUR DEL LAGO DE MARACAIBO: GIBRALTAR-BOBURES

D. El ritual y su profunda base oral y africana. Características de este ritual. Rituales afrozuliares y afrozuliares en los pueblos del sur del lago de Maracaibo.

E. La música afrozulia: factores de origen y características regionales. San Benito y los diablitos. La cultura popular de los estados afrozuliares.

F. Los chichangos y San Benito: factores de la cultura popular afrozulia.

G. Otras tradiciones afrozuliares: la tradición de los niños y algunas influencias de penetración en la historia y el alma de...

LA CULTURA AFROZULIANA DE LOS PUEBLOS DEL
SUR DEL LAGO DE MARACAIBO: GIBRALTAR - BOBURES

- A. Los usos y costumbres de origen africano en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo: Gibraltar y Bobures. Consideraciones de carácter general.
 - B. Organización familiar -base propedéutica- en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo: Gibraltar y Bobures. Su base indígena-africana.
 - C. El carácter comunal de la etnia afrozuliana.
 - D. El relato y su profunda base oral y africana, importancia de esta práctica. Algunos mitos y leyendas de origen africano en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo: Gibraltar y Bobures.
 - E. La música afrozuliana: factor de identidad y cohesión cultural-regional. San Benito y los chimbángueles: síntesis de cultura popular de la etnia afrozuliana.
 - F. Los chimbángueles y San Benito síntesis de la cultura popular afrozuliana.
- "Quien dice tradición en historia africana dice tradición oral y ningún intento de penetrar la historia y el alma de

202

los pueblos africanos podrá ser válido si aquélla no se apoya en esa herencia de conocimientos de todo orden, pacientemente transmitidos de boca a oído y de maestro a discípulo, a través de los tiempos. Esa herencia no se ha perdido aún y reposa en la memoria de la última generación de los grandes depositarios, de la que se puede decir que ellos son la memoria viviente de Africa"²¹¹.

Las naciones llamadas modernas, han pensado durante mucho tiempo, que lo escrito prima sobre lo hablado y donde el libro o lo escrito es el principal vehículo del patrimonio cultural, histórico y científico y que, por lo tanto, los pueblos agrafos eran pueblos sin cultura, sin historia -historiografía- y sin conocimiento científico.

El pasado es siempre un dilema para todo investigador y al respecto el problema radica en el hecho de otorgarle a las tradiciones orales la misma confianza que a las escritas, para testimoniar cosas de ese pasado. Nosotros consideramos que este problema de la confiabilidad de lo oral frente a lo escrito, no es el problema capital, ya ambos testimonios provienen del hombre y su valor depende del valor que ese hombre tenga y le dé al testimonio escrito u oral. En este sentido debemos recordar que la oralidad siempre precede a lo escrito. "Los primeros archivos o bibliotecas fueron los cerebros de los hombres"²¹². Todo producto intelectual humano pasa por la etapa de la oralidad, del diálogo que el hombre establece consigo

203

mismo. A todo proceso de redacción, el hombre somete el relato a un proceso de recordar los hechos tal como le han sido contados y si los ha vivido, se los cuenta a sí mismo. Nosotros dudamos que pueda ser más fiel un testimonio escrito que aquel que se ha transmitido oralmente de una generación a otra, sobre todo si la sociedad en referencia tiene entre sus tradiciones las de carácter oral.

El valor de la oralidad, entonces, va a depender del vínculo que exista entre el hombre y la sociedad y la palabra, es decir, lo cuestionable está en el propio valor del hombre que testimonia, el valor de la cadena de transmisión a la que él se vincula, la fidelidad de la memoria individual y colectiva, y el propio precio atribuido a la verdad en una sociedad determinada. En las sociedades donde lo escrito no existe o donde entre sus tradiciones básicas están las tradiciones orales, como es el caso de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, concretamente Gibraltar y Bobures, el hombre está ligado a su palabra y por consiguiente la función de la memoria es fundamental y una de las más desarrolladas, sino que ese vínculo entre el hombre y la palabra es el más fuerte²¹³. En estas sociedades el hombre está no sólo ligado a la palabra, sino que su existencia histórico-cultural está comprometida por ella. El hombre es su palabra y su palabra representa el valor de lo que ese hombre es. Por lo tanto, la sociedad tiene en la palabra el más fuerte elemento de cohesión. La palabra viene a ser una especie de calibrador de la permanencia de la sociedad

misma, y la medida de su moralidad y de su espiritualidad, ya que se considera que la palabra tiene un carácter sagrado unido a su origen divino y a las fuerzas ocultas depositadas en ella. "Agente mágico por excelencia y gran portador y vector de las fuerzas etéricas, no se la usaba sin prudencia"²¹⁴. En este sentido son muchos los factores que concurren para preservar la fidelidad de las tradiciones orales y su transmisión.

En las sociedades de o con tradiciones orales, la oralidad es el conocimiento total y verdadero, las tradiciones orales no se limitan a cuentos y leyendas o, incluso, a relatos míticos o históricos, la tradición oral -ya lo hemos apuntado- es la gran escuela de la vida, que contiene todos los aspectos; ella puede parecer un caos a aquel que no penetra su secreto y desconcertar al "espíritu cartesiano", habituado a dividir todo en categorías bien definidas; en las tradiciones orales no existen tantas divisiones, lo material y lo espiritual están profundamente asociados, asociación que intenta estar en concordancia con la existencia total del individuo que la practica y la entiende, para desarrollarla en función de sus necesidades histórico-culturales. Por eso es que las tradiciones orales son todo a la vez: ciencia, recreación, religión, historia; pero como es natural, toda tradición oral tiende hacia la unidad, hacia la totalidad que abarca al hombre y a la sociedad. Las tradiciones orales no son pues, materia abstracta que se pueda aislar de la vida del hombre y del pueblo que la contiene y practica, implica la vida cotidiana, la

cultura, la visión del mundo, la conciencia de que se está presente en ese mundo.

Los usos y costumbres de origen africano en los pueblos de Gibraltar y Bobures: consideraciones de carácter general.

La existencia del africano y de sus descendientes en América ha estado, está y pensamos que estará siempre, impregnado de un nacionalismo que nunca se separa del apego a las costumbres ancestrales de su pueblo. En esta parte de nuestro trabajo presentamos algunas de esas costumbres que siempre caracterizan al descendiente del africano en América en general y, en particular, en Venezuela y, especialmente en las localidades de Gibraltar y Bobures: "Al pueblo afrozuliano, -descendado- para perpetuar la comunión con los espíritus ancestrales a través de la lucha por la libertad cultural de nuestra etnia, con la inquebrantable certeza de que todos se unirán, ya estén muertos, vivos o por nacer, para la reconstrucción de los santuarios destruidos"²¹⁵.

En el deseo rehabilitador y el esfuerzo para explicar las costumbres ancestrales africanas, emprendido por los cultores populares negros, existen dos puntos sobre los que han insistido especialmente. El primero, denuncia la falsedad de que las creencias afrozulianas queden reducidas a la adoración de fetiches. Por el contrario, los cultores afrozulianos afirman que las creencias religiosas de sus pueblos se basan en la exis-

tencia de un Dios creador, previo a la imposición del Dios creador cristiano. Y es este fenómeno el que permite con relativa facilidad, la coexistencia del Dios cristiano y del Dios ancestral en los "cumbe", cofradías, etc. De hecho es esta una de las explicaciones para la existencia, en la actualidad, de San Benito y Ajé: para los cultores afrozulianos San Benito es el mismo Ajé.

En segundo lugar, se postula que la organización política de sus ancestros africanos era tan democrática como las instituciones parlamentarias europeas, es bueno señalar que el caso de Venezuela y de hecho en las poblaciones de Gibraltar y Bobures, la organización del esclavo era, desde cualquier punto de vista, más democrática que el sistema monárquico español vigente durante toda la colonización.

Desde el comienzo de la trata de negros -1518-, los europeos tratantes vieron dioses por todas partes entre los "salvajes", y pensaron que la revelación estaba reservada para un pequeño número de personas "civilizadas". De esta manera, contribuyeron a dar durante todo el período colonial la visión que ellos sacaron de las religiones negras; es decir, la de un politeísmo grosero, basado en la magia y en la brujería.

Consideramos que el problema planteado alrededor de las religiones africanas -y de esta manera lo consideran tanto los cultores populares como los estudiosos- de carácter nominal;

en el caso por ejemplo, de los yorubas, "olorum" significa el señor del cielo. Le consideran como creador del cielo y de la tierra, pero situado en un lugar tan elevado que no puede ocuparse directamente de los hombres y de sus asuntos, por lo que se ven obligados a admitir la existencia de numerosos "orichas". Creen en el otro mundo de donde se deriva el culto de los muertos y su fe en un juicio final²¹⁶. Un cultor afrozuliano nos manifestó: "creemos en un Dios único, Ajé, creador de todas las cosas"²¹⁷. Este cultor popular sostiene que en su pueblo, Gibraltar, se hace una distinción fundamental entre el culto rendido a este Dios y el culto rendido a los antepasados. El Dios es considerado como un ser supremo, gran arquitecto del universo, creador y dueño de todas las cosas; pero es casi al margen de lo que se conoce habitualmente como mundo invisible, donde se sitúa en un plano totalmente diferente al de los espíritus²¹⁸, e infinitamente más elevado. De esta manera, considera el cultor popular del Sur del Lago de Maracaibo, perteneciente a la etnia afrozuliana hoy y a Africa -Madre negra-, por sus antepasados, que es el lugar donde se sitúa Dios. El culto que ellos le rinden a sus antepasados tiene su sentido en la medida en que sus espíritus sirven de intermediarios entre Dios y los hombres. "Esto explica por qué algunos creen que los pertenecientes a la etnia afrozuliana no creemos en un Dios supremo y no nos preocupamos de él"²¹⁹.

Nuestras investigaciones en las poblaciones de Gibraltar y Bobures, nos demuestran que los pobladores de esta zona han

creído siempre en un Dios creador de todas las cosas, tanto por la influencia cristiana, tanto más por lo que tienen de herencia africana en este particular. Son muchos los etnólogos que afirman: "los africanos han creído siempre en un Dios creador de todas las cosas"²²⁰.

Igualmente numerosos estudios, tales como el de Mbonu Ojike, indican que no hay una tribu en Africa Occidental que no invoque a Dios, y señalan que los diversos nombres con que designan a Dios están emparentados entre sí, y derivan de una raíz común, lo que demuestra que tanto el concepto como el nombre se remontan a un pasado lejano, anterior a la influencia cristiana o islámica²²¹. A este particular hay que considerar que la definición que San Juan Evangelista daba de Dios se acerca a la concepción que los afrozulianos tienen de Ajé, "ser supremo". De esta manera las creencias animistas y la religión cristiana se acercan de una manera notable, incluso cuando del espíritu del mal se trata. De igual forma cuando se refiere a la existencia del alma, en su perennidad; es decir, en su inmortalidad y supervivencia. Con respecto a lo anterior, es bueno señalar que al no haber conocido la escritura los antepasados de estos pueblos y no haber podido dejar documentos escritos, nos resulta imposible, a más de anticientífico, comprobar que sus creencias en la existencia y supervivencia del alma eran originales, o si se debían a la influencia de religiones monoteístas de importación extranjera, como el cristianismo o el Islam²²². Se puede señalar también la creen-

cia en la existencia de un más allá, en una ciudad de los muertos donde los difuntos rinden cuentas a sus antepasados de sus actos en este mundo.

En esta investigación hemos encontrado el siguiente fenómeno: entre los Fons, una de las tribus que fue saqueada por la trata de esclavos y de cuyos miembros fueron empadronados en la región de Gibraltar y Bobures en buen número, encontramos que la concepción de Mahou (Ser supremo) fue ortodoxa; es decir, monoteísta, ocurriendo que en la personificación de las fuerzas de la naturaleza se creó una tremenda confusión entre el Dios supremo y sus manifestaciones. En la etnia afrozuliana, de marcada influencia Fons, esta evolución no suprimió la existencia del Ser supremo y su creencia en un alma inmaterial e inmortal. Estas creencias las trae el Fons de su pueblo y con anterioridad a la influencia cristiana de antes y durante la colonización. Por otro lado, los Akan, grupo que también aparece en los empadronamientos de esclavos correspondiente a la zona de Gibraltar y Bobures, definían a Odomankoma, su Ser supremo, como aquél que existe de forma ininterrumpida, infinita y exclusivamente el que contiene lo múltiple; es decir, el ente sin principio ni fin, eterno, infinito y universal²²³.

Como colorario a todo lo anterior y en sintonía con los cultores populares y con los estudiosos de la cultura, podemos señalar lo siguiente: el Espíritu Santo es un sistema que

está transmutado en todo el mundo. Con otras palabras, el espíritu divino está en todas partes. Ello no quiere decir que afirmemos que existe una rigurosa analogía entre las antologías africanas y cristianas, ni que reconozcamos una verdadera coherencia en la metafísica afrozuliana, de cuyos relatos orales no podemos -por los momentos- desarrollar toda una etnia. Es necesario que el dato oral adquiera la suficiente jerarquía para que sea irreputable y sea reconocido por la ciencia como parte del proceso de producción de conocimiento. El presente trabajo pretende ayudar a tal objetivo.

Cualquiera fuera el agrupamiento del africano esclavo cumbe, cofradías, etc., la organización interna de estas instituciones demuestra la existencia de una organización democrática del poder político en las sociedades africanas. Antes de la llegada de los europeos, los Abakúas, de determinante influencia en la etnia afrozuliana, tenían un régimen democrático, aunque en un principio tuvieran un régimen monárquico²²⁴. En las formas de agrupamiento que el régimen colonial le permitieron a los esclavos, estos mantenían un sistema tan profundamente democrático, a pesar de las diferencias grupales, que nadie sentía su libertad oprimida, aclaramos que esta realidad se verificaba en el cumbe, la cofradía, los batuques, etc. El nombramiento de jefes de origen africano en estas instituciones, significó una arbitrariedad y un retroceso. Esta tesis la encontramos en muchos relatos donde se sostiene que el africano y sus descendientes en América antes de caer bajo el domi-

nio europeo practicaban una libertad plena. Para el africano y sus descendientes la libertad era sinónimo de democracia y viceversa. *estos curanderos de los brujos, que ponen sus poderes al servicio del mal. Existe una permanente polémica en el* ¿A qué se debe esta insistencia de los cultores afrozulianos y de algunos estudiosos sociales, entre los que nos contamos, por afirmar que existe una creencia en los descendientes africanos, es decir, la etnia afrozuliana, en un Ser supremo y el respeto a la democracia? Las razones parecen evidentes. Consideran que ambos rasgos han sido y siguen siendo considerados como los criterios esenciales que las élites nacionales, burguesa y cristiana, se atribuyen para explicar su existencia civilizada, mientras que se afianza en el fetichismo y el despotismo de algunos jefes negros para señalar de salvajes a las comunidades afrovenezolanas de hoy, descendientes directos de toda una cultura de origen africano. *afrozuliana, ya que los investigadores no pertenecientes a la etnia afrozuliana, en su mayoría y casi*

El mundo de la magia y la medicina en la etnia afrozuliana, pueblos de Gibraltar y Bobures. El derecho consuetudinario, la familia. *brujos han sido perseguidos y "corroídos" el mero hecho de ejercer su arte.*

El fetichismo y la brujería que se le achaca a la etnia afrozuliana plantearían problema no sólo religioso, sino también médico y psiquiátrico que ha llamado la atención de muchos estudiosos de las etnias afrovenezolanas en general y, en particular nuestro caso, de la etnia afrozuliana. Todos estamos casi unánimemente de acuerdo en la eficacia de los "prepara-

dos" a base de plantas que utilizan los curanderos de los poblados de Gibraltar y Bobures, así como de otros pueblos. Distingamos a estos curanderos de los brujos, que ponen sus poderes al servicio del mal. Existe una permanente polémica en el sentido de que es necesario saber si se trata de dos profesiones distintas o si el mismo individuo puede ejercer tanto la una como la otra.

La importancia que debe atribuirse a los conocimientos farmacéuticos de los curanderos afrozulianos puede tener su base en el hecho de que el curandero puede poseer extensos conocimientos, frutos de sus dilatadas observaciones y de las de sus antecesores africanos. En este sentido creemos que la necesidad de crear un grupo de investigadores que estudien los secretos de la farmacopea tradicional afrozuliana. Los investigadores deben pertenecer a la etnia afrozuliana, ya que los investigadores no pertenecientes a la etnia encuentran rechazo y chocan, frecuentemente, con la desconfianza de los curanderos afrozulianos. "Por propia experiencia sabemos que, en muchos casos, los brujos han sido perseguidos y encarcelados por el mero hecho de ejercer su arte"²²⁵.

Es casi aceptado por todos, incluso por la ciencia, las virtudes de las plantas medicinales, el problema se complica cuando se aborda el asunto referente a las llamadas prácticas mágicas.

En cuanto a los encantamientos de amor, por su experiencia personal un cultor popular nos afirma que las prácticas mágicas son una manera de transmitir el pensamiento por medio de la telepatía. En efecto, parece ser que el brujo o el poseedor del encantamiento llega, concentrándose, a penetrar en la mente de la persona con la que desea establecer contacto. Un estudio serio y científico de estos fenómenos probaría, posiblemente, que se trata de algo que podríamos situar mucho más cerca del ocultismo que de la superstición. Está claro que esta terapéutica pretende, ante todo, influenciar psicológicamente al enfermo, actuando a la vez, sobre su conciencia y sobre su subconsciente. La creencia en una fuerza mágica ayuda a reaccionar al enfermo convenciéndole de que goza de perfecta salud. Yo afirmaría que esta forma de tratamiento mágico puede compararse con lo que en otras partes se llama "curación por el espíritu"²²⁶. La costumbre, de origen africano, de curar con plantas y con poderes mágicos, defendida por la etnia afrozuliana, ha sido -y esto lo afirman los propios curanderos- muy mal entendida por aquellos que no pertenecen a su conglomerado, y sólo ven en esas artes medicinales de los curanderos los elementos mágicos que lo rodean.

Muchos afirman que estas prácticas medicinales representan la presencia del diablo en la cultura afrozuliana.

El arte de las prácticas medicinales de los curanderos afrozulianos puede tener su explicación en el descifrar de algunas

hipótesis que lo rodean.

En primer lugar, la del hipnotismo; en segundo lugar, la de autosugestión y, en tercer lugar, la de intervención divina.

Es necesario haber profundizado el mundo africano y el de sus descendientes en América para poder lograr una explicación más o menos racional sobre las premisas que intentan explicar el arte de las prácticas medicinales de los curanderos afro-zulianos. En primer lugar, no puede haber hipnotismo en un acto en el cual el enfermo tiene que participar en la práctica curativa, esta participación se verifica en el hecho de que el enfermo "integra plenamente su fuerza espiritual al espíritu de un antepasado muerto, de quien se tiene fe que goza de la gracia del Ser supremo"²²⁷. El acto volutivo de la práctica curativa está en el planteamiento anterior, nunca en la mera falacia de creer que se está curado cuando en realidad no se está. La intervención divina se produce no de una manera directa, porque el "Ser supremo" no se ocupa de las cosas humanas directamente, para ello posee o toma los espíritus de los ancestros africanos que han ganado la gracia del Dios. Este misterio tiene sus analogías en el mundo cristiano occidental, lo que para el cristiano representan los santos, es para el africano y sus descendientes en América, lo que los Lucumi llaman "orishas".

En la actualidad está llamando poderosamente la atención de estudiosos en ciencias sociales, lo referente a algunas prácticas terapéuticas de la etnia afrozuliana. Un ejemplo de ello es el interés que ha despertado la práctica curativa mediante la "lectura de las horinas" del enfermo. Para algunos intelectuales ciertas prácticas curativas de estos pueblos pueden ser consideradas como una verdadera religión.

Para otros autores, tales como Domingo Colmenares, la danza y la posesión entre los africanos y sus descendientes en América, pueblos colonizados, son fenómenos "evasivos"; el colonizado, al verse oprimido y frustrado, agota en una "orgia muscular" su agresividad contenida mientras que los desdoblamientos de personalidad le permiten, como compensación, olvidar por momentos su condición miserable. A este respecto, es digno señalar, que el mundo danzario del pueblo afrozuliano es, en todo sentido de la palabra, una portentosa carga filosófica y psicológica, amén de su carga literaria y musical.

En este esfuerzo rehabilitador del espíritu y de la realidad africana en la etnia afrozuliana, en particular y en la comunidad zuliana, en general; el cultor popular y quienes nos hemos dedicado al estudio científico del problema que atañe a las costumbres, usos y formas de vida de Africa en nuestros pueblos, hemos tocado otros temas como es el de la comida, el de la familia, el de la música y el del culto a San Benito.

En cuanto al problema de la comida de origen africano en el pueblo afrozuliano, puede decirse que ha sido sólo recientemente cuando este tema ha adquirido la importancia que conduce a considerar este aspecto de la cultura afrozuliana como fundamental a la hora de establecer la presencia de la cultura africana en nuestra realidad.

Otra costumbre de neto origen africano en la etnia afrozuliana la constituye la cortesía y la hospitalidad tradicional de los pueblos de Gibraltar y Bobures, al igual que del resto de la comunidad zuliana. Es costumbre entre los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, y como costumbre ancestral obligada- que ningún visitante (admitido como amigo) con el que se mantengan relaciones amistosa pueda marcharse sin haber sido obsequiado con "besitos de coco, guarapo de panela, corosos, etc." El miembro de la etnia que no actúa de esta manera con el visitante, adquiere la reputación de "agrrao o pichirre" y es despreciado y apartado de la comunidad, sobre todo, cuando se realizan las fiestas de San Benito.

El matriarcado, típico de la cultura africana, lo encontramos presente en la etnia afrozuliana. "Tenía cuatro años cuando mi abuela materna empezó a contarme mitos, leyendas y cómo se habían enraizado las costumbres y tradiciones que los africanos trajeron de las diferentes aldeas... "... en 1949 mi mamá se va a residenciar en Maracaibo"²²⁸. Esto hace que el poblador de color de los poblados del Sur del Lago de Maracai-

bo, desarrollara una sociedad matriarcal y con un profundo sentido territorial, el terruño es la principal riqueza para estos pueblos donde se aprecia un colectivismo social y cultural que ha tenido como colorario la pasividad, la falta de un individualismo, lo que hizo que la miseria material o moral fuese desconocida hasta nuestros días, pues, aunque había y hay gentes pobres, nadie se siente solo ni angustiado. En el aspecto moral existe un ideal de paz, de justicia y bondad y un optimismo que elimina toda noción de culpabilidad o de pecado original en los ámbitos religiosos y metafísicos, esta es la razón por lo que se establece una relación en el mismo plano entre los festejantes chimbangueleros y el Santo negro; es también la razón por la cual prefieren el cuento, la fábula y el mito. Es bueno señalar que mayoritariamente la sociedad venezolana es patriarcal, el carácter de esta forma de organización familiar y ciudadana, ha desarrollado el estilo del patriotismo que se practica en Venezuela, individualista, cargado de una notable soledad moral y material, con una angustia pasmosa y donde todo gira en rededor del yo paterno. El patriarcado es pues, típico y sus efectos sico-sociales se manifiestan, además, en aspectos filosóficos que intentan explicar la expresión de tragedia que permanentemente caracteriza al venezolano. Esta cotidianidad del venezolano ha servido para creer que la tesis de Morgán y recogida por Engels, según la cual el patriarcado constituye una meta y una organización más evolucionada que el matriarcado, carece -para nosotros- de veracidad. Es necesario destacar, que en nuestro caso, el mestiza-

je se encargó de mezclar lo uno y lo otro de cada organización familiar y ciudadana, de esta forma matriarcado y patriarcado están presente en la dinámica y dialéctica socio-cultural del pueblo de Venezuela.

afrozuliana y pueblos de Gibraltar y Bobures.

Por otro lado, el alcance cultural de la etnia afrozuliana esboza una filosofía del derecho consuetudinario africano, subrayando especialmente su oposición con los fundamentos al derecho escrito impuesto durante la colonia. No queremos señalar con lo anterior, que la etnia afrozuliana desconozca el orden jurídico institucional vigente en Venezuela; el uso de un derecho basado en el derecho consuetudinario africano de sus ancestros se reduce a una práctica exclusivamente de orden cultural y reducido al orden estrictamente familiar. En bien conocido que el espíritu de la legislación nacional es fundamentalmente laico, mientras que las instituciones políticas de los ancestros africanos de la etnia afrozuliana están impregnadas de misticismo religioso; las familias son asociaciones rituales (en nuestro caso alrededor de San Benito), de donde se deducen importantes consecuencias para la concepción del derecho de propiedad de las tierras. Las tierras pertenecen a las familias y son inalienables. De la misma manera, el matrimonio, según la costumbre afrozuliana, tomada de sus antepasados africanos, no es sólo un acto consensual entre dos individuos, sino el ingreso de una nueva persona en la colectividad familiar, todavía hoy esta es una arraigada costumbre en los pobladores de Gibraltar y Bobures. Estas prácticas

institucionales le han dado a la etnia afrozuliana una notable coherencia.

La idea del terruño en la base cultural de la etnia afrozuliana - pueblos de Gibraltar y Bobures.

Cuentos, mitos, leyendas y proverbios han sido siempre y en todas partes una fuente de inspiración literaria. Para los afrozulianos ha sido esto particularmente cierto, pues gran número de escritores y cultores zulianos han bebido en ellos.

La pasión por la riqueza de la cultura popular afrozuliana se manifiesta en los trabajos que sobre este tema se están realizando en las distintas instituciones que de una u otra manera se dedican al estudio de la realidad histórica de la región zuliana. Entre estas instituciones destacan sobremanera la Universidad del Zulia.

