

Artículo

LA CONFORMACIÓN DE LOS SISTEMAS DE AUTORIDAD EN LA SOCIEDAD DE AFRODESCENDIENTES DURANTE EL PERÍODO COLONIAL EN EL SUR DEL LAGO DE MARACAIBO

Luis Alberto RAMÍREZ MÉNDEZ **

RESUMEN

En la presente investigación se analiza el proceso de conformación de los sistemas de autoridad, lo cuales fueron progresivamente fueron aceptados tanto por la etnia de los hispano-criollos como de los afrodescendientes. En estricto sentido el estudio se centra en la conformación de valores y la identificación de los roles que desempeñaron la autoridad en la naciente sociedad que se conformó durante los primeros siglos coloniales y que perduró con amplia aceptación hasta principio del siglo XX.

Palabras clave: autoridad, afrodescendientes, Sur del Lago de Maracaibo, poder.

THE CONFORMATION OF THE SYSTEMS OF AUTHORITY IN AFRO-DESCENDANT SOCIETY DURING THE COLONIAL PERIOD IN THE SOUTH OF LAKE MARACAIBO

ABSTRACT

In the present research the process of conformation of the systems of authority is analyzed, which were progressively accepted by both the Hispano-Creole and Afro-descendant ethnic groups. In a strict sense the study focuses on the formation of values and the identification of the roles played by the authority in the nascent society that was formed during the first colonial centuries and which lasted until the beginning of the 20th century.

Keywords: authority, Afro-descendant, South of Lake Maracaibo, power.

*Este artículo es un avance del proyecto sobre el estudio histórico del sur del Lago de Maracaibo, desarrollado en el Grupo de Investigaciones de la Regiones Americanas adscrito al CDCH-ULA. Mérida y a la sede Bobures de la Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt.

** Doctor en Historia por la Universidad Central de Venezuela. Investigador del Grupo de Investigación de Historia de las Regiones Americanas (GIHRA) de la Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de Los Andes. (Mérida-Venezuela)

INTRODUCCIÓN

La conformación de esa nueva sociedad de afrodescendientes en los valles de Castro, Bobures, Santa María, Tucaní, San Pedro y Mucutem estuvo marcada por la cosmovisión que tuvieron los primeros grupos de africanos que llegaron al territorio. Esa mentalidad determinó el establecimiento de sistema de mando y obediencia, que funcionó internamente en la población afrodescendiente y de manera paralela y simultánea con los instituidos por la sociedad hispano-criolla, en el cual los afrodescendientes designaron y reconocieron sus propias autoridades que debieron cumplir con ciertos requisitos, los que tuvieron y tienen profundas reminiscencias africanas.

En ese sentido, esa población esclavizada que constituyó un sector subalterno¹ diferenciado e identificado por lazos de sangre y parentesco, los que estuvieron asentados sobre tradiciones que se remontan a ancestros lejanos e inmediatos y de la misma forma en sus vivencias individuales y grupales desde la infancia y aceptadas en la edad adulta, las que definieron su proceso de aculturación (Bastide, 2005). La conformación de esos lazos de parentesco entre los afroamericanos fue básica para establecer esas distinciones y también para subrayar las complejidades que conllevan trazar el crecimiento de cualquier institución africano-americana, sobre la que se estructuró el sistema de autoridad (Mintz y Prince, 2012; Wisnoski, 2014). Por esa razón, los esclavizados, al crear un nuevo orden tuvieron que reinventar las normas que regían su vida social; distinta al sistema tradicional, porque ningún grupo puede subsistir si no inventa normas de funcionamiento. Precisamente tuvieron que configurar nuevas instituciones y sistemas preceptivos (Flores Dávila, 2006).

En la presente investigación se analiza el proceso de conformación de los sistemas de autoridad, los cuales fueron progresivamente aceptados tanto por la etnia de los hispano-criollos como de los afrodescendientes. En estricto sentido el estudio se centra en la conformación de valores y la identificación de los roles que desempeñaron la autoridad en la naciente sociedad que se estructuró durante los primeros siglos coloniales y que perduró con amplia aceptación hasta principio del siglo XX. El análisis se basa sobre la información obtenida en las fuentes documentales que respaldan en el Archivo General del Estado Mérida (AGEM); Archivo Arquidiocesano de Mérida (AAM) y el Archivo General de la Nación Colombiana (AGNC), a las que se agregan aquellas que muestran el proceso de sincretismo religioso realizado por los afrodescendientes en el sur del lago de Maracaibo, expresado en la organización y funcionamiento del chimbánguele.

LA CONFORMACIÓN DE LOS ROLES DE AUTORIDAD EN EL SUR DEL LAGO DE MARACAIBO

En la estructuración de ese sistema de autoridad intervinieron criterios portados por la capacidad y pericia en el desempeño eficiente de las faenas agrí-
1 "El asentamiento, crecimiento y consolidación de colonias europeas pobladas cada vez más por africanos esclavizados y transportados dieron por resultado el establecimiento de sociedades profundamente divididas en cuanto a cultura, tipo físico percibido, poder y estatus. Por lo general, dichas sociedades consistían en pequeñas minorías de europeos y sus descendientes, que ejercían el poder sobre amplias mayorías de africanos y sus descendientes". Mintz Sydney W, y Prince Richard, *El origen de la cultura africano americana*. México. Universidad Iberoamericana, 2012. pp. 48.

colas, aunado a las que también se les reconoció de ser descendientes de linajes con preeminencia social, o estar emparentados religiosamente (Blank, 1974), lo que determinó la obediencia del colectivo. Además, la autoridad también se cimentó sobre criterios de respetabilidad y honorabilidad, que en cierto sentido y atendiendo a las modificaciones impuestas fueron convalidadas por los afrodescendientes en el sur del Lago de Maracaibo.

Por esa razón, las figuras del mayordomo y los capitanes se revelan con una singular importancia en los valles en estudio, debido a que en las haciendas establecidas en la planicie lacustre se conformaron estructuras de mando, en las cuales fue común la existencia del propietario absentista, quienes habitualmente residían en Mérida o en la Nueva Zamora, mientras internamente en las unidades de producción, los afrodescendientes estaban dirigidos por sus mayordomos.

En ese sentido, los mayordomos, estaban encargados de organizar, distribuir, dirigir y supervisar directamente las faenas y labores en el contexto agrario en que se desempeñaban. De hecho, asumieron la conducción de esa población afrodescendiente y los regían en el cumplimiento de sus labores diarias, de sus horarios de trabajo, establecían y hacían cumplir las obligaciones laborales y en general mantenían el orden interno en las haciendas. Del mismo modo, los mayordomos determinaban la cantidad de esclavos que integraban las cuadrillas, distribuían sus faenas y les asignaban las diferentes labores, tales como la roza, desmonte, recolección, descerezado del cacao, secado, empaquetado, al igual que las tareas en los trapiches. Igualmente, los caporales cuidaban de la seguridad de los esclavos, les proporcionaban alimentos, vestidos, enseres y utensilios.

