

Nereyda Ferrer

**Subalternización africana
y resignificación de sus
*memorias en la sierra de Coro***



**EL PERRO
y LARANA**

ensayo



Subalternización africana y resignificación de sus memorias en la Sierra de Coro


ELPERRO
yLARANA

1.ª edición impresa Fundación Editorial El perro y la rana, 2023

© Nereyda del Rosario Ferrer Morillo

© Fundación Editorial El perro y la rana, 2023

Fundación Editorial El perro y la rana

Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 21, El Silencio,

Caracas - Venezuela, 1010.

Teléfonos: (0212) 768.8300 / 768.8399

www.elperroylarana.gob.ve

www.mincultura.gob.ve

Facebook: El perro y la rana

Twitter: @elperroylarana

Edición y corrección

Carlos González

Diagramación

Vilma Jaspe

Diseño de portada

Ámbar Hernández

Imagen de portada

Tomado de s/a: *Soldado*, s/f. Colección Audiovisual Biblioteca Nacional

Hecho el Depósito de Ley:

ISBN: 978-980-14-5409-0

Depósito legal: DC2023001596

Nereyda del Rosario Ferrer Morillo

**Subalternización africana
y resignificación
de sus memorias
en la Sierra de Coro**

PRESENTACIÓN DE LA COMISIÓN

Si bien es cierto que, al día de hoy, se tiene una noción distinta acerca de las nefastas consecuencias de carácter histórico, antropológico, económico, social, cultural y espiritual que nos dejó la invasión europea y su violento proceso de colonización, no es menos cierto que todavía hace falta generar múltiples espacios que permitan el análisis, discusión, debate y reflexión permanente sobre aspectos que, a la luz de nuevas interpretaciones, permitan conocer elementos poco estudiados, o nada valorados, de lo que representa nuestro complejo pasado colonial.

Bajo esta premisa, el 25 de enero de 2022, el ciudadano Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Nicolás Maduro Moros, juramentó a la Comisión Presidencial para el Esclarecimiento de la Verdad Histórica, Justicia y Reparación sobre el Dominio Colonial y sus Consecuencias en Venezuela, instancia integrada por investigadoras e investigadores de la academia, activistas, líderes y lideresas de las comunidades indígenas y afrodescendientes, quienes han dedicado su vida y trayectoria profesional al estudio y difusión de esa otra mirada a la historia, contribuyendo con sus aportes a la descolonización de la memoria colectiva y la reconstrucción de una memoria plural, una identidad múltiple y una historia insurgente.

Como parte del plan de trabajo de esta comisión presidencial, se definió un proyecto editorial que ha sido materializado con la publicación de la

Colección Insurgencias Históricas y Afroepistemologías Cimarronas, una selección de textos que, además de promover el diálogo entre las diversas contribuciones que tanto la sabiduría popular como la rigurosidad científica han brindado para el enriquecimiento de las epistemologías cimarronas, también contribuye con la valiosa misión de sacar a la luz aquellos hechos que, intencionalmente, han permanecido ocultos o se les ha restado importancia en la historiografía tradicional.

Ha sido desde la *Comisión Presidencial para el Esclarecimiento de la Verdad Histórica, Justicia y Reparación sobre el Dominio Colonial y sus Consecuencias en Venezuela* que se impulsa este proyecto editorial en alianza con el Centro Nacional del Libro (CENAL) y la Fundación Editorial El Perro y la Rana, con el firme propósito continuar aportando nuevos datos y elementos que permitan contrarrestar todos los esfuerzos de quienes se valen de organismos internacionales, academias, medios de comunicación y redes sociales marcadamente colonialistas e imperiales, para mantenernos en la absoluta ignorancia.

Por ello, la **Colección Insurgencias Históricas y Afroepistemologías Cimarronas** pone al alcance de espíritus insurgentes, libros que van desde investigaciones inéditas, investigaciones actualizadas, manuales, poesía y otros géneros literarios que brindan la posibilidad de decodificar, reconceptualizar y construir nuevo conocimiento. Ya lo dijo el Presidente Nicolás Maduro Moros durante la conmemoración del Día de la Resistencia Indígena, el 12 de octubre de 2021, que esta comisión presidencial para el esclarecimiento de la verdad histórica tiene el deber de generar aportes en función de:

“Reconstruir toda la historia del genocidio, de la resistencia, de la victoria y de la esperanza en estas tierras venezolanas y dar un aporte. Una comisión por la verdad, por la vida, por la reparación... y reconstruir toda la historia de cómo fue el colonialismo en estas tierras, vamos a dar el ejemplo y a dar el primer paso en Ve-

nezuela. (...) porque el que no conoce su historia, el que no encara sus valores, el que no sabe de dónde viene, es muy difícil que pueda estar parado en esta tierra del siglo XXI, es muy difícil que pueda avanzar en este tiempo del siglo XXI, cuando nos acechan nuevos colonialismos”.

COMISIÓN PRESIDENCIAL PARA EL ESCLARECIMIENTO
DE LA VERDAD HISTÓRICA, JUSTICIA Y REPARACIÓN
SOBRE EL DOMINIO COLONIAL
Y SUS CONSECUENCIAS EN VENEZUELA

INTRODUCCIÓN

Subalternización africana y resignificación de sus memorias en la Sierra de Coro, es un libro emanado de un estudio doctoral, aprobado en el Programa de Formación Avanzada en Ciencias para el Desarrollo Estratégico, área Identidades e Interculturalidad de la Universidad Bolivariana de Venezuela, sede Falcón (2017). Epistémicamente es de carácter analítico con perspectiva histórica, confronta en diálogo de saberes la cultura científica con los saberes sociales, está consustanciada con el pensamiento del Grupo Modernidad/Colonialidad.

Se desarrolla en el ámbito subregional, en la Sierra de Coro, a lo largo de las comunidades con población de origen africano tales como: Macuquita, Santa María, La Chapa, Macanillas, Los Patiecitos, Curimagua, Cabure, Caritupe, San Hilario, Pueblo Nuevo, Agua Colorá y San Pablo. Localidades ubicadas en los actuales municipios Miranda y Petit del estado Falcón. Su objetivo se sustenta en la importancia de explicar el proceso de dominación-subalternización y resistencia-liberación de la alteridad africana en la Sierra de Coro, y sus implicaciones en el contexto actual.

En razón de ello, plantea la importancia de identificar las características esenciales de la colonialidad en Nuestra América, contrastar las dimensiones de la lógica colonial respecto a la subalternización y encubrimiento de la alteridad africana en la Sierra de Coro; y reconocer

la cosmovisión, las memorias y los saberes de los afroserranos, desde su lugar de enunciación y su pertinencia en el contexto actual.

Se origina en la búsqueda de contribuir con los cambios históricos que se viven en la República Bolivariana de Venezuela, en el contexto de la Revolución Bolivariana, nacida a fines del siglo XX con el liderazgo del presidente Hugo Rafael Chávez Frías, junto al pueblo venezolano y su voluntad para transformar las relaciones de poder rearticuladas por el capitalismo mundial y su ideología neoliberal.

Se inscribe en el horizonte del pensamiento crítico nuestroamericano y caribeño del tiempo histórico actual y su claridad ontológica, filosófica, epistémica, política y pedagógica de una ciencia otra, que repiensa dialógicamente su historicidad dominante, implicaciones estructurales y desafíos.

Este repensar epistémico reconoce en la diversidad del pueblo venezolano su potencial epistémico y político para construir la vida en el coacer de los juntos, irrumpiendo las asimetrías, opresiones, relaciones desiguales, exclusiones, encubrimientos, inferiorizaciones, negativizaciones y desvalorizaciones de los oprimidos. En consideración, la República Bolivariana de Venezuela (en el contexto de la Revolución Bolivariana) convoca a entretejer horizontes otros, luchar contra el capitalismo y sus implicaciones estructurales, subvertir el eurocentrismo, descolonizar la vida y el vivir, resituar la existencia histórica y cultural de los dominados, y construir dialógicamente otra humanidad.

Este repensar tiene su génesis en la urgencia histórica de seguir creando otros mundos posibles y necesarios en diálogo civilizatorio, el cual tiene su avivamiento en la República Bolivariana de Venezuela; en el horizonte de un proceso revolucionario que contraria la dominación colonial, neocolonial y de recolonización agenciada por el capitalismo. Al mismo tiempo, convoca a forjar procesos liberadores sustentados

en la libertad, la soberanía, la independencia, la democracia participativa, la justicia, la igualdad, la paz, la convivencia, la tolerancia, la multiétnicidad, la pluriculturalidad y la interculturalidad, principios consagrados en la Constitución de la Patria.

En este proceso se reconoce la importancia del Grupo Modernidad/Colonialidad, conformado en nuestro continente a fines del siglo xx y en el cual participan: Anibal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Santiago Castro Gómez, Nelson Maldonado Torres, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Fernando Coronil, Arturo Escobar, entre otros. Este horizonte de pensamiento crítica el sistema-mundo moderno colonial capitalista, y la influencia del eurocentrismo en la recreación histórica subalternizada y racializada de los dominados.

El Grupo Modernidad/Colonialidad crítica el pensamiento eurocentrado, su cientificidad, objetividad y universalidad; contextualiza la historicidad del capitalismo como sistema mundializado de poder y plantea la importancia de entretener geopolíticamente los sistemas civilizatorios de poder, de saber y de ser otro de la diferencia colonial, es decir, de la exterioridad colonial.