Si se quiere analizar este apego a las riquezas del "terruño" conviene -sin duda- recordar algo tan evidente como que esta fuente de inspiración es, en la etnia afrozuliana, una tradición puramente oral y que tiene sus bases en sus ancestros africanos. Los investigadores y escritores zulianos, al transcribir los cuentos y leyendas que narran los viejos cultores, nos encontramos en una situación mucho más parecida a la de Pisistrato, mandando poner por escrito los cantos de la Iliada y de la Odisea, que a la de La Fontaine inspirándose

en el Román de Renart. Nuestra labor consiste, preferentemente, en fijar por escrito una práctica popular exclusivamente oral, es decir, en salvarlo del olvido en que pudiera caer cuando las sociedades que lo practican, abiertas a las influencias culturales de la clase dominante, pierdan sus bases tradicionales. Es bueno señalar que la etnia afrozuliana aunque comparte la cultura dominante, es muy resistente a su asimilación total. Al no poder hacerlo con el acento y modismos originales, lo hacemos sin duda en el castellano académico, pues, en esencia, de lo que se trata es de salvar la herencia cultural. Este es exactamente el objetivo de nuestro trabajo y de muchos escritores zulianos regionalistas, tales como Juan de Dios Martínez S., quien asegura, al comienzo de su escrito consagrado al estudio de los "Mitos y leyendas de origen africano presentes en el Sur del Lago de Maracaibo", que se trata de una verdadera necesidad. Pero como no existe pueblo alguno en el que no se den estas mismas preocupaciones, lo que interesa es analizar ante todo, las razones de este renacimiento histórico y científico. Al volverse hacia la tradición cultural-histórica ancestral, los zulianos le hemos reconocido un valor y hemos querido asignarle un papel que sobrepasa ampliamente la mera curiosidad por las reliquias del pasado. Cuando se proclama, como se está haciendo, la riqueza espiritual y moral, el valor dialéctico y el interés histórico de los cuentos y leyendas, los cultores populares responden a sus detractores, en especial a los que consideran que, al no provenir de documentos escritos sino del relato oral, carecen de valor histó-

ricos y cultural. "Cuando viene un visitante, su actitud es múltiple: a veces, es un hombre lleno de prejuicios; ha leído y oído hablar mucho de los chimbángueles, comida en coco y otras costumbres de los miembros de la etnia afrozuliana, contempla con un sentimiento de piedad a estas gentes folklóricas; luego prosigue su camino y dice: los negros son como niños grandes. Otras veces le gustaría comprender y observar con atención, le cuenten algunas leyendas, pero su mentalidad resulta impotente para comprender la riqueza y complejidad del alma ancestral de estos pueblos; y también él, al ver que son exaltados el engaño y la astucia, pronuncia un juicio prematuro: los negros son falsos y mentirosos"²²⁹. Para el cultor popular afrozuliano, los cuentos y leyendas narrados por sus viejos, representan lo que los libros para el resto de la población: "...esos cuentos y leyendas son nuestros museos, nuestros monumentos, las placas de nuestras calles y, en definitiva, nuestros únicos libros"²³⁰. Esta es la razón por lo que el relato oral ocupe un lugar tan importante en la vida cotidiana del negro afrozuliano, para conocer su historia regional, como parte de una historia nacional, es necesario historiar esa fuente oral que representan dichos relatos.

La historia tradicional, un tanto apresurada a la hora de historiar lo que se denomina historia nacional, ha ignorado los hechos que contienen los relatos orales de los pueblos afrovenezolanos, no ha sabido ver más que el aspecto sórdido de los usos y costumbres de estos pueblos; como no tienen libros ni

en gran medida, ha sido conservada de una manera tan hábil como severa por los cultores afrozulianos. La tradición oral es una ciencia viva y práctica que nace de los gestos cotidianos, cuya regulación étnica y codificación cultural, está en los ancestros africanos que llegaron durante el régimen colonial. Es, sobre todo, una ciencia esencialmente campesina, en el sentido de que está basada en los usos y costumbres del campesino, del terruño ancestral. Por lo demás, igual que un águila sube hacia el sol apoyándose exclusivamente en los movimientos de sus alas; la ciencia del relato oral puede salir de la vulgaridad cotidiana, sirviéndose del simple bilaterismo humano para elevarse a alturas vertiginosas.

Puede destacarse el ingenio y el poder explosivo, a menudo pintoresco, de los proverbios negros de los que muchos se asombran; y este asombro se debe a dos motivos: el olvido y la ignorancia. Olvido, porque no se suele recordar que los proverbios del zuliano se utilizaban ya -en la mayoría de los casos- desde los tiempos más remotos. Ignorancia, porque se desconoce que la sabiduría de las naciones no tienen fronteras ni en el espacio ni en el tiempo, y que se la encuentra -siempre igual- entre pueblos más distanciados geográfica, cultural y racialmente. Los proverbios del zuliano y de la etnia afrozuliana son comparables a los de cualquier pueblo del mundo. Debemos señalar que la estructura proverbial del zuliano presenta una influencia como el resto del país y de América hispánica, de proverbios españoles.

Los proverbios son un exponente del pensamiento filosófico y religioso de los negros afrozulianos, el Ajé, quien deriva del "Ser supremo", fuerza de las fuerzas y generador de energía cósmica que forma el terruño del afrozuliano, terruño que no es otra cosa que su universo ancestral. Esta filosofía puede, y de hecho ha sido, comparada con los sistemas marxistas, bergsonianos, nietzscheanos y existencialistas, no sin antes romper una lanza contra las teorías sobre la mentalidad prelógica de Levy-Bruhl. La "ley de contradicción" del marxismo, según la cual "existe en todas las cosas un cierto elemento que sirve de oposición entre lo que muere y lo que nace, se encontraría ya en el refrán bobureño: "las palmeras jóvenes crecen sobre las palmeras viejas"²³². Igualmente el proverbio "todo hombre debe vivir de su trabajo" significaría el rechazo y la condena del modelo capitalista del campo desarrollado en las poblaciones del Sur del Lago de Maracaibo; y el principio de interacción que implica para Sarte "el gesto de un ser comprometido al universo del que forma parte", tendría su paralelo en "Songa diwo di louse bo namasongo"²³³, que significa: "un diente podrido corrompe toda la dentadura"²³⁴.

Los cultivos afrozulianos destacan también el alcance moral de sus cuentos, leyendas, mitos y proverbios. Son "una lección de prudencia, generosidad, paciencia y sabiduría, indispensables para el buen gobierno de los hombres y la estabilidad de la comunidad"²³⁵. La moralidad de la liebre es muy superior a su homóloga europea, la zorra de las fábulas de

La Fontaine. Ambas son astutas y malisiosas, pero si el instrumento es el mismo, los resultados son diferentes. La zorra es egoísta. Utiliza la astucia en su provecho para halagar sus bajos instintos. La liebre, por el contrario, emplea la astucia para defender los derechos de los demás, infligiendo castigos a los malos y mentirosos.

Este tipo de cultura popular como la afrozuliana, ha servido para condensar la sabiduría y la moral de los pueblos con profunda base cultural africana y de una cotidiana tradición oral. Pero no es solamente en esto donde se limita su papel didáctico; en efecto para nosotros, por medio de la leyenda, el cuento, el mito, etc., son como los ancianos y cultores afrozulianos, consiguen transmitir a los jóvenes y niños de su etnia, en forma fácil de recordar, la cosmogonía, la historia del pueblo, las leyes sociales, el origen de los diversos productos, las creencias religiosas, la estructura familiar, la vida económica, las relaciones con los otros pueblos, la historia de los héroes legendarios y la evolución de su etnia; es decir, la fundación de los poblados, los lazos religiosos y, sobre todo, el culto de la amistad llevada a sus extremos. Al escuchar a sus cultores viejos en un pueblo joven afrozuliano, recibirá un curso completo de enseñanza.

De esta manera la cultura oral afrozuliana nos muestra lo que tiene de más importante: su aspecto educativo y funcional. Resulta interesante señalar, por otra parte, que la tradición

pohibía escuchar los cuentos de los viejos antes de anochecer, para no impedir el trabajo de la jornada. Pero a este "funcionalismo en circuito cerrado" que se desarrolló en el interior de la antigua unidad comunal, los investigadores y cultores zulianos, intentamos añadir otro que responda a las exigencias culturales de los pueblos negros del Zulia.

La producción de libros que contengan los relatos orales de la etnia afrozuliana, así como la imperiosa necesidad de museos, no debe hacerse solamente para salvar las reliquias del pasado. La selección y el cuidado que se pondrá en la exposición de los valores afrozulianos, serán para los zulianos en general, un ejemplo del interés que se le concede a las diversas actividades locales y a sus tradiciones. Es bueno destacar que los propios zulianos tienen -a menudo- un lamentable desconocimiento del genio y la riqueza de su pueblo y, sobre todo, de sus etnias afrozulianas y goajira-paraujana, el conocimiento de sus riquezas, por medio de libros o expuestas en las salas de un museo público, serán no sólo auténticas revelaciones, sino también la mejor y más oportuna invitación para que conozcan y respeten su país, su historia y sus valores. Al salvar sus tradiciones culturales del olvido los zulianos podríamos realizar la "toma de conciencia" de nuestra identidad cultural contra el principio de asimilación a la llamada cultura dominante: "a los habitantes de Gibraltar y Bobures, al

227

caer la noche, les gusta reunirse en torno a los ancianos que cuentan hermosas historias que a veces no acaban nunca y tienen que continuarse todas las noches a la luz de la luna"²³⁶. Por boca de uno de los cultores y "cuenteros" más queridos de Bobures, "Pía Pulgar", recibimos la invitación, la que hacemos extensiva al lector, a sentarse entre ellos y escuchar, bajo un cielo azul tachonado de estrellas, sus cuentos y leyendas, donde lo maravilloso sobrepasa a la realidad. Sólo nos piden una cosa: que queramos compartir con ellos su alegre candor e inocencia.

Por lo demás, este interés por la cultura afrozuliana, tan manifiesta por los intelectuales y cultores populares zulianos no tiene sólo por objeto la toma de conciencia de un patrimonio cultural que enorgullece a todos, sino demostrar también, que la cultura que defienden, defendemos, es semejante a la de los demás pueblos. La investigación de la etnia afrozuliana presenta dos aspectos: uno, referido al afrozuliano en particular y, el otro, al hombre en general. Lo que será también una prueba de que la universalidad del hombre está por encima de las diferencias raciales. Pía Pulgar nos preguntó, en una de tantas entrevistas que le hicimos: "¿son distintos los sueños de los demás hombres al de los africanos y al de nosotros sus descendientes?"²³⁷. La respuesta del viejo Pía nos la dio otro bobureño, Juan de Dios Martínez: "el parecido entre nuestros cuentos y los de otros pueblos es tal que resulta absurdo hacer una separación entre alma negra y alma blanca. Todas las

almas tienen aspiraciones semejantes".

El relato afrozuliano y su marcado regionalismo.

La vena regionalista de los cultores populares afrozulianos no se limita a los cuentos sacados directamente de la cultura africana de sus pueblos ancestrales africanos. Muchos cuentos, leyendas y mitos afrozulianos han extraído los temas de su propio territorio.

Efectivamente, los cultores populares afrozulianos consiguen con sus relatos y cuentos despojar las fórmulas y trucos de los curiosos de sus pretendidos misterios. Cuando Pía Pulgar relataba escenas que se refieren de cerca o de lejos a las supersticiones ancestrales africanas, como los sortilegios rituales de su padre en el "ingenio", o el culto de la serpiente en casa de sus padres²³⁸, lo hacía con naturalidad, en un tono de ingenuo realismo. Después de haber narrado varias anécdotas relativas al don de premonición de su madre, dijo: "me he limitado a contar lo que he visto con mis propios ojos; no añadiré nada más"²³⁹.

La imagen que se saca de estos relatos de Pía Pulgar, llenos de ternura y amor filial -"pienso que eran como los acontecimientos fabulosos de un pasado lejano, y sin embargo, es un pasado muy cercano, de ayer mismo; pero el mundo evoluciona y avanza y el mío, quizás más rápidamente que ningún otro.

Y aunque parece que seguimos siendo como éramos, en realidad ya no somos lo que fuimos, pues tampoco éramos nosotros mismos en el momento que tales prodigios se realizaron ante nuestros ojos"²⁴⁰ - donde se retrata una colectividad campesina cuya mentalidad no tiene nada de extraño o de primitivo, es la de que el afrozuliano y su pueblo son un hombre y una sociedad como todas las demás.

Después nos contó el viejo Pía, el interminable viaje por el monte misterio en compañía de un viejo mendigo, y en el que Pía -en su juventud- pierde toda noción del tiempo en la búsqueda de un lugar que desconoce: paráfrasis, sin duda, del ritmo y la geografía de un pueblo sin relojes ni mapas.

Pía, veía en estos relatos una lección de humildad dada por gentes de su pueblo Bobures a un visitante blanco. Citó, destacándole el pasaje en que Domingo -joven merideño- se asombró de que el viejo Pía Pulgar no haya podido encontrarle ningún empleo que pudiera desempeñar, afirmando que un puesto de simple "timbalero" o chimbanguelero le hubiese bastado: "no es tan simple ese empleo -le hubo de responder Pía- pues los chimbangueleros son familiares y entre nosotros el cargo es hereditario; verdaderamente, aunque hubiéses tocado el tambor, no hubiése servido de nada, porque tus golpes no tendrían el menor sentido. Eso hay que saber hacerlo...;pero tú eres un hombre blanco!"²⁴¹.

Pía nos contó un relato que, según él, ocurrió en un "ingenio" dirigido por su padre²⁴² cuando él asistía a la fabricación de la "panela", operación que era acompañada de sortilegios rituales: "me puse a pensar que mi padre podía haber confiado a cualquiera de sus ayudantes este trabajo, puesto que habían asistido cien veces a estos mismos preparativos y no carecían de experiencia. Pero ya lo he dicho: ¡mi padre movía los labios al tiempo que trabajaba! Las palabras que no oíamos, las palabras secretas, los sortilegios que dirigía a quienes no debíamos ni podíamos ver u oír, eran lo esencial. El conjuro a los genios del fuego, del viento y de la caña de azúcar, y el exorcismo de los malos espíritus, eran la ciencia de mi padre. Sólo él lo sabía, y por ello, sólo él podía realizarlo"²⁴³.

Para nosotros el sortilegio ritual es la expresión de una fe religiosa en la omnipotencia de la palabra. Según Juan de Dios Martínez, la etnia afrozuliana con la ayuda de la palabra, "realiza un encantamiento" fabricando un tambor de un "tolete" de madera. El trabajo manual, aunque importante, es sólo secundario, la palabra es el factor decisivo, la fórmula mágica transmutadora que convierte una cosa en otra, precisamente en lo que debía convertirse. En esos sortilegios, en esas palabras, se puede apreciar el criterio que tiene el cultor popular afrozuliano del arte: el objeto del arte no existe en sí, su único valor consiste en el que le da el artista, por oposición a lo que el arte representa para el resto de la po-

blación, para el artista afrozuliano la obra de arte se hace, no pensando en el espectador, sino que lo único que cuenta es la intención del creador. El objeto de arte afrozuliano no es nunca un "kintu"²⁴⁴, una cosa en sí; todo su significado reside en la acción creadora; y esta acción es, precisamente, la fuerza modal "kuntu"²⁴⁵.

El análisis de la etnia afrozuliana y su cultura de profunda inspiración regionalista, colecciones de proverbios, cuentos, leyendas y mitos rurales, nos lleva a conclusiones que nos conducen al deseo que tenemos los zulianos de rehabilitar los valores ancestrales africanos, que no deben perderse so pena de convertir al afrozuliano actual en un ser despersonalizado y a los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo en unos pueblos sin cultura propia.

El otro aspecto de la peregrinación a los orígenes de la cultura afrozuliana, es una nueva valoración de su base oral como elemento fundamental en la revaloración de la historia regional del Zulia y de su base africana. En una sociedad sin literatura escrita, base ancestral de la etnia afrozuliana, y por consiguiente el tesoro de su cultura, está en el relato oral que ha recibido el depósito de lo que otros pueblos confían a los libros; es decir, toda una tradición exuberante, compuesta de historias, religión, fábulas, consejos morales, sátira y observación psicológica. Vasto conjunto cuya transmisión secular asegura para el Zulia la permanencia de su indes-

232
tructible solidez regional dentro de una poderosa originalidad cultural que las aportaciones extrañas pueden, a veces, ocultar pero no destruir.

Desde el siglo XV, durante siglos la historia de los negros les ha sido brutalmente arrebatada en beneficio de otros, sus amos..., deseamos estudiar nuestra historia y corregir la que ha sido elaborada sin nosotros y contra nosotros.

Organización familiar en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo: Gibraltar y Bobures. Su base africana. Su Arte.

Los africanos que llegan a la zona del Sur del Lago de Maracaibo, bien a finales del siglo XVI y durante todo el tiempo de la trata, vivieron -desde el punto de vista social- un proceso de transición, proceso que va desde la sociedad tribal africana hacia una sociedad de tipo clasista, o, por lo menos, hacia una sociedad dividida en grupos más o menos definidos por las fuerzas productivas y por las relaciones de producción. Los africanos provenían de una sociedad en la que no existía ni propiedad privada típica ni verdadera forma de propiedad comunitaria típica; encontramos -más bien- una escala de matrices: vieja propiedad comunal, sementeras de jefes y otras dignidades trabajadas por servidores, parcelas semi-individuales, cuyo modo de apropiación aún no hemos determinado. Sus unidades de poblamiento eran variadas casas para albergar clanes enteros, casas reales, casas pequeñas para los pequeños

grupos de labradores individuales. Hemos podido localizar un importante tráfico de mercaderías, aspecto significativo del avanzado desenvolvimiento de las fuerzas productivas de los africanos que llegaron a la zona del Sur del Lago de Maracaibo; avanzado en comparación con sociedades bárbaras o neolíticas clásicas. Empero, ese mismo nivel cultural es bajo, comparado con el que tuvieron en el momento de iniciar su incorporación forzosa en la sociedad esclavista colonial. De ahí que aventuráremos la hipótesis de que el papel que eventualmente podría jugar el modelo colonial esclavista habría de ser decisivo para el desarrollo social de la etnia afrozuliana. Desde este punto de vista la sociedad zuliana aparecería como el posible modelo de sociedad para los grupos hispánicos. En el caso de la etnia afrozuliana, la fuerza de su base cultural africana, hace posible que los elementos aparezcan con mucha fuerza en la síntesis cultural que hoy representa.

El análisis de las estructuras de la familia afrozuliana y las relaciones de parentesco, corrobora aún más la tesis de que los africanos que llegaron a la zona vivían los comienzos de una etapa de transición: ni tan atrás ni tan adelante, como se ha creído.

Una de las instituciones básicas de una sociedad de base africana es la familia. Para Makoro Manifk, estudioso de las sociedades afro en América, la familia se "constituye como un firme círculo de parientes consanguíneos por la línea femeni-

na o materna"²⁴⁶. Makoro anota, igualmente, que esta línea femenina es la que se utiliza para el establecimiento de la filiación entre los pueblos descendientes de africanos, porque puede saberse con certeza quién ha sido la madre, pero no quién ha sido el padre.

La filiación consanguínea es entre los afrozulianos, la materna. La familia afrozuliana prohibía con la amenaza de sanciones morales -muy duras- cualquier contacto sexual entre sus componentes. En la actualidad la etnia afrozuliana mantiene un gran respeto por los parientes consanguíneos, sobre todo, cuando de relaciones amorosas se refiere, para ellos es una gravísima falta el hecho de que dos parientes consanguíneos mantengan relaciones amorosas y sexuales. Hemos logrado una leyenda afrozuliana donde se puede apreciar el respeto al parentesco consanguíneo:

"Este se enamoró de una hermana que tenía buen parecer y no pudiendo conseguir sus sensuales intentos por la vigilancia con que la guardaba la madre, dio traza de hacer viaje a la provincia de los bantú a comprar algodón del que aquella población ha sido abundantísima, con intentos de que lo acompañara su hermana para cumplir con ella lo que traía de su afición, como sucedió, pues, dándole licencia la madre para que fuera con él; a pocos días de como volvieron, echó de ver la madre el mal recado, viendo que le crecía el vientre y pechos, con que encendida de cólera cuando lo adivinó, tomó la sana que es el palo conque se menea el mofoto cuando se cuece (...) y arremetiéndolo con la moza para darle con el; para ampararse del golpe se puso detrás de la chorota donde se hacía, que no le fue de poco provecho pues le descargó sobre ella la ira de la madre, quedando la moza y la mofotada derramada y la chorota quebrada, en memoria de lo cual se abrió la tierra y recibiendo la

mofota" quedó hecho un pozo de ella, aunque convertida en agua que ahora se llama pozo de mofota" 247.

En uno de los mitos más importantes de la religión afro-zuliana, el del origen del hombre, hallamos la misma filiación principal, los surcianos los sobrinos, hijos de la hermana, el materna. Luego de que el mundo hubo sido creado de una laguna (según versión bantú) salió de allí una mujer llamada Lamba junto con un niño de tres años de edad -que ella misma sacó de la laguna- y con el que vivió en un lugar distante. Cuando el niño llegó a la pubertad, Lamba y él se casaron y de la unión surgió el género humano. Lamba fue no sólo la madre de los hombres, sino también la "autoridad", ya que les dio normas para su existencia y les enseñó el culto a los dioses. El culto a Lamba es una manifestación clara de primigenias formas de familia y relaciones de parentesco en las que, como rasgo característico, podemos hallar una variante de la autoridad femenina en el matriarcado.

En este mito la mujer es el personaje principal del drama humano. Los afrozulianos llaman a sus primos con el nombre de hermanos. El hermano se determina por su pertenencia a la familia, a la relación de parentesco consanguíneo femenino y no, como en la sociedad global, por referencia, valga el ejemplo, a la unidad familiar de filiación masculina; es bueno destacar que en la etnia afrozuliana también se da el parentesco consanguíneo por la vía paterna, ya que como grupo social está integrado a la sociedad global zuliana.

Las conductas hereditarias comprueban las afirmaciones anteriores, aunque por la influencia europea, en la actualidad, el sucesor de un capitán chimbanguelero es el hijo o nieto del muerto. Chimuito afirmaba que "a los capitanes y gente principal, los sucedían los sobrinos, hijos de la hermana, el tiempo ha hecho que esta línea materna se esté debilitando. En los rituales a Damballa, el sucesor del sacerdote era el sobrino, hijo de la hermana. Los sacerdotes y jefes de rituales se reunieron para constituir un consejo que nombrara al sucesor que no puede ser hijo, sino sobrino hijo de hermana..."²⁴⁸.

Los más versados autores concuerdan en el carácter femenino -de origen africano- de la filiación en la etnia afrozulia-
na. Sin embargo, este hecho indiscutible no es sino uno de los datos de una cuestión más compleja: ¿cuál fue la forma o tipo de familia existente en los grupos africanizados del Sur del Lago de Maracaibo, específicamente los pueblos de Gibraltar y Bobures, tipo que permita advertir la influencia africana en estas formas familiares?

Se sostiene que a un sistema de parentesco superado le corresponde una forma de familia ya muerta. El sistema de parentesco es pasivo, al contrario de la familia, la que como las normas jurídicas, instituciones políticas o las religiosas, cambia con las grandes transformaciones históricas. La familia es una institución extremadamente activa y muy sensible a las mutaciones sociales, entre otras razones, por la principal

257

la cual consiste en la ayuda que brinda al mantenimiento del orden socio-económico y cultural. Sobre todo en aquellas sociedades con tradiciones orales. De ahí que la familia no sólo eduque a los individuos en los patrones de conducta reinantes, función que se reconoce como una de las más reinantes -junto , por ejemplo, con la de asegurar la prolongación organizada del género humano, sino que ella pueda llevar a cabo esta tarea y otras, requiere de estructuras propias y peculiares. El tipo de familia de la que se trata, había evolucionado con el resto de las instituciones sociales, siguiendo la pauta del proceso histórico general. Los cambios en la familia, sus crisis, la falta de sincronización entre ellos y los lazos de parentesco, los modelos de transición entre los tipos definidos, etc., pueden ser explicados perfectamente por los avatares del desarrollo social. Los descendientes de los africanos en la zona del Sur del Lago de Maracaibo, mantuvieron la forma de organización familiar materna de sus antepasados, de tal suerte que les permitiera mantener su acervo cultural africano. Son por demás sorprendentes, entonces, afirmaciones como las siguientes: "el por qué una sociedad escoge una alternativa determinada de familia, para incorporarla a su sistema sólo puede explicarse en términos de la situación total que exista en el momento de la elección; es decir, en términos de causalidad histórica"²⁴⁹.

Las relaciones de parentesco que existían entre los miembros de la etnia afrozuliana en el siglo XVIII procedían de

formas muy típicas de familias africanas. De hecho las hon-
 das conmociones que la situación esclavista estaba provocando
 en el africano y sus descendientes, repercutían en la familia.
 La familia afrozuliana que conocemos posee ya elementos pa-
 triarcales muy definidos. Además, se pueden localizar ruptu-
 ras de las prohibiciones endógamas de las familias. Finalmente
 encontramos en la religión pruebas de valor para demostrar la
 anterior afirmación.

De las familias afrozulianas fueron rigurosamente exógamas
 y basamos nuestra afirmación en citas de los cultores de la
 zona: "el que tuviese cuenta con su madre, con hija, con herma-
 na, con sobrina, que son entre ellos grados prohibidos, que lo
 metiésen en un hoyo de agua angosto, con obsenas solandijas y
 lo cubriésen con una gran losa para que pereciése miserable-
 mente... con hermanas, primas y sobrinas no se casaban, an-
 tes lo tenían por prohibido, aunque fuesen sacerdotes y en
 atención y respeto al parentesco de consanguinidad excedieron
 algunos..."²⁵⁰. La exogamia era general en todas las fami-
 lias de africanos y sus descendientes en el Sur del lago de
 Maracaibo.

Nuestra investigación nos ha permitido descubrir que la
 exogamia ha perdido alguna vigencia en la familia afrozuliana,
 a pesar de que en algunas familias este principio es altamente
 respetado. Tenemos la presunción de que la exogamia tenía
 algunas excepciones: "el matrimonio preferencial consanguíneo

de algunos señores de la comunidad afro, era la proyección sobre la divinidad de las normas africanas. En Gibraltar y Bobures los mayores eran exceptuados de la norma de la exogamia, y su relación material consanguínea no conllevaba sanciones.

Cumpla su función económica inevitable.

Para principios del presente siglo, la generalidad de las personas vinculadas con tradiciones africanas en el Sur del Lago de Maracaibo obedecían las prohibiciones incestuosas, llamadas así en referencia a las viejas relaciones de parentesco. Un sector, sin embargo, se atreve a establecer relaciones con personas que están dentro de grados cercanos de parentesco; este fenómeno está en la unión matrimonial de la familia afrozulia actual.