Asimismo, los mayordomos vigilaban la conducta de sus subalternos y también les aplicaban sanciones y castigos. En ocasiones los mayores expresaron su descontento por la ausencia de los trabajadores, tanto indígenas como afrodescendientes quienes se habían fugado o bien estaban enfermos de calenturas, por lo cual se les impedía cumplir con las labores, especialmente las de los trapiches, en las que se requerían puntualmente el cumplimiento de las jornadas, porque de lo contrario se perdían los cañaverales al no poder moler las cañas cuando estaban más jugosas². Igualmente expresaban su disgusto cuando tenían que dirigir a esclavos díscolos, sediciosos, inquietos y poco dados al cumplimiento de sus labores, por lo cual debían aplicar los correctivos y puniciones necesarios³. El salario de los mayordomos era cancelado por los administradores y fue ajustado en 1630, en setenta pesos anuales, que se pagaba fraccionado⁴.

Obviamente, la eficiencia de los mayordomos dependía de su pericia en el

2 En ese sentido Sebastián Rodríguez, mayordomo de la hacienda de Torondoy, propiedad de Salvador Trejo de la Parra, expresaba: "...que no le he podido dar de servicio a cañaverales por la mala disposición que tiene la jente unos siete u ocho huidos otros tantos malos de calenturas, sólo trabajo de sinco así es y otros trabajando de distinta parte ahora bea y me la ajuste que podrá tener esto que viene aser faltaron las armas...". AGEM. *Asuntos Diversos*. T. VIII. 1664- Nº 3 Pleito ordinario por el capitán Salvador Trejo de la Parra contra el capitán Ignacio Pérez Cerrada sobre pedirle cuentas del manejo de la hacienda de Torondoy, de que resultó alcanzado dicho Cerrada, en cantidad de pesos. Carta del mayordomo Sebastián Rodríguez a Ignacio Pérez Cerrada. Torondoy, 25 de mayo de 1665. ff. 89r-90r.

3 AGEM. *Mortuorias*. T. III. Mortuoria de Francisco Fernández de Ojeda. Carta de Francisco Fernández de Ojeda al alcalde Joseph Rodríguez. Acequias, 22 de octubre de 1641. ff. 66r-v.

4 Pedro Bullanes, mayordomo de la hacienda del capitán Sebastián Rangel de Cuéllar, suscribió un recibo en que hacía constar haber recibido: "... veinte y ocho pesos y dos reales, por otros tantos que le dio orden Pedro de Rivas me diese por el resto de mi salario de siete meses que serví al capitán Sebastián Rangel en su estancia de cacao que tiene en La Arenosa, los cuales ajustada cuenta a razón de setenta pesos por el año con doce pesos que se me han entregado que todo monta cuarenta pesos y dos reales...". AGEM. *Mortuorias*. T. II. Mortuoria de doña Isabel Cerrada y sus dos maridos. Recibo de pago. San Antonio de Gibraltar, 4 de julio de 1630. f. 45r.

ejercicio de sus labores y su confiabilidad, tanto por parte de sus superiores jerárquicos como lo eran los propietarios y/o administradores, al igual que la de sus subalternos, es decir los trabajadores libres, los esclavos, y su capacidad para dirigirlos, lograr su concurso y la disposición para obtener un mayor rendimiento en las faenas. De esa forma, los mayordomos y capitanes al desempeñar sus funciones de dominio, propiciaron entre la población que habitaba las haciendas un sentido de obediencia y sumisión hacia ellos (Bastide, 2005).

Los mayordomos eran depositarios de la mayor confiabilidad de sus amos, porque poseían la experticia, capacidad y destreza en el ejercicio de los procesos agrícolas, en el transporte de los productos y en general en los procesos administrativos. Entre estas, les correspondía llevar la cuenta detallada de la producción de las haciendas para cual recurrían a implementos de contabilidad como el “averará”⁵, con cuyo auxilio rendían prolijamente informes detallados sobre la cantidad de frutos recolectados en las unidades de producción⁶ y eficientemente rendían los balances a los propietarios de las haciendas.

Por su parte, los capitanes dirigían las cuadrillas en tareas específicas, tales como el deshierbo y limpieza de los árboles, la recolección del fruto, la siembra de nuevos almácigos, es decir éstos estaban subordinados al mayordomo, pero eran las autoridades que dirigían a una parte de los esclavos en las haciendas, por tanto constituyeron una instancia intermedia entre los esclavos y el mayordomo⁷.

Aunque la cultura hispano-criolla, demostró un comportamiento delibera-

5 El averará era un instrumento de contabilidad, similar al quipú, fue descrito por el negro Domingo congo, esclavo de la hacienda de el alférez Antonio Arias Maldonado, en la sabana del Espíritu Santo, cuando dio las cuentas del cacao que había recogido para lo cual: “... tomó un averará y un pedazo de caña y un palito ancho de troxas, que en todas hubo noventa señales, dijo que en cada señal se entendía diez millares de cacao que era lo que se había coxido desde la embarcación pasada hasta ahora unos cien millares de cacao poco más o menos...”. AGEM. *Mortuorias*. T VI. Mortuoria de Antonio Arias Maldonado. Inventario de la hacienda de la sabana del Espíritu Santo. La Sabana, 18 de noviembre de 1658. f. 183r-v.

6 Esas funciones se pueden apreciar en las cuentas rendidas por el esclavo Juan Angola en la hacienda del alférez Antonio Arias Maldonado en la Sabana del Espíritu Santo, que lo explicó en los siguientes términos: “... el dicho Juan Angola sacó una cabuya larga y otra pequeña en que ambas había ciento y sesenta nudos y dijo que cada uno se entendía y que en cada catuare eran seis millares de cacao y que toda esta cantidad la había entregado en compañía de su compañero Domingo congo a los mayordomos de Juan Sologuren, que acá lo acá por orden de Juan Sologuren = La cabuya pequeña que tubo diez y nueve nudos; que esta cantidad la había entregado el dicho negro Juan Angola al dicho Juan Sologuren estando presente su compañero...”. AGEM. *Mortuorias*. Mortuoria del Alférez Antonio Arias Maldonado. Inventario de la hacienda de la Sabana del Espíritu Santo. La Sabana, 16 de noviembre de 1658. f. 183v.

7 “Los mayores y contramayores nombraban a algunos esclavos como jefes de cuadrilla que se encargaban de que todos los componentes de ese grupo cumplieren las tareas encomendadas. Con estos nombramientos y la participación directa de los esclavos en la organización laboral se establecían unas jerarquías dentro de los ingenios y se conseguía dividir al grupo esclavo. Esta organización en cuadrillas, en especializaciones de trabajo, creó en los ingenios una jerarquización marcada por los amos”. Laviña Javier, “Comunidades afroamericanas. Identidad y resistencia”. En, *Boletín Americanista*, Nº 48, 1998. p. 146.; En ese mismo sentido, Herbert S. Klein afirma que: “Todas las plantaciones, cualquiera que fuera su producción o el tamaño, tenían una organización de trabajo muy similar. Los trabajadores se agrupaban en cuadrillas en función de su edad y capacidades físicas, con independencia del sexo. Estas cuadrillas de trabajo eran supervisadas por los responsables de esclavos que mantenían las tareas rutinarias de trabajo y la administración con la utilización de látigos, creando así las llamadas “fábricas de campo” como tipo de organización laboral. En estas cuadrillas de hombres y mujeres se realizaban por igual las tareas de trabajo básico en el campo, como la siembra, el mantenimiento y la cosecha de cultivos. Más allá del trabajo manual, todo el mundo tenía demasiado trabajo que hacer, sin importar la edad o el sexo”. Klein Herbert S., “La experiencia afroamericana en perspectiva comparada: la cuestión actual del debate sobre la esclavitud en las Américas”. En, *Tempus Revista en Historia General*. Nº 4, septiembre-octubre, 2016. p. 312; García Jesús Chucho, *Caribeñidad*. Caracas. Fundación editorial el Perro y La Rana, 2007. pp. 109-110..

damente agresivo en contra de las culturas africanas y particularmente con sus descendientes a través del proceso de desculturización del esclavo, rechazando y negando toda transferencia cultural desde las culturas afrodescendientes, particularmente en las estructuras de poder (Carrera Damas, 1988), a pesar de ello, les fue imposible impedir la prevalencia de los afrodescendientes en actividades agrícolas a las que estaban asignados.