Debido a esto, proponen la importancia de proyectos enraizados en la decolonialidad, transmodernidad e interculturalidad como opciones de vida otra, adversas a la modernidad-colonialidad. Son estas algunas de las principales categorías de análisis que orientan la revitalización de los mundos vividos, desde las perspectivas de los subalternizados. La subalternidad es entendida desde la diferencia colonial y su importancia histórica para desracializar la existencia y construir proyectos civilizatorios no dominantes.

Desde esta perspectiva se plantea el reconocimiento de lo raizal, de la historia, espacialidad e identidades colectivas recreadas en la negativización que, en el contexto actual, se resitúan desde su lugar

de enunciación ontológico, filosófico, político, espiritual, epistémico y pedagógico para cultivar la vida y el vivir en diálogo intercultural recíproco.

Por esta razón, se contextualiza el parto histórico del capitalismo, la subordinación de América y África, así como la organización y constitución colonial del mundo basada en la lógica del poder, del saber y del ser impuesto por Occidente. En efecto, la apropiación de América implicó la dominación de los pobladores originarios y posteriormente de los africanos, subalternizando y racializando su existencia, territorios, identidades, saberes, memorias, lenguajes e imaginarios.

Las enunciaciones epistémicas del Grupo Modernidad/Colonialidad dan cuenta del parto histórico del patrón de poder mundial capitalista, la otrerización negativizada de la existencia histórica originaria y africana, y la rearticulación de dominaciones centenarias dirigidas a estas genealogías y sus modelos civilizatorios. En consideración, la barbarización de África y de los africanos constituye una estrategia de dominio rearticulada por el capitalismo en nombre de la civilización, el progreso, la modernización y el desarrollo con fines de control geopolítico mundial.

Este estudio se aproxima a la apropiación del sentido social de lo humano, y a la producción histórica de las otredades sometidas en Nuestra América, recreada por el sistema-mundo moderno colonial. Se constatan la apropiación, el dominio e imposición de jerarquizaciones clasistas, raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas, espirituales y de género fundadas en la superioridad eurocentrada e inferioridad de los otros.

Igualmente, se identifican las características de la modernidad-colonialidad como estructura de dominación mundial que ha subalternizado y racializado la existencia de los oprimidos. Por ello, reconoce

también la urgencia histórica de una epistemología para la liberación humana y de los territorios, identidades, saberes, memorias, lenguajes e imaginarios de las alteridades violentadas por el sistema-mundo capitalista.

Asimismo, contrasta las dimensiones de la lógica colonial respecto a la subalternización y encubrimiento de la alteridad africana en la Sierra de Coro. En este sentido, destaca el inicio de la diáspora africana en la región e irrumpe en la geopolítica del conocimiento de la modernidad-colonialidad; que ha perpetuado en Coro y en su espacio regional los constructos dominantes sobre las alteridades africanas y sus descendientes en el devenir de cinco siglos. En razón de ello, contextualiza los anclajes civilizatorios de la racionalidad dominante que han pedagogizado la colonialidad del poder, del saber, del ser y de la cosmogonía afro, a través de sus memorias y saberes paradigmáticos.

De las memorias y saberes eurocentrados que han posicionado las identidades geosocioculturales afro en la subalternización, se contextualizan en este análisis, tres referentes de importancia, situados a fines de siglo XVIII, inicios y mediados del siglo XX. Primeramente, se sitúa en el mayo insurgente de 1795 en la Serranía de Coro y sus retos descolonizadores de la memoria histórica; de seguida, problematiza la genealogía de la subalternización africana en Coro desde la narrativa de Pedro Manuel Arcaya y, finalmente, enfatiza en la narrativa trastierra y modernidad occidental encarnada en el poeta Agustín García Hernández.

Estas memorias han reconstruido lo afro en la Serranía de Coro y en el contexto regional. En la subalternización heredada de los dogmas cristianos y perpetuados por el Estado y sus proyectos republicanos bicentenarios. Sus perspectivas de pensamiento develan la geopolítica del poder, del saber y del ser, así como las subsecuentes

asimetrías vividas por las alteridades de origen africano, violentadas centenariamente. Estas prácticas de memoria han sido entretejidas en la región coriana, apegadas a la racionalidad dominante y constituyen referentes paradigmáticos jerarquizados y socialmente arraigados.

Desde sus posicionamientos se reconstruye la subalternización y el encubrimiento de la alteridad africana en la Sierra de Coro. La negativización de la humanidad esclavizada, bautizada geopolíticamente en la negritud de su corporeidad, es enunciada geosocioculturalmente por la epistemología occidental y controlada en su condición de alteridad dominada, disciplinada, occidentalizada y preterizada en su ancestralidad civilizatoria.

Precisamente, los africanos (y sus descendientes en Coro) padecieron la tragedia histórica devenida de su esclavización e inferiorización, rearticulada en el devenir de cinco siglos, en su condición de alteridad oprimida y empobrecida. Alteridad gestada en las dolencias obradas por el capitalismo y su matriz de poder imperial racializada, la cual los tatuó en la inhumanidad, incivilización, atraso, primitivismo, salvajismo, animalidad, superstición, ignorancia, barbarie y violencia. Es decir, la negativización histórica de sus modos de vida.

Se trata de la subalternización de la alteridad afro por los agentes geopolíticos de la modernidad-colonialidad en Coro y su región geohistórica. Se está en presencia de la inferiorización de las identidades geosocioculturales desarraigadas del África, objeto de dominio imperial en la apropiación mundializante de las redes de poder del capitalismo.

En este contexto el estudio valora la importancia de la decolonialidad y sus perspectivas ontológicas, filosóficas, políticas y pedagógicas para repensar el poder, el saber, el ser; y las cosmogonías de las alteridades geosocioculturales subalternizadas y racializadas por la modernidad-colonialidad a partir de 1492, en Nuestra América y el

Caribe. Igualmente, la interpretación teórica se sustenta en diversos autores y en sus concepciones como opción de pensamiento crítico, para subvertir las herencias dominantes y reafirmar dialógicamente la existencia y modelos civilizatorios de las alteridades construidas en la negativización e inferiorización.

En razón de ello, se asume la importancia de la transmodernidad para la reafirmación de las bases raizales primitivizadas, invisibilizadas y encubiertas. Además, entreteje conceptualmente las memorias vivas, los lugares y prácticas de memoria de la afroexistencia en los contextos geosocioculturales nuestroamericanos y caribeños en el presente.

En consideración, se prioriza la importancia de desubalternizar y desracializar la existencia afro en la Serranía de Coro, su concreción es posible desde las memorias vivas afroserranas, la recreación de sus narrativas y sentidos sociales decoloniales. En este sentido, desoculta las carimbas¹ heredadas del proceso de esclavitud en Nuestra América y el Caribe, rearticulaciones y pervivencias en el contexto actual.

1 La carimba o calimba constituye una práctica de marcar con hierro candente al esclavo, alude identificación, posesión, pertenencia. Entre las marcas se distinguen las *marcas por introducción*, las *marcas por indultos*, realizados para presentar, registrar y marcar a los esclavos de mala entrada, introducidos por vía del contrabando y las *marcas de propietario*. En 1784, mediante Real Cédula se revocó la práctica de carimbar a los africanos introducidos en el continente, lo cual no fue impedimento para que comerciantes y propietarios continuaran este marcaje. De acuerdo a lo sostenido por La Rosa Corzo, la práctica de carimbar acreditaba y legitimaba la introducción de africanos, *arrancados de su tierra*, imprimía en los cuerpos las señas de las compañías comerciales y la Real Contaduría, el pago de impuestos reales, los propietarios esclavistas e identificación contra fugas y robos (Gabino La Rosa Corzo. *Del Caribe. No. 44.*, “La carimba o marca de fuego”, 2004, pp. 11-116). Asimismo, los carimbo o calimbo son marcas de fuego timbradas en el cuerpo de los africanos, dan cuenta de las relaciones de poder impuestas, los significados dominantes impresos y las marcas inequívocas del origen

Esta obra reconoce la importancia de las memorias de origen africano, comunicadas por los mayores, quienes en prácticas oralizadas de vida han recreado su identidad geosociocultural en la Serranía de Coro. En base a ello, encarna la palabra colectiva afroserrana y propone revitalizar desde lo raizal, las herencias civilizatorias de la africanidad. Ciertamente, han sido estas memorias, resembradas por los viejos, las cuales han preservado en el territorio de lo vivido, la historicidad africana.

Considerando esto, se propone la importancia de las memorias vivas de la afroexistencia, las cuales en procesos dialógicos constituyen un horizonte otro para revitalizar las bases raizales ontológicas, filosóficas, espirituales, epistémicas, políticas y pedagógicas en la Serranía de Coro. En este sentido, son fundamentales los sembradores y las sembradoras de estas memorias y saberes otros, los abuelos y las abuelas, quienes han cultivado las semillas de la genealogía afro en el actual estado Falcón.

En el siglo XX la genealogía afroserrana, diversa y profunda, tiene en Juan Ramón Lugo un sembrador de la afroexistencia en Falcón y Venezuela; un pensador de la genealogía afro, un cultivador de la ancestralidad esclavizada, negatizada, inferiorizada, subalternizada y racializada. Es un afroserrano sembrador de historias otras, memorias otras y saberes otros, cuya cosecha asegura la vida y el vivir según los mandatos raizales.

inferiorizado: la esclavitud (Ramón Alejandro Montoya. *Revista Historia 2.0, conocimiento histórico en clave digital*, “Piezas de Indias’ en una frontera esclavista novohispana. Una mirada a la corporeidad del esclavo africano en San Luis Potosí del siglo XVII, Asociación Historia Abierta, Bucaramanga: 2015). De acuerdo a lo enunciado, en nuestro contexto es prioritario desocultar las carimbas racializantes y subalternizantes de África, los africanos y sus descendientes, construidas históricamente en la Serranía de Coro.