La *matrilocalidad*. Cuando analizamos el aspecto relacionado con la residencia patrilocal, había comunidades donde la vida familiar era matrilocal, los cónyuges y sus hijos residían en el lugar de ubicación de la familia de la madre. Pero parece asegurada la existencia de la poligamia, los hombres tenían mujeres que residían incluso, fuera de la comunidad donde residía él con su familia y la de su suegra. Existía más bien una pluralidad de mujeres. En algunas poblaciones como Bobures -esto se da en la actualidad- las coesposas de un hombre sólo desempeñan tareas de consumo como la preparación de los alimentos, faenas de hospitalidad, cuidado de la descendencia, mientras juegan su papel de productoras al lado de su parentela masculina. En sus tierras siembra, cuidan la labranza y recolectan la producción, otras

Las de esta familia son los que determinan el nexo de parentesco se dedican al trabajo comercial.

La poligamia pues, al igual que las organizaciones familiares, pero como fruto de nuevas circunstancias, cumplía y cumple su función económica inevitable. Según relatos que existen en la zona investigada, en el pasado los acuerdos de paz se hacían por medio de mujeres. En la actualidad hemos podido descubrir que los miembros de la etnia afrozuliana siguen utilizando a sus mujeres para las "diligencias" de la familia.

No sabemos si por razones religiosas, influencia del cristianismo, o por razones de tipo estrictamente social, que en la etnia afrozuliana era -también hoy lo es- castigado severamente el adulterio.

Hemos podido detectar que la significación de la unión poligámica como una unión de transición entre los tipos primitivos y los modernos, en la poligamia afrozuliana la primera mujer -esposa- tenía un estatus superior y, por lo tanto, conservaba una cierta preeminencia. De todos modos la poligamia tendía a desplazar o desplaza el centro de gravitación de la familia de la mujer al hombre, a fortalecer la autoridad de éste y de hecho contribuye al progreso de una economía no colectivista, de una economía basada no en la familia sino en la unidad productora del padre. Sin embargo, los nexos principa-

241
les de esta familia son los que determinan el nexo de parentesco y esto de una característica netamente africana.

La influencia del elemento europeo en la conformación de la etnia afrozuliana hizo que al mudarse los miembros de la etnia a otros lugares fuera de la zona del Sur del Lago de Maracaibo la residencia matrilocal se hace patrilocal, a pesar de que la referencia de filiación y parentesco se hace por vía de la madre, manteniendo de esta manera su base africana de cohesión, base que no concuerda con la residencia patrilocal y con la poligamia, más aún, se contraponen. Esto ha sido motivo de grandes vacilaciones entre los investigadores de la etnia afrozuliana. Unos desestiman la residencia visilocal y la poligamia, otros, llevados por su orientación empirista, no pasan de la mera constatación de los rasgos de la familia afrozuliana sin poder integrarla verdaderamente en el contexto social, histórico y cultural de que fue y es parte. La familia afrozuliana hay que aceptarla con la contradicción anotada; en ella habitaron y habitan elementos antagónicos, unidos y enfrentados, porque fue producto de una época -período colonial y republicano, siglos XVI, XVII, XVIII y XIX- en que se dieron el encuentro de grandes contingentes humanas, europeas, indígenas y africanas; donde a pesar de formar parte de la sociedad global -como hoy día- mantuvo los elementos preponderantemente africanos -como hoy día-.

Mawu-Lisa, la diosa que dio origen al género humano, es como en el comienzo, una divinidad matriarcal. Luego perdió

un poco este carácter y era además la diosa protectora de las cosechas y de los ingenios. Oxum-lo, quien representaba al arco iris y al aire claro, fue según algunos cultores, dios de los enfermos y de las parturientas.

Oba fue condenado por Mawu-Lisa a cargar la tierra sobre los hombros. De ahí que, según los afrozulianos, fuese el responsable de los terremotos y temblores. Al propio tiempo ayudó a los negros africanos y a sus descendientes.

Tata tenía a su cargo los linderos de los cumbe.

En tiempos coloniales, el culto a las divinidades femeninas, especialmente, Damballa, debió ser preponderante. Los cambios sociales y culturales introdujeron deidades. San Benito no sólo desplazó a Ajé como impulsor de la energía suprema, sino que fue el Dios particular de los africanos, los que debían ser la base de la cultura afrozuliana. La pugna entre Damballa y Ajé dibuja la lucha entre matriarcado y patriarcado. Después de la supremacía de Ajé, los hombres aprendieron las cosas buenas, llegando Zumbi, quien por el contrario, los corrompió; Mawu-Lisa a modo de castigo la convirtió en "iguana". "Su lucha con Malawi, la luna, y su triunfo definitivo establecen esa metamorfosis religiosa"²⁵¹.

Sería un grave error subestimar los santos de los europeos y los oficios, que aún no habían desplazado del todo a las creencias típicamente africanas, como aparece en ciertas interpretaciones, para exagerar el arcaísmo de la cultura afrozuliana.

na y hacer girar la religión alrededor exclusiva o básicamente de las deidades que los esclavos trajeron a la zona; donde los símbolos más sobresalientes tienen que ver con la fecundidad. Ello no quiere decir que la veneración de la fecundidad y los cultos a ella inherentes -por ejemplo, los cultos anuales para las siembras- hubieran desaparecido o fueran débiles; eran y son aún muy vigorosos.

La existencia de los ingredientes europeos, entre las divinidades africanas no implica la inexistencia de otro tipo de creencias. El proceso de las creencias no implica, ni ocurrió así dentro de las comunidades que estudiamos, el desplazamiento automático de unas por otras; existe, más bien, una especie de redimentación o de continuos aluviones espirituales. El animismo, lo mismo que la magia, continúan su marcha entre corazones y las mentes de los afrozulianos. El arte afrozuliano es animista predominantemente, nos referimos al de representación, no al de ornamentación, naturalmente.

En el seno de la sociedad colonial ya se estaban creando sectores diferenciados (siglo XVIII), este proceso de fraccionamiento ocurre siguiendo pautas muy diversas. La formación de clases antagónicas en la sociedad colonial, estuvo -con respecto a los africanos- basada en la esclavitud y su consolidación es de muy larga duración. Cuando un grupo de sus integrantes adquiere o le dan un estatus sin privilegios, estamos ante la llamada "clase marginal"; y ocurre que todo este grupo

se dedica a unas actividades específicas, diferenciándose por lo tanto, de la sociedad global.

Los africanos y sus descendientes en la zona del Sur del Lago de Maracaibo, no eran algo homogéneo; estaban compuestos por varios grupos y entre ellos existían lazos más o menos tensos de sujeción o dependencia. A la cabeza de cada grupo estaba el capitán; unos vasallos le rodeaban -alrededor del culto a Ajé o San Benito- compuestos por hombres, mujeres y niños. Vivían en la población del capitán. Los vasallos le debían determinadas obligaciones de índole religiosas, pero que en algunos casos llegó al aspecto económico. Se puede sostener además la existencia de una obligación personal por parte de la población afrozuliana. En múltiples relatos aflora el fenómeno de la existencia de un tributo. Los capitanes por su lado, se hallaban sujetos a los jefes de las haciendas y a los jefes religiosos.

La capa social afrozuliana no poseía privilegio alguno. Los trajes y adornos servían como signos distintivos de nobleza o plebeyez. La distancia social llegaba, a veces, a extremos dramáticos; algunos viejos nos contaron que era prohibido jugar con los niños negros.

Los jefes de los grupos afrozulianos eran los capitanes. Un grupo tenía sólo un capitán, pero muchos vasallos, quienes estaban obligados a pagar tributo al igual que los devotos

del santo. Es bueno destacar que el capitán era también vasallo y devoto, pero con algunos privilegios.

Las dos grandes poblaciones presentaron marcadas -aún hoy existen- diferencias en sus relaciones con los sacerdotes católicos. En el caso de Bobures pesaba mucho el capitán del chimbángueles, que era considerado como un semi-santo y un sumo sacerdote (esta hipótesis supone que el capitán chimbanguero de Bobures hacía depender de él al sacerdote católico).

El capitán del chimbángueles y todos sus vasallos eran una especie de casta hereditaria que debió cumplir un gran papel en la conformación de la etnia afrozuliana. Todos recibían una educación especialísima en un lugar muy especial también -en la actualidad se pretende en la etnia afrozuliana educar a las nuevas generaciones, durante mucho tiempo esto es una característica africana bantú-. Además su vida debía ser muy austera, consagrada al culto de Ajé o San Benito. El capitán luego de varias ceremonias, recibía la investidura sacerdotal. El capitán debía vivir cerca de la iglesia donde estaba el Santo negro.

Los datos de los cultores atestiguan los elementos de una legislación entre los afrozulianos -sobre todo en el culto a Ajé o a San Benito- lo que, de paso, permite inferir formas de actividad estatal institucionalizada ya existentes, esto último es comprobado por múltiples relatos, muchos de los cuales

se han transcrito. Para algunos autores la legislación de los africanos y sus descendientes era, inclusive, "draconiano". Lo que no tiene nada de extraordinario, aunque sea evidente la exageración de estos autores en cuanto a la calificación misma en sí misma, que una tendencia cada vez más comunitaria del desenvolvimiento jurídico se hubiera comenzado a plasmar normas muy enérgicas y desfavorables para la masa de la población. No se las debe calificar de draconianas, ya que la realidad acabada de este tipo de legislación obedece a unas comunidades históricamente más avanzadas, como es el caso de los europeos, pero sí podemos discernir elementos draconianos en ella misma y una tendencia draconiana igualmente. La razón de estos elementos y de esta tendencia draconiana en la legislación africana y afrozuliana puede estar en la influencia de la legislación europea.

La actitud reverencial de la masa afrozuliana ante sus "muertos clase", es otro dato que sirve para confirmar la hipótesis de la presencia en el seno de las comunidades negras de una estructuración social según el modelo opresores-oprimidos²⁵². El hecho de que sus cuerpos eran enterrados cuidadosamente, ejemplo, los cuerpos de cultores del relato, capitanes chimbangueleros, practicantes medicinales, etc., revela el anhelo de retener al difunto entre los vivos. Bien puede hablarse de una legislación embrionaria.

Mucho se ha discutido acerca de la existencia de las llamadas "confederaciones". Existen algunas clasificaciones en

el seno de las cuales hay discrepancias, las que están lejos de ser aclaradas, lo mismo que la conveniencia de una u otra denominación. Pero lo que sí parece justificado es afirmar que los estrechos marcos de la organización de las comunidades africanas no eran ya adecuadas para abrazar el desarrollo socio-económico a que habían llegado los grupos negros en el período colonial. Existen otros datos para suponer que formas políticas elementales habían ya aparecido en el ámbito cultural afrozuliano.

El carácter comunal de la etnia afrozuliana.

La migración forzosa de los africanos a América fue una etapa cruenta que los pudo llevar a la muerte étnica: desaparición de su lengua, sus costumbres, su cultura y el mismo pueblo fue transformado por el mestizaje en otro estamento racial bajo la dirección cultural de los europeos, quienes con la espada y la cruz le dieron el idioma y la religión.

Sin embargo, no todo fue destruido, y es así como en el Sur del Lago de Maracaibo -y en muchos lugares de Venezuela y América- se siguen utilizando en la agricultura los mismos métodos de sus antepasados africanos; la música, la danza, la religión y el mismo lenguaje tienen mucho de aquello que algunos científicos sociales daban por inexistentes. La existencia de una gran cultura africana nos exige hacerle justicia a nuestros antepasados africanos, rechazan el colonialismo intelectual y

plantear sobre bases científicas el estudio no sólo de las culturas africanas sino también de las indígenas y europeas.

Planteamos la existencia de la comunidad afrozuliana y sus intrincadas relaciones que la llevaron a ser la base de una cultura global; aseveramos que nuestra cultura afrozuliana existe y debemos rescatarla del olvido pues la historia regional -zuliana- y nacional no comienza con la llegada de los europeos.

Los datos aportados por los cultores orales del Sur del Lago de Maracaibo permiten, en gran medida, el estudio de la vida comunitaria de los africanos y sus descendientes, pero al mismo tiempo el lenguaje no especializado utilizado en los relatos, ha sido el principio de muchas interpretaciones erróneas por parte de algunos estudiosos, quienes utilizan sin criterio alguno, terminologías de los estudiosos de los siglos XVIII y XIX.

Muchas veces con la palabra reino, los cronistas europeos denominaron las más grandes unidades culturales, pero hay momentos en que las narraciones cuando esta palabra sólo significa región, tierra, espacio, lugar, aldea. De la misma forma la estructura jerárquica de la metrópolis de esa época pasa a enunciar los diferentes cargos jerárquicos de los africanos, y es así como al líder supremo se le llama rey.

Las unidades culturales que formaban los reinos, tomaron el nombre de provincias, sin que llegásemos a conocer ese término en africano, donde a esas unidades se les denomina cumbe. A su vez, las provincias se dividían en pueblos y éstos en capitánías, partes o parcialidades, términos que para nosotros significan lo mismo que comunidad, o sea, la más pequeña unidad administrativa, cultural y política: base de la vida económica, social y cultural de la sociedad africana. El cumbe era, según los datos disponibles, la comunidad territorial, la cual formaba el piso inferior, el fundamento de la sociedad afrozuliana.

Teniendo presente el posible número de habitantes de cada comunidad, es preciso analizar cuáles eran las relaciones que reinaban dentro de cada una de ellas y de todas en conjunto.

La comunidad como elemento social

Las comunidades pueden definirse, en el pasado, como grupos de parentesco consanguíneo, que funcionaban como divisiones sociales y administrativas de las comunidades lugareñas, con funcionarios hereditarios, pero que no eran clanes en el sentido clásico de la palabra; en el presente, la comunidad afrozuliana o comunidades afrozulianas, son grupos de parentesco afectivo, religioso y cultural que funcionan como divisiones culturales de la comunidad zuliana global.

Teniendo en cuenta la estructura social y cultural, el clan como tal, no llegó a la América con los africanos, el ca-

rácter forzoso de la migración hizo perder igualmente ya la tribu y la gens, y de ellas apenas se conservaban algunos vestigios. En el medio urbano este trabajo colectivo se realiza en la construcción. En cuanto a las comunidades de parentesco consanguíneo, en un documento que tiene Colmenares sobre los pueblos de población negra en el occidente de Venezuela, del año 1676, puede apreciarse dos testimonios que lo confirman: un testigo, hablando de la pertenencia comunal de unos negros que viven en otra comunidad dice: "todos son naturales de río Poco, porque todos son de una misma comunidad y son parientes de quien atestigua"²⁵³. Otro testigo afirma que "sus compañeros Santa Anabel; Bobures y San Pedro pertenecen a una misma comunidad y son parientes entre sí"²⁵⁴.

La comunidad como estamento social era responsable ante la sociedad por el comportamiento de sus miembros. La práctica comunitaria de los africanos y sus descendientes que hace muy poco perdió su vigencia entre los campesinos de Gibraltar y Bobures, de Santa María, Palmarito, etc., es la del trabajo colectivo en las parcelas individuales en las épocas de la siembra y la recolección de la cosecha. En las regiones donde viven afrozulianos, se puede encontrar este vestigio de trabajo colectivo en los llamados huertos familiares. Este trabajo colectivo se realiza de la siguiente manera: el afrozuliano invita en el tiempo de recolección a sus vecinos, quienes por el trabajo no reciben un salario en moneda, sino una buena comida.

algunas bebidas alcohólicas y una parte ínfima del producto recolectado. Asimismo, este campesino queda en la obligación moral de asistir a recoger la cosecha de sus invitados. En el medio urbano este trabajo colectivo se realiza en la construcción de viviendas, la misma es construida por los vecinos que tienen parentesco cultural de origen africano, por ese trabajo no se recibe salario alguno, sólo recibe una comida y algunas bebidas alcohólicas, quedando comprometido el dueño de la vivienda en la obligación de colaborar en la construcción de la de sus vecinos. Este trabajo se lleva a cabo casi de la misma forma como lo describía hace cuatro siglos Pedro Aguado: "la cosecha de todos los campos la recogían conjuntamente invitándose unos a otros"²⁵⁵.

La comunidad con sus relaciones de mútua ayuda y recíprocos proceder es era y es para el africano y su descendencia afrozuliana la institución social, económica y cultural más importante, puesto que reunía en su seno a una serie de individuos relacionados entre sí por lazos de parentela, económicos, sociales y culturales, constituyéndose así en el centro de su vida social, económica y religiosa.

En los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, según testimonio de Carlos Flores²⁵⁶, existían de diez a quince haciendas, las cuales de acuerdo a lo expresado por otros autores, jugaban el papel de unidades económicas productoras, en estas unidades habían a su vez, unas cuantas pequeñas parcelas culti-

vadas por los trabajadores de la hacienda, por sus mujeres e hijos, todos estos parceleros y sus familiares constituían una pequeña comunidad afro-mestiza que conformaban parte de una comunidad mayor. Cada unidad familiar tenía, pues, su parcela, la cual aún no era propiedad privada sino de temporal utilización, incluyendo el derecho de explotación y usufructo y cediéndose generalmente a la siguiente generación. La parcela de cada familia era considerada como su patrimonio, sin que la tenencia de esta tierra conllevara al concepto de propiedad privada.

El derecho común daba normas que debían regir el traspaso de la herencia, ya fuera de propiedades o de rangos. Como el parentesco se contaba fundamentalmente por línea materna, el padre biológico no era al mismo tiempo el padre social y el hijo, desde luego, no heredaba al padre biológico -en la actualidad esta realidad se ha perdido- con quien no tenía parentesco alguno, sino al padre social, o sea, su tío, hermano de su madre, a cuya comunidad parcial pertenecía. Todos los estudiosos coinciden en afirmar que el heredero de bienes y rangos no era el hijo sino el sobrino hijo de hermanas. Esto ha llevado a varios historiadores por el camino equivocado de pensar que la sociedad afrozuliana era de tipo matriarcal puramente.

Según esta costumbre los bienes del muerto quedaban dentro de su comunidad, puesto que el hijo pertenecía a la comu-

nidad de su madre y heredaba a su tío por línea materna, al mismo tiempo que los sobrinos, hijos de hermano, debían heredar al hermano de su madre.

Aunque la parcela era individual, los trabajos de siembra y recolección se hacían en forma colectiva, quedando el producto para la familia que ocupaba el terreno. Además de las parcelas familiares había en cada comunidad la llamada tierra comunal (ejidos según los documentos coloniales), potencialmente utilizable por todos los miembros de la comunidad al igual que los bosques de caza, los ríos y las lagunas para la pesca -después de la abolición de la esclavitud en 1854-.

Puede apreciarse en la comunidad afrozuliana una diferenciación entre la masa de miembros y los componentes del gobierno chimbanguelero, quienes tenían algunos privilegios especiales, estos privilegios eran dentro de la comunidad afro, ya que en la comunidad global estaban obligados a realizar trabajos de acuerdo a su situación de sometidos.

No teniendo propiedad los capitanes y vasallos chimbangueleros no se puede hablar ni siquiera de una propiedad privada primitiva. Los antagonismos sociales son entre la clase de los propietarios y los no poseedores o dominados.

En la sociedad afrozuliana se da el caso de que la unidad que lo abarca todo, situada por encima de unos pequeños cuer-

pos comunes, puede aparecer como el propietario más alto o único y las comunidades verdaderas sólo como poseedoras hereditarias.

Al no existir la forma déspota que aparezca como padre de todas las muchas comunidades menores, con lo cual se realiza la unidad común de todas y por lo cual el producto excedente es tomado por la comunidad.

La sociedad afrozuliana está formada con base de comunidades en las que predomina la agricultura y la artesanía, con cuyos productos la comunidad se hace autosuficiente y contiene en sí misma todas las condiciones de la producción y de la producción excedente. Esto da a la comunidad la base para un mayor desarrollo de su economía entrando ya a la fase en la cual se produce, no sólo lo necesario, sino que produce también para el comercio.

La sociedad afrozuliana producía -en la actualidad es otra la relación-, según la especialización de las comunidades, diferentes productos agrícolas y artesanales, con el objetivo fundamental de intercambiarlos por productos que necesitaba como telas, calzados y objetos de adorno.

Además de las familiares, existían ciertas parcelas que eran trabajadas por la comunidad, cuyos productos eran destinados exclusivamente para las fiestas religiosas y las ceremonias.

sagradas. En cada comunidad afrozuliana los individuos trabajaban algunas tierras comunalmente con los miembros de las diferentes comunidades que formaban un pueblo. En esta forma se confirmaba a las comunidades como dueños y poseedores únicos de todos; como el aglutinamiento de todas las comunidades quedaban por esta misma razón, los miembros de la comunidad como los poseedores hereditarios de la tierra, por cuyo uso y usufructo debían someterse al pago de los impuestos, al servicio militar, etcétera.

A través de lo expuesto podemos hacer las siguientes generalizaciones: la comunidad entre los afrozulianos, o sea, el cumbe, era la unidad política-económica y cultural menor, reunía un grupo de individuos ligados por lazos consanguíneos y culturales -africanos- y formaba parte de la unidad política-cultural mayor que era el pueblo.

Las relaciones entre los miembros de la comunidad eran igualitarias, de colaboración y mútua ayuda, pero las relaciones con los representantes del poder eran de sujeción y dependencia, ya que la comunidad global se había adueñado de gran parte del producto excedente llegando a enriquecerse y a establecer de esta manera una relación clasista -en el período colonial por los funcionarios y terratenientes, en la actualidad por los latifundistas y capitalistas del campo-.

La esclavitud como tal, fue determinante en las relaciones de producción de la comunidad afrozuliana; sin embargo, se puede expresar que a partir de la abolición se produce un fuerte aumento en el trabajo individual que alcanzó a jugar un papel determinante en la producción no comunal.

En la etnia afrozuliana existía la tendencia comunal de los medios de producción, en este caso la tierra, la cual estaba dividida en parcelas familiares -parcelas muy pequeñas- cuyo producto pertenecía completamente a sus poseedores temporales, quienes la trabajaban en conjunto con los demás miembros de la comunidad.

El relato y su profunda base oral y africana, importancia de esta práctica. Algunos mitos y leyendas de origen africano en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, Gibraltar y Bobures.

"El hombre recibió en herencia una parcela del poder creador divino, el don del espíritu y la palabra"²⁵⁷.

Iniciado por el Dios supremo, su creador, el cultor oral de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, transmite a sus descendientes la suma total de sus conocimientos, siendo ese el inicio de la gran cadena de transmisión oral de la etnia afrozuliana. Según las tradiciones africanas, las palabras eran divinas cuando no habían entrado aún en contacto con la

materialidad humana, al entrar en relación con el hombre, las palabras perdieron parte de la divinidad, pero se impregnaron de sacralidad. De esta manera sacralizada por la palabra divina, la corporidad emite a su vez, vibraciones sagradas que establecen la relación con el Dios supremo, en el caso de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, con el Dios supremo Ajé. "la tradición africana concibe, pues, la palabra como un don divino. Ella es, a la vez, divina, en el sentido descendiente y sagrada, en el sentido ascendente"²⁵⁸.

En todo pueblo con tradición oral la palabra y, por ende, el relato están considerados como la materialización o exteriorización de las vibraciones de las fuerzas internas del hombre. La palabra hace vibrar esas fuerzas y en un primer momento se hace pensamiento, luego sonido y, por último, palabra. En este sentido, la palabra y su forma orgánica el relato, constituyen realidades mucho más amplias que como hoy las entendemos. La palabra es todo, es el universo que ha tomado cuerpo y forma: palabra = dar fuerza.

La palabra -relato- tiene un ritmo y un movimiento generador de creaciones, de vida y de acción. Todo cultor popular o relator popular, tiene en la palabra la forma más expedita de darle ritmo y movimiento a las que crea y relata. Ajé le da el don de la palabra a sus seguidores, no sólo por un poder creador, sino una doble función de conservación y destrucción. Por eso el relato es por excelencia el primer elemento

250

activador de la cultura afrozuliana y, sobre todo, el elemento cohesionador por excelencia también.

El relato en la etnia afrozuliana representa la forma más tradicional de recrear al pueblo, pero también la forma más segura de transmitir la historia y la cultura de una generación a otra. El cultor popular de relatos es una especie de maestro que recorre al pueblo y que está afecto a una familia con tradición de haber tenido cultores del relato anteriormente. Se ha creído frecuentemente sin razón, que la tradición oral del relato se ha perdido en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, pero el presente estudio nos ha permitido encontrar muchos cultores del relato en los pueblos de Gibraltar y Bobures; la tradición les confiere un estatus particular en el seno de la sociedad, en efecto, contrariamente a los chimbangueleros, tienen derecho a no guardar las formas, gozando de una amplísima libertad de palabra. Pueden mostrarse sin miramiento, incluso, descarados y, a veces, bromean con las cosas más serias o con las más sagradas sin que esto tenga consecuencias. Pero están obligados a la discreción y al respeto absoluto de la verdad. El relato y su cultor oral deben contener la auténtica verdad y el pueblo lo requiere así. Esta máxima muestra perfectamente cómo el relato constituye el elemento cohesionador de la etnia afrozuliana.

En toda la tradición afrozuliana el relato constituye la práctica más elevada de la etnia y, por ende, su tradición más

25

resguardada desde el punto de vista histórico-cultural, entendemos que esta misma jerarquía dentro de la etnia la tiene el chimbángueles, el cual está asociado al relato como una unidad que dirige la conducta cultural de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo. El cultor de relatos vinculados a los pueblos afrozulianos, se ven naturalmente llevados a desempeñar un papel de mediadores o, incluso, de embajadores, cuando surgen pequeños o grandes problemas. Son la lengua de su pueblo.

La historia de la etnia afrozuliana es la historia de un pueblo que cuando el cultor se encuentra vinculado a un pueblo o grupo, generalmente está encargado de la práctica de las costumbres y tradiciones y, principalmente, está encargado de los trámites matrimoniales. "Un muchacho joven, por ejemplo, cuando está enamorado de una muchacha, se dirige a un cultor del relato para encargarle que le hable a la muchacha de sus pretenciones..."²⁵⁹.

El relato y sus cultores orales son los agentes activos y naturales de las palabras, pues la etnia afrozuliana está principalmente fundada en el diálogo entre individuos y en la palabra entre comunidades.