De ese modo, la superioridad numérica de los afrodescendientes en los valles en estudio, determinó que la mayoría de los mayordomos y capitanes fueran esclavos o libertos, de cierta edad⁸, debido a su evidente destreza en el desempeño del trabajo agrario, por ello constituyeron las autoridades comúnmente aceptadas tanto por los hispano-criollos como por sus subordinados afrodescendientes. En ese sentido, es de fundamental importancia entender la empatía que se establecía entre los mayordomos y capitanes con sus subalternos, debido a que fueron vistos como sus pares étnicos quienes los controlaban, pero que también les comprendían por ser partícipes de su cosmovisión, sus mismas vivencias y temores y quienes les concedieron cierta independencia en sus formas conductuales, tanto internas como externas.

EL SINCRETISMO EN LOS DEPOSITARIOS DE LA AUTORIDAD EN EL SUR DEL LAGO DE MARACAIBO

El sistema de autoridad interno en las haciendas en el sur del Lago de Maracaibo, fue establecido por los propietarios de las mismas, la estructura jerárquica fue re-codificada por los afrodescendientes, quienes durante el siglo XVII, en su mayoría eran procedentes del Congo (Guerrero Mosquera, 2014). Por esa razón, la manifestación inmediata de la convivencia de esclavizados de un mismo origen, tuvo como motivación esencial la posibilidad de mantener sus tradiciones en su nueva realidad y reestructurar su cosmovisión en un nuevo suelo, lo que a juicio de Nina Friedemann, representaría el inicio de un proceso de reintegración étnica, debido a que eran "...gente de igual o similar procedencia que volvió a encontrarse en escenarios distintos a los de su cotidianidad africana. Esos procesos de reintegración étnica serían los marcos para la génesis de nuevos sistemas culturales afroamericanos" (Friedemann, 1992: 545).

De ese modo, en la conformación de ese nuevo sistema de autoridad afroamericana en los valles en estudio, tuvo un relevante rol las estructuras jerárquicas predominantes en una organización social africana conocida como el abakúa⁹, la que se trasladó a la planicie lacustre durante esa centuria, en la cual son apreciables con nitidez ciertas características tradicionales que se reinsertaron al conformarse la estructura de dominio en esa población (Suárez, 2010). Aunque es preciso aclarar que en la ordenación de la misma, intervienen simultáneamente factores de dominio en los espacios civiles y religiosos, lo que están claramente

8 En un testimonio de 1761, Nicolás Vilarde, alcalde ordinario de Gibraltar, hizo comparecer a: "... Juan Antonio Rivas, pardo libre uno de los sujetos más prácticos de estos montes...". Del mismo modo lo hizo con Gregorio Lizaurzabal. AGNC. *Curas y Obispos*. SC. 21, 2, Doc. 14. Valle de Río Seco, pleito de jesuita por servidumbre de aguas 1761-1763. Gibraltar, 8 de mayo de 1761. 459v-460v.

9 "Abakúa, sociedad secreta, exclusiva para hombres, autofinanciada mediante cuotas y colectas recaudadas entre sus miembros, con una compleja organización jerárquica de dignatarios (plazas) y asistentes, la presencia de seres ultramundanos, un ritual oscuro cuyo secreto -celosamente guardado- se materializa en un tambor llamado ekwé, ceremonias de iniciación, renovación, purificación y muerte, beneficios temporales y eternos, leyes y castigos internos de obligatoria ejecución y aceptación, un lenguaje hermético, esotérico y un lenguaje gráfico, complementario, de firmas, sellos, trazos sacros constituye, hasta nuestros días, un fenómeno cultural sin paralelo en Cuba y América...". Martín Gustavo, "Magia, poder y religión en los cultos afroamericanos". En, *Nueva Sociedad*. N° 82, marzo-abril, 1986. p. 167; García Jesús Chucho, *Caribeñidad...* pp. 80-83.

diferenciados en las sociedades occidentales, en una situación diametralmente diferente de lo que ocurrido en las culturas africanas de Ewe Fon, en las regiones de Ghana, Togo y Dahomey, como en las del Congo, en las que se mantuvieron unidos ambos ámbitos en los sistemas de autoridad (cesaropapismo)¹⁰.

Ese orden jerárquico de autoridad de los abakúa, se implantó en la población afrodescendiente en el sur del Lago de Maracaibo, aunque las denominaciones de los depositarios del mando se modificaran al ser designados en el idioma castellano (Suárez²⁰¹⁰). De ese modo, el mayordomo fue el consignatario del mayor dominio en el chimbánguele¹¹, quien controlaba a todos los capitanes, a los que también se les estableció una jerarquía, en un orden descendente desde el primero¹², hasta el tercero con diferentes funciones.

Asimismo, se mantuvo un capitán de lengua, quien tenían la facultad de comunicarse con los dioses, los ancestros fallecidos y con sus descendientes vivos e integrar el mundo de ultratumba con el de los vivientes, utilizando para ello un leguaje sagrado e incomprensible para la mayoría¹³, que en la sociedad colonial temprana estuvo encarnado por el intérprete quien podía sostener las comunicaciones entre los diferentes grupos de africanos, debido a que comprendía y conversaba en diversos dialectos y el idioma de los dominadores. Del mismo modo, eran los depositarios y portadores de las insignias de mando que simbolizaban su dominio, representadas por un itón o bastón, con el que ordenaban y disponían a toda la población afrodescendiente las actuaciones que les eran permitidas o prohibidas (Suárez, 2010).

10 "La llegada de las divinidades se produjo desde los primeros momentos de la presencia de este grupo de africanos en América y fueron y renovándose a medida que el número de esclavos iba aumentando y que las embarcaciones negreras iban dejando sus cargazonas en los puertos de destino". Laviña Javier, "Comunidades afroamericanas. Identidad y resistencia". En, *Boletín Americanista*, Nº 48, 1998. p. 139.

11 "La función primordial del Mayordomo es servir de interlocutor entre la iglesia y los devotos de San Benito. Es él quien notifica al párroco las salidas de la imagen del santo; se encarga de preparar la misa que se oficia el día de la fiesta principal, ejerce la máxima autoridad sobre el santo que reposa en el templo, se encarga de mantenerla en perfecto estado y de prepararla para la procesión. Sin su consentimiento la imagen no puede salir de la iglesia. El Mayordomo cumple otras obligaciones de tipo administrativo como tesorero de los fondos del santo, que se destinan al mantenimiento de la imagen, a las banderas, los tambores, y para apoyar a los vasallos en caso de enfermedad o muerte. El Mayordomo no requiere conocer a fondo los golpes del tambor, ni el ritual propiamente dicho, pero su conducta moral debe ser intachable, y su devoción sobresaliente". Suárez Carlos, *Los Chimbángueles de San Benito...* pp. 14-15.