Él es uno de los convocantes de la afroexistencia en la Serranía de Coro que orienta, desde lo raizal, la construcción de un conocimiento otro. Es un conocimiento de un pueblo vivo; pueblo en cayapa por su dignidad arrebatada, pueblo insurgente en resistencia.

Pueblo en diálogo revitalizado, razón por la cual se asume la importancia del diálogo de saberes, el cual reivindica el encuentro comunitario en Macuquita, Santa María, La Chapa, Macanillas, Los Patiecitos, Curimagua, Cabure, Caritupe, San Hilario, Pueblo Nuevo, Agua Colorá y San Pablo. Para así desubalternizar y desracializar lo afro en la Serranía de Coro, en el contexto de los cambios históricos que se entretujan en Venezuela.

En estos espacios comunitarios el diálogo de saberes se inscribe en la importancia de recrear lo comunal, revitalizar el poder, el saber, el ser y la cosmogonía de origen afro, desde las memorias y saberes de la afroexistencia en la Serranía de Coro. Este direccionamiento plantea la importancia de convocarnos, encontrarnos, relacionarnos y comprometernos para entretujan nuestras memorias, espacios e identidades raizales históricamente configuradas. Debido a esto, es importante contarnos lo vivido, escucharnos, narrativizarlo, y resignificarlo en el territorio comunal para reconstruir juntos el conocimiento heredado.

Diálogo de saberes que se arraiga en el conocimiento forjado en relaciones de vida, creación colectiva de la existencia histórica y cultural en la Serranía de Coro, sustentado en sus bases raizales: la palabra ancestral, los abuelos, el territorio, la memoria, el reconocimiento, la reciprocidad, la solidaridad, el cohacer, la liberación, la naturaleza y la espiritualidad, bases fundantes que han asegurado la vida y el vivir en el contexto dominante del sistema-mundo capitalista.

Este estudio prioriza la importancia de la escucha de las memorias y los saberes oralizados, así como el subvertir sus negaciones

y desvalorizaciones. Además, sostiene la vitalidad del interconocimiento en el contexto mundializante actual; no pretende erigirse como modelo, sino revitalizar herencias civilizatorias desde, con y por la afroserranía de Coro que devengan en relaciones históricas otras en la República Bolivariana de Venezuela y en el contexto mundial. De las bases raizales afro, asume la importancia de la escucha y la multivocalidad liberadora, para repensar y revitalizar colectivamente la afroexistencia.

Se reconoce la importancia de la escucha, también de la escritura y de las representaciones simbólicas diversas que en perspectiva decolonial desubalternice, desracialice las construcciones negativizadas de África, los africanos y la afrodescendencia. Por ello, asume la construcción colectiva del conocimiento.

Un conocimiento de sujetos históricos participativos, comprometidos, que conversan, problematizan, proponen desde el territorio de lo vivido la construcción del mundo social. Este estudio, recreado en la Universidad Bolivariana de Venezuela en el estado Falcón, constituye una semilla de los ancestros en la región coriana; su siembra y cosecha es un parto histórico para la afroexistencia desubalternizada y desracializada en la Serranía de Coro en tiempos de Revolución Bolivariana. El diálogo raizal, transmoderno e intercultural civilizatorio es un horizonte otro que necesitamos avivar.

Subalternización africana y resignificación de sus memorias en la Sierra de Coro se desarrolla en cuatro capítulos: 1. Itinerarios de la colonialidad en Nuestra América. 2. Genealogía de la subalternización de la alteridad africana en la Sierra de Coro y retos decolonizadores de la memoria histórica. 3. Decolonialidad y desubalternización de la afroexistencia. 4. Memorias vivientes de afroexistencia en la Sierra de Coro.

CAPÍTULO I

ITINERARIOS DE LA COLONIALIDAD EN NUESTRA AMÉRICA

El siguiente capítulo contextualiza el parto histórico del capitalismo a partir de 1492, la subordinación de América y África, así como la organización y constitución colonial del mundo basada en la lógica del poder, del saber y del ser impuesto por Occidente. En correspondencia con ello, asume los enunciados del Grupo Modernidad/Colonialidad, para dar cuenta de la construcción negativizada de la existencia histórica originaria y africana, y sus modelos civilizatorios.

Igualmente, identifica las características de la modernidad-colonialidad en Nuestra América y Venezuela, como estructura de dominación mundial que ha subalternizado y racializado la existencia de los oprimidos. Por ello, reconoce también la urgencia histórica de una epistemología para la liberación humana y de los territorios, identidades, saberes, memorias, lenguajes e imaginarios de las alteridades violentadas por el sistema-mundo capitalista.

CAPITALISMO E INFERIORIZACIÓN DE IDENTIDADES GEOSOCIOCULTURALES

1492 traduce el parto histórico del capitalismo desde América: el nacimiento de su práctica de poder mundializante, orientado a la

acumulación de riquezas de Europa, la apropiación de América y la esclavización de África. En adelante, despuntó la acumulación desmedida de capitales atesorados por la Corona, la Iglesia, la espada y la cruz entretejiendo redes de relaciones, en su afán enriquecedor, sustentadas en los propósitos colonialistas del mercantilismo.²

Se está en presencia de la irrupción de Europa y del inicio de la subordinación de América y África respecto al capitalismo, creadora de profundas heridas, aún abiertas en los oprimidos. De un lado, la expansión fronteriza del proyecto civilizatorio dominante, tras las ingentes riquezas del continente y el encubrimiento de la legalidad; del otro, el inicio de la continua explotación de los pobladores originarios, el despojo colonial, la expropiación territorial, el éxodo inevitable, el genocidio, el sometimiento y el ultraje humano mediante el desprecio racial.³ En este contexto las civilizaciones de Abya Yala fueron degradadas y violentadas por el coloniaje eurocentrado.

Se comprenden entonces las implicaciones dominantes del proyecto civilizatorio eurocéntrico. Bajo su hegemonía las civilizaciones nuestroamericanas y caribeñas fueron transgredidas, desplazadas, subyugadas, victimadas por un orden mundializante opresor. En efecto, los modelos civilizatorios del continente padecieron la desarticulación comunitaria, la usurpación de la dignidad propia, el empobrecimiento, la esclavización, la servidumbre e interminables imposiciones.

La tragedia histórica del continente implicó la aniquilación humana de los pobladores originarios. En este sentido, Galeano⁴,

2 Eduardo Galeano. *Las venas abiertas de América Latina*. Editora Siglo XXI, Montevideo: 1970.

3 Eduardo Galeano. 1970. *Ibidem*.

4 Eduardo Galeano. 1970. *Ibidem*.

basado en estadísticas expuestas por Ribeiro, afirma que la población aborigen de América ascendía aproximadamente a setenta millones, cuando los conquistadores arribaron al continente. Luego de siglo y medio, quedaron reducidos a tres millones y medio.

De hecho, en las postrimerías del siglo xv y en los albores del siglo xvi, los pueblos originarios y ancestrales de América, se ven sometidos a un proceso de conquista y colonización fundado en el poder ibérico. De este modo, comienza en nuestro continente, la organización y constitución colonial del mundo a partir de los saberes y poderes eurocéntricos.

Desde esta perspectiva, la lógica hegemónica europea determina la organización de “la totalidad del espacio y del tiempo –todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados– en una gran narrativa universal”.⁵ Los saberes, memorias, lenguajes e imaginarios del mundo son desplazados y subalternizados, imponiéndose la centralización imperial de occidente.

Españoles y portugueses reclamaron el continente americano para sí y lo rebautizaron, iniciando la organización del territorio similar a la de España y Portugal.⁶ Los conquistadores peninsulares asumieron el control, la dominación y la explotación; primero, de los pobladores aborígenes, y luego de los grupos originarios de África, desarraigados forzosamente de su espacio nativo para ser sometidos a esclavitud.

De acuerdo con Mignolo, el proceso histórico de los grupos étnicos dominados experimentó un complejo viraje en todos los

5 Edgardo Lander. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, “Ciencias Sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos”, Edgardo Lander (Editor). UNESCO, IESALC, Ediciones FACES/UCV, Caracas: 2000, p. 19.

6 Walter Mignolo. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa Editorial. España: 2005.

ámbitos de la vida política, económica, social y cultural. La cosmovisión dominante vertebró —desde la imposición— el orden social en América, basado en “el discurso de la salvación, la modernización y el bien común”.⁷

Precisamente, españoles y portugueses se apropiaron del continente. Guiados por la expansión colonial y el capitalismo mercantil, se adentraron profundamente desde la fe, en las subjetividades ancestrales de América y África. El discurso y las prácticas coloniales se orientaron a la conquista y colonización del ser durante los siglos XVI, XVII y XVIII.

Los colonizadores crearon los mecanismos regulatorios para fragmentar, desconocer y borrar el pasado milenario de los pueblos dominados. Según Darcy Ribeiro, “acometieron la destrucción de las altas culturas americanas y la esclavización de sus pueblos; a esto se agregaría luego millones de negros africanos, con los que llegaría a componer la mayor fuerza de trabajo que el mundo conociera hasta entonces”.⁸

Las apetencias acumulativas de Europa en América introducen la esclavización de africanos desde los inicios del siglo XVI. El genocidio de la población originaria convierte la profundización de la esclavitud en razón del Estado monárquico, y de sus pares colonialistas, geopolíticamente territorializados. El objetivo supremo centrado en la apropiación de oro, plata, entre otros metales preciosos, y posterior cultivo expansivo del azúcar, provocará la innegada prosperidad europea, al igual que la tragedia histórica de la esclavización africana.⁹

7 Walter Mignolo. *Ibidem*, 2005. p. 32.

8 Darcy Ribeiro. *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causa del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Biblioteca Ayacucho, Caracas: 1992, p.44.