Sobre viejos cultores de la comunidad afrozuliana, que están en el secreto, recae el pesado deber de mirar las cosas desde un ángulo apropiado, los cultores tienen el deber de realizar lo que los dioses han decidido. El cultor del relato en la etnia afrozuliana tiene un gran valor social, moral y de sa-

biduría, a pesar de que nunca abusan de los derechos que les otorga la costumbre. Los cultores de relato oral fueron y son grandes agentes de la cultura afrozuliana, dotados frecuentemente de una gran inteligencia, desempeñan un gran papel en la sociedad tradicional afrozuliana, en razón de su influencia sobre la comunidad; en cualquier ocasión, aún hoy, estimulan y ejercitan el orgullo de la etnia mediante sus relatos.

La historia de la etnia afrozuliana es inseparable de la misión social y cultural de los relatos y sus cultores orales; el secreto del poder de la palabra reside en el poder que tenga el cultor oral de relatar la historia de su pueblo. El cultor oral está seguro de poseer un medio casi mágico -el relato- de provocar el entusiasmo de los afrozulianos a quienes van a relatar sus tradiciones e historia. Se observa cómo los cultores del relato oral especializados en el conocimiento de la historia de los pueblos afrozulianos y dotados frecuentemente de una memoria prodigiosa, han podido de modo natural convertirse, en cierto modo, en archiveros de la etnia afrozuliana y, a veces, en grandes historiadores de la región del Sur del Lago de Maracaibo. El conocimiento que el cultor del relato oral nos ofrece, constituye -a nuestro juicio- una fuente de información completamente digna de confianza, porque su calidad de cultor popular le confiere un alto valor moral y le obliga a no mentir; se convierte en otro hombre al que se le consulta por su sabiduría y sus conocimientos. Es bueno señalar, no obstante, que la base de los hechos de un relato es mu

pocas veces transformada y sirve de trampolín a una inspiración musical, poética o panegírica que viene, si no a falsearla realmente, al menos a adornarla.

Se comete el error de considerar al cultor de relatos orales como un "hechicero", lo que no corresponde a la realidad. Puede darse el caso, de hecho se da, de que un cultor de relato oral sea echador de mala suerte, conocedor de tradiciones mágicas, conocimientos que ha adquirido de un cultor antecesor y él usa de una forma mala o buena, pero que eso no tiene que ver con su arte de relatar oralmente las tradiciones de su pueblo. Sea lo que sea, la importancia del cultor del relato oral no reside en sus eventuales virtudes de brujo, sino en su arte de manejar la palabra, que es además, otra forma de magia.

De esta manera hemos visto cómo el relato y sus cultores orales tienen una tremenda importancia en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, sobre todo, en aquellos donde tiene asiento la etnia afrozuliana.

Intentaremos analizar a continuación algunas características de la memoria africana y de sus descendientes en el Zulia, la etnia afrozuliana.

"Entre todos los pueblos del mundo, se ha comprobado que los que no escribían, poseían la memoria más desarrollada.

En el Africa se consigue el ejemplo de los genealogistas quienes son capaces de retener una cantidad increíble de elementos, pero en el caso de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo se consiguen numerosos ejemplos de memoristas que no saben leer ni escribir, conocemos el caso del piraguero ... quien es además, dueño de una piragua, la..., en la cual trasladada al Sur del Lago de Maracaibo, especialmente refrescos y golosinas, es también prestamista, este señor, descendiente de africanos, conserva en su cabeza la contabilidad más exacta de todos los movimientos de mercancías y dineros sin la menor nota escrita ni cometer el menor y más mínimo error, en el recorrido que hace por los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo entra en contacto con numerosas personas a quienes les conoce de nombre, apellido y apodo y el lugar donde residen. El hábito de retener datos en la memoria de una manera inmediata, pasa a formar parte de la totalidad y disponible en el momento que se requiera. Una de las características de origen africana en el cultor del relato oral de los pueblos afrozulianos es el hecho de que el mismo cultor restituye el acontecimiento o el relato registrado y repetirlo en su totalidad y referido a lo actual, no se trata de una reproducción o rememorización, sino de la reposición actual de un hecho pasado en el cual el relator y el oyente son partícipes; de esta manera el cultor y los oyentes son testigos vivientes y activos, el cultor que no logre esta relación con el oyente no es un narrador auténtico. El cultor del relato oral tiene que cuidar de todos los detalles al narrar los hechos, pues un oyente puede

conocer dichos hechos y reclamar la fidelidad del relato. Todos esos detalles animan el relato y contribuyen a que la escena se haga viviente. De esta manera el cultor popular no puede resumir o lo hace con mucha dificultad. En el relato cada detalle tiene su importancia para la verdad de la totalidad, cuando a un cultor del relato oral de cualquier pueblo del Sur del Lago de Maracaibo, se le pide que resuma un cuento, responde que no puede, hacerlo es "escamotearlo". "Si no tenéis tiempo de oírme, se lo hecho otro día"²⁶⁰. Para el cultor popular el relato es vida y la vida no se resume, puede repetirse las veces que se quiera, pero siempre en su totalidad, de esta manera el pasado se hace presente. Cuando el relato se resume, aún para los niños, éste no se tendrá entonces por verdadero, el cultor prefiere referir un hecho completo o no se cuenta; es en esta característica africana de las tradiciones orales de la etnia afrozuliana, donde consideramos nosotros, que está la autenticidad del relato oral, la garantía de su verdad. El conjunto de las tradiciones orales de la etnia afrozuliana son los mitos, leyendas, refranes, cuentos, proverbios y máximas.

Nosotros ofreceremos en el presente trabajo algunos mitos y leyendas recogidos en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, Gibraltar y Bobures, esta muestra nos permite dar un ejemplo práctico de la forma cómo los relatos históricos o de otra índole, viven y se conservan con rigurosa fidelidad en la memoria colectiva de la etnia afrozuliana, la cual tiene

entre sus tradiciones -de origen africano- las que se refieren al cultivo del relato oral. El contacto durante muchos años con los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, nos ha permitido valorar científica y metodológicamente las tradiciones orales de dichos pueblos, sobre la base de esta experiencia concreta he dirigido el presente trabajo. En este sentido tuve la oportunidad de establecer diálogo con cultores orales del Sur del Lago de Maracaibo, destacando la relación que tuve con el maestro Juan de Dios Martínez, cultor popular afrozuliano, continuador y defensor de las tradiciones culturales de sus ancestros africanos, igualmente, hemos tenido relaciones muy afectivas con el señor Basabe, también cultor popular y piraguero de Gibraltar; estas personas, repetimos, nos proporcionaron, además de nuestros propios familiares, el material que a continuación les presentamos..

Es un trabajo de larga duración, partiendo de una base personal, la recolección de buena parte de las informaciones nos costó más de cinco años de trabajo y el desplazamiento por todos los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, especialmente los pueblos de Gibraltar y Bobures. Nuestra metodología consistió en recoger en cassettes y escritos, el mayor número de relatos posibles, sin preocuparnos de su autenticidad o de su posible modificación o exageración. Más adelante confrontamos los relatos recogidos en Gibraltar y Bobures con los de los otros pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, algunos de la zona del distrito Perijá y algunos de la zona de Carrasquero en

el distrito Mara y, finalmente, algunos de los pueblos costeros de la República de Colombia, específicamente Palenque y Choco. La idea fue una vez recopilados los relatos y registrados ordenadamente, reunir aquellos que presentaban de alguna manera concordancia, los que coincidían con las tradiciones afrozulia y con las tradiciones de origen africana de otras partes.

Relatos recogidos: mitos, cuentos, leyendas.

Damballa o Dambalá. Nueve huecos tiene la semilla de la vida, cuando el niño toma forma en el vientre de la madre, en dos de esos huecos están los ojos, estos los cuida Dambalá, ella vino con los esclavos, ella es negra y empezó a cuidar y sanar sus ojos, calmar con su palma africana; el ardor de los latigazos y hacer brotar las espinas que se introducen en las carnes.

"En los primeros años de el culto a Dambalá se regía bajo las costumbres y lenguas africanas. Cuando empezaron a cristianizar a las almas paganas de los africanos, en lugar de Dambalá imperó Santa Lucía -tenemos información que en las Canarias y algunas colonias portuguesas, Santa Lucía ya había sustituido a Dambalá, antes de la llegada masiva de africanos hacia América- que celebraba la iglesia católica el 13 de diciembre. Ya las lenguas africanas prohibidas, en el habla diario de los africanos y sus descendientes, las había enterrado el castella-

no, de allí nos vienen tonadas de la gaita tambora que se ejecuta el día de Santa Lucía, cantadas así:

"Baila Cantana
Baila María,
Bailemos la gaita
de Santa Lucía.
Santa Lucía
tiene un chorote (recipiente)
que lo revuelve,
de día y de noche.

Señora Santa Lucía
por qué estáis tan amarilla
de comer lechoza verde
y beber agua del río

Canten muchachos con alegría
que ésta es la gaita a Santa Lucía
Gloria demos a Santa Lucía.

Santa Lucía por aquí
quitame esta espina -pena-,
que yo tengo aquí..."261.

Este cántico o gaita de tambora a Santa Lucía, sustituta de Dambalá, lo hemos localizado, no sólo en el Sur del Lago de Maracaibo, sino en los pueblos de la costa colombiana, en Carrasquero del distrito Mara y en la ciudad de Maracaibo del estado Zulia, donde se asentaron miembros de la etnia afrozulia, como es el caso de los barrios el Bajito, Boburito, Corito y el Empedrao.

Dambalá parece que era la diosa protectora de los navegantes -de los ojos de los navegantes-, en este sentido, Santa Lucía aparece como patrona de los marinos comerciantes, pira-

gueros pulperos y se ha mantenido un estribillo que éstos le cantan a su patrona:

"Santa Lucía
tiene un caldero (la palabra caldero sustituye a la del chorote)
que lo revuelven
los piraguareros"²⁶².

El estribillo que cantan los piragueros del Sur del Lago de Maracaibo, lo hemos encontrado también en pescadores de la zona negra de la costa colombiana

Según el señor Elías Chourio, piraguero-comerciante de Gibraltar, residenciado hoy en Maracaibo, sus abuelos les contaban que según la tradición popular, la víspera de la fiesta de Dambalá, se bajaban los furros y se ponían las banderas en señal de la celebración; esta costumbre seguida en la víspera y el día de Dambalá, se trasladó al barrio "El Empedrao" de Maracaibo, cuando en el siglo XVIII, la víspera de Santa Lucía -sustituta de Dambalá- se bajaban los furros y se ponían las banderas en los sitios donde se debería concentrar las celebraciones

...Yo Mi abuela paterna, Rosa Finol, me cantaba desde muy niño -cabe decir que toda la familia paterna y materna es de "El Empedrao" parroquia de Santa Lucía en Maracaibo- que la víspera de Santa Lucía, el 12 de diciembre, se bajaban los furros y se colocaban las banderas para la fiesta del día 13, en la

tradición africana las celebraciones de toda divinidad, Dambalá es una de ellas, comenzaba la víspera, con el fin de congratular a la divinidad celebrante.

Leyenda sobre la historia de Ogum. Esta divinidad bantú fue sustituida por un santo cristiano, que puede ser San Antonio. Su servidora es Iansaná.

Esta leyenda la encontramos asociada con los llamados fenómenos o personas con deformaciones y las bonitas. Iansaná es la mensajera de Ogum en la leyenda.

Iansaná es una princesa muy bella y con poderes divinos. Ella se ve en las aguas de los ríos y de las lagunas. Iansaná dijo, voy a dejar en todos partes mi figura y donde quiera que la deje, dejaré también mis buenas fuerzas para atraer la buena suerte. Dejaré la Chakat -figura de conquistador o predicador de las costumbres de los negros-.

En la macolla escondió parte de sus fuerzas y de su belleza, quien consiga lo que he escondido regresará con buena suerte y apareció Ibungue o Ibungwe, feo y sin suerte y dijo ...yo soy el que encontrará lo que está en la macolla y, entonces, seré bonito y con suerte y podré verme en los espejos de los ríos y de las lagunas como se ve Iansaná. Buscó y consiguió lo que Iansaná había guardado en la macolla y decidió marcharse a otro lugar para lucir su belleza y disfrutar su

buena suerte; pero la idea de no compartir con nadie lo que la buena suerte le traería, pero al tratar de nadar por las aguas de la laguna o de los ríos, las olas y el viento no lo dejaron alejarse, como tampoco mirarse en el agua y fue así como tuvo que regresar a su pueblo -puede ser Bobures- y dejar su suerte y su belleza, y se encontró a Iansaná y le dijo: yo quisiera que usted me arreglara mi suerte a ver si me caso, y le respondió Iansaná, aquí tenéis un Makute, donde hay tres Pitas para que amarres tus amores y uno de ellos será su pareja, pero Ibungue tomó los tres amores. Iansaná por castigo no le permitió vivir con ninguno de los tres amores y lo dejó sólo y feo.

Esta leyenda de Iansaná tiene su vigencia actual, de hecho relacionado con el culto cristiano de San Antonio, según nuestra tradición, consigue novio a las muchachas que se sienten quedadas. No hemos logrado determinar la relación tempoespacial entre este mito y la costumbre cristiana de pedir a San Antonio la llegada del amor deseado.

En el Sur del Lago de Maracaibo entre Gibraltar y Bobures existe una leyenda sobre Ibungue o Ibungwe, el personaje que encontramos en la leyenda anterior.

"Por la orilla de la playa entre Gibraltar y Bobures, llegando a la lemba-lemba, hay una parte donde la ciénega y el lago los separan más o menos dos metros de tierra firme. Allí desde el pantano sale el Ibungüe: enano negro, cabezón,

ojúo, bembón, cachimbúo, brazos cortos y fuertes, barrigón, uñas de águila y mirada que quema. A quienes se les aparecía, les salía envuelto en una nube de humo de esas que tienen olor a diablo; los perseguía, antes de cruzar la lembe-lembe los alcanzaba, no los estrangulaba, no mataba, lo único que hacía era abrazar al seleccionado, quien desde ese momento deliraba con una fiebre, que si se salvaba, le quedaba una anemia tan fuerte que todos sus hijos la heredaban"²⁶³.

Según hemos podido establecer, de acuerdo a un estudio comparado previo sobre las divinidades y mitologías africanas en la América hispano-portuguesa, el relato de Ibungue o Ibungwe, es de origen bantú; los bantú se explicaban según este relato el origen de la anemia que les produce una alimentación deficiente en hierro y proteínas. Tanto el término Ibungue o Ibungwe como el término lembe, son de origen bantú y lo encontramos en los lugares de América donde este grupo africano estuvo presente. Tal es el caso de Brasil, Colombia, Venezuela y algunas islas del Caribe.

Leyenda de Ekoko. Este es un duende malo, es el espíritu por medio del cual el Dios supremo les manifestó a los africanos que los había olvidado. Ekoko no tiene representación cristiana y ni leyenda, creemos que llegó de los pueblos antillanos-pueblos africanos-, su origen es bantú; los bantú tenían la sospecha de que el Dios supremo los había olvidado no sólo en América sino en Africa.

Cuentan que un día, Dios bajó a la tierra y le entristeció ver la actitud de los hombres hacia la creación -se supone que ese día fue la víspera de un embarco de negros africanos bantú hacia los sistemas coloniales-, mando a Ekoko -verdugo, no se dice si era blanco- y los hombres negros vivieron sin tierra sin paz. Un nuevo suelo y un nuevo Dios dirigió la vida de los africanos, quienes obedecieron con la fuerza, pero no con el corazón y el alma, tenían que apaciguar a sus dioses ancestrales que no habían muerto, inmolaron cada diez años algunos negros, los cuales no eran víctimas sino ofrendas.

El Dios supremo había olvidado a los africanos. Pero al descubrir Oxalá, Orixalá, Obatalá o Ajé que su raza de hombres habían pagado su tributo de sangre negra, fueron llamados y les dio la fuerza para la libertad, les pasó sus manos sobre sus cabezas rizadas y los negros fueron salvados, no en la nueva tierra, sino en la tierra africana. Y aquellos africanos que se volvieron blancos tomaron su color negro y retornaron con sus espíritus a la tierra del Dios supremo a Africa.

Mito o leyenda del Pescador negro y Zambi. Cuentan que era un hombre que le gustaba andar y pescar y despreciaba los otros oficios tradicionales de su comunidad: eso -contaban- es posible que ese hombre se la pase pescando todo el tiempo. Hay que buscarle otro trabajo y de ello se encargarán los dioses.

Un día, en una vivienda donde habían sepultado una mujer, llegó el pescador y le dijo a su mujer: mira mujer, usted debe pasarse esta noche ahí en esa casa porque tengo que ir a pescar, zumbiar el pita a ver qué consigo para el otro día, porque estamos sin comida. De manera que voy a quedarme a pescar esta noche.

La mujer encendió una luz y cuando era la media noche empezó a ver visiones y a oír tirando chorotes y haciendo toda clase de ruidos y dijo ella: ¡Ay!, se levantó a ver hacia dónde estaba el ruido y vio la cara de una mujer que era la cara de la madre de su hombre.

Entonces recogió todos sus muchachos y salió hacia el puerto -algunos sostienen que es el puerto del río Zulia o el puerto de Gibraltar en el Sur del Lago de Maracaibo- y al llegar allí venía su marido. Ella más ligero le gritó para que la viniera a recoger.

La diabla -Zumbi- les dijo: usted está salvado por los tres niños que carga encima, si no fuera por eso ustedes no tuvieran vida.

Entonces el hombre le respondió: me salvo porque yo tengo mi secreto -el pescador era hijo de la Zumbi o diabla-. Y la Zumbi le respondió: cuál secreto? Ese secreto que usted tiene para mí no vale nada. Bien -dijo el pescador- si la cosa es así

mañana voy a cavar tu cadaver y lo voy a quemar. Noo hombre, tu no eres la persona que me cava mi cadaver, tu no tienes suficiente coraje para eso. Tu además no puedes cavar mi cadaver porque tengo 27 secretos. En cambio tu tienes sólo dos secretos, y tu no eres la persona que me saca de este mundo en penas.

Según Juan de Dios Martínez -africanista afrozuliano-: "Existen espíritus errantes que andan en pena, para arriba y para abajo..."²⁶⁴. Zambí es un mito de origen bantú; son fantasmas que vagan a horas avanzadas de la noche²⁶⁵.

En este mito del pescador negro y Zambí se puede apreciar la costumbre bantú de que el hombre -individuo- debe tener además de su oficio para la vida material, los oficios mágicos para mantener la vida espiritual. El hombre debe conocer el mayor número de secretos de la naturaleza. Este mito o leyenda del pescador y Zambí lo hemos encontrado, además de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, básicamente en Gibraltar, en pueblos pescadores de la República de Colombia -lo encontramos en los pueblos negros del Atlántico: Choco, San Andrés, Palenque, etcétera.

Leyenda de Ajé, Agoé, Agwe o Agé. "Su madre fue una doncella que no aguantó el mundo que rodeaba al rey de Abomey; cuando quedó en cinta, decidió irse a parir en la aldea, su

274

padre al nacer el niño se lo envió al rey para que lo criara y educara en su medio, como le correspondía por ser hijo del rey. Cuando Ajé creció y se hizo hombre salió por los caminos en busca de su madre; su misterio se centró en arrancar -comenzar- cuando pasan las lluvias al empezar el nuevo año lunar y parar su búsqueda cuando suenen los primeros tambores al iniciarse las lluvias en octubre.

Por donde quiera que pasó hizo bien a sus hermanos, curó enfermos, dio de comer a los hambrientos y sembró fe y hermandad, la búsqueda de su madre se la interrumpían los tambores que le indicaban que habían empezado las lluvias y tenía que volver a su pueblo.

Murió sin encontrar a su madre y el misterio siguió. Lo incorporaron al grupo de divinidades de su pueblo -los dahomeyanos o angoleños-. Los colores que simbolizaban su culto eran el azul de las aguas y el blanco purificador de éstas, le gustaba el bamboleo de los marullos y la danza inspirada en la fuerza vital de la tierra, sus seguidores también lo ubican en las selvas abruptas como su protector.

La tradición oral afrozuliana cuenta que cuando Ajé llegó a la zona del Sur del Lago de Maracaibo, específicamente a la población de Gibraltar -se calcula que el culto a Ajé se inicia en la población de Gibraltar por los años finales del siglo XVI, se dice que fue un viejo esclavo africano llamado

"el mocho de San Pedro", quien introduce este culto africano a la zona-. Su culto fue seguido por muchos esclavos, incluso, por amos blancos. Ajé es reemplazado por San Benito -como resultado del proceso de deculturación-aculturación- sin embargo, muchos africanos mantenían su culto original a Ajé:

"Ajé belé,
Ajé, belé,
Ajé, bele
Son-olongo Ajé belé"²⁶⁶.

Este estribillo dedicado a Ajé y del cual no hemos podido obtener su significado o sentido, ya que es una especie de papiamento de algunas palabras con orígenes lingüísticos distintos -recuérdese que a la zona llegaron muchos africanos los cuales eran originarios de muchas regiones y tribus-.

En el culto a San Benito se canta el siguiente estribillo:

"Ajé Benito,
Ajé,
Ajé Benito Ajé"²⁶⁷.

El culto a San Benito es una de las más significativas muestras del carácter sincrético de la cultura de la etnia afrozuliana y de la influencia africana en esta cultura.

Leyenda sobre el origen de las enfermedades: la viruela.

Cuentan que en los comienzos del mundo había tres hombres poderosos -dioses- el Dios supremo, el Dios malo y el encantador.

Estas tres divinidades cada una tenía su oficio, cuando el Dios malo creaba una enfermedad, por ejemplo la viruela, entonces el Dios supremo le buscaba la "contra", para mantener su poder y probar sus conocimientos y el encantador servía de ayudante del Dios supremo y del Dios malo.

Chokpono era el Dios bueno de la viruela, era como el encanto que cura. La viruela fue inventada por el Dios malo y Chokpono le buscó la contra y la sabe, tenemos que rendirle culto para que nos cure, dijeron unos espíritus enfermos de viruela. Chokpono dijo, eso es muy sencillo, ustedes se hacen una especie de aguardiente de caña y le agregan muchas hierbas que el encanto les dará -el curioso o médico de la comunidad el cual es siempre un viejo, ya que es en los ancianos donde se posan los dioses del encanto, bueno y malo, esta es una tradición Abakuá- su fuerza y poder curativo. Entre los africanos Chokpono era una divinidad que gozaba de mucho aprecio. Cuentan que un niño se enfermó de viruela y no tenía padres, y Chokpono le dijo al encanto, bueno, ese muchacho está enfermo y ya tú sabes algo, vamos a ver cómo hacemos para conseguir una contra de esa enfermedad, bueno ya que tu eres servidor del Dios supremo, vamos a ver; el encanto prendió una hoguera y empezó a brujear al niño y no lograba resultado alguno.

Entonces busca y busca; se habían acabado todas las hierbas conocidas por el encanto, entonces Chokpono le dijo al encanto, hay que buscar las hierbas y pasaron muchas lunas...y

un día Chokpono y el encanto le dijeron al Dios malo, nosotros sabemos la contra de la viruela, hierbas y aguardiente de caña, empezaron a sacar sus hierbas y el aguardiente de caña y se la dieron al muchacho y Chokpono dijo, yo soy quien va a fijar los días de la enfermedad -cuarentena- y diré cuándo se cura definitivamente. Así fue que el Dios malo dejó al muchacho quien se curó para siempre. Chokpono dijo: quien no tome mi contra muere y algunos hombres han muerto de viruela.

Se tiene el año 1612, cuando los españoles de paso hacia Mérida, por Gibraltar, dejaron el virus de la viruela -la viruela también existía en Africa posiblemente llevada por los portugueses en el siglo XV-. Fueron muchos los esclavos que murieron de esta enfermedad. En los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, Chokpono fue desplazado por San Antonio de Padua, patrono de Gibraltar.

Chokpono, según el etnólogo africano Jomo Obote, es una divinidad buena de origen abakuá y fue introducida en América por africanos de cultura abakuá, se ha localizado el culto a Chokpono, además de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, en Brasil, concretamente en Alagoas; en Colombia en el pueblo del Chocó y en la Guayana Francesa.

Como resultado del trabajo de campo, hemos podido comprobar que, en forma global, los numerosos relatos recogidos mantenían, por parte de sus cultores populares, la fidelidad y el

respeto por la verdad de los hechos. Pudimos encontrar algunas diferencias de forma, que no afectan más que pequeños detalles, estas diferencias se deben a la fuerza de las tradiciones orales en uno y otro pueblo o a la inspiración del cultor. Podría ocurrir que un cultor, bajo la influencia de una música o de una danza de acompañamiento, se dejara llevar un poco por el entusiasmo, pero la trama del relato es la misma, no sólo un mismo pueblo, sino en todas partes.

Por el resultado y la experiencia del trabajo de campo que hemos realizado, quedó demostrado que la tradición oral es plenamente válida desde el punto de vista metodológico y científico. Consideramos de un gran valor para el estudio de la historia regional contemporánea el hecho de que podamos comparar entre sí las versiones de diferentes pueblos y ejercer un control sobre las fuentes orales, sino que hemos podido comprobar que los propios pueblos ejercen un autocontrol de sus tradiciones. Notamos que se dan una especie de períodos de debilitamiento de las tradiciones, pero igualmente notamos que existen también períodos de ferviente defensa y rehabilitación de la cultura tradicional, en el caso de la etnia afrozuliana se aprecia la defensa y uso permanente de su acervo cultural ancestral africano; igual actitud pudimos notar en algunos pueblos costeros afrocolombianos.

La música afrozuliana: factor de identidad y cohesión cultural y regional. San Benito y los chimbángueles: síntesis de cultura popular de la etnia afrozuliana.

La música afrozuliana debe su identidad principal a la integración de las distintas etnias africanas que llegaron a la zona, fundamentalmente los dahomeyanos, los yorubas, los abakuá, muchos otros y, sobre todo, los bantú, quienes llevaron el liderazgo entre los africanos en la zona del Sur del Lago de Maracaibo; sabemos que el liderazgo total lo tuvo el europeo, quien junto con el indígena incorporaron elementos muy importantes a la música de la etnia negra. Sobre este particular se han suscitado algunas polémicas en torno a cuáles de los elementos musicales: el indígena, el africano o el europeo, sobresale o predomina en la música afrozuliana, nosotros estamos claros que los elementos musicales dominantes son de matriz africana, aunque hay quienes opinan o defienden la tesis aborígen en toda la América hispánica y, por ende en Venezuela, esta tesis es mucho más política que científica y durante un buen tiempo pretendía ocultar lo que se ha llamado africanía de la música zuliana; pero la presencia africana es tan visible, tan obvia, que la tesis indigenista de la música quedó reducida a nada.