12 "En lo que respecta al santo y a la jerarquía que demanda, el Mayordomo está por encima del Primer Capitán, pero este vasallo representa la más alta jerarquía del chimbánguele, por ser el máximo conocedor de la liturgia ritual. Para llegar a ser Primer Capitán, un vasallo debe comprender a fondo todos los cargos de la jerarquía religiosa, aprendiendo los más mínimos detalles del culto. Esto implica conocer los movimientos del santo durante la procesión por el pueblo; las ceremonias en honor a los miembros fallecidos de la cofradía, en la casa de los capitanes y en el cementerio; el recibir a los santos visitantes, supervisar el buen estado de los tambores, y dominar a fondo la música que ejecuta el ensamble instrumental. El Primer Capitán debe poseer un incuestionable don de mando, y una solvencia moral que le asegurará el respeto de todos los vasallos". Suárez Carlos, *Los Chimbángueles de San Benito...* p. 16.

13 "El Capitán de Lengua es el cultor de la palabra, en su memoria guarda las oraciones del santo, algunas compuestas por voces de procedencia africana, como este canto que inicia el golpe Chocho: "Oh Santimundi in concora arrea con tambora oh como le dijo cristo a benedicto salga ese primero, obi ese, obi ese, oh pura y sin mancha mirá sei concebida, oh pura y sin mancha mirá se hizo alabado; oh como le dijo Cristo a Benedito salga ese segundo, oh salga ese segundo, oh salga ese tercero glorioso redentero, ee Chocho e, ea Chocho e". Por su parte, el golpe Ajé se inicia con este texto: "Unsasi, Ajé bendito, Ajé bendito, Ajé bendito..."; O en el golpe San Gorongome vaya, el cual comienza: "Oh endomi endomi endomi vaya como vaya San Gorongome vaya". Estos cantos fueron entonados para la grabación del disco *Bobures y la Sabana* por Escolástico Parada. Algunos capitanes recitan en el golpe Chocho: "Oh pitarranga, oh pitarranga, oh pura y sinmancha mirá sei concebida". Suárez Carlos, *Los Chimbángueles de San Benito...*2010. pp. 17.

En ese sentido, la autoridad reconocida y aceptada por la sociedad afrodescendiente descansaba en tres representantes que se desenvolvían alternativamente tanto en la sociedad hispano-criolla como en el interior de su conglomerado y eran consignatarios de su confianza y del señorío sobre la colectividad. Por esa razón, adicionalmente a los requisitos requeridos por los amos blancos de capacidad y eficiencia en el manejo de las haciendas, también se les solicitó el cumplimiento de las obligaciones propias exigidas a las autoridades del abakúa, entre las que estaban los de ser buen padre, buen hijo, defender hasta con la vida sus creencias, apoyar a los integrantes de su culto con donativos (Martín 1986) y en cualquiera de sus necesidades, estar presentes en todos los rituales¹⁴ y acompañar en las honras fúnebres de sus congéneres durante su agonía, muerte y a su cuerpo insepulto hasta el cementerio¹⁵. En ese sentido, se re-interpretaron sus códigos internos ancestrales, los que ocasionalmente desafiaron las normas que imponían los funcionarios reales¹⁶.

Aunque durante el dominio colonial, la Corona prohibió los cultos africanos, debido a que los fundamentos cristiano católicos de la cultura hispano-criolla impedían que al esclavo se le supusiera como una “cosa-animal”, en su condición de ser humano, pero a diferencia de esa consideración, se negaba la cultura afrodescendiente al juzgarla como idólatra, pagana y brutal, suscitando un rechazo, tanto o más categórico que el opuesto a las culturas aborígenes (Carrera Damas, 1988). En respuesta a esa represión, los africanos mantuvieron guardada en su memoria su cultura y progresivamente la transmitieron a sus descendientes, con ello garantizaron la supervivencia de sus tradiciones en especial énfasis de las creencias religiosas atávicas específicamente el mito de Agé o Ajé¹⁷.

En ese mito se refiere al hijo de uno de los reyes de Abomey, quien violó a bella doncella, en cuya relación fue concebido Agé, después de su nacimiento su madre lo abandonó, y al llegar a adulto, Agé la busca y durante ese proceso hace “el bien” a sus semejantes, el mito concluye con el encuentro con su progenitora. Al morir Ajé o Agé el pueblo lo convirtió en divinidad, que domina sobre las aguas serenas, la pureza, la llegada de las lluvias y la fertilidad del suelo (Mora Queipo et al., sf).

14 “Los elementos que conformaron el liderazgo entre los esclavos fueron de naturaleza variada. Por un lado el conocimiento de la lengua del plantador, y en consecuencia la posibilidad de comunicación; el mejor entendimiento daba prestigio dentro del barracón, de ahí que aparecieran líderes esclavos criollos, bien adaptados al trabajo pero reacios a la esclavitud. Otro factor que debió influir para convertirse en líder de los esclavos debió ser los conocimientos de las tradiciones africanas. Estos conocimientos tuvieron que fluir de manera importante entre los esclavos” Laviña Javier, “Comunidades afroamericanas. Identidad y resistencia”... p. 146.

15 “Cuando fallece un vasallo del culto de San Benito, se ejecuta frente a su casa el golpe Chocho, y el cortejo fúnebre parte al camposanto. A mitad del recorrido se comienza a ejecutar el golpe Misericordia y cuando el cuerpo es depositado en la fosa se toca el golpe Ajé. Así se expresa que el difunto es devoto de San Benito”. Suárez Carlos, *Los Chimbángueles de San Benito*. Caracas. Fundación de Etnomusicología y Folklor, 2010. p. 24. En importante hacer resaltar la similitud de los ritos del chimbánguele, con los ritos fúnebres que se celebraban en Cartagena de Indias, denominados los lloros en los cuales: “...plasmados en lamentos, lloros, percusión de tambores y cantos como parte del complejo de memorias recreadas en torno a memorias compartidas en torno a unos elementos de grupos del occidente y del África central”. Friedemann Nina S., “Huellas de africanía en Colombia”... p. 551.

16 Los cabildos de nación tenían, casi, las mismas funciones que las fraternidades en África Occidental, y de alguna manera podríamos afirmar que los cabildos de nación reproducían, con los cambios que efectivamente introdujeron las relaciones esclavistas los modelos de los linajes africanos, donde el capitán del cabildo ejercía de jefe de linaje. Dentro del cabildo se creaban solidaridades que llevaban desde la atención a miembros necesitados del cabildo hasta la compra de la libertad de algunos esclavos pertenecientes al mismo grupo étnico. Laviña Javier, “Comunidades afroamericanas. Identidad y resistencia”. ... p. 143; Mina Mateo, *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. Bogotá. Publicaciones de la rosca de investigación y acción social, 1975. p. 37.

17 La mayoría de los afrodescendientes compaginan el cristianismo predominantemente católico con la religión de los ancestros. Izard Gabriel, “Herencia y etnicidad entre los Garífuna de Belice” En, *Revista Mexicana del Caribe*, Vol. 17, 2004. p. 103.