9 Eduardo Galeano. 1970. *Ibidem*.

Bajo el argumento de la urgente necesidad de incrementar el proceso productivo en los territorios coloniales de Nuestramérica y el Caribe, Europa impuso el tráfico de africanos esclavizados, bajo el pretexto de su vitalidad física. Ciertamente, la esclavitud constituyó estratégicamente el motor de acumulación de capital europeo, para lo cual se emprendió el inhumano tráfico de los portadores de la africanidad.

Igualmente, la apropiación de América fue concebida como gloria. Enunciada desde 1492 como descubrimiento, inauguró un largo proceso de encubrimiento de la dominación, opresión, explotación, colonialismo, esclavización, subordinación, violencia, criminalización, desigualdad, injusticia, exclusión, desestabilización y racismo; es decir, la barbarie reproducida en la vida cotidiana, de la cual debe ser sustraída. Es aquí donde subyacen las dolencias provocadas por el colonialismo, la agenciación de la sumisión y la dependencia.

Sumisión liderada por quienes, de un lado, promovían la fe cristiana, adoctrinando y catequizando en el nombre de Dios y, del otro, arraigaban la esclavitud en el ser, conocer, hacer y convivir; sometiendo así, tanto a la población originaria como a los africanos y sus descendientes. De acuerdo a ello, controlar, aquietar y amansar constituían prácticas sociales comunes, tendentes a evitar comportamientos desajustados, inobedientes y controvertidos para las autoridades coloniales y el poder obediencial estatuido.

La reproducción de la fiel obediencia y sus implicaciones en quienes nacieron para ser mandados, enmugrecidos de haceres dominantes. Esos de largas bregas en trabajos opresivos, retribuidos con migajas generadoras de la indigencia humana, de la pobreza. Mayorías conducidas por orientaciones que imponían el ser y la existencia asociada a la pobreza, patraña para la sumisión absoluta y aceptación de las desigualdades y diferencias.

Tal como lo explica Sanoja¹⁰, el capitalismo implicó la dominación y subordinación de las poblaciones humanas, quienes a partir del proceso de conquista perdieron su vida autónoma, convirtiéndose en periferias, en territorios coloniales de la Europa occidental. Así, a partir de 1492, se da inicio desde América a la compleja e indetenible relación colonial. A decir de Castro¹¹: “el sistema-mundo moderno empezó con la constitución simultánea de España como “centro” frente a su “periferia” colonial hispanoamericana”. Desde entonces, la geopolítica capitalista se ha orientado a subalternizar la existencia del otro, a concebirlo en la inferiorización geosociocultural.

A partir de la irrupción en América, Europa Occidental se configura como nueva identidad geocultural que detenta la hegemonía del mercado mundial. Se está, no solo en presencia de un nuevo patrón de poder mundial, sino en la incorporación y adosamiento de este a la intersubjetividad mundial. Europa impone su patrón de poder racializado a las poblaciones del planeta, asignándoles nuevas identidades geoculturales. En su condición hegemónica controló las subjetividades de los dominados, configurando un nuevo universo y posicionando las subjetividades eurocentradas.¹²

Efectivamente, el parto de la colonialidad se fragua y planetariza a partir de 1492 en América, violentando, recreando e instalándose

10 Mario Sanoja Obediente. *Historia socio-cultural de la economía venezolana: 14.500 años anp-2010*, Banco Central de Venezuela, Caracas: 2010.

11 Santiago Castro Gómez. *La poscolonialidad explicada a los niños*, Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Popayán, Colombia: 2005, p. 47.

12 Anibal Quijano. *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires: 2000, pp. 201-246.

en las subjetividades de las otredades geosocioculturales. A partir de entonces, la lógica segregacionista que profesan los adeptos del capitalismo direcciona y configura este sistema de poder, fundado “... en una clasificación racial/étnica de la población del mundo, la cual rige la vida social;...”¹³

De esa manera, la colonialidad concibe nuevas identidades sociales y geoculturales, apegadas a las representaciones del poder y sus intereses capitales. Como bien lo asevera Quijano¹⁴, el eurocentrismo dividió a la humanidad, distinguiendo del lado afirmativo a los superiores, racionales, civilizados y modernos, y del lado negativo, a los inferiores, irracionales, primitivos y tradicionales.

Este visionamiento arraigó no solo las diferencias fenotípicas discriminativas entre las poblaciones humanas –según los mitos fundantes de la modernidad-colonialidad–, sino que ha constituido la matriz vertebradora del imaginario simbólico de las relaciones de dominación capitalista, a partir su invención del “descubrimiento de América”. Desde entonces, la idea de raza da origen a nuevas identidades sociales, geopolíticamente territorializadas, designadas y significadas por la clasificación social universal instituida por Occidente.¹⁵ Este universalismo jerarquizado vertebra todas las dimensiones de la vida social, debido a las determinaciones de la genealogía del patrón de poder mundial capitalista.

13 Anibal Quijano. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. “Colonialidad del poder y clasificación social”. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Compiladores). Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá: 2007, p. 93.

14 Anibal Quijano. 2007. *Ibidem*.

15 Anibal Quijano. 2007. *Ibidem*.

Para Quijano¹⁶, la raza y el racismo constituyen el eje articulador del patrón universal del capitalismo. Este sistema degrada la condición humana de los colonizados, despoja sus saberes, coloniza imaginarios, construye mitos y naturaliza las relaciones sociales de dominación. Tanto la raza como la identidad son constitutivas de la clasificación del patrón de poder mundial capitalista. De acuerdo a los intereses de este sistema, la raza fue asumida como universal eurocéntrico para clasificar y diferenciar a la población mundial, distinguiendo así los rangos, lugares y roles en la estructura de poder. A partir de la idea de raza, se naturalizan y legitiman las relaciones de dominación entre europeos y no europeos, posicionando históricamente la perspectiva de superioridad e inferioridad entre dominadores y dominados; experiencia que se inaugura con América y se mundializa a partir de ella.¹⁷

Como bien lo señala Wallerstein¹⁸, la raza constituye una categoría genética dotada de una forma física visible. Esta categoría es erigida por el sistema-mundo capitalista, el cual fecunda el racismo, puntal del capitalismo como sistema de poder geopolíticamente mundializado.¹⁹

Bajo este precepto, las nuevas identidades geosocioculturales quedan sujetas a la apropiación de espacios y memorias, sobrevenidas de las relaciones explotativas impuestas por el capitalismo.

16 Anibal Quijano. 2007. *Ibidem*.

17 Anibal Quijano. 2000. *Ibidem*.

18 Immanuel Wallerstein. *Raza, nación y clase*. “La construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo, etnicidad”. Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar, IEPALA, Textos, Madrid: 1991.

19 Immanuel Wallerstein. En: *Raza, nación y clase*. “Universalismo, racismo y sexismo, tensiones ideológicas del capitalismo”. Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar. IEPALA, Textos, Madrid: 1991.

Según Quijano²⁰: “la racialización de las relaciones de poder entre las nuevas identidades sociales y geoculturales fue el sustento y la referencia legitimadora fundamental del carácter eurocentrado del patrón de poder, material e intersubjetivo”. De esa manera, Europa erige su supremacía, encumbra su racionalidad, somete a las otredades y subyuga las subjetividades y conocimientos no europeos. Desde esta perspectiva, la humanidad es clasificada en identidades raciales: europeos y no europeos.

De lo planteado por Quijano²¹, interesan sus enunciados referentes a la configuración de identidades que se constituyen en América, en el contexto de las relaciones de poder racializadas de la modernidad-colonialidad. Fundados en connotaciones raciales, se forjan las identidades en europeos y no europeos: blancos, indios, negros, mestizos, entre otras. Estos denotan, además de la espacialidad de origen, la pertenencia étnica, racial, la jerarquía y los roles sociales, todos en correspondencia con lo normado por el patrón de dominación colonial.

A partir de lo expuesto, Quijano²², plantea la importancia de adentrarse en la invención de las identidades geosocioculturales, configuradas por el eurocentrismo. A su juicio, las civilizaciones originarias aztecas, mayas, chimús, aymaras, incas, chibchas, entre otras, fueron convertidas en el devenir de trescientos años en la identidad india. Por su parte, los africanos como los ashantis, yorubas, zulús, congos, bacongos, entre otros, fueron representados en la identidad negra; despojados de sus territorios, historia, lenguajes, memorias e identidades. Es preciso indicar que en el caso de la actual Venezuela,

20 Anibal Quijano. 2007. *Ibidem*, p. 119.

21 Anibal Quijano. 2000. *Ibidem*.

22 Anibal Quijano. 2000. *Ibidem*.

por la vía esclavizante, arribaron africanos y africanas de origen étnico Congo, Angola, Mbuila, Tare, Arara, Carabali, Loangos, entre otros.²³

Son estas las identidades geosocioculturales violentadas por la modernidad-colonialidad. El imaginario eurocéntrico sostiene el visionamiento de la “no homogeneidad de la especie humana”, en la cual indígenas y negros son portadores de identidades negativas. Desde esta perspectiva, la modernidad-colonialidad encarna el ego vigilante, observador de los sujetos coloniales, violentados en su condición subalternizada. Así, el orden de las cosas imprime en la gente de color su degradación, sujeción y esclavización. De acuerdo a lo planteado por Maldonado²⁴, la colonialidad construye un imaginario racial, de opción preferencial por la diferencia colonial que justifica la esclavización, servidumbre y violación de los sujetos colonizados.