En los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo: Gibraltar y Bobures y dentro del modelo agrícola de plantación y en los cumbe, la población africana y su descendencia desarrollaron,

dentro de las posibilidades que les ofrecía el medio, una actividad musical y danzaria que hoy es patente en la etnia afrozuliana y en todo el acervo cultural-musical del Zulia.

El africano rural de la zona, superior en número a cualquier otro, y con unas definidas condiciones de expresión cultural -recordemos el liderazgo cultural de los bantú, lo que permitió una mejor defensa y mantenimiento de las tradiciones africanas-. Los africanos de la zona desarrollaron una actividad musical y danzaria continuada y basada en sus tradiciones ancestrales africanas, cualquiera fuera la forma de agruparse, el africano mantuvo la práctica de su música y sus danzas, tanto de orden pagano como de orden religioso. Esta actitud del africano ante sus tradiciones es lo que permitió que sus descendientes lograran desarrollar una síntesis cultural mestizada con preponderancia cultural africana; uno de los ejemplos más claros para explicar y entender esa preponderancia africana, lo constituye la música y las danzas de la etnia afrozuliana.

Cualquier estudio científico que se quiera hacer sobre la música y las danzas afrozuliana, tiene en las plantaciones la referencia obligada, es en esta unidad agrícola y en todos sus corolarios, donde están sembradas las raíces fundamentales de las expresiones musicales-danzarias que los africanos trajeron a la zona. En las plantaciones y su periferia se organizaron los negros africanos y sus descendientes con el fin de mantener la cohesión socio-cultural de los africanos, recreo colec-

tivo, de esta forma fueron surgiendo verdaderos núcleos para la conservación de las tradiciones africanas e, inevitablemente, de recreación, de la población de origen. En estos poblados -conocido es el cumbé del río Pocó²⁶⁸-, San Pedro, Santa Isabel y Basabe, celebraban reuniones para cantar y bailar en honor a Ajé, Dambalá, Dada, Zambí, Legba, Obatalá, Mawu-Lisa y otros, supremas deidades bantú, yoruba y abakuá respectivamente.

Los bailes, cantos y contrapuntos rítmicos típicos de las tradiciones africanas más ancestrales pasaron a formar parte como un rico legado sonoro y coreográfico al acervo cultural y danzario de la etnia afrozuliana y que todavía hoy encontramos vigente. Aún careciendo totalmente de escrituras musicales africanas al momento de su llegada a la zona del Sur del Lago de Maracaibo, la tradición oral nos ha permitido, mediante estudios comparados de etnólogos africanos, llegar a la convicción de que desde el punto de vista musical y danzario, el legado africano a la etnia afrozuliana es claro y definitivo. El ejemplo más contundente -dentro del sincretismo existente- lo constituye el chimbángueles, traído a la zona por esclavos provenientes de Imbalaga; donde todavía hoy se mantienen vigentes en Angola, toques de tambores similares a los del chimbángueles afrozuliano. Algunos autores consideran que cualquier estudio que se realice con base a las tradiciones orales, adolece de una especie de "tara de origen" pues se desconoce siempre la versión primera. En defensa la validez del carácter

científico de las tradiciones orales, debe señalarse que las tradiciones orales del relato tiene como característica existencial y casi religiosa, el hecho de que el cultor popular del relato debe, por mandato divino, mantener en el relato los hechos tal cual ocurrieron o se lo contaron, de esta manera se mantiene la fidelidad a la versión primera. "Una de las particularidades de la memoria africana -y de sus descendientes- es la de restituir el acontecimiento o el relato registrado, en su totalidad, como un filme que se desarrolla desde el principio hasta el final, y de restituirlo como si sucediese ahora. No se trata de una memorización sino de la reposición actual de un acontecimiento pasado..."²⁶⁹.

Los estudios comparados que hemos realizado para sustanciar nuestra investigación -comparados a partir de estudios elaborados por etnólogos africanos sobre tradiciones orales africanas- nos permiten, sin embargo, llegar a la convicción también, de que en las plantaciones y sus alrededores lo conservado por los africanos y sus descendientes directos en cuanto a música y danzas y las expresiones actuales de la etnia afrozuliana, no son idénticas. El proceso de deculturación-aculturación llevado a cabo en las plantaciones y sus alrededores, nos permite afirmar también -y esto lo defendemos científicamente- que el europeo y el indígena incorporan elementos de su música y sus danzas a las expresiones tradicionales de los africanos, así como el africano incorporó elementos de su música y sus danzas a las expresiones tradicionales del eu-

ropeo y del indígena, esta es la base existencial del mestizaje y del sincretismo, dos fenómenos de nuestra historia, admitidos científicamente.

La tradición oral, las fuentes escritas y gráficas de distintas épocas, nos ofrecen una visión más o menos clara de los instrumentos musicales utilizados. A diferencia de otros lugares de Venezuela y de América, los instrumentos usados públicamente son, por lo general, los usados en las festividades ceremoniales religiosas secretas, sean éstas esotéricas o no, lo que sí es cierto es que en ambas, tanto en los festejos públicos como en los privados, los africanos y sus descendientes, aún hoy, consideran a sus instrumentos autóctonos sagrados, cuando la celebración es profana el instrumento mantiene su carácter sagrado; el africano del Sur del Lago de Maracaibo que se había visto obligado a reconstruir en la zona los objetos e instrumentos necesarios y requeridos por su liturgia, se vieron obligados también a utilizarlos en las festividades de carácter profano, pero en la elaboración de esos instrumentos musicales, el artesano había incorporado la fuerza sagrada por medio de la tradición africana del sortilegio. En nuestros días, cuando un artesano está elaborando un tambor para el chimbángueles, lo está cantando y rezando, pues bien, eso no es otra cosa que incorporar al instrumento los sortilegios que la tradición ancestral recomienda y, de esta manera, el instrumento adquiere su carácter sagrado.

Cuentan que una mujer ofreció a un santo que le...

Los instrumentos más utilizados por la etnia afrozuliana en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo son: tambores de varias órdenes, maracas pintadas y de adornos multicolores -en el chimbángueles la maraca es pintada de azul y blanco, los dos colores del ritual de San Benito- pitos o flautas de nariz, rayos, campanas, caracoles, clarinete, charrascas, palitos, etc.

Estos instrumentos están presentes en todos los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, nos referimos a pueblos donde las tradiciones africanas son preponderantes, algunas variaciones existen, pero la norma general organológica adoptada pasa ser la que incluye la mayoría de los instrumentos señalados.

En esta relación instrumental aparecen tres instrumentos típicos de etnias distintas a la africana: la maraca, el caracol y el clarinete. La maraca es un instrumento típico de los aborígenes de la zona; el caracol igualmente es de origen indígena, aunque es casi seguro que quienes lo introdujeron a la zona fueron los negros libertos provenientes de las costas Caribes y de las Antillas, etnólogos africanos consideran que el toque de caracoles es una tradición generalizada entre los pueblos marineros del mundo. En la etnia afrozuliana existe, incluso, un cuento que tiene que ver con el toque de caracoles grandes y que se denomina la barbúa:

Cuentan que una mujer ofreció a San Benito que le

ayudara la salud a una de sus hijas enferma, desde hacía cinco días, trancada de la orina, si le salvaba la muchachita, le juró vestirse de barbúa con macoya de plátano, tocando una caracola.

Un curandero le dio una toma o pócima de verdolaga con capacho de avispa rayona y la muchachita se transformó en un río de orinas verdes primero y marrón después.

¡San Benito hizo el milagro!

Empezó la barbúa a tocar la caracola en cada chimbángueles, los niños en San José o Santa María, corrían a esconderse cuando oían sonar una caracola; turú, turú, tututú, tututururo, tuturú, tuturuturo, turútururo, tututú, tuturú...! fueron muchos los chimbángueles que animó la barbúa con su caracola, hasta que un día apareció tribilín en Santa María y le metió fuego a la macoya de plátano con todo y el armónico ritmo que le incorporaba al canto de los tambores, una bola de fuego se fue a revolcar en el charco más inmediato que encontró. Desde ese día los chimbángueles quedaron huérfanos de la caracola de la barbúa²⁷⁰.

En la actualidad la tradición de la barbúa se mantiene vigente en el pueblo de Tasajera, pueblo de la costa oriental del Lago, donde la fiesta de Reyes se tocan los chimbángueles y salen en comparsa las barbúas a pagar sus promesas.

En cuanto al clarinete, este es típico de Europa y es incorporado a las festividades de los africanos debido a que los amos europeos auspiciaban y en algunos casos participaban, de las festividades paganas, es bueno señalar que estas festividades tenían y tienen que ver con los ritos y cultos a la ferti-

lidad, a la que el europeo le rendía un profundo culto y para su festejo utilizó el culto sagrado de sus esclavos.

En cuanto al elemento musical y danzario africano en el seno de la actividad religiosa, el cual se expresó y proyectó en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo y que hoy es base de la cultura afrozuliana; debemos señalar que en el caso de estos pueblos el elemento religioso fue uno de los factores de defensa y conservación de la identidad de una cultura sometida a profundas fuerzas deculturadoras y aculturadoras. En este sentido, religión y liturgia africana se constituyen, ya que se manifiestan por vía de la música y la danza, en los elementos donde encontramos la más fuerte y más importante aportación cultural de los africanos a los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, fundamentalmente en Gibraltar y Bobures; nuestra investigación nos ha permitido llegar a la conclusión de que el grupo africano bantú, asentado en el actual Congo, poseía una cultura altamente desarrollada a la hora de su llegada a la zona en el siglo XVI, para el siglo XIX los bantú constituían el núcleo africano más numeroso; la fuerza religiosa de esta etnia desarrolló en la zona un conjunto de cantos, toques y bailes, los cuales constituyeron la más fuerte de las manifestaciones artístico-religiosa de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo.

Los cantos de los africanos que llegaron a la zona, liderizados por los bantú, se caracterizan por la construcción im-

provisada de versos y temas, sus secuencias modales, la eventual extensión del desarrollo que presentan en el marco del litúrgico estilo antifonal y, sobre todo, en su sentido espiritual y psicológico. Los cánticos de las festividades, tanto profanas como litúrgicas, se hacen en el pueblo; es decir, públicamente; en el caso del chimbángueles o de las gaitas de tambora o de furro, la interpretación de estas formas musicales y danzarias están a cargo de los participantes del ritual, dirigidos, en el caso del chimbángueles, por un mayor-domo, el primer y segundo capitán del Santo, el capitán de lengua, el capitán de brigada y el director de banda; en el caso de la gaita de tambora y de furro, la dirección está en manos de un tonista, hombre o mujer, que inicia la entonación, controla la antifonía con el coro y la cohesión con la batería instrumental.

Los africanos legaron al pueblo del Sur del Lago de Maracaibo; es decir, a la etnia afrozuliana, un acervo musical polirítmico, ejecutado en un conjunto de varias órdenes musicales y danzarias en armonía perfecta con solistas y coros vocales; es el caso de los cánticos de velorios de niños, donde sobresale el llamado rezo que por su belleza lírica y clímax sonoro lo consideramos un hecho artístico popular característico de los pueblos afrozulianos y que los identifica plenamente con sus ancestros africanos.

En el caso de las gaitas de tamboras, el instrumental bá-

sico está constituido por tres o cuatro tambores monomembranófonos denominados endiewingas maracas, el clarinete, un cencerro o agogó. Los tambores que podemos definir de fundamento de la expresión musical ritual, las tamboras son sagradas y, por lo tanto, su uso en cada ceremonia constituye una expresión de suprema jerarquía; el ceremonial tiende a la unidad étnico-cultural y religiosa, en este sentido las tamboras tienen en su forma un simbolismo, de tal manera que aunque las tres tamboras tienen tamaños distintos, su forma redonda es la misma. Igualmente esto explica la participación en la gaita de tambora de uno o varios tambores del chimbángueles, es decir, simboliza la unidad, integración y cohesión que le da a la etnia afrozuliana su acervo musical y danzarlo. En su interior las tamboras de la gaita, igualmente los de los chimbángueles contienen un secreto mágico - aña- que sus artesanos, lógicamente, no están autorizados para revelar y que incorporan, repetimos, durante la elaboración del instrumento, mediante los rezos y sortilegios. Cada una de las tamboras tiene su denominación, el más pequeño se denomina obiapa y también omelé y es el que produce la nota aguda; la tambora mayor, centro de la orquesta, llamada boncu-endi y la tambora mediana llamada enwué la cual da la nota tónica. La gaita de tambora según nuestra investigación, el segundo aporte más valioso de las manifestaciones musicales y danzarias bantú, la fuerza musical y danzaria de los bantú ha quedado concentrada en una cultura y en una etnia con un profundo sentido mítico-religioso. El legado bantú en el aspecto musical y danzario se puede

presar en los siguientes elementos: el complejo religioso y profano de las gaitas tamboras, en cuanto a sus perfiles rítmicos, danzarios y organológicos tienen su origen fundamental en la cultura musical y danzaria bantú, igualmente tienen su origen -en esta cultura- las variantes del complejo de la gaita de tambora, cuya célula matriz ha servido de basamento rítmico a formas o géneros musicales regionales, tales como la contradanza, la gaita de furro y otros. El aporte bantú desde el punto de vista instrumental está representado por la tambora de las gaitas y que pueden ser consideradas una derivación de la tumbadora. La contribución bantú desde el punto de vista danzario, puede ubicarse en los bailes que se desarrollan conjuntamente con las gaitas y las contradanzas, estas expresiones bailables, aderezadas con pasillos y ademanes tomados de los europeos y de los indígenas, originaron el sentido rítmico de los bailes de la etnia afrozuliana.

El complejo musical afrozuliano, de profunda significación ritual y popular, presenta una gama de elementos formales, pero que en muchos casos pierden tal formalidad, caracterizados por la brevedad de sus períodos melódicos, esquemas rítmicos heterócronos y giros fónicos de fuertes sonoridades. En el aspecto danzario la etnia Sur del Lago de Maracaibo está caracterizada por pasos y gestos vigorosos y movimientos breves, en correspondencia con el lenguaje meloritmático.

En la actualidad la imagen musical y danzaria de la etnia

afrozuliana está fuertemente impregnada de elementos pantómicos y musicales relacionados con mitos y símbolos legados por sus antepasados africanos. Hoy se está en la tarea de rescatar muchos elementos musicales y danzarios de las culturas africanas, con el fin de elaborar partituras y esquemas sobre la base de sus auténticos componentes culturales, de tal manera que puedan ser presentados como espectáculo de masas. Esta tarea de rescate, recreación y divulgación del acervo musical y danzario afrozuliano es liderizado por el conjunto popular Ajé, cuyo líder fundamental es Juan de Dios Martínez, quien está dirigiendo las tareas con gran rigor científico y técnico, amén de fidedigno, ya que de esta manera mantiene el sentido de unidad, identidad y cohesión que representa para la etnia afrozuliana su acervo musical y danzario.

Además de las gaitas de tambora, donde en un comienzo eran exclusivamente para mujeres, pero hoy por hoy se ejecutan en forma mixta: los chimbángueles, tenemos las folías, bailes de San Pascual Bailón, baile a Chokponó, danza a Dambé, la Sambuyajúa, las barbúas, los villancicos y aguinaldos, el tambolar-go, los juegos de velorios, las parrandas, el zambe, la vaca y el toro y el baile figurao de contradanzas. En todos los cantos y bailes que hemos señalado, la organología está integrada por no menos de tres tambores de ancestro bantú, dahomeyano o abakúa; todas las variantes, especialmente aquellas que combinan cantos y danzas, expresan giros desarrollados y marcados por cadencias y modos de indudable origen litúrgico africano,

pero muchos patrones líricos son indudablemente hispánicos.

En nuestra investigación hemos encontrado una danza de seguro origen africano.

Esta es una danza donde una pareja de danzantes se van al centro de una ronda hecha por otros danzantes, que tomados de las manos un hombre y una mujer, circulan bailando alrededor de los tambores y los cantantes que entonan una parranda en forma de estribillo fijo y versos improvisados, la pareja de turno baila uniendo ombligo (o cachimbo) con ombligo, pecho con pecho y piernas con piernas, suben y bajan aparejados; esta danza está dentro del grupo de danzas tradicionales africanas llamadas ombligantes. Cuando los tambores repican más fuertes, se hacen más fuertes los movimientos de la pareja, se acentúa el tongoneo y la pareja baja y sube más frenéticamente. Durante el período colonial y aún después de la abolición de la esclavitud, esta danza fue prohibida por considerarla muy sensual-obsceno.

Los chimbángueles y San benito. Síntesis de la cultura popular afrozuliana.

En nuestro examen de las formas musicales y danzarias de origen africano en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, hemos podido arribar a lo siguiente, por una parte, hemos podido comprobar su carácter tradicional y, por la otra, hemos po-

dido identificar en perspectiva las líneas principales de su desarrollo y transformación hacia la conformación de una síntesis cultural definitiva.

Los esclavos que llegaron a la zona -y esto lo hemos señalado en otras oportunidades en este mismo trabajo- fueron liderizados por el tronco lingüístico y cultural bantú; debemos destacar que los demás grupos: sudaneses, musulmanes y otros, de hecho, aportaron sus elementos culturales a la formación de la etnia afrozuliana, pero como en el caso cubano, donde el liderazgo lo llevaron los yarubas, en el Sur del Lago del Maracaibo, el liderazgo -repetimos- lo llevaron los bantúes. Es lícito pensar que la influencia cultural del grupo bantú es tan profunda que muchas culturas de esta etnia fueron transformadas al punto de ya no poderlas reconocer en el contexto global de los aportes africanos a la cultura de la etnia afrozuliana. De igual manera que es muy difícil aislar en el contexto cultural de la etnia afrozuliana aquellos elementos españoles o indígenas que hoy forman parte del acervo cultural de la etnia. Lo anterior nos obliga a asumir una actitud y un criterio de selección muy amplio, la música y danzas del culto afrozuliano a San Benito y a Ajé; chimbángueles, nos sirven para presentar un repertorio entero de cánticos y danzas dentro de un todo de tradiciones coherentes y funcionales; de esta manera el chimbángueles es vivo ejemplo del sincretismo de los elementos africanos con los europeos y los indígenas, esta es la forma real como entendemos la contribución y la presencia

295
africana en la música y en la danza tradicionales afrozuliana en particular y zulianas en general.

Consideramos que no siempre basta con el solo hecho de enunciar fenómenos y características de especies y formas musicales y danzarias. Metodológicamente esto puede ser defendido, pero desde el punto de vista del conocimiento científico, esos elementos y características de esas especies y formas musicales y danzarias no son capaces, de por sí, de significar y aportar una información unívoca y de que soporten el rigor de un estudio comparativo, usualmente esto se da por el ingrediente subjetivo que el autor puede incorporarles en el momento de presentarlos. En este sentido consideramos que los chimbángueles representan una forma musical y danzaria con un grado suficiente y evidente de africanidad dentro del cuadro general de la cultura popular de la etnia afrozuliana.

No tenemos duda alguna, en afirmar que las más significativas manifestaciones de la cultura popular afrozuliana tiene que ver siempre con la compleja estructura de los chimbángueles, ritual de origen africano dirigido, primeramente a Ajé y que el sincretismo dirigió posteriormente hacia las grandes fiestas religiosas anuales que los negros de la zona del Sur del Lago de Maracaibo realizaban en honor a San Benito y que en la actualidad -repetimos- domina todas las ceremonias del culto afrozuliano. Los bantúes, a la vez que lograron recomponer su sistema mitológico-religioso en la zona, ejercieron

-como hemos señalado- enorme influencia sobre los demás grupos étnicos con quienes convivían en las plantaciones y sus alrededores, al respecto el esquema general del culto afrozuliano tomó, además de los santos católicos, la fisonomía del culto a los dioses de los bantúes, especialmente a Ajé, Agoé, Agwe o Agé. En lo tocante a mitología y prácticas rituales, los bantúes al entrar en contacto con los otros grupos de africanos, yorubas, dahomeyanos, musulmanes y otros, también poseedores de una simbología religiosa bastante compleja, resultó una ordenación afrozuliana de deidades donde el Dios supremo es Ajé, y donde el papel de la música y la danza no se comprende sin tener presente el sistema mítico-religioso de los africanos y sus descendientes.

Según su composición en la dirección de la orquesta, los chimbángueles se reconocen por pueblos, se encuentran hoy en el de Bobures, el de Gibraltar, el de Santa María, el de Palmarito, San Pedro, etcétera.

Estos chimbángueles, todos de formación tradicional -algunos desde la época de la colonia, como es el caso de los chimbángueles de San Pedro, Gibraltar y Bobures- tiene como común denominador el culto a San Benito y los pasos musicales y danzarios que lo componen. Igualmente Ajé es la figura mítica de los chimbángueles de los pueblos afrozulianos; en este sentido, el acompañamiento musical se sigue haciendo, utilizando los chimbángueles o tambores, las maracas, las hojas de pal-

235

ma y la flauta de nariz -esta era la orquesta que acompañaba el culto a Ajé en el siglo XVII-. Debemos señalar que todavía hoy los seguidores del chimbángueles consideran en éste un contenido o trasfondo espiritista, legado por sus antepasados provenientes de Africa y que ellos secretamente logran revitalizar en las prácticas religiosas de los chimbángueles de San Benito, donde el culto es dirigido secundariamente a sus antepasados y a sus dioses ancestrales. Hemos encontrado algunas variantes del chimbángueles, tenemos chimbángueles del distrito Perijá, el chimbángueles de los pueblos andinos y el chimbángueles de carrasquero, distrito Mara del Estado Zulia. En nuestro trabajo sólo estamos estudiando el chimbángueles de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo: Gibraltar y Bobures. En ninguna otra manifestación musical-danzaria en la etnia afrozuliana hemos observado un sincretismo tan grande como en el espiritismo de los chimbángueles, forma de religión que se desarrolló en los últimos años de la colonia en varios pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, en los cuales se puede identificar, no sin cierta dificultad, elementos de kardecismo, de las religiones bantúes, de los cultos y festividades a los santos católicos y de las viejas supersticiones y cultos animistas de los indígenas de la zona, los cuales únicamente por su unión con rituales de los africanos, llegaron a supervivir a sus propios núcleos sociales anteriores²⁷¹. En lo que a nosotros nos interesa el chimbángueles es una forma afrozuliana de culto y, razones históricas lo identifican, como es natural, con la cultura africana y no con la europea, debido a que su

sistema ritual y festivo sigue siendo muy semejante a aquel de los cultos a los dioses bantúes.

Para el cultor del chimbángueles, los africanos clase, es decir, aquellos antepasados muertos, sus espíritus junto con Ajé forman una especie de comunidad protectora de los descendientes africanos hoy, o sea, los afrozulianos, constituyen las fuerzas de la naturaleza espiritualizada, a la cabeza de esta comunidad está Ajé o San Benito, quien dirige las acciones del chimbángueles.

Desde el punto de vista musical el chimbángueles presenta elementos africanos muy bien definidos; el acompañamiento de tambores bantúes es similar al de otras formas musicales afro-americanas, como es el caso de la rumba en Cuba o la samba en Brasil. La forma responsorial del canto también mantiene una influencia africana. La yuxtaposición del ritmo y del acompañamiento africanos con una melódica mestizada es la característica fundamental en el desarrollo de la melodía.

El origen en la zona del primer chimbángueles puede ubicarse entre 1617 a 1643 y es atribuido este origen a un africano angoleño de nombre Pedro el mocho. "...quien gracias a los conocimientos que trae de su aldea...empieza a gestar el culto en honor a Ajé, conocedor del ritual a esa divinidad inicia su culto logrando incorporar seguidores, quienes en torno a la divinidad empiezan a desarrollar una religión enriquecida con

297
los conocimientos que cada seguidor va incorporando, pero siempre orientados por él como sumo sacerdote. Este esclavo era mayor de treinta años, por las referencias nació en el reino de Imbangala en el occidente de Angola"²⁷².

"...uno de los primeros golpes del chimbángueles que existió se llamó imbangala, que se pronunciaba aimbangala, como soplando la i pa' que la a no tuviera fuerza. El anciano que inicio el culto a Ajé en San Pedro, como tenía libertad pa' visitar otras plantaciones, haciéndoles mandaos a los amos, poco a poco se le fueron uniendo varios esclavos nacidos en Imbangala, por eso el toque de tambores de ellos se les empezó a llamar aimbangaleros, con el tiempo se les llamó chimbángueleros y a toda la fiesta, chimbángueles"²⁷³.