Ciertamente, en ese mito se puede apreciar el culto a los muertos y la veneración a los antepasados, como una indiscutible visión de la cosmogonía de la población africana que se asentó en la zona en estudio, pero algo muy importante a resaltar es la relación con las aguas y la fertilidad del suelo, que en el espacio geográfico del sur del Lago de Maracaibo y en especial de los valles en estudio es de fundamental importancia, debido a las especiales características geomorfológicas del área.

Inicialmente, la prohibición impuesta a los cultos tradicionales africanos por la autoridades hispano-criollas determinó que este sistema de autoridad, que también funcionaba para la celebración de los ritos ancestrales, fuesen secretos, por lo cual se efectuaban de manera soterrada en el interior de la sociedad afrodescendiente, no se exhibían sus insignias, ni se ejecutaban sus rituales en público, esencialmente los bailes¹⁸ que eran acompañados por la música patrimonial, principalmente con el toque de los tambores que causaba escándalo y estuvo expresamente prohibido por los obispos¹⁹. Además tampoco se exteriorizaban las indumentarias, que incluían ropajes hechos con palma y las máscaras ceremoniales²⁰, los que fueron considerados como brujería y hechicería por los hispano-criollos, por tanto temidos y prohibidos especialmente en el dogma de la Iglesia católica y en los discursos religiosos (Samudio, 1998; Roselló, 2014; Martín, 1986).

Esas censuras y prohibiciones, experimentaron una trascendental modificación durante el siglo XVII. Esa innovación se debió a la rápida expansión del culto a San Benito. Aunque el deceso del franciscano ocurrió en 1586, precedido con una reputación de santidad, de hecho se relata que aún en vida el fraile realizó milagros. Después de su muerte, fue proclamado como el santo patrón de negros

18 "Sabe este testigo por haber sido durante veinte y cinco años bargel mayor del juzgado eclesiástico, que el padre Claver hizo un gran esfuerzo y empeño con los señores obispos y ordinarios de este obispado a fin de suprimir cierta reunión que hacen los negros ya adoctrinados, de noche, que ellos llaman lloros, o como dicen amanecimientos. En ellos se junta una gran cantidad de negros y negras a bailar toda la noche según la costumbre de sus tribus con tambores". Vargas Arana Paola, "Pedro Claver y la evangelización en Cartagena: pilar del encuentro entre africanos y en Nuevo Mundo, Siglo XVII". En, *Fronteras de la Historia*. Nº 11, 2006. p. 311-319.

19 Al respecto, el Obispo de Mérida, Santiago Hernández y Milanés, expresó lo siguiente: "...Del mismo modo se han dejado introducir por una indigna condescendencia en las procesiones de ciertas dansas de los negros y negras, ya en su propio traje y en otro diferente tan ajenas del Espíritu de la Yglecia como impropias a las religiosas funciones que se selebran hasta las casas de los viudos y viudas, con el pretexto de resar el Rosario, y encomendar a Dios al difunto, se ha introducido el demonio porque savemos que con el motivo se juntas de amvos sejos, beven, dicen cuentos impuros, relaciones provocativas se mormura sin miedo, y hasta se suele serrar la función vailando...". AAM. *Sección 45B Libros Varios*. Libro de órdenes y decretos superiores de los Ilustrísimos Obispos Santiago Hernández Milanés y Rafael Lasso de la Vega. Años 1807-1828, Mensaje del Obispo Santiago Hernández y Milanés a los fieles. Mérida, 16 de diciembre de 1810. ff. 35r-40r. Igualmente, San Pedro Claver consideraba como uno de los vicios que merecían castigo el toque de tambor. Vargas Arana Paola, "Pedro Claver y la evangelización en Cartagena: pilar del encuentro entre africanos y en Nuevo Mundo, Siglo XVII"... p. 318. También lo refieren: García de León, Antonio, "La Real Compañía de Inglaterra y el tráfico de esclavos en Veracruz 1713-1748". En Cáceres Rina (Comp.) *Rutas de esclavitud en África y América Latina*. San José (Costa Rica) Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001. p. 140.

20 "Cuando se dan las condiciones para que se repita en América el culto de Ajé, uno de los elementos más significativos que aparece es este cargo, donde unos hombres con máscara en sus rostros y unos bastones en sus manos, vestidos con macoyas de plátanos demarcaban el territorio donde se realizaba el culto. Quien entrara a ese ámbito no le era permitido salir, sino tanto [sic] no reposaran los tambores sagrados de honrar con sus cantos mágicos a Ajé. Los seguidores del culto que violaran las normas que exigía el culto, eran castigados por estas Barbúas o Taraqueros. (...) Los Taraqueros cumpliendo las mismas funciones de hace tres siglos, con sus máscaras, sus vestimentas estrafalarias y sus bastones, para castigar a quienes violen las normas en el chimbánguele. (...) El Mandador mantiene la función represiva de las Barbúas o Taraqueros pero controlado por un funcionario que tiene la responsabilidad de dirigirlos, para que no cometan las locuras e infundan terror y pavor a las mujeres y niños de la población donde se ejecuta el chimbánguele". Suárez Carlos, *Los Chimbángueles de San Benito*... p. 20.

y mulatos, y se le rindió culto, como se evidencia en 1599, cuando en la ciudad de México se estableció una cofradía para su alabanza (Roselló, 2014).

De igual manera, en Veracruz, donde se recibían a los africanos destinados a la Nueva España, cuya población se estimaba en 1650, en aproximadamente 6.000 habitantes, de los cuales unos 5.000 eran de origen africano. Por lo cual, se resalta la significativa importancia del establecimiento de la cofradía en honor a San Benito de Palermo, ubicada en la Iglesia de Loreto, en el interior del Convento Franciscano de esa ciudad, en la que se agruparon los afrodescendientes, esclavos o libres, bozales o ladinos, mulatos, hombres y mujeres, la que se fundó hacia 1636 (Roselló²⁰¹⁴), originada con los recursos procedentes del creciente tráfico comercial del cacao que se remitía desde el sur del Lago de Maracaibo (García de León²⁰⁰¹).

Ciertamente, el embarque de la producción de cacao que se cultivaba en la planicie lacustre en San Antonio de Gibraltar con destino a Veracruz y desde allí la remisión de plata amonedada y esclavos determinó que tempranamente se conociera entre los afrodescendientes surlaguenses el culto a San Benito, motivado especialmente por el ingreso de los africanos, que se trasladaron desde aquel puerto, como fue el caso de Francisco Hernández, un negro libre de nación congo, natural de Guinea, quien declaró no tener noticia de su padre, al menos la tenía de su madre, llamada Phelipa, de quien se había separado hacía 16 años, es decir en 1645, por que su testamento fue fechado en 1661, la que también era libre y servía a un canónigo en Veracruz²¹.