En el contexto colonial la creación de identidades geosocioculturales –de acuerdo con el patrón de poder mundial capitalista–, implicó el borramiento de la existencia histórica originaria y africana;

23 Jesús (Chucho) García. *1854-2004: 150 años de la abolición de la esclavitud en Venezuela ¿Presente y pasado de una misma realidad?*, “Afrovenezolanidad: ¿En qué situación estamos?” Hernán Lucena Molero y Julio César Tallafiero (Compiladores). Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Consejo de Estudios de Postgrado, Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas “José Manuel Briceño Monzillo”. Centro de Estudios Históricos “Carlos Emilio Muñoz Orúa”. Mérida. Venezuela: 2007.

24 Nelson Maldonado Torres. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Compiladores), Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá: 2007.

quedando degradados a indios y negros, identidades estas, comunes y negativizadas.²⁵

La creación geopolítica de identidades dominadas se basó en las estrategias de otrerización de la modernidad y sus construcciones dominantes, las cuales encarnan las relaciones de dominación y naturalización de las diferencias. La otrerización supone, de un lado, una alteridad que encarna la superioridad y subsecuente civilización y, del otro, la alteridad inferiorizada/incivilizada. Estas estrategias operan en contextos y escalas diversos.²⁶

Al respecto, el eurocentrismo reprodujo la concepción según la cual, la modernidad y la racionalidad son experiencias constitutivas de la Europa occidental, y en base a ello, cartografía racializada y geosocioculturalmente la humanidad; diferenciando entre oriente-occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. El eurocentrismo solo reconoce la otredad de Oriente y su historicidad, siendo inadmisibles el reconocimiento de las identidades indias y negras por tratarse de primitivos.²⁷

En consecuencia, es necesario develar el proceso histórico de otrerización de los oprimidos y sus implicaciones históricas. En lo inherente a los africanos y sus descendientes, Díaz²⁸ expone que la

25 Catherine Walsh, Edizon León y Eduardo Restrepo. *Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador*. Universidad Andina Simón Bolívar. Ecuador. 2005.

26 Eduardo Restrepo. *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* “Biopolítica y alteridad: Dilemas de la etnización de las colombianas negras”. Eduardo Restrepo y Axel Rojas (Editores), Editorial Universidad del Cauca, Colombia: 2004, pp. 271-299.

27 Anibal Quijano. 2000. *Ibidem*.

28 Martín Díaz. *En-claves del Pensamiento*, “Consideraciones en torno a la construcción maléfica de la alteridad”, vol. iv, Instituto Tecnológico

lógica de poder eurocentrada ha construido históricamente lo afro en la subalternidad, en la estigmatización y en prácticas condenatorias de la alteridad. En este sentido, es preciso contextualizar las concepciones racializadas, es decir, identificar la genealogía de la subalternización africana, así como sus continuidades y rearticulaciones históricas.

Se está en presencia de la racialización de la vida y del vivir, a partir de los dogmas de Occidente, “en el que se diferencian y jerarquizan las poblaciones del mundo apelando al discurso racial en aras de su explotación capitalista”.²⁹ De esa manera, el sistema moderno colonial se erige geopolíticamente como proyecto civilizatorio, es decir, como sistema mundializado de poder que racializa los contextos geoculturales sometidos. En razón de ello, se agencia la diferencia de las otredades subordinadas, las cuales encarnan la exterioridad inferiorizada de la modernidad; tal es el caso de los pueblos originarios de Abya Yala y de los afrodiaspóricos. Precisamente, estas otredades constituyen las exterioridades portadoras de los proyectos civilizatorios sometidos por la institucionalidad y legitimidad occidental, creada y recreada históricamente.

En cuanto a la definición de la racialización, Arias y Restrepo³⁰ realizan un significativo aporte, conceptualizándola como: “... el

y de Estudios Superiores de Monterrey Campus Ciudad de México, México: 2010, pp. 45-60. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=141118992003>

29 Eduardo Restrepo y Axel Rojas. *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar. Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, Colombia: 2010, p. 22.

30 Julio Arias y Eduardo Restrepo. *Crítica y Emancipación*, “Historizando raza: Propuestas conceptuales y metodológicas”, Carlos Abel Suarez (Editor), Año II, Número 3, Primer Semestre, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Argentina: 2010, pp. 45-64.

instrumento analítico referido al proceso de marcación de las diferencias humanas de acuerdo con los discursos jerárquicos fundados en los encuentros coloniales y en sus legados nacionales”.

La definición referida se basa en las enunciaciones de Appelbaum, Macpherson y Roseblatt, quienes asumen la raza como hecho social histórico y la racialización como herramienta analítica para dar cuenta de las diferentes articulaciones.³¹ Ambos pensadores destacan la necesidad de historizar las conceptualizaciones sobre la raza, y la importancia del proceso de racialización en la reproducción de las diferencias humanas, sustentadas tanto en la jerarquización colonial como en los legados nacionales.

Precisamente, la raza ha operado como patrón de poder marcador de la clasificación social, mediante la recreación de mecanismos de negativización de la diferencia racial. Efectivamente, la primacía blanca ha configurado identidades a partir de las representaciones de los cuerpos y sus implicaciones en el contexto social. De este modo, traza estereotipos, regula y controla las visiones del mundo, al igual que las prácticas y comportamientos de la población explotada.³² Al respecto, la ideología –racializada como constructo cultural del poder– ha regulado y controlado los cuerpos sometidos, perennizando su desvalorización, desprecio y negativización.

Tal y como lo plantea Fanon³³, basado en Sir Alan Burns:

El prejuicio de color no es otra cosa que un odio irrazonado de una raza hacia otra; el desprecio de los pueblos fuertes y ricos hacia los

31 Julio Arias y Eduardo Restrepo. 2010. *Ibidem*.

32 Ivette Soñora Soto. *La mujer negra. Aproximación al estudio de los estereotipos trazados por los códigos negros*, 2010, Disponible en: <http://ojs.uo.edu.cu/index.php/stgo/article/view/14510108>

33 Frantz Fanon. *Piel negra. Máscaras blancas*, Editorial Abraxas, Buenos Aires: 1973, p. 97.

que consideran inferiores y también, el amargo resentimiento de los forzados a la sujeción y a quienes muchas veces se les hace objeto de injuria. Como tu color es el signo exterior más visible de la raza, se ha convertido en el criterio a partir del cual se juzga a los hombres, sin tener en cuenta sus contenidos educativos y sociales. Las razas de piel clara han acabado despreciando a las razas de piel oscura, y estas se niegan a consentir por más tiempo la condición eclipsada que se les pretende imponer.

Lo expresado hasta ahora se inscribe en el posicionamiento geopolítico de Europa, la cual –amparada en la concepción geográfica antigua del mundo– se asume como una cultura superior y civilizada. Esto es reafirmado por los dogmas cristianos; quedando África inferiorizada y América cartografiada también en la inferiorización, para justificar así la importancia de civilizarlas y cristianizarlas. Por esta razón, la categorización de la raza se ha utilizado como patrón de clasificación de la población mundial.

Desde el siglo XVI, color y raza son referentes constitutivos de los modos de vida, lo cual es utilizado por el sistema capitalista para jerarquizar la división del trabajo, en su búsqueda acumulativa de capitales. Con este objeto el poder eurocentrado racializa poblaciones, espacios e imaginarios que tributen a su proyecto civilizatorio.³⁴

En consideración, Quijano³⁵ sostiene que las diferencias fenotípicas fueron usadas y definidas como expresión externa de las diferencias raciales. En un primer período se trató únicamente del color de la piel y del cabello, así como de la forma y color de los ojos. Más tarde,

34 José de Souza Silva. *Primer Congreso Internacional Pensamiento Social Latinoamericano. Perspectivas para el Siglo XXI*, “Desobediencia epistémica desde Abya Yala (América Latina). Tiempos de descolonización y reconstrucción en el pensamiento social latinoamericano”, Cuenca Ecuador: 2008. Disponible en: <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/osadia/osadia-00002.pdf>.

35 Anibal Quijano. 2007. *Ibidem*.

en los siglos XIX y XX, incluyó también otros rasgos como la forma de la cara, el tamaño del cráneo y la forma y tamaño de la nariz.

Se tiene entonces que el color de la piel fue definido como la marca racial diferencial más significativa, por ser más visible entre los dominantes/superiores o europeos, y el conjunto de los dominados/inferiores no europeos. A los primeros se les adjudicó el atributo de raza blanca y, a los últimos, el de razas de color. La escalera de gradación, entre el resto de los colores de la piel, fue asumida como una gradación entre lo superior y lo inferior en la clasificación social racial.³⁶

Esta matriz de poder, erigida en el devenir de la modernidad, construye ideológicamente la alteridad africana de acuerdo a las experiencias y principios teológicos del cristianismo; y de su concepción de poder jerarquizada, racializada y excluyente en la búsqueda del posicionamiento geopolítico del mundo; sustentado en la voluntad de poder apropiativa de los agentes del capitalismo.³⁷

La construcción del bárbaro tuvo su génesis en la configuración geopolítica tripartita jerarquizada del mundo, ideada por Herodoto y sostenida por Eratóstenes, Hiparco, Polibio, Estrabón, Plinio, Marino y Tolomeo. De acuerdo a esta representación geográfica, Europa es enaltecida mientras que Asia y África son minimizadas.