Los esclavos provenientes de Imbangala, Angola, estaban registrados -en su mayoría- en el asiento esclavista de Juan Rodríguez Cautihno y de Gonzalo Vaes Caotihno, en este asiento llegaron entre 1613 y 1617 esclavos angoleños. Entre esos esclavos estaba registrado Pedro el mocho o el mocho de San Pedro -sobre el nombre no encontramos precisión- quien, como hemos destacado fue el iniciador del culto a Ajé. San Benito se calcula que llegó a la zona en el siglo XVIII, los negros africanos lo asociaron con Ajé, debemos aclarar que ya en Europa había, por parte de los africanos, una cierta admiración por un Fraile negro llamado Benito, el sitio que se señala es las Islas Canarias. Los pueblos del Sur del Lago de Maracai-

bo realizan el ritual y las festividades de los chimbángueles en honor a San Benito, pero nuestro trabajo nos ha permitido descubrir que dentro del culto y festividades del chimbángueles en honor a San Benito, los miembros de la etnia afrozuliana sienten que también le están rindiendo culto a su deidad ancestral: Ajé. "... no se ha logrado sepultar a Ajé, él vive con nosotros la imagen a la cual veneramos es San Benito, pero Ajé es el auténtico poder que hace posible los milagros"²⁷⁴. Pero por encima de este testimonio oral, creemos que los chimbángueles retratan simultáneamente el cuadro del relacionamiento intercultural y en los cuales no podemos negar el carácter de religión al sistema místico legado por los africanos y reelaborado por sus descendientes, el pueblo afrozuliano; el chimbángueles más que cualquier otra manifestación, nos proporciona los elementos que permiten recomponer la comunidad de la etnia afrozuliana, es la síntesis de la cultura popular que alimenta a esta etnia. Por otro lado, el chimbángueles como religión negrozuliana, con mayor o menor reelaboración de los modelos africanos, se ha convertido en una superestructura religiosa que ha dado significado y permite la sobrevivencia física y espiritual de los pueblos descendientes de los africanos. En este sentido, el chimbángueles, como un sincretismo debe entenderse como una variable del sistema básico que integra -el sistema básico es la religión católica- como una afirmación significativa de continuidad y expansión de lo africano, dentro de un proceso que busca un medio original de persistencia, logrando ser la síntesis de la mencionada superestructura

religiosa que es interpretada siempre con relación a sus raíces africanas. Entendemos que es, aún hoy, muy difícil introducir operacionalmente esta perspectiva del chimbángueles afrozuliano en el estado actual de las investigaciones. Bien por falta de estudios profundos y actualizados de cada uno de los pueblos zulianos donde se cumple el ritual a San Benito, por otro lado, ha sido escasamente levantada y utilizada la rica documentación oral -altamente expresiva en los grupos que utilizan una lengua ritual-, fuente de información indispensable ya que como se ha dicho, proviene de las propias comunidades, igualmente la propia documentación escrita y reglamentada por los poderes públicos no fue convenientemente localizada, sistemáticamente investigada ni objeto de estudios analíticos suficientes; los autores academicistas -los de las universidades de la región- no han aceptado el chimbángueles como síntesis de la cultura popular afrozuliana, estos investigadores no logran encuadrar al chimbángueles en el área de su filosofía intelectual, y no encuadra porque la filosofía del chimbángueles es una filosofía de la negritud, significando la verdadera negritud, no aquella que no es más que una ideología política. Chimbángueles como expresión de negritud, expresaría, por así decirlo, la latencia africana, esa comunidad, ese ethos, que de una manera, en mayor o menor grado, manifiestan de una forma mancomunada y que la mancomunada las diversas expresiones de la etnia afrozuliana.

El chimbángueles, insistimos, fue y es la más poderosa expresión del momento y las circunstancias determinan. De este momento

presión de los valores esenciales de la etnia afrozuliana. Valores que en ningún caso permanecieron congelados, por el contrario, el hecho de haber conseguido sobrevivir con tanta fuerza en medio de un, también fuerte, proceso de deculturación-aculturación, fue debido fundamentalmente a la plasticidad y vitalidad de los elementos culturales de la matriz africana, a ese dialéctico proceso de resistencia-acomodación y que dio origen a las diversas características que hoy definen a la cultura de la etnia afrozuliana.

No podemos seguir cayendo en la falsa idea de creer e interpretar que la fidelidad a las raíces africanas es lo mismo que copiar los elementos más representativos a esas raíces culturales y, por lo tanto, creer que se parte de una realidad cultural inmutable y congelada, en particular en referencia a los cultos y festividades sincretizadas de procedencia africana, lo que se ha llamado africanismo; y que no dejan de ser, como es el caso del chimbángueles, reestructuraciones de elementos culturales de las etnias originales y que representan varios sistemas heredados. En este sentido no puede admitirse en cultos como el chimbángueles la tesis del congelamiento o de "religiones en conserva", por el contrario, estos cultos y festividades tienen que ser vistos y entendidos dentro del cambio en la estabilidad, característica sobresaliente de la cultura africana, expresada en un dinamismo y en una habilidad estructural de renovación, incorporando los nuevos elementos que el momento y las circunstancias determinan. De esta manera el

elemento africano está en la renovación, en la estabilidad, con una peculiar movilidad basada en la necesidad de que la negritud exista realmente y sea el nexo y la afirmación existencial de una historia y una pertenencia; esta forma de pensar y actuar del africano le permitió que sus cultos se sincretizaran sin emblanquecerse, interpretando lo nuevo en términos de una filosofía donde son renovados los valores del pasado fuente de continuidad y estabilidad. En el caso de los africanos del Sur del Lago de Maracaibo, hemos podido entender que para asegurar la continuidad patrimonial de la matriz africana, los esclavos y sus descendientes tuvieron en el chimbánqueles una de las más representativas manifestaciones de ascendencia africana, incorporándole a su estructura básica, una serie de elementos europeos e indígenas, llegando algunos de ellos como es el caso del Santo negro cristiano San Benito, formar parte de la estructura básica, superponiéndose al elemento tradicional africano que en tanto y en cuanto el grado de retención y elaboración de los elementos básicos africanos y en la mayor o menor capacidad de reelaboración del elemento no africano con relación a esa estructura de raíces africanas, está el grado de negritud de las manifestaciones culturales afrozuliañas, y donde el chimbánqueles es la síntesis más acabada de esas manifestaciones de cultura popular.

El culto chimbánqueles lleva en sus manifestaciones más tradicionales los elementos esenciales del sistema africano, tanto desde el punto de vista ritual, musical y danzario. El

chimbángueles contiene y expresa, además, el tradicional sentido de continuidad, de nexos con el pasado -Ajé-, su estabilidad, la cual se manifiesta por el necesario relacionamiento entre el hombre y la naturaleza, todo ello en armonioso funcionamiento con los elementos europeos y los elementos indígenas que contiene. En este sentido, el chimbángueles -síntesis heterogénea- es el resultado de elaboraciones a partir de contenidos básicos de la matriz africana y de las matrices europeas e indígenas²⁷⁵. De esta manera, en el chimbángueles se salva a Ajé, entidad africana y en la propia secuencia se le rinde culto a San Benito, de hecho todo el ritual se mantiene en un contexto estrictamente popular, el chimbángueles concentra la mayor parte de la población de color y absorbe y miscegeniza los sectores blancos más pobres.

Debemos señalar, para la mejor comprensión de nuestro análisis, que del mismo modo como elementos cristianos están presente en las manifestaciones afrozulianas, no podemos dejar de señalar que existe también la influencia que los patrones africanos ejercen, premiando la sociedad global sobre los cultos cristianos. Esta influencia no se puede constatar propiamente en la liturgia o dogma de la iglesia cristiana, sino en una selección, un destaque de algunos elementos y conceptos en detrimento de otros, en una asociación conceptual, precisamente con relación a los elementos más ecunémicos y sincréticos del propio cristianismo, influencias particularmente visibles en el catolicismo popular. Lo anterior nos permite afirmar que

503

los sincretismos son mecanismos de contactos interétnicos e interculturales que fueron y continúan siendo indiscutibles. De tal manera que la cultura popular afrozuliana constituye un sistema de interrelaciones dinámicas, de las cuales el chimbángueles es su mayor exponente. Si insistimos en estos conceptos es porque creemos altamente relevante el significado de los diversos sincretismos y asociaciones que se dan en torno al chimbángueles como resultado dialéctico de varias acomodaciones, pero, fundamentalmente como la forma de resistencia que conducen, en sus manifestaciones, a la unidad de la comunidad afrozuliana, la cual se mantiene cohesionada por medio de una conciencia colectiva de pertenencia, y que se verifica en un patrimonio cultural material y espiritual presente, no sólo en el chimbángueles, sino en todo el sistema cultural afrozuliano. El chimbángueles es, entonces, un instrumento institucionalizado de continuidad y reelaboración de un sistema cultural básico que insiste tenaz y dinámicamente en participar con sus valores propios y diversidad de formas en la cultura y en la sociedad global zuliana.

Calendario del culto y festividades del chimbángueles en honor a San Benito.

El culto sacro-profano, musical y danzarico a San Benito se realiza según las siguientes fechas:

- a. Primer sábado de octubre. La tradición africana establecía que el culto y las festividades a una deidad se deberían

304
comenzar la víspera; es decir, el día anterior, es por ello que en algunas zonas del Sur del Lago se le llama a este primer chimbángueles el del primer domingo de octubre.

Este chimbángueles se realiza la noche -víspera del domingo- del primer sábado de octubre, este es el primer chimbángueles de obligación, según la tradición es el primer paso para que San Benito pase de profano a sagrado. El culto y las festividades de este chimbángueles se hacen en ausencia del Santo negro de la iglesia. En los pueblos del Sur del Lago lo llaman el Santo grande. En estas festividades se ven varias imágenes pequeñas de procedencia hogareña o de algún comerciante que la tiene en su negocio y esa noche la saca a la calle.

b. 31 de octubre. Víspera de todos los santos.

Este chimbángueles realizado igual que el anterior, por la noche, representa el segundo paso para elevar a San Benito de profano a sagrado. Es el segundo chimbángueles de obligación. En esta ocasión el culto y las festividades son muy parecidas a los del primer chimbángueles de obligación; la tradición establece las llamadas visitas, es decir, que un vasallo puede visitar a otro cercano o un pueblo puede visitar con su chimbángueles a otro pueblo. Este es el caso de las visitas del chimbángueles de Gibraltar a Bobures o viceversa.

c. 7 de diciembre. Víspera de la Purísima. Representa el

tercer paso para elevar a San Benito de profano a sagrado, es el tercer chimbángueles de obligación; este chimbángueles, nocturno como los anteriores, se cumple la visita al pueblo o al vecino que visitó el 31 de octubre. En este chimbángueles el culto religioso es más asentado que en los anteriores.

d. 27 de diciembre. Día de San Benito. En todos los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, principalmente en Gibraltar, sale de imagen; es decir el Santo grande de la iglesia, a recorrer el pueblo, el 27 de diciembre representa la fecha en la cual el chimbángueles adquiere, como expresión sacro-profana en honor a San Benito- la máxima forma ritual, musical y danzaria de la etnia afrozuliana. El Santo a sus vasallos, cantando y danzando, les carga de la energía y la fe necesaria para mantener el culto. Este es el gran día de la etnia afrozuliana.

e. 29 de diciembre. La tradición mantenía este chimbángueles como el de las ofrendas a Ajé y a San Benito, tiene mucho de este ritual con los mitos de la fertilidad de origen bantú. Impuesto definitivamente San Benito, la ofrenda en frutos naturales, se los colocaban en los mesones donde el Santo se encontraba. Algunos vasallos festejantes bañaban al Santo con aguardiente, esta costumbre se mantiene en algunos pueblos, especialmente en Maracaibo. Para algunos esta costumbre tiene que ver con el carácter profano que el culto a San Benito tiene. Esta fecha del chimbángueles no la cumplen todos los pue-

blos del Sur del Lago.

f. El primero de enero. La religiosidad como la etnia afro-zuliana celebra el primero de enero -año nuevo- es prueba evidente del carácter sincrético existente en el chimbángueles, para los afrozulianos el primero de enero es día que Maw-Lisa, creó el mundo allá en Africa, de hecho esta es una versión africanizada del año nuevo occidental. "Con este chimbángueles se restaura el tiempo puro, el que existió en el momento de la creación del mundo, no es el tiempo pagano en el cual cotidianamente nos desenvolvemos. Por eso esta regresión al tiempo puro, nos invita a renovar lo que el año pasado ha desgastado o averiado. El hombre y las cosas son creadas de nuevo, renacen cada primero de enero. Nos libramos del tiempo pasado, haciéndonos más puros en poder creador y libres como hombres, ante la presencia de Ajé o San Benito a quien le chimbanguelamos en su honor"²⁷⁶.

g. El 6 de enero. Día de los Reyes Magos. Cada año festejan al patrono San Benito, el festejo se hace con funciones religiosas y profanas, las cuales atraen mucha concurrencia, el mayordomo del chimbángueles recorre las casas de los vasallos solicitando a nombre del Santo, la concurrencia al chimbángueles y a los actos sacramentales de la procesión. Todo el pueblo forma de inmediato el numeroso séquito del Santo, en su ida y vuelta a la iglesia del pueblo.

En cuanto a la fiesta profana que dura generalmente más de un día con sus noches, es muy atractiva por las expresiones de los diferentes chimbángueles que se ejecutan al son de los tambores, la flauta, las maracas y las palmeras; el aire se siente atronado con estruendosos vivas al Santo rey, como lo llaman a San Benito. El entusiasmo -al igual que en los chimbángueles, sobre todo el día 27 de diciembre- festivo raya en el delirio hasta que termina el chimbángueles, hora en que el aguardiente produce ya su efecto, tanto en la numerosa concurrencia como en los chimbangueleros.

Es tal la fama y nombradía que han adquirido las fechas de los chimbángueles que se dan cita gentes de los estados circunvecinos y hasta de la capital misma, atraídos por la originalidad del culto y los festejos en honor a San Benito, como por el respeto y amabilidad que prodigan los afrozulianos a los que comparten con ellos la celebración de los festejos a su Santo patrono.

El chimbángueles del 6 de enero es el que cierra el ciclo del culto a Ajé o a San Benito.

Las fechas del chimbángueles son cumplidas religiosamente por los pueblos que componen la etnia afrozuliana; es decir, que los pobladores de cada pueblo le dan cumplimiento al calendario chimbanguelero. Pero existen vasallos que viven a distancias variables y vienen con cierta regularidad, pero el vín-

culo que se establece entre los miembros de la comunidad chimbanguelera no está en función de que habiten en un mismo pueblo con tradiciones africanas o afrozulianas, los límites de la comunidad chimbanguelera no coinciden con los límites físicos o geopolíticos de los pueblos. La comunidad desborda los límites materiales y se extiende permeando la sociedad global. Otra característica de importancia en la comunidad chimbanguelera es que constituye un extraordinario sistema de alianzas. Este sistema varía desde la simple y genérica hermandad hasta la más compleja organización jerárquica, que establece un parentesco comunitario recreando lazos a semejanza de linajes y formas de la familia extendida africana. Los lazos de sangre son reemplazados por los de pertenencia. El chimbángueles tiene una forma de gobierno jerárquico compuesto por: un mayordomo, el primer y segundo capitán del Santo, el capitán de lengua, el capitán de brigada y el director de banda y los vasallos. Toda esta organización jerárquica es responsable de que el chimbángueles se dé en las fechas del calendario y de la manera cómo tiene que ser cada chimbángueles. Esta forma jerárquica de organización del chimbángueles es abakuá.

La orquesta del chimbángueles está conformada por siete tambores, cuatro machos y tres hembras; los machos son: el tambor mayor, el tambor medio golpe o segundo, el cantante y el respondedor. Las hembras son: la primera, la media y la segunda requinta. Todos estos tambores son monomenbranófonos. Los otros componentes de la orquesta son las flautas de nariz, las

maracas, las caracolas y las palmas de árboles. En el chimbángueles se cantan, tocan y danzan varios golpes: Ajé, Chochó, golpe de camino o cántica, Misericordia Señor, chimbanguelero vaya y San Gorongome yaya.

Debemos aclarar que en un chimbángueles están presentes los vasallos y los devotos, los primeros, son aquellos que por herencia o militancia tienen la responsabilidad vitalicia de velar por el funcionamiento del culto y de las festividades donde participa el chimbángueles, tienen que velar para que el ritual se cumpla de generación en generación, son los encargados de hacer los tambores, las flautas, los bastones de mando, las maracas y la función de formar nuevos vasallos. Los devotos son los creyentes a San Benito y que participan del culto y festividades en su honor.

"El chimbángueles es la totalidad, no la orquesta"²⁷⁷.

La cultura popular afrozuliana, sincrética, aculturativa o de "bricolaje" y que caracteriza a los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, hoy por hoy, pueblos del culto afrozuliano, ya supera en mucho las posibilidades de enfoques que fueron hechos, de manera conceptual, en los primeros años del presente siglo y que han servido de base a numerosos estudios, donde se han destacado básicamente la confrontación de la cultura negra con la cultura global; siguió a esta corriente aquélla que basaba su enfoque en la llamada cultura de resistencia, de fo-

co cultural, de reinterpretación, etc. Este ciclo de estudios, si así lo pudiéramos denominar, se cierra aproximadamente en los años setenta.

Sobre los estudios del chimbángueles afrozuliano, mucho menos hay que decir, habiendo quedado los trabajos de Juan de Dios Martínez y aquellos dirigidos por algunas instituciones, todavía nos falta confirmar o corregir con la realidad las sistematizaciones presentadas por estos estudios. El trabajo nuestro pretende, en elgo, lograr esa tarea de orden teórico-metodológico. A este respecto alertamos al lector para que ciertas formas del chimbángueles presentadas en este trabajo sean tomadas con relación a la época de las fuentes que hemos manejado.

En Bobures las influencias de los diferentes grupos africanos en el chimbángueles, se reduce cada vez más, por lo menos, desde el punto de vista musical y danzario, quedando un complejo básicamente bantú, con trazos ligeros de los otros grupos, así como de la cultura europea e indígena. La expansión avasalladora del chimbángueles por todo el estado y los estados circunvecinos a la zona Sur del Lago, hace que muy pocos golpes del chimbángueles se salven de tener incorporados elementos musicales y danzarios que originalmente pertenecen a otras manifestaciones. En Mérida el violín, usado originalmente en los aguinaldos y paraduras del niño, es ya usado en los toques de chimbángueles, de igual manera en Maracaibo son in-

corporados al chimbángueles elementos de la música popular urbana, principalmente en lo que a letras se refiere.

El hecho de haberse encontrado en el distrito Perijá y en el distrito Mara, durante la década de los cincuenta, formas de chimbángueles de Bobures y Gibraltar, podría ser explicado ya a la influencia de los cultos afrozulianos del Sur del Lago en Perijá o Carrasquero, ya recurriendo a la posibilidad de una influencia de un grupo sobre otro a partir de la propia Africa y que se reprodujeron o recrearon en la formación de la cultura popular afrozuliana. Hoy día esta influencia sigue siendo muy fuerte y se explica a partir de un criterio de convergencia cultural. Este fenómeno es explicado por la expansión del chimbángueles, que sirve de contacto aculturativo entre los núcleos donde se encuentran los principales grupos de cultos afrozulianos: Cabimas, Machiques, Carrasquero, Maracaibo, Mérida, Coro, Punto Fijo, etcétera.

Queremos señalar, además, la existencia de una gran cantidad de material en video y en discos, elaborados por buenos grupos de música popular venezolana, como Un Solo Pueblo, Candelá, Quinta Expresión, Cumbe, Ajé, etc. En estas producciones se presentan las manifestaciones chimbangueleras y que sirven para la difusión en masa del culto ritual y festivo del chimbángueles, en honor a San Benito. No es nuestro interés, porque no nos compete en este trabajo, valorar estas producciones; son nada más y nada menos que características de una nue-

va etapa en el proceso de aculturación de la música afrozuliana. Para su estudio se requiere y se impone la elaboración de criterios etnomusicológicos afines con la complejidad y la dinámica acelerada que caracterizan esta nueva etapa de la música popular zuliana.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Está claro que con el trabajo que hemos desarrollado no
podemos pretender haber agotado ni abarcado todo lo que
habría que estudiar y saber sobre un tema tan rico y tan
tanto respecto a su historia, como es el caso de las culturas
populares en Venezuela en general y la de la cultura popular
afrovenezolana en particular. De igual manera está claro que
nuestro propósito tampoco fue el de hacer un resumen de la
historia de la etnia afrovenezolana y de su cultura, ni siquiera
inventar un tipo de sus manifestaciones más conocidas.

CONCLUSIONES

Hemos intentado llevar nuestro esfuerzo a un nivel
de elaboración de una concepción teórica sobre las culturas
populares, específicamente sobre la cultura popular del
campesinado y de las zonas de alta montaña y de las
sierras. El valor de este trabajo es el de haber
contado de las culturas populares, sobre todo de la cultura
afrovenezolana, que, como la afrovenezolana, tienen entre sus
rasgos más importantes la coexistencia con las tradiciones
indígenas.

El valor de las tradiciones orales es un tema que
como reconocemos un buen número de ellas se refieren a la
etnia afrovenezolana y a su papel en la historia y
en la metodología de las disciplinas sociales. Los datos que
se han aportado y recopilado sobre una actividad concreta, confi-

CONCLUSIONES

Está claro que con el trabajo que hemos desarrollado no hemos pretendido haber estudiado ni abarcado todo lo que habría que estudiar y abarcar sobre un tema tan inmenso y con tantos aspectos aún vírgenes, como es el tema de las culturas populares en Venezuela en general y el de la cultura popular afrozuliana en particular. De igual manera está claro que nuestro propósito tampoco fue el de hacer un resumen de la historia de la etnia afrozuliana y de su cultura, ni siquiera un inventario frío de sus manifestaciones más conocidas.

Hemos intentado llevar nuestro esfuerzo de comprensión en la elaboración de una concepción teórica sobre las culturas populares, específicamente sobre la cultura popular del afrozuliano y que tome conciencia de la necesidad y urgencia en desarrollar un cuadro científico que le dé valor de ciencia a los contenidos de las culturas populares, sobre todo de aquellas que, como la afrozuliana, tienen entre sus tradiciones entre sus contenidos las tradiciones orales.

El valor de las tradiciones orales -en nuestro trabajo de campo recogimos un buen número de ellas pertenecientes a la etnia afrozuliana- tiene actualmente un puesto en la ciencia y en la metodología de las disciplinas sociales. Los datos que ella aporta y recopilados sobre una realidad concreta, consti-

tuye, al igual que las fuentes escritas, una fuente para la reconstrucción histórica, los documentos escritos representan la otra cara de una misma moneda, donde la oralidad en los pueblos que la practican es el anverso y no el reverso. Es necesario que la tradición oral adquiriera para el conocimiento histórico el rango de documento, a partir del cual se puede evaluar mejor aquellos fenómenos extractados del habla popular. Es conocido que las tradiciones orales contemporáneas de un pueblo -tal es el caso del pueblo afrozuliano- existen en un vasto fondo de datos literarios, como los relatos mágicos y cosmogónicos, los cuales pueden revelar al investigador, informaciones históricas referidas, a veces, a épocas muy lejanas. El origen del chimbángueles es uno de ellos. La tradición no permite fechas por si mismas. Así, la memoria deformada que se refiere a algunos sitios históricos interlacustres ha conservado un recuerdo que data de los primeros años de la colonia y de la trata o, incluso, antes de ellas. Pero la fuente oral queda muda en cuanto a la fecha. Sólo la ciencia arqueológica ha podido darle una respuesta al problema.

Podemos señalar que las tradiciones sobre "Ajé" o "San Benito" encierran un rendimiento histórico de mucho interés para los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, sobre todo en cuanto a su pasado se refiere. En esas tradiciones se encuentran contenidas referencias a cultores populares que han muerto y a formas de rendirle culto a "San Benito" o a "Ajé" por sus antepasados, en pocas palabras, presentan una síntesis de

los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo. a la religión, escapa a la memoria del pueblo. los datos que se re-

Con demasiada frecuencia se ha creído que las tradiciones orales ofrecen una visión superficial del pueblo que las tiene entre una de sus más preciadas tradiciones. Esa actitud ha contribuido a mantener la imagen no científica de la "variable tradición oral". Es necesario que se cambie esa imagen y se vea a las tradiciones orales como el punto de partida para la comprensión histórica de la identidad de muchos de nuestros pueblos. Es necesario que terminen las interpretaciones muy poco indagadas y la teorización muy poco sistemática que dan pábulo a la mayor parte de las críticas, dirigidas contra el empleo científico -teórico-metodológico- de las tradiciones orales, sobre todo entre los historiadores.

La experiencia del presente estudio no ha permitido comprender que el valor máspreciado de las tradiciones orales es su explicación sobre la conciencia histórica que en su interior tiene el pueblo que la practica. Lo anterior es tan verdadero que, como se observa un poco en todas partes donde la oralidad existe, a pesar de la existencia de fuentes escritas para la época colonial, hay que recurrir teórica y metodológicamente al testimonio oral, para completar, en nuestro caso para iniciar, un estudio sobre etnias o pueblos con tradición oral, en este caso hemos comprobado que las tradiciones orales inducen fácilmente a error en materia de cronología y de datos cuantitativos. En este sentido, todo cambio inconsciente, por

demasiado , ejemplo, cambios frente a un culto religioso, escapa a la memoria del pueblo. Los datos que se refieren a esos tipos de cambios sólo pueden ser encontrados en textos que no tratan sobre el tema en particular, y aún es necesario aplicar una exégesis compleja. Todo ello indica que entendemos que las tradiciones orales no son una panacea para todos los males del conocimiento histórico. Pero entendemos también y la práctica nos lo ha comprobado, que son una fuente de primer orden para el estudio de los procesos históricos regionales contemporáneos. Su papel, con relación a las fuentes lingüísticas y etnográficas no ha sido suficientemente demostrado, aunque con éstas en principio constituye una combinación capaz de contribuir a los conocimientos de pueblos y etnias en nuestros días y con el rango de conocimiento científico.

De esta manera las tradiciones orales en particular han probado su valor científico y metodológico. Con el presente trabajo no queremos convencer a nadie de que pueden ser fuentes: todo historiador lo sabe. Nos toca, en adelante, mejorar la práctica para que las fuentes orales puedan dar todo lo que contienen en potencia.

En cuanto a las culturas populares, ésta es otra vía precisa donde todo pueblo desarrolla y recoge su auténtica historia.

Al igual que las tradiciones orales las culturas popula-

res son tan fértiles como la tierra donde se desarrolla, esto hace que tenga como denominador común la heterogeneidad de sus manifestaciones, que en un dinamismo armonioso y natural, logra su unidad y fuerza vital. Su historización es ante todo nacional, porque las culturas populares son también, ante todo, nacional.

Pretendemos estar entre quienes han dado los primeros pasos para que se termine con la práctica -aún entre científicos sociales- que conduce a observar a las culturas populares y a las tradiciones orales o no, como parte del pasado y de un pasado vergonzoso, de penas y sin gloria; queremos que al expresar las culturas populares y las tradiciones del venezolano, se las vea como realidades presentes y no como realidades para recordar solamente.

En este sentido, estamos con Goethe y su aplicación del término "palingenesia": arte de convertir el polvo de la historia en una planta viva.