La introducción del culto a San Benito posibilitó su sincretismo con Agé o Ajé²², y la relativa aceptación de la iglesia católica de los rituales asociados a la devoción al santo de Palermo, especialmente acompañados con la música de tambor²³. Del mismo modo, el sistema jerárquico de autoridad que se había establecido secretamente por los abakúa, se hizo público conformándose una cofradía para honrar y hacer la fiesta a San Benito, en la que se validaron esos códigos de autoridad africanos²⁴. De ese modo, el sincretismo religioso fue el factor

21 AGEM. *Protocolos*. T. XXV. Carta de testamento. Mérida, 21 de febrero de 1661. ff.14v-16v.

22 "Para el africano animista fue, relativamente fácil identificar a los santos católicos con las divinidades africanas. Los atributos materiales de los santos de la iglesia católica sirvieron para ocultar a las divinidades africanas y el cabildo de nación pudo, sin grandes dificultades, ponerse bajo la advocación de un santo patrón". Laviña Javier, "Comunidades afroamericanas. Identidad y resistencia"... p. 143. En la provincia de Caracas el sincretismo de las divinidades africanas se dio con San Juan Bautista, al cual se le denominó "San Juan Guaricongo", en cuya veneración con "la tolerancia de que se beneficiaban con los eclesiásticos... Tratándose de las fiestas, motivo insólito de esta representación es constante que en estas provincias tienen por patrón suyos todos los esclavos al glorioso San Juan Bautista, y que en este día les permiten los Amos entera libertad, para que se divirtieran en bailes y convites recíprocos". Langue Frédérique, "La culpa o la vida, el miedo al esclavo a finales del siglo XVIII venezolano". En, *Procesos Históricos*. Nº 22, julio-diciembre, 2012. p. 29.

23 "La iglesia facilitó, sin saberlo, estos lazos y reforzó los espacios de libertad al autorizar las fiestas de los negros en días determinados. Lo que los doctrineros y patronos pensaban que eran malinterpretaciones propias de la barbarie e ignorancia de los esclavos, eran para ellos fiestas en honor de las divinidades afroamericanas. Los tambores con motivo de las fiestas no era el producto de la ignorancia sino de la resistencia y del ocultamiento". Laviña Javier, "Comunidades afroamericanas. Identidad y resistencia"... p. 144; Friedemann Nina S., "Huellas de africanía en Colombia"... pp. 555-558.

24 "Donde la Iglesia tuvo un mayor impacto fue entre el grupo de libres de color. Fueron ellos quienes organizaron todas las famosas hermandades religiosas e incluso tuvieron éxito en la construcción de sus propias iglesias, como puede verse en muchos pueblos y ciudades del Brasil. Cada ciudad tenía su propia hermandad del Rosario y muchas tuvieron origen africano. Estudios recientes han indicado incluso que una minoría significativa de esclavos eran miembros de estas hermandades dominadas por los libertos. Estas hermandades sirvieron también como eficaces sociedades funerarias. Esto no quiere decir que la actividad religiosa no fuera importante en las sociedades protestantes, pero la autonomía de las hermandades fue oficialmente reconocida por el sacerdocio como una parte fundamental de la sociedad tanto libre como de color. Al igual que en la milicia, las hermandades también

clave para reagrupar a los afrodescendientes que se convirtió en un elemento de convergencia, y conexión colectiva, debido a que la reproducción en América de las cofradías europeas, como formas asociativas vinculadas a una advocación, permitió estructurar entes corporativos donde, bajo la iniciativa y dirección espiritual de las distintas órdenes religiosas, se agrupaban los segmentos étnicos, laborales y socioeconómicos de la población (Valenzuela²⁰⁰⁵).

Adicionalmente, es preciso expresar que la veneración a San Benito, se expandió notablemente en los valles de Bobures, Santa María, San Pedro, Castro y Tucaní, durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XVII. Esa notable difusión se debió a que durante la séptima y octava décadas de esa centuria se experimentaron los terribles eventos ocasionados por los repetidos asaltos de los piratas y los percusores ocurridos el 8 de diciembre de 1673, el 12 y el sismo del 16 de enero de 1674, los subsiguientes deslaves que ocasionaron la ruina del proceso productivo y la muerte de los pobladores con especial incidencia en los valles de Bobures, Santa María, San Pedro, Castro y Tucaní (Ramírez²⁰¹⁶).

En ese sentido, el sincretismo religioso determinó la creencia entre la población afrodescendiente mediante la que imploraba la protección de San Benito, en su personificación de Agé o Ajé, quien dominaba las aguas turbulentas y las reducía a la serenidad, por cuya razón se elevaron constantes súplicas a la divinidad para que impidiera las terribles riadas que periódicamente desbordaban y afectaban territorio con sus trágicos efectos.

La solicitud de protección divina también se elevó ante las deidades ancestrales para impedir la ocurrencia de los sismos, por esa razón, desde esa época y hasta el presente se realizan los toques de tambor conocidos como las “obligaciones”, los que se inician en octubre y finalizan el 7, hasta la víspera del 8 de diciembre²⁵, precisamente el día en que ocurrió el primer precursor de 1674, y se prolongan hasta el mes de enero. Ello, se explica porque en la creencia popu-

fueron espacios importantes para la movilidad ascendente de los libres de color en su forma de encontrar expresión y reconocimiento”. Klein Herbert S., “La experiencia afroamericana en perspectiva comparada: la cuestión actual del debate sobre la esclavitud en las Américas”... p. 322.

25 Suárez Carlos, *Los Chimbánguiles de San Benito*... p. 12; En ese sentido se afirma que en Centroamérica colonial, “después de un cataclismo, cada orden religiosa proponía a la muchedumbre desamparada la protección divina mejor adaptada a sus necesidades, pero también a los intereses de la Iglesia. La competencia era ruda entre los monjes, porque la piedad popular disimulaba implicaciones políticas y económicas fundamentales: el santo patrono escogido veía afluir donaciones y ofrendas que enriquecían el patrimonio de los religiosos y realizaban el prestigio de su convento. A la inversa, el abandono de un protector considerado por la población como incompetente, desembocaba en una pérdida de auditorio de los monjes, seguida por una notable disminución de sus ingresos. Los terremotos que aquejaron a Santiago de Guatemala en 1575, indujeron a los habitantes a abandonar al santo Santiago y a encontrar a otro patrono, San Sebastián, ya que los sismos se calmaron un 20 de enero, día consagrado a este mártir”. Musset Alain, “Mudarse o desaparecer, traslado de ciudades hispanoamericanas y desastres siglos XVI-XVIII”. En, García Acosta Virginia (Coord.), *Historia y desastres en América Latina*. Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina. Vol. I pp. 15-16. Disponible desde: <http://www.desenredando.org>. p. 35; De igual manera, en el Perú en donde el “imaginario popular, los fenómenos naturales han tenido y tienen un espacio, en particular aquéllos que terminan convirtiéndose en desastres. El Perú es un país tradicionalmente católico, en el que existen advocaciones particulares para los sismos: el Señor de los temblores del Cusco y el Señor de los Milagros en Lima. El culto del segundo está mucho más difundido, y su fiesta, “casualmente”, es en el mes de octubre: la primera salida del Cristo morado es hacia el 18 o el 20 de octubre, mientras que la fecha central de la procesión es el 28 de ese mismo mes. En realidad se recuerdan, sin saberlo, las fechas de los dos terremotos que destruyeron Lima”. Aldana Rivera Susana, ¿Ocurrencias del tiempo? Fenómenos naturales y sociedad en el Perú Colonial”. En, García Acosta Virginia (Coord.), *Historia y desastres en América Latina*. Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina. Vol. I, p. 139. Disponible desde: <http://www.desenredando.org>. Ese fenómeno de la espiritualidad colonial asociada a los desastres es ampliamente analizado en la Nueva Granada por: Jurado Jurado, Juan Carlos: “Terremotos, pestes y calamidades. Del castigo a la misericordia de Dios en la Nueva Granada. Siglos XVIII-XIX”. En, *Procesos Históricos*. Vol. III. Nº 5, 2004.

lar, se sostiene que Agé o Ajé suspende la búsqueda de su madre en el mes de octubre para proteger a los afrodescendientes de los valles de Bobures, Santa María, San Pedro, Castro y Tucaní de los devastadores efectos de las inundaciones de las aguas, de los temblores o de cualquier posible desastre, por esa razón se tocan los tambores en solicitud de misericordia, en cierta forma similar a como se realiza en el ritual católico cuando hay la ocurrencia de un sismo²⁶.