36 Anibal Quijano. 2007. *Ibidem*.

37 Arnaldo Valero. 1854-2004: *150 años de la abolición de la esclavitud en Venezuela ¿Presente y pasado de una misma realidad?*, “Racismo y esclavitud, modernidad”, Hernán Lucena Molero y Julio César Tallaferro (Compiladores) Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico. Consejo de Estudios de Postgrado, Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas “José Manuel Bricceño Monzillo”. Centro de Estudios Históricos “Carlos Emilio Muñoz Orúa”, Mérida, Venezuela: 2007.

Luego, apegados a los dogmas del cristianismo, la jerarquización étnica prepondera igualmente a Europa e inferioriza a Asia y África. De acuerdo a la jerarquía geopolítica construida, el “Nuevo Mundo”, constituía una prolongación de Europa, es decir, su mismidad.³⁸

En nuestro continente la modernidad-colonialidad aristocrática, cristiana y burguesa liberal, construye las exterioridades en la barbarie, en la necesidad de ser civilizados; lógica que se impuso a partir del siglo XVI a la población aborígen y africana.³⁹ Todo en nombre de la civilización, el progreso, el desarrollo y la modernización, enunciaciones históricas del sistema-mundo; encubridoras de los ingentes problemas atentatorios de la vida de los subalternizados y de sus territorios.

Europa impuso tanto el control de la vida como la instauración de su proyecto civilizatorio, la legitimación y naturalización de la dominación, la violencia, la inferiorización y negación de las alteridades originarias y africanas. Así como también la racialización del poder, la subalternización de los otros dominados, la apropiación del espacio, saberes y memorias, la silenciación de la palabra, la prohibición del encuentro, la distorsión de identidades y la construcción de subjetividades negativas.

En nuestro continente públicas y notorias han sido las representaciones negativas de los africanos y sus descendientes, configuradas por el eurocentrismo; enunciados como vergonzantes, subsumidos, ultrajados, estigmatizados. Tales ideas se corresponden con cuerpos representados en una estética de los mal nacidos, en partos de empobrecidos; los de abajo, miserables, malvivientes, malolientes, históricamente explotados; los afeados en la esclavitud y la pobreza, devenida

38 Santiago Castro Gómez. 2005a. *Ibidem*.

39 Santiago Castro Gómez. 2005a. *Ibidem*.

de tiempos malos movidos por el capitalismo. En correspondencia con ello, es necesario poner en perspectiva las relaciones de poder colonial y sus implicaciones históricas.⁴⁰

La evidente vivencia asimétrica da cuenta de las controversiales significaciones, de un lado, por la primacía de la lógica capitalista y su instrumental hegemónico y, del otro, por la inferiorización de las alteridades desigualadas. La lógica dominante posicionó el encumbramiento de la alteridad eurocéntrica, la inferiorización y subsecuente desvalor afro; agenció el poder basado en el desprecio racial, instaurando un repudio racializado, inconcluso e inacabado. Así como cosificó la ancestralidad afro, naturalizó y legitimó centenarias sujeciones recreadas por la alta propiedad; promovió rancias opresiones materiales e inmateriales; culpabilizó a los de abajo de las problematizaciones devenidas; entretejió la indolencia, la indigencia y la indiferencia, substancial acumulado histórico de la alta propiedad –portador legendario de barbarie y despojos–, incluyendo la memoria pluridiversa humana, sujeta a interminable dominación en el sistema capitalista.

Indiscutiblemente, el sistema-mundo moderno colonial ha encarnado y reproducido la violencia en su devenir histórico, lo cual es notorio epocalmente en Nuestramérica y el Caribe; al igual que en los contextos geosocioculturales del planeta, forzados por el eurocentrismo a cristianizarse, civilizarse, desarrollarse y democratizarse para la concreción de sus intereses apropiativos.⁴¹

40 Catherine Walsh. *Tabula Rasa*, “Estudios (inter)culturales en clave de-colonial”, núm. 12, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Colombia: 2010, pp. 209-227. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39617422012>

41 Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, “Descolonizando los universalismos

Así, abierta o encubiertamente, el capitalismo ha arraigado su visionamiento dominante al amparo de ideologías que rearticulan la concepción racializada de la humanidad y de las relaciones del poder, del conocer y del ser, temporal y espacialmente cartografiadas. Las perspectivas raciales, fraguadas en el contexto de la modernidad-colonialidad, permean la existencia de los sometidos a partir de las relaciones de dominación subalternizantes en todas las dimensiones de la vida social.⁴²

La racialización se preserva viva en la cotidianidad desde el inicio del proceso colonial en Nuestramérica y el Caribe. Sus sentidos sociales se han recreado, rearticulado y resignificado epocalmente, manteniéndose la subalternización de las otredades colonizadas. La modernidad-colonialidad impone la racialización, desconociendo la humanidad de la población oprimida y predicando su inferioridad natural; invisibilizando y condenando su existencia considerándolos dispensables en su proceso de dominación.

Tal y como lo plantea Maldonado⁴³, la actitud imperial promueve una actitud fundamentalmente genocida con respecto a sujetos colonizados y racializados. Ella se encarga de identificar a sujetos

occidentales: El pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Compiladores), Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar. Bogotá: 2007.

42 Josep Martí. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, “África: Cuerpos colonizados, cuerpos como identidades”, vol. LXVII, Institutió Milà i Fontanals, CSIC, Barcelona: 2012, pp. 319-346.

43 Nelson Maldonado Torres. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Compiladores). Siglo del Hombre Editores, Universidad

coloniales y racializados como dispensables. En efecto, no todo es negatividad, la alteridad posee resquicios de positividad en tanto y cuanto contribuye a sus intereses acumulativos de riquezas, poderes y privilegios.⁴⁴

A partir de lo expuesto, importa revertir los sentidos sociales entretejidos en la esclavitud, en sus dolencias y en las miserias heredadas a causa de la opresión y la violencia colonial. Aquí cobran gran importancia los horizontes de la alteridad afro inferiorizada, transgredida y cosificada; lo sentido y significado en carne propia, contenido en marcas imborrables impresas en sus cuerpos, espíritus y memorias. Esas que habitan los mundos diversos de los oprimidos y sus añejos sufrimientos, procurando aliviar junto a los suyos, los avatares de la pobreza, surgida de la cartografía de la dominación.

EUROCENTRISMO Y APROPIACIÓN HISTÓRICA DEL SENTIDO SOCIAL DE LO HUMANO

La colonización de América proporcionó el modelo de poder, la base identitaria del capitalismo y su sistema de dominación, centrado en la idea de raza. Cimentados en su lógica crearon una clasificación social jerarquizada e idearon identidades superiores a otras, de acuerdo a su grado de humanidad. En base a ello, marcaron diferencias racializadas entre colonizadores y colonizados, es decir, deshumanizaron y sub-alternizaron a las otredades originarias y esclavizadas.⁴⁵ Estas diferencias, constituidas y recreadas históricamente, barbarizan a la población oprimida por la modernidad-colonialidad, preservando

Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Bogotá: 2007.

44 Martín Díaz. 2010. *Ibidem*.

45 Nelson Maldonado Torres. 2007. *Ibidem*.

los sentidos sociales eurocéntricos. De este modo, los otros son colonizados, racializados geopolíticamente por la “diferencia imperial”. Occidente, naturalizando desde su lugar de enunciación, inferiorizaciones centenarias.

En palabras de Freire⁴⁶: “... para los opresores, la persona humana son solo ellos. Los otros, son objetos, cosas”. Se les prohíbe ser a los otros, son despojados de su humanidad, del derecho a ser. Al mismo tiempo, se instala en el ser oprimido la inferioridad, la instauración de la negación, es decir, la humanidad negada. Los otros oprimidos designados según el posicionamiento de sus opresores históricos.

Como se ha sostenido, la colonialidad del poder clasifica racialmente la población y crea identidades jerarquizadas, orientadas por una lógica de dominación que impone la superioridad del blanco e inferioridad de indios y negros. Simultáneamente, se argumenta y naturaliza la no existencia de la población aborígen y africana, su inferiorización, subalternización, deshumanización. En base a ello, se posiciona la existencia de la razón colonial como universo exclusivo del conocimiento, negando la razón de las otredades sometidas. En este proceso también se someten las cosmovisiones constitutivas de la naturaleza de los pueblos ancestrales, lo cual se sostiene en la concepción binaria naturaleza/sociedad que suprime las complejas relaciones mágicas, espirituales y sociales de las otredades. Es decir, las creaciones milenarias entre los “mundos biofísicos, espirituales y humanos” que vertebran los “sistemas integrales de vida y la humanidad misma”.⁴⁷

46 Paulo Freire. *Pedagogía del oprimido*. Tierra Nueva, Siglo XXI Editores, Buenos Aires: 1972, p. 38.

47 Catherine Walsh. *Tabula Rasa* “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: Las insurgencias político-epistémicas de refundar el estado”. pp. 131-152. Bogotá. Colombia: 2008, p. 138.