Es necesario y urgente que entendamos que la verdad histórica venezolana es, ante todo, la realidad cultural de sus culturas populares y de sus tradiciones.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS Y DE REFERENCIA

1. Vera, Revista de Cultura Regional, Secretaría de Cultura del Estado Epifanio Chiriacó, 1978, pág. 8.
2. Arvelo Jiménez, Nelly, Cultura popular y política, I. E. I. A., Copenhage, 1972, pág. 34.
3. Ibidem.
4. Ribeiro, Darcy, Historia y cultura - ensayo - Calicut, Uruguay, 1977, pág. 41.
5. Vera, Revista, Alfredo, Ensayo del folklore en América, 1978, pág. 34.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS Y DE REFERENCIA

6. Ribeiro, Darcy, Ob.cit., pág. 34.
7. Romero G., José S., El producto cultural de la zona, Monografía, Universidad del Zulia, Departamento de Historia, Maracaibo, 1977, pág. 66.
8. Ob.cit., pág. 71.
9. Vera Fuld, Fulbert, Le rôle, la culture, le travail de l'attaché en Afrique Centrale, en Annuaire de l'Institut d'Afrique, No 132, Paris, 1967.
10. Vera Sanghor, Leopold Sédar, El africano por la África, ensayo - Paris, 1948.
11. Romero G., José S., La cultura popular venezolana, I. E. I. A., Maracaibo, 1981.
12. Scheler, Max, El ser y la cultura, Ed. Cultura, Santiago de Chile, 1955, pag. 4.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS Y DE REFERENCIA

1. Ver: Revista de Cultura Regional. Secretaría de Cultura del Estado Zulia. Maracaibo: 1975, pág. 6.
2. Arvelo Jiménez, Nelly. Cultura popular y política. I.W.-G.I.A., Copenhage, 1972, pág. 94.
3. Ibidem.
4. Ribeiro, Darcy. Historia y cultura -ensayo- Calicanto. Uruguay, 1977. pág. 43.
5. Ver: Poviña, Alfredo. Teoría del folklóre en América Latina. Edit. Assandri, Córdoba, 1954.
6. Ribeiro, Darcy. Ob.cit. pág. 84.
7. Romero G., José R. El producto cultural de la colonia. Monografía. Universidad del Zulia, Departamento de Historia. Maracaibo, 1977, pág. 66.
8. _____. Ob.cit. pág. 71.
9. Ver: Yulu, Fulbert. Le rêve, le sorcier, le devin et le féticheur en Afrique Centrale. en communauté france-eurofrigue, Nº 133, París, 1982.
10. ver: Senghor, Leopold Seder. El africano fuera de Africa -ensayo- París, 1948.
11. Romero G., José R. La cultura popular venezolana. LUZ, maracaibo, 1985.
12. Scheler, Max. El saber y la cultura. Edi. Cultura, Santiago de Chile, 1955, pág. 14.

13. Arvelo Jiménez, Nelly. Ob.cit. pág. 122.
14. Adler, A. La cultura y el hombre. paris, Payot, 1962, pág. 59.
15. Romero G., José R. Las culturas populares en venezuela -cultura popular afrozuliana (consideraciones teóricas) -ensayo-. Caracas, 1986, pág. 39.
16. Chevoche: es un cultur popular del sector marabino llamado Santa Rosa de Agua, es un destacado demicista y pescador artesanal, con este viejo hemos tenido muchas vivencias y demos aprendido mucho de lo que es el sentimiento y la moral del hombre del pueblo. Su nombre es José Rosario ortega.
17. Romero G., José R. Ob.cit. pág. 24.
18. Ver: Pardos B., Emilia. La ciencia del folklore. Montevideo, 1964, pág. 168.
19. Moya, Ismael. Didáctica del folklore. Ed. Shapire, Buenos Aires, 1956, pág. 134.
20. Ibidem.
21. Seck, Assane. Geographie, colonisation et culture, en P.A., XIV-XV; 1957.
22. Ibidem.
23. Edwards B., Joaquin. El nacionalismo cultural, en revista Cimarrón del movimiento nacional por los derechos humanos de las comunidades negras de Colombia, pereira, 1981.
24. Moya, Ismael. Ob.cit. pág, 209.
25. Ver: Romero G., José R. Ob.cit. pág. 30.
26. Ver: juan de Dios Martínez S. Las barbúas.

27. Pardos B., Emilia. La ciencia del folklóre. Montevideo, 1964, pág. 197.
28. Ibidem.
29. Ver: El trabajo que sobre este asunto ha publicado la UNESCO. París, 1971.
30. Romero G., José R. La cultura y su autonomía científica -ensayo teórico-metodológico. Caracas, 1983 (este ensayo fue presentado como ponencia en el segundo encuentro de cultores populares realizado en Caracas en el año de 1984).
31. Ibidem.
32. Ver: nota 16.
33. Conversación con José Rosario Ortega (Chevoche), Cassette Nº 6.
34. Ver: Ortiz, Fernando. El carácter sicológico y social de la cultura. La Habana, 1946. -este es un ensayo que aparece en la revista antológica de estudios y autores cubanos-.
35. Vega, Carlos. Los estudios de la cultura popular -crítica histórica- Arte Editorial, Buenos Aires, 1969, pág. 316.
36. Romero G., José R. Ob.cit. pág. 41
37. Ver: Fodeba, Keita. Poemas africanos. París, 1958.
38. Ver: Cugoana, Ottobal. Reflexions sur la culture et l'esclavage. Traducción, París, 1778, Véase Abate gregoire.
39. Tomado de una conversación con Chavoche: material en cassette -esta nota corresponde al cassette Nº 6-.
40. Fodeba, Keita. Ob.cit. pág. 23.

41. Romero G., José R. Ob.cit. pág. 11
42. Ibídem.
43. Kimbangu, Emiliou. La pasión por la palabra. Edición de réalité africane, París, 1962, pág. 118.
44. Ibídem.
45. Kimbangu, Emiliou. Ob.cit. pág. 87
46. Ibídem.
47. Urdaneta, Ramón. El sentido de la tradición. Bogotá, Tercer Mundo, 1969, pág. 17.
48. Romero G., José R. Ob.cit. pág. 82
49. Mosquera Mosquera, Juan de Dios. Lucha histórica de la comunidad negra. Tunja, 1983, pág. 2.
50. En el caso de los pueblos afros del Sur del Lago de Maracaibo -etnia afrozuliana- las funciones de las distintas tradiciones están bien definidas y con un profundo sentido cultural autónomo y utilitario.
51. Ver: Goody y Watt.
52. Meyer, Eugenia. Historia oral (conferencia). México, 1980.
53. Ibídem.
54. Sobre este tema existe un buen estudio en la obra Africa oral de Arbad Djama, Babikir, editado en París en 1966.
55. Ver: Arbad Djama, Barbikir. Africa oral. París, 1966, pág. 176.

- 56. Fily Dabo, Sissoko. Los negros y la cultura. Nueva York, 1950, pág. 13
- 57. Ver: Gorki, Máximo. Sobre literatura oral. Santiago de Chile, Editorial Austral, 1962.
- 58. Mujica, Jesús. Hombre de guitarra, tambor y canto: Aureliano. Ponencia presentada en la primera jornada de intercambio de tradición oral, Caracas, 1984.
- 59. Ver: Bokar, Tierno. Las tradiciones y los tradicionalistas. Malí, 1957 (traducido). Este autor, muerto en 1940, pasó toda su vida en Bandiagara, Malí. Gran maestro de la orden musulmana trájany, era también tradicionalista en materias africanas.
- 60. Hampoté, Bât. Lo histórico de las tradiciones (monografía traducida). R.A. de C.L. París, 1978, pág. 94.
- 61. Ibidem.
- 62. Hampoté, Bat. Ob.cit. pág, 107.
- 63. Ver: trabajos de Pérez Piñango, Agustín. Este músico, poeta, lingüista, historiador, geógrafo...tiene una serie de trabajos donde trata el tema de las tradiciones de un pueblo y la relación con su historia.
- 64. Sobre la necesidad de que el docente y científico social deben estar relacionados con el medio donde van a desarrollar su acción, existe una extensa literatura de carácter, tanto pedagógico como histórico, sobre todo los trabajos de Gilberto Freyre, en el Brasil; Moreno F., en Cuba y Prieto F., en Venezuela, entre otros.
- 65. Makoro M., Joel. Africa en la resistencia -ensayo- París, 1972, pág. 120. y siguientes.
- 66. Makoro M., Joel. Ob.cit. pág, 134 y siguientes.
- 67. Ibidem.

68. Rouamba, Paul. Estudios históricos. Tam-tam, París, 1968, pág. 204.
69. Makoro M., Joel. Ob.cit. pág. 154 y siguientes.
70. Ver: Carrera Sibilio, Antonio. Del saber popular venezolano. Cumaná, 1974.
71. Rouamba, Paul. Ob.cit. pág. 191.
72. Ver: Romero G., José R. Ob.cit.
73. Ver: Meyer, Eugenia. Ob.cit.
74. Carrera Sibilio, Antonio. Ob.cit. pág. 39
75. Ver: Los trabajos que sobre la etnia afrozuliana ha publicado la Secretaría de Cultura del Estado Zulia.
76. Vega, Carlos. Ob.cit. pág. 217.
77. Romero G., José R. Ob.cit. pág. 74.
78. La participación del indígena en el proceso de formación
79. de las culturas populares en Venezuela está admitida en el momento mismo en que se admite el fenómeno del mestizaje. Sincretismo como fenómeno característico de nuestro desarrollo histórico cultural.
80. Ver: Zabala, Silvio. El mundo americano en la época colonial. Porrúa, México, 1968.
81. Ver: Fr. Bartolomé de las Casas. Brevisima relación de la destrucción de las indias. en: Revista de Historia de América Nos. 61-62.
82. Fernández de Quiróz, Pedro. Memorial del año 1609. En: La población indígena a la llegada de los europeos. por Loewenberg, James, México, 1968.

83. Moreno F., Manuel. El problema demográfico de la colonización española -conferencia-. Maracaibo, 1978. Esta conferencia la poseemos en cassettes.
84. Ver: Trabajo sobre la presencia africana en el occidente de Venezuela de Agustín Pérez Piñango: presenta documentos.
85. Martínez S., Juan de Dios. Proyecto Africa en el Zulía. Maracaibo, 1984, pág. 15.
86. Martínez S., Juan de Dios. Ob.cit.
87. Ver: Fernández, Luis. Antología de historia cubana. En: Estudios cubanos, vol. 13, Nº 4, 1983, pág. 57.
88. Ver: Martínez S., Juan de Dios. Antecedentes y orígenes del chimbángueles. Colección afrovenezolana Nº 1.
89. Ver: Moreno F., Manuel. La esclavitud en Cuba -ensayo- La Habana, 1981, pág. 40.
90. Sobre los yorubas existe un profundo trabajo de Julio Matas en Estudios históricos cubanos. Montaner, Carlos, Editorial Payos, 1982.
91. Ver: Tempelo, R.P. Placide. La philosophie bantoue. Elisabethville, 1945.
92. Martínez S., Juan de Dios Ob.cit.
93. Ibídem.
94. Ibídem.
95. Ver: Colhmo, Tidiány. El Africa negra y la cultura latina, en: PA., 1948.
96. Ver: trabajos que sobre la etnia afrozuliana ha publicado la Secretaría de Cultura del Estado Zulía, especialmente los que tratan sobre los grupos negros que llegaron a la

zona del Sur del Lago de Maracaibo. Africana. París, 1956.

97. Tomado de conversaciones que sostuvimos con el cultor popular de Gibraltar, Luis Chourio: Cassette Nº 9, 1982. Gibraltar.
98. Esta información la obtuvimos en nuestro trabajo de campo al asistir a los chimbángueles según el calendario de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo - Bobures, 1984. Ver: Canals, Sured. Historia del Africa negra. París, 1983.
99. Ver: Barón Castro, Rodolfo. Manifestaciones culturales africanas en la colonia. Madrid, 1946 -Serie documentos. Ibidem.
100. El pueblo de Puentequito está en el distrito Perijá del estado Zulia, en esta población encontramos -en nuestro trabajo de campo- la danza del Zambé; la forma cómo en la actualidad se ejecuta y realiza esta danza tiene algunas diferencias con su original africano, sobre todo por la influencia canaria que se aprecia en la zona, específicamente en el aspecto musical y danzario. tradiciones orales en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo. Testimoniante: Natalio Valdivia, 2001.
- 101-102-103-104. Ver: Los trabajos de Palacios Preciado, Jorge. Los dioses de los esclavos y los santos cristianos. Tomo I, pág. 301, Colombia, 1958. Ver: Los trabajos que sobre la influencia de la cultura africana en el historiador, Angélica, 2001.
105. Testimonio obtenido en nuestro trabajo de campo. Testimoniante: Pía Pulgar. 15.dic.84, Bobures. Cassette Nº 6. Ver: Aspectos tradicionales de la cultura llanera.
106. Testimonio obtenido en nuestro trabajo de campo sobre tradiciones orales de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo: Gibraltar y Bobures. Testimoniante: El señor Basave. 24.abr.85. Gibraltar. Cassette Nº 10. tradiciones orales en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo. Testimoniante: Verónica. Gibraltar, 2001.
107. Esta opinión la pudimos encontrar en buen número de los testimonios orales que recopilamos en la zona objeto de la investigación. No hemos podido lograr de estudiar más testimonios que el término "chimbángueles" en el Sur del Lago de Maracaibo.
108. Hemos intentado establecer unas comparaciones con estudios que sobre el mismo tema se han realizado en Brasil, Colombia y Perú. Sobre todo los trabajos de Juan de Dios Mosquera M., en Colombia. sobre la etnia circunlacustre de Juan Martínez S., Juan de Dios. Este estudio lo hemos localizado también en pueblos del Perú y de Colombia.
109. Esta es una de las conclusiones que hemos sacado del trabajo de campo -encuesta- y del estudio comparado con pueblos de Colombia, Perú y Brasil.

110. Ver: Matip, Benjamín. Lingüística africana. París: 1956.
111. Estribillo de una gaita de tambora que desde tiempos de la colonia se ejecuta y canta en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo. Esta gaita -su letra- es de origen dahomeyana. Hemos podido encontrar en cánticos dahomeyanos actuales, mucha similitud en la construcción del estribillo.
112. Ver: Canale, Suret. Historia del Africa negra. París, 1982.
113. Ibidem.
114. Ver: Wade, Abdula. Las divinidades africanas en la cultura de América Latina -ensayo-. En: Revista de temas africanos, Nº 20, Portugal, 1984.
115. Testimonio obtenido en nuestro trabajo de campo sobre tradiciones orales en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo. Testimoniante: Marcial Valbuena: 13.dic.81. Cassette Nº 2.
116. Ver: Los trabajos que sobre la influencia islámica en la cultura afrozuliana de el historiador, lingüista, músico Agustín Pérez Piñango.
117. Ver: Aspectos tradicionales de la cultura islámica. En C.C.F., París, 1958
118. Testimonio obtenido en nuestro trabajo de campo sobre tradiciones orales en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo. Testimoniante: varios. Gibraltar y Bobures, 19.jun.84. Cassette Nº 10.
119. No hemos podido lograr un estudio que verifique el significado que el término "chumblum" adquiere entre los pobladores afrozulianos del Sur del Lago de Maracaibo.
- 120-121. Ver: los trabajos que sobre la etnia afrozuliana tiene Martínez S., Juan de Dios. Este estribillo lo hemos localizado también en pueblos del Perú y de Colombia, donde tuvieron asiento africanos de origen angoleño.

- 122. Esta tradición del doble bautismo, mantenida hoy día, parece que tiene su base propedéutica en la costumbre que tenían los misioneros de echarle el agua a los africanos durante la colonia.
- 123. En nuestro trabajo de campo, pudimos participar en los llamados juegos de velorios, según Colhmo, Tidianiy, los bantú tienen entre sus tradiciones los llamados velorios de niños.
- 124-125. Ver: los trabajos de Juan de Dios Martínez S., sobre la etnia afrozuliana
- 126. Ibídem.
- 127. Testimonio obtenido en nuestro trabajo de campo sobre tradiciones orales de origen africana en el Sur del Lago de Maracaibo. Testimoniante: Ariclo Pirela y otros, 26.ago.85. Cassette Nº 10.
- 128. Ver: Colmenares, Germán. Historia social y económica de Colombia y Arellano Moreno, Antonio. Orígenes de la economía venezolana.
- 129. Ver: trabajos que sobre el occidente de Venezuela ha desarrollado el Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia.
- 130. Friede, Juan. Documentos inéditos... T. IX, págs. 297-298.
- 131. Zamora, Antonio de. Historia de la proincia de San Antonio del nuevo reino de Granada. págs. 224-225.
- 132. Ver: Friede, Juan. Los Welser en la conquista de Venezuela.
- 133. Véase: Estudio sobre Maracaibo del Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia.
- 134. Informe de Don José Sánchez de Cesar, referente a la Villa de San Cristóbal. 1782. En: Arellano M., Antonio. Documentos... pág. 483.

135. Martínez-Mendoza, Jerónimo. Los gobernadores de la antigua provincia de Mérida, La Grita y ciudad de Maracaibo. pág. 35.
136. Tratando de esclarecer la polémica que ha surgido en torno al mes y sitio exacto de esta fundación, la historiadora Mercedes Ruiz Tirado, localizó en el A.C.I., un traslado del acta de fundación de Barinas que esclarece el asunto. C.F. Boletín de la Academia Nacional de la Historia. T. LXV, jul-sep. 1982, Nº 259, págs. 777-785.
137. Castillo Lara, Lucas. La Grita una ciudad que grita su silencio. Caracas.
138. Ibidem.
139. Informe de Don José de Cosar. 1782. En: Arellano M., Antonio. Ob.cit. págs. 483-484.
140. Véase: Estudio sobre Maracaibo del Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia.
141. Colmenares, Germán. Encomienda y población en la provincia de Pamplona. Bogotá A.H.N.C., T. 124 Pág. 167. El autor no señala data.
142. Descripción de la Laguna de Maracaibo. 1597. En: Arellano M., Antonio. Ob.cit. págs. 241-242.
143. Véase: Estudio sobre el occidente de Venezuela del Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia.
144. Véase: Compendio y descripción de las Indias occidentales.
145. A.G.I., Santa Fe, 530, T. 8 pág. 248. Real Cédula sobre la negación del título a Cristóbal de Araque como Alcalde Mayor del Puerto de San Joseph y aduana. Madrid, 8.ago.1655.
146. A.G.I. Santa Fe, 14, R. 3 Nº 377. Petición de conformación de dicho título a Cristóbal de Araque Ponce de León.

- 147. A.G.I. Caracas, 914, f.8. Instrucción sobre los pueblos comprendidos en la jurisdicción de Santa Fe, pases a la provincia de Maracaibo. 25.may.1793.
- 148. El puerto de San Buenaventura estaba situado en la confluencia del río Táchira con el Zulia, en la margen oriental de ambos ríos.
- 149. Véase: Estudio sobre el Occidente de Venezuela del Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia.
- 150. A.G.I. Caracas, 914, f 7v-8. Instrucción sobre los pueblos comprendidos en la jurisdicción de Santa Fe, pasen a la provincia de Maracaibo, 25.may.1793.
- 151. A.G.I. Santa Fe, 537. T.13, F.238v. Copia de Real Cédula a la Audiencia de nuevo reino de Granada. Zaragoza, 3.ago.1646.
- 152. Arocha, José Ignacio. Diccionario geográfico estadístico e histórico del estado Zulia. pág. 41.
- 153. A.G.I. Santa Fe, 93, R.1, Nº 10, f. 14. Informe del presidente y capitán del nuevo reino de Granada sobre el proceso por el cual se faculta a Gonzalo Piña de Ludeña para fundar a Gibraltar. Santa Fe, 5.dic.1591.
- 154. Véase: Estudio sobre Maracaibo del Centro de Estudios Históricos (C.E.H.) de la Universidad del Zulia.
- 155. Véase: trabajos que sobre el distrito Sucre ha realizado el historiador Gómez E., Antonio.
- 156. Millares Carlo, Agustín. Archivos de los registros principales de Mérida y Caracas. Protocolos Siglo XVI. págs. 62, 63, 65.
- 157. Febres Cordero, Tulio. Obras completas. págs. 124-125.
- 158. _____ . Documentos transcritos Nº 5.
- 159. _____ . Ob.cit. pág. 131.

160. A.G.I. Santa Fe, 93, R. 1, Nº 10B. Carta del regimiento de Pamplona, 16.ago.1592.
161. A.G.I. Santa Fe, 93, R.1, Nº 10F 20. Carta del Cabildo de Maracaibo.
162. Febres Cordero, Tulio. Documentos transcritos Nº 2.
163. Southern. Ob.cit. T.I pág. 111.
164. A.G.I. Santa Fe, 219. Carta del Cabildo de la Grita sobre las invasiones de piratas, 24.sep.1768.
165. Véase Colmenares, Germán. Ob.cit. pág. 12.
166. Véase: trabajos que sobre el Sur del Lago de Maracaibo tiene El Zulia ilustrado -compendio- 1980.
167. Febres Cordero, Tulio. Ob.cit.
168. Véase: trabajo de Fray Pedro Simón sobre Los bobures. 1623 en el Zulia ilustrado. pág. 91.
169. Ibidem.
170. Véase: Oviedo y Valdés. Crónicas con referencia a Maracaibo y sus dependencias. En: El Zulia Ilustrado, pág. 92.
171. Véase: Nectario María. Los orígenes de Maracaibo. p.132.
172. Fray Pedro Simón. Noticias historiales de las conquistas de tierra firme, 1623. En: El Zulia Ilustrado. pág. 94. A.G.I. Est. 145, cap.7, leg.7.
173. Documentos de la Historia del Zulia. En: El Zulia Ilustrado, pág. 297.
174. Ibidem. pág. 184.

175. Ibídem. pág. 191.
176. Oviedo y Valdés. Crónicas con referencia a Maracaibo y sus dependencias. En: El Zulia Ilustrado. T.1, Nº 11, 31.oct.1889, Maracaibo, pág. 8.
177. Ibídem.
178. Southey. Cronología histórica de las Indias (sección documentos) Vol. II, pág. 97.
179. Ibídem.
- 180-181-182. Martínez S., Juan de Dios. Ob.cit. Fray Padre Simón presente documentación precisa sobre estas fechas y lugares de la entrada de negros africanos a la zona del Occidente de Venezuela, A.G.I.
183. Véase: Vásquez de Espinoza, Antonio. El Sur del Lago de Maracaibo. Pág. 225.
184. Véase: Martínez-Mendoza, Jerónimo. Los gobernadores de la antigua provincia de Mérida, La Grita y Ciudad de Maracaibo. Pág. 4.
185. A.G.I. Santa Fe, 535, T.6, f.3-4, Copia de Real Cédula a Lopez Diez de Armendariz, presidente de la Real Audiencia de Santa Fe. El vas, 15.dic.1583.
186. A.G.I. Santa Fe, 1250, R.3, Nº 95. Informe de fernando Barrantes Maldonado. Madrid, 14.jun.1593.
187. A.G.I. Santa Fe, 2, R.I, Nº 35-6. Capítulo de una carta fechada el 4.jun.1604.
188. Ibídem.
189. A.G.I. Santa Fe, 2, R.1, Nº 35-5. Carta de Juan Borja. Fuerte San Lorenzo, 30.may.1607.
190. A.G.I. Santa Fe, 67, R.2, Nº 35. Peticiones del procurador general de Mérida. Alonso Arias de Reinoso. Mérida, 26.mar.1609.

191. A.G.I. Santa Fe, 67, R.2. Mérida 1610.
192. Martínez-Mendoza, Jerónimo. Ob.cit. pág. 61.
193. A.G.I. Santa Fe, 540, T.I, f. 139v-141. real Cédula sobre agregación de Maracaibo a la provincia de Mérida y La Grita.
194. Moreno F., Manuel. Ob.cit. pág. 114.
195. Wade, Abdula. Ob.cit. pág. 78.
196. Ibidem.
197. Wade, Abdula. Ob.cit. pág. 81.
198. Ibidem.
199. Ballagás, Emilio. Mapa de la poesía negra americana. Buenos Aires, 1946, pág. 351.
200. Véase: Romero G., José R. Trabajos sobre la etnia afro-zuliana.
201. Barón Castro, Rodolfo. Ob.cit. pág. 77.
202. Ribeiro, Darcy. Configuraciones históricas-culturales en América. Pág. 96.
203. Esteva F., Claudio. El mestizaje en América. En: Las raíces de América. pág. 279.
204. _____ . Ob.cit. pág. 286.
205. Véase: los trabajos que sobre las etnias afro-zuliana ha realizado el antropólogo Montiel, Nemecio.
206. Ibidem.

207. Testimonio obtenido en nuestro trabajo de campo sobre tradiciones orales en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo. Testimoniante: Olimpias Pulgar Pía. Bobures, 27.dic.84. Cassette Nº 12.
208. Ibidem.
209. Véase: trabajos de Juan de Dios Martínez S., sobre la etnia afrozuliana.
210. Ballagas, Emilio. Ob.cit. pág. 7.
211. Kowel. Conversaciones con el negro que soy yo. En: Historia de los datos orales. J. Daget. 1962, pág. 217.
212. Ibidem.
213. Véase: Romero G., José R. Ob.cit. pág. 91.
214. Testimonio obtenido en nuestro trabajo de campo sobre tradiciones orales en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo. Testimoniante: María Antunez. Gibraltar, 27.dic.86. Cassette Nº 20.
215. Parte de un poema encontrado en el templo de Gibraltar y que según algunos cultores populares de la zona, data de principios de siglo. Se dice que la autoría corresponde a un cura negro de apellido Zuleta. Testimoniante: Chimuito. 01.ene.86. Gibraltar.
216. Cuervo Hewitt, Julia. Ifa -ensayo- pág. 25.
217. Testimonio obtenido en nuestro trabajo de campo sobre tradiciones orales en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo. Testimoniante: Jorge Chirinos. Mérida, 16. jun.86. Cassette Nº 14.
218. Ibidem.
219. Testimonio... Testimoniante: Juan de Dios Martínez. Maracaibo, 10.may.84. Cassette Nº 1.

220. Cuervo Hewitt, Julia. Ob.cit. pág. 34. Bobures, 01. ene. 84. Cassette Nº 11.
221. Ibidem.
222. Ibidem.
223. Véase: trabajos de Martínez S., Juan de Dios sobre la etnia afrozuliana.
224. Tidiany, C.S. Raza y cultura -ensayo- pág. 53.
225. Romero G., José R. El mundo mágico de la etnia afrozuliana -monografía-ensayo- pág. 89.
226. _____ . Ob.cit. pág. 113.
227. _____ . Ob.cit. pág. 164.
228. Martínez S., Juan de Dios. Ob.cit.
229. Mokoro M., Joel. Ob.cit. pág. 216.
230. Ibidem.
231. Uslar P. Arturo. Entrevista en el programa: Primer Plano, 28.nov.83.
- 232-233-234. Testimonios obtenidos en el trabajo de campo sobre tradiciones orales en los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo. testimoniante: Olimpiades "Pía" Pulgar. Bobures, 27.dic.84.
235. Romero G., José R. Ob.cit. pág. 198.
236. Testimonio... Testimoniante Pía Pulgar. Bobures, 01. ene.84. Cassette Nº 11.
237. Ibidem.