Esos terribles eventos ocasionaron la indefensión de las unidades de producción cacoteras y la incapacidad de disponer de capital destinado a la compra de nuevos africanos y recursos militares, lo que determinó en avance sostenido de las etnias indígenas, durante gran parte del siglo XVIII. Las constantes incursiones de los motilones incentivaron el mantenimiento de las milicias de pardos y morenos (Klein, 2016), que se habían establecido en el siglo XVII, los que disfrutaron de una situación particular, debido a que sus contingentes se desplegaban tanto en Gibraltar como en los valles de San Pedro y Santa María. Esas milicias tenían la función de conservar el orden interno en toda la jurisdicción, pero evidentemente también obedecían a ambos sistemas de jerarquía y autoridad.

Las milicias de pardos y mulatos estaban organizadas en unidades y obligados a servir al Estado, y en consecuencia a los libres de color se les concedió el derecho a portar armas, y utilizaron este derecho de extender sus propios derechos privados. En Hispanoamérica, los reclutas obtenían acceso a los tribunales militares privilegiados, y en México lograron eludir el tributo que pagaban tanto los libertos como los indios. Igualmente, la élite de libertos ganó poder como oficiales de estas unidades. Esto no quiere decir que las compañías integradas por “gentes de color” no fueran objeto de discriminación en lo interno de la corporación castrense y por ende estuvieran limitándolos a las peores funciones, pero constituyeron una parte importante del aparato represivo del Estado, desde las etapas iniciales con absoluto predominio esclavista (Klein, 2016).

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, su importancia se acrecentó y de hecho muchos de los líderes revolucionarios de los movimientos de independencia de principios y finales del siglo XIX en países como México y Cuba procedían de ese estrato de hombres libres “de color”. Aunque el proceso de reconocimiento de su condición e importancia fue progresivo debido a dos razones su origen africano, lo cual fue motivo suficiente para que las autoridades hispano-criollas retrocedieran ante sus peticiones y en ocasiones las imposiciones de los afrodescendientes (Klein, 2016).

En 1776, en Gibraltar existían dos compañías, una de morenos, cuyo capitán era Andrés José Narcizo López, su teniente Cristóval de Acevedo, su alférez Juan Antonio Vera, se completaba el contingente con 2 cabos y 87 soldados, para un total de 94 efectivos. Mientras en la compañía de pardos, que era capitaneada por José de los Santos Marines, en calidad de oficiales estaban el teniente Juan Bautista Muñoz, el alférez Pedro José Beguilla, asimismo existía 1 cabo y 59 soldados para completar 65 plazas. En total Gibraltar era resguardado por 159 efectivos militares²⁷. En los valles de San Pedro y Santa María, existía una compañía

²⁶ En la noche que siguió al sismo del 13 de mayo de 1647, en Santiago de Chile, el obispo organizó una gran procesión que salió del Convento de San Agustín “... sacando un santo crucifijo que asombraba y atemorizaba con su vista [...] llegó la procesión a la plaza, juntóse innumerable auditorio y, sosegado el tumulto, comenzó su señoría un sermón con tan doblado espíritu que a la fuerza y eficacia de sus palabras, no pudiendo contenerse los oyentes, clamaban al cielo pidiendo misericordia...”. Valenzuela Márquez Jaime, “Del orden moral al orden político. Contextos y estrategias del discurso eclesiástico en Santiago de Chile”. En, Lavall Bernard, *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes...* p. 132.

²⁷ AGNC. *Milicias y Marina*. T. 37. Notificación de Manuel Vidal y Díaz. Maracaibo, 20 de agosto de

de morenos y pardos, que estaban comandados por un capitán, cuyo cargo era ejercido por Juan Calixto Pirela²⁸; un teniente cuyas funciones eran cumplidas por Juan Ramos Pérez y en el rango de alférez se desempeñaba Antonio Anastasio Pirela, la oficialidad era completada por 2 sargentos, 1 tambor, 3 cabos y además 152 soldados para un total 161 efectivos, aunque se notificaba que la oficialidad en estos valles carecía de patentes²⁹.

De ese modo, los afrodescendientes en el sur del Lago de Maracaibo tuvieron la capacidad para tomar decisiones sobre su entorno inmediato, mediante las cuales se rehusaron a cumplir las órdenes de sus amos y superiores hispano-criollos. En ese aspecto, la primera actuación de los afrodescendientes rechazando una decisión de la autoridad de la nobleza propietaria en el sur del Lago de Maracaibo, - de que se tenga noticia- ocurrió en 1756, en la hacienda jesuítica de la Sabana, la que fue asaltada y quemada durante un ataque de los motilones.

El pánico causado por ese asalto y la subsiguiente inseguridad que se enfrentaba esa unidad de producción ocasionaron la zozobra y el pavor de los padres de la Compañía de Jesús, quienes decidieron trasladar a sus esclavos de la Sabana a las haciendas de Marañones y La Ceiba, pero los esclavos de la Sabana, después de haber llegado a la Ceiba, se negaron a acatar las decisiones de sus propietarios y permanecer en la misma, por tanto se rebelaron, huyeron y retornaron por su propia voluntad hasta La Sabana, exigiendo quedarse en ella, lo cual fue aprobado por los jesuitas, quienes estaban temerosos ante esa insubordinación, consideraron que no había forma de resistir un rebelión de 76 esclavos³⁰, no obstante que solo 8 eran los cabecillas³¹. Después de esos eventos, los afrodescendientes progresivamente fueron avanzando al asumir las competencias de la autoridad colectiva cuyas manifestaciones le posibilitaron posesionarse del control del poder local durante la segunda década del siglo XIX.

CONCLUSIONES

El sistema de autoridad en el sur del Lago de Maracaibo se conformó paulatinamente obedeciendo a dos factores: el primero el impuesto por los hispano-criollos al delegar las funciones inherentes a la dirección de la administración de las haciendas cacaoteras en los afrodescendientes, quienes también fueron investidos de los atributos tradicionales de la sociedad africana, de esa forma los mayordomos y capitanes asumieron las funciones de controlar y dirigir la mayoría de las haciendas y también de las actividades propias derivadas de la conformación de estructuras tradicionales que se mantuvieron en la pervivencia de los conglomerados, a los que también se les sumó la función castrense al crearse las milicias de pardos y mulatos. De ese modo, los mayordomos y capitanes tuvieron en sus manos el ejercicio del control tanto civil, militar y religiosos del conglomerado que residía en el sur del Lago de Maracaibo a finales del período colonial y principios del XIX.

1776. f. 266r.