En consecuencia, en los contextos nuestroamericanos y caribeños, el colonialismo aplicó un sistema de distinciones entre universos existentes y no existentes. Al universo inexistente se le niega su naturaleza humana, dignidad, co-presencia y desaparece como realidad. Es simbolizado como salvaje y subhumano, motivo por el cual es radicalmente excluido e invisibilizado.⁴⁸

En correspondencia con ello, la modernidad impuso en los territorios coloniales la apropiación y la violencia. “La apropiación tradujo incorporación, cooptación y asimilación y la violencia tradujo la destrucción física, material, cultural y humana”.⁴⁹ En lo inherente al conocimiento, la apropiación se extiende desde el uso de los nativos como guías y el uso de mitos y ceremonias locales como instrumentos de conversión, hasta la expropiación del conocimiento indígena de la biodiversidad. Mientras, la violencia se extiende desde la prohibición del uso de lenguas nativas en espacios públicos y la adopción forzada de nombres cristianos, la conversión y destrucción de lugares ceremoniales y símbolos, y todas las formas de discriminación racial y cultural.⁵⁰ Este pensador precisa cinco modos de producción de las ausencias, de lo no existente: el ignorante, el retrasado, el inferior, el local o particular y el improductivo o estéril.

Por su parte, las lógicas que han producido la no existencia se resumen en la monocultura del saber y el rigor del saber, del tiempo

48 Boaventura de Sousa Santos. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, Prometeo Libros, Buenos Aires: 2010.

49 Boaventura de Sousa Santos. 2010. *Ibidem*, p.17.

50 Boaventura de Sousa Santos. 2010. *Ibidem*.

lineal, de la naturalización de las diferencias, la escala dominante y la monocultura de los criterios de productividad.⁵¹

La existencia representa aquí la producción científica, la creación cultural artística; el tiempo histórico lineal posicionado por Occidente; la superioridad social, racial, sexual; lo universal y lo global privilegiado; la productividad capitalista, la fertilidad de los ciclos productivos de la naturaleza así como el trabajo y la maximización del lucro. Por otra parte, la no existencia representa la ignorancia e incultura; el atraso temporal, la “no contemporaneidad de lo contemporáneo”, el primitivismo, el salvajismo, lo tradicional, premoderno, simple, obsoleto y subdesarrollado; la inferioridad natural insuperable; lo particular, vernáculo, local; lo improductivo y la esterilidad de la naturaleza, así como la pereza y otras descalificaciones asociadas al trabajo.⁵²

Estamos así frente a las cinco formas sociales principales de no existencia producidas o legitimadas por la razón eurocéntrica dominante: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local o particular y lo improductivo. Se trata de formas sociales de inexistencia porque las realidades que conforman aparecen como obstáculos con respecto a las realidades que cuentan como importantes: las científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. Son, pues, partes des-cualificadas de totalidades homogéneas que, como tales, confirman lo que existe y tal como existe. Son lo que existe bajo formas irreversiblemente des-cualificadas de existir.⁵³

Esta lógica de existencia y no existencia se reproduce en el continente a partir de 1492, “el descubrimiento”, entendido como relación

51 Boaventura de Sousa Santos. *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*, Ediciones Trilce, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay: 2010.

52 Boaventura de Sousa Santos. 2010. *Ibidem*.

53 Boaventura de Sousa Santos. 2010. *Ibidem*, p. 24.

de poder y de saber. Como acción de control y sumisión impuso la inferioridad de los otros, legitimándola y profundizándola procesualmente.⁵⁴ En este sentido, es fundamental develar la producción histórica de la inferioridad, así como la infinidad de estrategias para justificar el sometimiento de las otredades, cónsonas con la invención descubridora del sistema-mundo capitalista. Cabe subrayar lo enfatizado por este autor, quien refiere que el salvaje ha sido construido en la inferioridad, la irracionalidad, la inexistencia de humanidad, por lo cual no se constituye en alteridad. Además, su valor es reconocido en tanto es útil en su condición de recurso.

El salvaje es la diferencia incapaz de constituirse en alteridad. No es el otro porque no es siquiera plenamente humano. Su diferencia es la medida de su inferioridad. Por eso, lejos de constituir una amenaza civilizatoria, es tan solo la amenaza de lo irracional. Su valor es el de su utilidad. Solo vale la pena confrontarlo en la medida en que es un recurso o una vía de acceso a un recurso. La incondicionalidad de los fines —la acumulación de metales preciosos, la expansión de la fe— justifica el total pragmatismo de los medios: esclavitud, genocidio, apropiación, conversión, asimilación.⁵⁵

La construcción del salvaje ha sido ideada históricamente. La teoría de la “esclavitud natural” de Aristóteles impuso la naturalización de la superioridad y mandato e inferioridad y obediencia. Desde esta perspectiva, el salvaje ha sido recreado en las concepciones dominantes que le han negativizado. “En el segundo milenio, América y África fueron el lugar por excelencia del salvaje, en tanto que descubrimientos imperiales”.⁵⁶ Ciertamente, con el denominado

54 Boaventura de Sousa Santos. *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Ediciones Antropos, Bogotá. Colombia: 2003.

55 Boaventura de Sousa Santos. 2003. *Ibidem*, pp.73-74.

56 Boaventura de Sousa Santos. 2003. *Ibidem*, p. 74.

“descubrimiento de América”, Europa inaugura el debate colonizador sobre la concepción del salvaje, aplicado a los pueblos originarios y africanos subordinados desde entonces al dominio europeo.

A partir de 1492, Europa se afirma como civilización superior de la humanidad, como un modelo existencial supremo orientado al control del mercado mundial, por lo cual se erige como genealogía apta para asumir e imponer el poder en los territorios del sistema-mundo capitalista. En base a la opinión de Valero⁵⁷, se autoconcebe como “modelo referencial positivo por excelencia”, guiada por su universalismo jerarquizado, profundamente excluyente.

Sin embargo, ni la modernidad, ni la constitución geocultural e histórica de Europa hubiesen sido posibles sin la conciencia de totalidad geopolítica del mundo. La cual el sujeto occidental adquirió a partir de 1492, momento en el cual surgió un patrón de poder de vocación mundial que se ha proyectado ininterrumpidamente como una especie de obligación metafísica de gobernar. Para consumir semejante proyecto fue necesaria la violencia, no solo física sino ideológica; de allí esa impresionante manipulación ideológica que ha dado origen a esa distorsión social llamada racismo.⁵⁸

En el devenir de 300 años, contados desde 1492, los pueblos fueron despojados de sus identidades históricas. Además, las nuevas identidades raciales asignadas les sustraían su lugar de producción cultural en la humanidad. Por tratarse de razas inferiores, sus prácticas culturales comportaban el primitivismo y el pasado.⁵⁹ De este modo, las otredades son objeto de dominio construidos negativamente para su control y explotación, a favor del patrón de poder mundial

57 Arnaldo Valero. 2007. *Ibidem*.

58 Arnaldo Valero. 2007. *Ibidem*, p. 38.

59 Anibal Quijano. 2000. *Ibidem*.

capitalista. Así, las alteridades son violentadas, dominadas, subalterizadas, naturalizadas en la servidumbre y en la esclavitud por los impulsores históricos de la colonialidad del poder, del saber y del ser.

Trescientos años de la negación de las otredades no europeas no bastaron para el sistema capitalista. En Nuestra América y el Caribe, la fragua de los Estados Nacionales se sustentó a la luz del pensamiento dominante, devenido de la genealogía de poder eurocentrada.

Además, en el devenir del siglo XIX, el pensamiento racial concibe lo humano contrastando la entidad físico material y la entidad inmaterial, es decir, el alma, el espíritu, la razón, la mente. Para Arias y Restrepo⁶⁰, el sentido de lo humano también se ha ideado en contraposición a los “otros seres físicos”. De igual manera, aseveran que en el siglo XIX las concepciones racistas igualan la constitución física y la constitución moral.

Efectivamente, los rasgos externos sirven de marcador de diferencias y los internos para la representación y valoración social y moral. Lo externo precisa lo segundo a partir de las clasificaciones jerarquizadas, inherentes a las características humanas en sus dimensiones materiales e inmateriales. De este modo, lo racial transita por “una jerarquía-oposición entre cuerpo físico y ese otro inmaterial”. En este sentido, la idea de raza connota la constitución humana y sus diferencias físicas materiales: internas y externas. Este visionamiento naturaliza las diferencias, las cuales conceptualmente son reafirmadas por los saberes dominantes, traducidas en discursividades, legitimadas e institucionalizadas socialmente.

60 Julio Arias y Eduardo Restrepo. 2010. *Ibidem*.

En ese sentido, es pertinente la contextualización realizada por Doria⁶¹ quien, siguiendo a Mignolo, destaca los constructos dominantes del sistema-mundo moderno colonial respecto a la subalternización de América Latina, sustentada en la lógica globocéntrica y en el predominio de su imaginario. Geopolíticamente la población originaria fue degradada y desplazada por el diseño global de la cristiandad, impuesto por españoles y portugueses desde el siglo XVI.

Por otro lado, continuó su degradación por el diseño global de la misión civilizadora de los proyectos de Estados nación, que se configuran en el devenir del siglo XIX. El posterior desplazamiento ocurre en las postrimerías del siglo citado y advenimiento del siglo XX, con la emergencia de Estados Unidos y Japón como poderes imperiales, frente a lo cual se redefine el proyecto civilizatorio occidental que nuevamente desplaza a los pobladores originarios y de origen afro.