238. Testimonio... Testimoniante Pía Pulgar. Bobures, 01. ene. 84. Cassette N° 11.
239. Ibidem.
240. Ibidem.
241. Ibidem.
242. Según testimonio de Pía Pulgar su padre trabajó en ingenios azucareros que habían sido instalados en la colonia. Ejemplo el del Batey.
243. Testimonio... Testimoniante Pía Pulgar. Bobures 06. ene.84. Cassette N° 12.
244. Kintu. Según la filosofía bantú es el poder que tiene un objeto en sí mismo, es su fuerza propia.
245. Kuntu. Según la filosofía bantú es la fuerza que el hombre le incorpora a las cosas que crea, es la fuerza del creador en la cosa creada.
246. Makoro, Joel. Ob.cit. pág. 268.
247. Castellanos, J. Población en Indias. T.II. Bogotá, 1964 pág. 131.
248. _____ . Ob.cit. pág. 146.
249. Triana, Miguel. La civilización colonial. Bogotá, 1970 pág. 63.
250. Testimonio en Puchahitas, Lucas. Historia de sociología general del período colonial. Buenos Aires, 1961, pág. 18.
251. Romero G., José R. Ob.cit. pág. 57.
252. castellanos, J. Ob.cit. pág. 200.

253. En Martínez S., Juan de Dios. Ob.cit.
254. Ibidem.
255. Testimonio obtenido... Testimoniante. El negro fulcado. Gibraltar, 01.jul.82. Cassette 1.
256. Carlos Flores, testimoniante en nuestro trabajo de campo. Gibraltar, 15.abr.85. Cassette Nº 8.
257. Gorki, Máximo. Ob.cit. pág. 16.
258. _____ . Ob.cit. pág. 28.
259. Testimonio... testimoniante. Sócrates Pulgar. Bobures 27.oct.85. Cassette Nº 41.
260. Olimpíades, Pulgar. 28.dic.84. Bobures. Cassette Nº 14.
261. Gaita de tambora recogida en Santa María, Bobures, Gibraltar, Tasajera, Carrasquero. Testimoniantes: varios. Cassette Nº 50.
262. Testimonio... testimoniante: Jesús Bracho -piraguero-maracaibo, 24.mar.87. Cassette Nº 53.
263. Testimonio... testimoniante: Juan de Dios Martínez S. Maracaibo, 15.may.84. Cassette Nº 12.
264. Martínez S., Juan de Dios. Ob.cit.
265. Ibidem.
266. Estribillo recogido en la zona Sur del Lago de Maracaibo. Cassette Nº 16.
267. Ibidem.

268. En: Diego de Landa. Documentos del Nuevo Reino de Granada. Nº 15, pág. 264.
269. Suret-Canale. les concepts traditionelles en Afrique. París, 1974, pág. 117.
270. testimonio... Testimoniante: Rosa Romero Finol. Maracaibo, 3.oct.83. cassette Nº 1.
271. Véase: trabajos que sobre Maracaibo tiene el Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia.
272. Martínez S., Juan de Dios. Ob.cit.
273. Ibidem.
274. Testimonio... Testimoniante: Jorge Chirinos. Bobures, 06.dic.85. Cassette Nº 12.
275. Véase: Rómulo Lachatañeré. El sistema religioso de los lucumies y otras influencias africanas en América. Estudios afrocubanos Nº 3, pág. 29.
Pollak-Eltz, Angelina. Vestigios africanos en la cultura del pueblo venezolano. 2ª edición. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1972.
276. Testimonio... Testimoniante: Carlos Basave. Gibraltar, 25.jul.85. Cassette Nº 17.
277. Ibidem.

BIBLIOGRAFIA

Fuentes Documentales

Impresos:

AGUIRRE H., Jacobo. Los negros de Venezuela: sus orígenes, su vida, sus aspiraciones. Caracas: 1949. U.C.V.

ALBERTA SAIGONES, Miguel. Estudios de etnología antigua de Venezuela. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la U.C.V., Colección de Ciencias Sociales, 1960.

BIBLIOGRAFIA

Vida de los esclavos negros en Venezuela. Caracas: Ediciones Maperlida, 1967.

Las cofradías coloniales y el folclore. Caracas: Editorial Sucre, 1965.

Elementos indígenas y africanos en la formación de la cultura venezolana. Caracas: U.C.V., 1960.

... y otros. Introducción a la cultura afroamericana de América. París: UNESCO, 1970.

AGUIRRE SALTERRAN, Gonzalo. La población negra de México. México: F.C.E., 1957.

El proceso de aculturación. México: U.C.V., 1975.

AGUIRRE, A. La cultura y el hombre. París: Payot, 1962.

AGUIRRE, Pedro. Recopilación histórica de Venezuela. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. C.I.H.V., Vols. 62-63, 1962.

BIBLIOGRAFIA

Impresas:

- ABOUHAMAD H., Jeannate. Los hombres de Venezuela; sus necesidades, sus aspiraciones. Caracas: 1970, U.C.V.
- ACOSTA SAIGNES, Miguel. Estudio de etnología antigua de Venezuela. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la U.C.V., Colección de Ciencias Sociales, 1966.
- _____. Vida de los esclavos negros en Venezuela. Caracas: Ediciones Hésperides, 1967.
- _____. Las cofradías coloniales y el folklore. Caracas: Editorial Sucre, 1955.
- _____. Elementos indígenas y africanos en la formación de la cultura venezolana. Caracas: U.C.V., 1956
- _____. y otros. Introducción a la cultura africana en América. París: Unesco, 1970.
- AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo. La población negra de México. México: F.C.E., 1957.
- _____. El proceso de aculturación. México: U.N.A.M., 1975.
- ADLER, A. La cultura y el hombre. París: Payot, 1962.
- AGUADO, Pedro. Recopilación historial de Venezuela. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. B.A.N.H., Vols. 62-63, 1963.

- ALCEDO, Antonio de. Diccionario geográfico de las Indias Occidentales. Madrid: Imprenta de Manuel González, 1787.
- ALMENDA, Tarcilio. El baile de las turas. Imprenta El Ascetico, San Luis, 1960.
- ALVARADO, Lisandro. Datos etnográficos de Venezuela. Caracas: Biblioteca Venezolana de Cultura, 1946.
- ALVAREZ D'ARMAS, Arturo. Bibliografía del folkllore afrovenezolano. Caracas: Editorial Tambor, 1977.
- ARELLANO MORENO, Antonio. Documentos para la historia económica en la época colonial. Viajes e informes. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. B.A.N.H., Vol. 93, 1970.
- _____. Relaciones geográficas de Venezuela. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. B.A.N.H., Vol. 70, 1964.
- ARBAD DJAMA, Babikir. Africa oral. París: 1966.
- ARETZ, Isabel. Manual del folkllore venezolano. Caracas: Monte Avila Editores, 1973.
- _____. y Ramón y Rivera, Luis Felipe. Resumen de un estudio sobre las expresiones negras en el folkllore musical y coreográfico de Venezuela. Caracas: U.C.V., 1955-56.
- ARNOLD, Antonín. La larga y desconocida lucha del pueblo de Haití. Caracas: Editorial del Ateneo de Caracas, 1979.
- ARROCHA, José Ignacio. Diccionario geográfico, estadístico e histórico del Estado Zulia. Caracas: Editorial Avila Gráfica, 1949.
- AREVALO J., Nelly. Cultura popular y política. IWGIA, Copenhague, 1972.
- ARRAIZ, Antonio. Historia de Venezuela. Caracas: Ediciones de la Fundación Eugenio Mendoza, 1954.

- ASCENCIO, Michelle. San Benito ¿Sociedad secreta? Caracas: U.C.V., 1976.
- BALLAGAS, Emilio. Mapa de la poesía negra americana. Buenos Aires: E.D.P., 1946.
- BARNET, H.G. y otros. Aculturación. Instituto Americano de Antropología, 1946.
- BARON CASTRO, Rodolfo. Manifestaciones culturales africanas en la colonia. Madrid: Serie documentos, 1946.
- BARRANQUILLA, José A. de Así es la Goajira. Barranquilla: 1946.
- BASTIDE, Roger. Les Amériques Noires. París: Payot, 1967.
- BERMUDEZ, Manuel. Tradición y mestizaje. (ensayos críticos). Caracas: Ediciones del Instituto Pedagógico, 1974
- BEST GONZALEZ, Freddy. Parranda de San Pedro. Guatire: Ediciones de la Casa de la Cultura del Estado Miranda. Dirección de Publicaciones, 1968.
- BOKAR, Tierno. Las tradiciones y los tradicionalistas (monografía traducida). Malí: 1957.
- BRITO FIGUEROA, Federico. El comercio de esclavos negros y la mano de obra esclava en la economía colonial venezolana. Caracas: U.C.V., 1964.
- BUENO, Salvador. Introducción al estudio de la cultura africana en América Latina. París: Unesco, 1979.
- CAMACHO, Juan Vicente. Tradiciones y relatos. Caracas: M.E.N. 1962.
- CAMARGO, Eduardo. América Latina. Vida cultural. México: Ediciones Siglo XX, 1966.
- CANALE, Suret. Historia de Africa negra. París: 1982.

CALCAÑO, José Antonio. Contribución al estudio de la música en Venezuela. Caracas: Editorial Elite, 1939.

CALDERA, Rafael. Aspectos sociológicos de la cultura en Venezuela. En: Historia de la Cultura en Venezuela. Caracas: U.C.V., 1955.

Calendario de Fiestas Folklóricas y Patronales-religiosas de Venezuela. Caracas: Instituto nacional de Cultura y Bellas Artes, Instituto de Folklore, 1969.

CARRERA SIBILIO, Antonio. Del saber popular venezolano. Cumaná: Edi. de la U.D.O., 1974.

CARVALLO NETO, Paulo de Estudios afros. Caracas: U.C.V., (s.p.).

CASTELLANOS, J. Población en Indias. Tomo II. Bogotá: 1964.

CASTILLO LARA, L. La Grita una ciudad que grita su silencio. Caracas: Edit. del Congreso Nacional, 1981.

CAYUELA, José. La confesión de las brujas. Pomaire, Barcelona: 1980.

CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS. Universidad del Zulia. Maracaibo: 1984.

COMISION REGIONAL DE TURISMO DEL ESTADO MIRANDA. Fiestas de tambores en honor a San Juan. Los Teques: 1975.

Compendio y descripción de las Indias Occidentales.

COLMENARES, Germán. Historia social y económica de Colombia. Bogotá: U.L.A., 1969.

CORVELLO, Luis. El cambio cultural. Bogotá: Edit. Cultus, 1972.

CUERVO, Antonio. Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia. Bogotá: Imp. de Vapor Zalamea Hermanos, 1981.

CUERVO HEMITT, Julia. Ifá -ensayo-. La Habana: 1983.

CHACON, Alfredo y Cardona, Miguel. Curanderismo en Venezuela
Cuernavaca, México: C.I.D., 1970.

DAGET, J. Historia de los datos orales. París: 1978.

DAO, Miguel Elías. El San Juan de Borburata: estampas. Valen-
cia, Venezuela: Lito, Offset, 1970.

DAVID, Ewen. La música popular. Buenos aires: Edit. Estuario,
1947.

DE AGUADO, Fray Pedro. Recopilación historial de Venezuela.
Caracas: Biblioteca de la Academia nacional de la Histo-
ria (s.i.).

DECEAENE, Phillipe. El panafricanismo. Buenos Aires: Edito-
rial Universitaria, (s.f.).

DIAZ SANCHEZ, Ramón. Paisaje histórico de la cultura venezo-
lana. Buenos Aires: Eudeba, 1965.

DOMINGUEZ, Luis Arturo. Reconozcamos nuestro folklore. Cara-
cas: Ediciones Co-Bo (s.p.).

_____. El mito mágico de las máscaras rituales. Caracas;
I.N.C.Y.B.A., 1967.

FREYRE GJ. Encuentro con nuestro folklore. Caracas: Edito-
rial kapelusz, 1976.

_____. y Salazar Quijada, Adolfo. Fiestas y danzas folkló-
ricas de Venezuela. Caracas: Monte Avila Editores, 1969.

DUPOUY, Walter. Fuentes originales africanas de la cultura
bantú. Caracas: enero, 1947

EDWARS B., Joaquín. El nacionalismo cultural. 1981.
Constitución de Venezuela. Caracas: edición, li-
braría Pizango, 1967.

ENNE, Yolco P. La oralidad africana -ensayo-. París: 1985.

El Zulia Ilustrado. Edi. de la Fundación Bellosio. Maracaibo: 1981.

FELY DABO, Sissoko. Los negros y la cultura. Nueva York: 1950.

FODEGA, Keita. Poemas africanos. París: 1968.

FREIDE, Juan. Documentos inéditos para la historia de Colombia, coleccionados en el Archivo General de Indias. Bogotá: Academia Colombiana de la Historia. 10 tomos, 1957.

_____. Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada, desde la instalación de la Real Audiencia de Santa Fe. Bogotá: Banco Popular. 10 tomos, 1976.

FORDE, Daryll. Mundos africanos. México: F.C.E., 1969.

FRAY, Pedro Simón. Noticias históricas de Venezuela. Caracas.

FREEDLAND H., William y Carl G. Rosberg. Africa socialista. México: F.C.E., 1969.

_____. y García Canclini, Néstor. Las culturas populares en el capitalismo. México: Editorial Nueva Imagen, 1982.

FREYRE, Gilberto. La cultura y el maestro. New York: Knosk, 1946.

_____. La cultura (ensayo). Río de Janeiro: Olimpo Editora, 1951.

GALARRAGA, Benito. Sobre la música folklórica venezolana. Valencia: 1973.

GIL FORTOUL, José. Negros, pardos y blancos. En: Historia Constitucional de Venezuela. Caracas: 5ª edición, Librería Piñango, 1967.

- GOMEZ E., Antonio. El Distrito Sucre. Maracaibo: 1972.
- GORKE, Máximo. Sobre literatura oral. Santiago de Chile: Editorial Aestral, 1962.
- HAMPOTE, Bat. Lo histórico de las tradiciones (monografía traducida). París: R.A. de C.L., 1978.
- HELLEKAMPS, Carl. Nación y cultura nacional. Buenos Aires: Edit. Pleamer, 1964.
- HERMANO NECTARIO MARIA. Mapas y planos de Maracaibo y su región.
- HOYOS, Nieves y Hoyos, Luis de Manual del folklore. Madrid: Ed. Revista de occidente, 1947.
- INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFIA E HISTORIA. El mestizaje en la historia de Iberoamérica (coloquio de Estocolmo). México: 1961.
- JAMES, Miguel. Trayectoria del Arte Africano. Caracas: Biblioteca Nacional, Centro de Estudios de Fuentes Culturales, 1976.
- L., John. Muntú: la cultura de la negritud. Madrid: Ediciones Guaderrama (s.f.).
- JESMAN, Czeslan. La paradoja etiope. Buenos Aires: Editorial Universal, 1961.
- KIMBANGU, Emiliou. La pasión por la palabra (estudios africanos). Prís: Edit. de Realité Africane, 1962.
- KI-ZERBO, Joseph. Historia de Africa negra. Tomo 1 de los orígenes del siglo XIX, Alianza, Universidad.
- LACHATANERE, Rómulo. El sistema religioso de los Lucumies y otras influencias africanas en América. La Habana: E.A. Nº 3, 1979.

- LANDAETA FAYARES, Enriqueta de Origen de la esclavitud en América, introducción de negros; liberación de los negros. Caracas: Editorial Bolívar, 1942.
- LEAL, Ildefonso. La cultura venezolana en el siglo XVIII. Caracas: Academia nacional de la Historia, 1971.
- LINTON, Ralph. Cultura y personalidad. Bogotá: F.C.E. 1977.
- LISCANO, Juan. Baile de tambor. Caracas: Separata del Boletín de la Sociedad Venezolana de Ciencias Naturales. Tomo VIII, Nº 55, abril-junio, 1943.
- _____. Apuntes para la investigación del negro en Venezuela. Sus instrumentos musicales. Tipografía Garrido, 1947.
- _____. Vida, folklore y poesía. Las fiestas del solsticio de verano en el folklore de Venezuela. Caracas: M.E.N., 1947.
- _____. Folklore y cultura. Caracas: Editorial Avila Gráfica, 1950.
- _____. y otros. Los dioses como los vemos. Caracas: 1977.
- LOMBARDI, John V. The decline and abolition of negro slavery in Venezuela. Westport, Connecticut: 1971.
- MAKORO M., Joel. Africa en la resistencia -ensayo-. París: 1972.
- MALLAFE, Rolando. Breve historia de la esclavitud en América Latina. México: 1973.
- MARRERO, levi. Venezuela y sus recursos; una geografía visualizada, física, humana, económica y regional. Caracas: Cultura Venezolana, 1964.
- MARTINEZ MENDOZA, Jerónimo. Los gobernadores de la antigua provincia de Mérida, La Grita y ciudad de Maracaibo. Imprenta Nacional, 1958

549
MARTINEZ S., Juan de Dios. Antecedentes y orígenes del chimbángueles. Maracaibo: Colección Afrovenezolana Nº 1.

NORDEY, C. Las barbuas. Mitos y leyendas de origen africano presente en el Sur del Lago de Maracaibo. Maracaibo: Colección Afrovenezolana Nº 2.

MUNIZ, PONTE, José M. Estudio histórico acerca de la esclavitud
MATIP, Benjamín. Lingüística africana. Madrid: Instituto Africano de Cultura, 1986.

MENTS, Sidney. La cultura folk. Río de Janeiro: Ed. Ciencias Sociales, 1954.

MEYER, Eugenia. El archivo de la palabra: Hacia una historia de masas. México: 1978.

_____. Historia oral (conferencia) en el IV Seminario de Metodología de Historia Oral. México: 1980.

MONTIEL, Nemecio. Una familia goajira en Maracaibo.

MONTOYA SANCHEZ, Javier. El sentido de la cultura popular. Bogotá: Ed. Bedout, 1973.

MORENO FRAGINALS, Manuel y otros. Africa en América Latina. UNESCO: 1972.

MOSONYI, Esteban Emilio. Identidad Nacional y culturas populares. Caracas: E.E.V., 1982.

MOSQUERA MOSQUERA, Juan de Dios. Lucha histórica de la comunidad negra. Tunga: U.N.A., 1983.

MOYA, Ismael. Didáctica del folklore. Buenos Aires: Ed. Schapire, 1956

MUÑOZ, Pedro José. Breves apuntes acerca del negro en Iberoamérica. Madrid: 1961.

NECTARIO, María. Mapa y planos de Maracaibo y su región. Madrid: Embajada de Venezuela, 1973.

NORDEY, Claude. L'homme de Couleur col présence. París: 1939.

NUÑEZ PONTE, José M. Estudio histórico acerca de la esclavitud y su abolición en Venezuela. Valencia, Venezuela: Tipografía Chambón, 1895.

OLIVARES FIGUEROA, Rafael. Folklore venezolano (prosa). Caracas: Ediciones del M.E.N., 1954.

_____. Diversiones pascuales en Oriente y otros ensayos. Caracas: 1ª edición. Editorial Ardor, 1949; 2ª edición, 1960.

OLIVER, Roland y Fage, J.D. Breve historia de Africa. Madrid: Alianza Editorial.

ORTEGA, Rutilio. Aproximaciones sobre teoría y método de la historia regional. Sevilla: Gráfica del Sur, 1982.

ORTIZ, Fernando. La africanía de la música folklórica de Cuba. La Habana: Editorial Universitaria.

OVIEDO Y BAÑOS, José. Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela. Madrid: Luis Navarro Editor, 1985.

PALACIOS PRECIADO, Jorge. Los dioses de los esclavos y los santos cristianos. Colombia: Tomo I, 1958.

PARDOS B., Emilia. En: La ciencia del folklore. de Carlos Vega.

PERALES FRIGOLS, Pablo. Geografía económica del Estado Zulia. Maracaibo, Zulia: Tomo I, Imprenta del Estado, 1957.

PEREZ PIÑANGO, Agustín. La historia que se debe enseñar -conferencia-. Maracaibo: 1976.

351
PEREZ DE SALES, Francisco. Costumbres venezolanas. New York: 1ª edición. Librería Ponce de León, 1877.

_____. Cultura venezolana. Caracas: 3ª edición. Editorial Cecilio Acosta, 1942.

POLLAK-ELTZ, Angelina. Vestigios africanos en la cultura del pueblo venezolano. Caracas: 2ª edición. Universidad Católica Andrés Bello, 1972.

_____. Panorama de estudios afroamericanos. Caracas: universidad Católica Andrés Bello, 1972.

_____. El concepto de múltiples almas y algunos ritos fúnebres entre negros americanos. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1974.

_____. La femme de Couleur en Venezuela. En: la femme de Couleur en América Latina. de Roger Bastide. París: Editorial Antropos, 1974.

_____. The black family in Venezuela. Caracas: Symposium: The family in the Caribbean, 1975.

_____. Bibliografía antropológica venezolana. Caracas: Instituto de Lenguas Indígenas y Centro de Estudios Comparados de Religión. Universidad Católica Andrés Bello, 1983.

POVINA, Alfredo. Teoría del folklore. Córdoba: Ed. Assanchi, 1954.

QUINTERO, Rodolfo. La cultura nacional y popular. Caracas: U.C.V., 1976.

_____. Identidad nacional. Caracas: Centro Gumilla, (s.f.).

RAMON Y RIVERA, Luis Felipe. La polifonía popular de Venezuela. Buenos Aires: 1949.

_____. La música popular de Venezuela. Buenos Aires: 1954.

ROUAMBA, Paul. Estudios históricos. Tam-Tam, París: 1968.

SENGHOR, Leopold Seder. El africano fuera de Africa -ensayo- YULO, París: 1948.

SISO MAURY, Carlos. La formación del pueblo venezolano; estudios sociológicos. Madrid: Editorial García Enciso, 1953.

SOJO, Juan Pablo. Temas y apuntes afrovenezolanos. Caracas: 1943.

SOUTHEY. Cronología histórica de las Indias (documento). Volumen II, s.f.

SURET, Canale. Les concepts traditionelles en Afrique. París: 1974.

TAMAYO, Francisco. Léxico popular venezolano. Caracas: U.C.V., 1977.

TEMPELS, R.P. Placide. La philosophie bantone. Elisabethville: 1945.

TIDIANY, C.S. Raza y cultura -ensayo-, 1969, s.1.

TRIANA, Miguel. La civilización colonial. Bogotá: Edit. Freces, 1970.

URDANETA, Ramón. El sentido de la tradición. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1966

VASQUEZ DE ESPINOZA, Antonio. Compendio y descripción de las Indias Occidentales. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CCXXXI, 1969.

VEGA, Carlos. Los estudios de la cultura popular. Buenos Aires: Arte Editorial, 1969.

VELEZ, Roza. El folklore en la alimentación venezolana. Caracas: I.N.N., 1969.

354
WADE, Abdula. Las divinidades africanas en la cultura de América Latina -ensayo-. Portugal: 1984.

YULU, Fulbert. Le rêve, le sorcier, le devin et le féticheur en Afrique Centrale. París: 1962.

ZAVALA, Silvio. El mundo americano en la época colonial. México: Tomos I y II Porrúa, 1968.

Revistas - Periódicos y Otros.

San Benito en Betijoque. En: Archivos venezolanos del folklore. Caracas: IV-V(5): 101-111, 1957.

La Herencia Cultural Africana. EN: El Nacional. Caracas: 6 de noviembre de 1977.

Folklore en las Fiestas Navideñas. En: El Farol. Caracas: XIV: 26-28, diciembre 1952.

San Benito en Tierras Frías. En: Diners. Caracas: IV: 44-46, 1969

Beersner, Demetrio. Africa en lucha por un nuevo orden internacional. En: El Nacional. Caracas: 18.nov.1977.

La Población Negra en la Historia Económica y Social de Venezuela. En: El nacional. Caracas: 06.nov.1977.

Creencias Asociadas con San Benito. En: Boletín del Instituto de Folklore. Caracas: 11: 166-173, 1956.

Construcción de los Tambores de San benito. En: Boletín del Instituto de Folklore. Caracas: 11: 173-177, 1956.

El Baile de San Benito. En: El Universal. caracas: 3.nov.1968.

Huerta Bracho, Alfonso. La Gaita Zuliana nació en Gibraltar, hase 194 años, el 12 de diciembre de 1782 se cantó por primera vez. En: Crítica. Maracaibo: 12.dic.1976.

Laya, José Clemente. El chimbángueles como institución. En: Boletín del Instituto de Folklore. Caracas: 11 (5): 191-192, junio, 1957.

_____ y Luis Felipe Ramón y Rivera. Descripción de la Fiesta de San Benito. En: Boletín del Instituto de Folklore. Caracas: 11(5): 61-81, febrero 1961

San Benito en el Folklore occidental de Venezuela. En: Archivos Venezolanos de Folklore. Caracas: (8) 259-269, 1967.

Revista de Estudios Cubanos. Vol. 13 Nº 1, 1983, Vol 14 Nº e, 1984.

Fiesta de San Benito en Bobures y Gibraltar, Zulia. En: Boletín del Instituto de Folklore. 111(7): 275-276, mayo 1960.

Rodríguez, Omar José. Bobures: Africa hoy: Una tragedia, la promesa y la libertad. En: El Nacional. Caracas: 6 de noviembre de 1977.

San Benito en Venezuela y su Folklore. En: El Nacional. Caracas: 10 de noviembre de 1977.

Waesbard, Roger. San Benito, salvador de los pequeños males. En: El Farol. Caracas: VIII(XC): 28-29, noviembre 1946.

En revisión la parte correspondiente al diario Panorama.

Otras Fuentes

En Audio:

Colección de 97 cassettes con testimonios orales sobre tradiciones de los pueblos del Sur del Lago de Maracaibo, Maracaibo, Pueblos de la Costa Oriental del Lago, Carrasquero del Distrito Mara, Distrito Perijá, Pueblos de la Costa Colombiana, Pueblos negros del Perú.