28 En 1771, se refiere a Juan Calixto Pirela como capitán de pardos en los valles de San Pedro y Santa María. AGNC. *Fábrica de Iglesias*. SC. 26, 20. Doc. 65. Valles de San Pedro y Santa María, 9 de noviembre de 1771. f. 792v.

29 AGNC. *Milicias y Marina*. T. 37. Notificación de Manuel Vidal y Díaz. Maracaibo, 20 de agosto de 1776. f. 268r.

30 En el libro de visita de 1752, se hace constar la mudanza y el número de esclavos. AAM. *Seminario Caja 1*. Inventario de los papeles del archivo del Colegio San Francisco Xavier de Mérida, finalizado en Mérida a 22 de octubre de 1773. Libro de recibos. Estado de las haciendas. Visita de 1752. f. 17r.

31 AUCAB. *Libro de Consultas del Colegio San Francisco Javier de Mérida*. Consulta de 7 enero de 1756. f. 81v.

REFERENCIAS

- ALDANA RIVERA Susana (sf). ¿Ocurrencias del tiempo? Fenómenos naturales y sociedad en el Perú Colonial". En, García Acosta Virginia (Coord.), *Historia y desastres en América Latina*. Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina. Vol. I, p. 139. Disponible desde: <http://www.desenredando.org>.
- BASTIDE Roger (2005), "Las Américas negras (fragmentos)". En, *Revista del CESA*, Nº. 7, pp. 321-338.
- CARRERA DAMAS, Germán (1988), *El dominador cautivo*. Caracas. Editorial Grijalvo.
- FLORES DÁVILA Julia Isabel (Coord.) (2006), *Afrodescendientes en México. Reconocimiento y propuestas de antidiscriminación*. México. Consejo Nacional para Prevenir la discriminación.
- FRIEDEMANN NINA S. (1992), "Huellas de africanía en Colombia" En, *Thesaurus*. T XLVII, Nº 3. p. 545.
- BLANK Stephanie (1974), "Patrons, Clients and Kin in Seventeenth Caracas En, *Hispanic American Historical Review*. Vol. 54, Nº 2. pp. 260-283.
- GARCÍA Jesús Chucho (2007), *Caribeñidad*. Caracas. Fundación editorial el Perro y La Rana.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio (2001), "La Real Compañía de Inglaterra y el tráfico de esclavos en Veracruz 1713-1748". En Cáceres Rina (Comp.) *Rutas de esclavitud en África y América Latina*. San José (Costa Rica) Editorial de la Universidad de Costa Rica. pp. 115-144.
- GUERRERO MOSQUERA Andrea (2014), "Espejo cultural africano: imágenes de los reinos del Congo y Angola en la costa Caribe del Nuevo Reino de Granada". En, *Revista digital de Historia y Arqueología desde el Caribe Colombiano*. Año 10, Nº 23, mayo-agosto, 2014. pp. 153-179.
- IZARD Gabriel (2004), "Herencia y etnicidad entre los Garifuna de Belice" En, *Revista Mexicana del Caribe*, Vol. 17, 2004. pp. 95-128.
- JURADO JURADO, Juan Carlos (2004), "Terremotos, pestes y calamidades. Del castigo a la misericordia de Dios en la Nueva Granada. Siglos XVIII-XIX". En, *Procesos Históricos*. Vol. III. Nº 5, 2004.
- KLEIN Herbert S., (2016). "La experiencia afroamericana en perspectiva comparada: la cuestión actual del debate sobre la esclavitud en las Américas" En, *Tempus Revista en Historia General*. Nº 4, septiembre-octubre, 2016. p. 318.
- LANGUE Frédrèrique (2012), "La culpa o la vida, el miedo al esclavo a finales del siglo XVIII venezolano". En, *Procesos Históricos*. Nº 22, julio-diciembre, 2012. p. 29.
- LAVIÑA Javier (1998), "Comunidades afroamericanas. Identidad y resistencia". En, *Boletín Americanista*, Nº 48. pp. 139-151.
- MARTÍN Gustavo (1986), "Magia, poder y religión en los cultos afroamericanos". En, *Nueva Sociedad*. Nº 82, marzo-abril, 1986. p. 167; García Jesús Chucho, *Caribeñidad*... pp. 80-83.

- MINTZ SYDNEY W, y PRINCE Richard (2012), *El origen de la cultura africano americana*. México. Universidad Iberoamericana, 2012.
- MORA QUEIPO Ernesto, et. al. (sf), “Música y veneración de antepasados en el ritual de los chimbángueles”... pp. 94-95. disponible desde <http://www.cea2.unc.edu.ar/africa-orientemedio/libro-red-forsa/05-Ernesto-MORA-QUEIPO.pdf>.
- MUSSET Alaín, “Mudarse o desaparecer, traslado de ciudades hispanoamericanas y desastres siglos XVI-XVIII”. En, García Acosta Virginia (Coord.), *Historia y desastres en América Latina*. Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina. Vol. I pp. 23-44. Disponible desde: <http://www.desenredando.org>.
- RAMÍREZ MÉNDEZ Luis A. y Aranguren Becerra Reina J. (2016). “Los efectos de los sismos de 1673-1674 en el sur del Lago de Maracaibo”. En, *Nuestro Sur*, Año 7, Nº 9, enero-abril de 2016 pp. 95-126.
- ROSELLÓ SOBERON Estela (2014). “La Madre Chepa, una historia de fama femenina en el puerto de Veracruz”. En, *Relaciones*. Nº 139, verano 2014, pp. 69-91.
- ROSELLÓ SOBERON Estela (sf), “La Cofradía de San Benito de Palermo y la integración de los negros y los mulatos en la ciudad de la Nueva Veracruz en el siglo XVII”. p. 232. Disponible desde: http://fenix.cichcu.unam.mx/libroe_2006/0881183/13_c09.pdf.
- SAMUDIO A. Edda O. (1998), *Los esclavos de las haciendas del Colegio San Francisco Javier de Mérida*. Separata de la revista Paramillo/ 17. 1998.
- SUÁREZ Carlos (2010), *Los Chimbángueles de San Benito*. Caracas. Fundación de Etnomusicología y Folklor.
- TRUJILLO Luis (sf), “Ajé Benito Ajé”. En, *Revista Electrónica Conocimiento Libre y Licenciamiento (CLIC) Mérida – Venezuela*. disponible desde: <http://radecon.cenditel.gob.ve/publicaciones>.
- VALENZUELA MÁRQUEZ Jaime (2005), “Del orden moral al orden político. Contextos y estrategias del discurso eclesiástico en Santiago de Chile”. En, Laval Bernard, *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*. Lima. Instituto Riva y Agüero, 2005. pp. 121-137.
- VARGAS ARANA Paola (2006), “Pedro Claver y la evangelización en Cartagena: pilar del encuentro entre africanos y en Nuevo Mundo, Siglo XVII”. En, *Fronteras de la Historia*. Nº 11, 2006. p. 311-319.
- WISNOSKI III Alexander L. (2014), “It is Unjust for the Law of Marriage to be Broken by the Law of Slavery’: Married Slaves and their Masters in Early Colonial Lima”. En, *Slavery & Abolition*, Vol. 35, No. 2, 2014. 234–252, <http://dx.doi.org/10.1080/0144039X.2013.834165>;