Indiscutiblemente, las otredades han sido construidas geopolíticamente por la modernidad en la barbarización, inferiorización e incivilización, lo cual responde a la lógica de poder de Occidente e invenciones que reafirman su centralidad y condición dominante. En correspondencia con ello, crea ideológicamente al otro o un no-yo negativizado mediante la práctica histórica de la violencia. Es el caso de la invención de América Latina como culturalmente inferior y subdesarrollada.⁶²

61 Maury Alejandra Doria. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, “El pensamiento fronterizo y la subalternidad como terapia”, Reseña, Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales, Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, GERI-UAM, 2008- Akal, Madrid: 2003 Disponible en: <http://www.relacionesinternacionales.info>

62 Osvaldo Francisco Allione. *Miradas de la UNDeC*. “Subjetividades bárbaras. El legado epistémico de la dependencia o de la dificultad para

De este modo, América Latina es imaginada como otredad perteneciente a la cultura occidental, mediante el proceso de occidentalización, en el cual lo latinoamericano se construye a partir de la autocomprensión que Europa tiene de sí. Además, Europa naturaliza la dominación, subordina, subalterniza y degrada a las otredades sometidas a exclusiones, empobrecimientos, marginaciones y humillaciones. En síntesis, el proyecto civilizatorio dominante regula geopolíticamente la vida y el vivir y se posiciona como referente para acceder a la civilización y deslastrarse de la barbarización.⁶³

En su devenir histórico, el imaginario racializado eurocéntrico y sus concepciones dominantes niegan el sentido de humanidad de las otredades y perennizan lo simbólico de lo afro en la irracionalidad, la violencia, la subalternización. Se está en presencia de la apropiación histórica de Occidente del sentido social de lo humano, y de las potestades que detenta en el otorgamiento de dicho reconocimiento a las poblaciones del mundo. Ante esta inquebrantable postura, se precisa la insurgencia descolonial de los otros, de los negados para que irruman contra el proceso dominante del capitalismo mundial.⁶⁴

En el contexto globocéntrico al cual se asiste, la descolonización es necesaria para repensar y dar al traste con las jerarquías racializadas que han naturalizado el poder, el saber y el ser de las otredades concebidas como no humanas. Es decir, de los “condenados de la tierra”, los oprimidos, tratados despreciativamente como sub-otros. Frente a ello, Maldonado⁶⁵ propone demoler estas dominaciones y preponderar diálogos entre las poblaciones del mundo, direccionados

representar el propio lugar de enunciación”, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina: 2007.

63 Osvaldo Francisco Allione. 2007. *Ibidem*.

64 Nelson Maldonado Torres. 2007. *Ibidem*.

65 Nelson Maldonado Torres. 2007. *Ibidem*.

éticamente al reconocimiento que deponga la diferenciación y clasificación centenaria entre los humanos y los sub-otros, o lo que es igual: entre lo eurocentrado y no eurocentrado.

Sin lugar a dudas, en lo inherente al proceso de apropiación histórica del sentido social de lo humano por los agentes de la modernidad-colonialidad, se comparte lo enunciado por Fanon⁶⁶, quien cree necesario conocer la historicidad de la construcción negativizada de África y su genealogía; develar los mitos del negro malo instituidos por la colonialidad; destacar la extorsión de la originalidad afro y la sobredeterminación ideada, desde la exterioridad racista que crea al inferiorizado, amparados en la pretendida superioridad humana de los pobladores de Occidente.

REARTICULACIÓN DE LA INFERIORIZACIÓN AFRO

En el devenir de los siglos XIX y XX en Nuestra América y el Caribe se reafirma la dominación, al amparo del Estado y la Nación Moderna, a favor de las élites criollas y en detrimento de las poblaciones indígenas y de origen africano. El Estado liberal en auge privilegia e impulsa la continuación del modelo europeo de Estado; reafirma la subordinación y naturaliza la diferencia racial y cultural; subalterniza el poder, el hacer, el conocer y el ser de las alteridades excluidas; deja intacta la dominación, omite, silencia, invisibiliza. Tras su discurso de civilización, desarrollo, modernización y riqueza, oculta la barbarie, la pobreza y las dolencias de los pueblos oprimidos de Nuestra América y el Caribe.

El problema de la dominación de los africanos y sus descendientes trascendió los límites del colonialismo eurocentrado. En el devenir del siglo XIX se inaugura la República, inscrita en el paradigma del

66 Frankz Fanon. 1973. *Ibidem*.

Estado liberal, en contraposición al Estado monárquico absolutista en declive desde las postrimerías del siglo XVIII. Los fundamentos de la razón ilustrada sustentan las concepciones del poder y sus expresiones de dominación, materiales e inmateriales, en todos los órdenes de la vida social, naturalizando la desigualdad.

La fuente de legitimidad apoyada en las concepciones de la ciencia eurocéntrica se impone para regir las representaciones políticas, económicas, sociales y culturales del poder. De este modo, la teoría evolucionista promueve el racismo biológico y social, transitando de la teologización a la racionalización ilustrada. Le corresponde al Estado liberal (como fuerza hegemónica) normalizar la vida social de la población en los espacios públicos y privados, a la luz de las demandas del capitalismo industrial.

La república, la soberanía, el pactismo social, la libertad, la razón, los ciudadanos, las virtudes morales, la cosa pública, el purismo de la raza, la felicidad, entre otras, constituyen categorías significadas desde el pensamiento occidental ilustrado; el cual ordena, jerarquiza y diferencia la vida y su orden natural y social. El auge del capitalismo industrial europeo y su expansión exigen la rearticulación de las lógicas epistémicas, filosóficas y jurídicas para institucionalizar, controlar, disciplinar y subyugar a la población en los espacios geopolíticos coloniales a luz de los principios del liberalismo.

Al respecto, son esclarecedores los planteamientos expuestos por Téllez⁶⁷, quien –al indagar sobre los proyectos republicanos del siglo XIX y principios del siglo XX en Latinoamérica por su interés en la construcción de ciudadanía– considera necesario recorrer las agendas

67 Magaldy Téllez. *Revista Historia Caribe*, “Disciplinar el “bárbaro” que se lleva adentro: un acercamiento a la ley del buen ciudadano del siglo XIX”, Volumen IV, Universidad del Atlántico. Barranquilla: 2005.

que se impusieron para domesticar (desbarbarizar) la barbarie, y modelar-civilizar a partir del ideario de la modernidad europea en los nacientes “Estado-nación”. Según la autora, se instrumentaron reacomodos de importancia, para los cuales la práctica escritural fue decisiva en la configuración de representaciones simbólicas, orientadas a la formación del nuevo tipo de sociedad. La educación se institucionaliza y legitima, bajo una lógica homogeneizadora, para lograr el anhelado progreso inspirado en el proyecto civilizador.

De este modo, el discurso normalizador construye al ciudadano imaginado, homogeneizando lo diverso y estableciendo las comunidades nacionales, imaginadas como espacios que suprimen la heterogeneidad y conflictividad constitutivas de la vida social. La diferencia es concebida como amenaza al cuerpo social, es lo otro amenazante. Por ello, puede afirmarse que la construcción de los Estados nacionales es impensable sin el control de un orden discursivo. Un orden en el que el intelectual criollo se dio a sí mismo la tarea de diseñar y edificar la nación, dotándola de sentido y suponiendo al pueblo soberano como base de las naciones a construir. Pero, paradójicamente, haciéndolo bajo una doble imagen que se dibujó del pueblo: por una parte, como soberano y, por otra, como conglomerado de bajas pasiones, de vicios, de rústicos ignorantes. Esta última imagen propiciatoria de la acción redentora de los letrados legisladores que buscaban sacar a los pueblos de las tinieblas y la barbarie, ilustrándolos y dirigiéndolos a la felicidad.⁶⁸

Domesticar la barbarie es clave en la construcción de los Estados-nación, donde la pretendida ciudadanía es un dispositivo del liberalismo, en el enmascaramiento del otro oprimido, subalternizado, dominado.

En el devenir de la construcción de los Estados-nación en el continente americano, las élites dominantes reafirman la exclusión

68 Magaldy Téllez. 2005. *Ibidem*, p.100.

de los descendientes africanos. Al respecto, se tiene que subestiman sus memorias, folklorizan su cultura y ratifican la explotación en su condición de clase sometida, lo cual constituye un denominador común afrodiapórico en América.⁶⁹

De esta manera, el proceso de construcción de la nación en el continente americano, degradó y desplazó a los indígenas y negros como otredades racializadas subalternas, posicionando la memoria, la lengua y la identidad derivadas de las narrativas euroamericanas, blanqueadas, patriarcales y representantes jerarquizados de la nación emergente.⁷⁰

La subalternización africana en el continente tiene su fundamento en las discursividades y prácticas de exclusión, negación y destrucción de lo afro en el devenir histórico del proceso colonial. Así como su reiteración discursiva y práctica en los proyectos de nación que se inauguran en el siglo XIX. Se está en presencia de un sistema racializado y jerarquizado de otrificación, orientado (a partir de la lógica hegemónica) a la diferenciación e inferiorización de lo indígena y, más aún, de lo africano. Al respecto, Walsh⁷¹, sustentada en Friedemann, afirma que: “la invisibilidad que, como lastre, el negro sufría en su dignidad humana e intelectual, desde la colonia, quedó así plasmada en el reclamo de un americanismo (...) sin negros”.

Tal como lo explica Walsh⁷², siguiendo los planteamientos de Mosquera, Pardo y Hoffman, las élites nacionales en América dieron

69 Agustín Lao Montes. *Tabula Rasa*, “Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana”, Bogotá, Colombia: 2007, pp 47-79.

70 Agustín Lao Montes. 2007. *Ibidem*.

71 Catherine Walsh. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, “Lo afro en América andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento”, vol. 12, 2007, pp. 200-212.

72 Catherine Walsh. 2007. *Ibidem*.

continuidad al sometimiento de los negros. En adelante, la liberación de los esclavizados representó su desplazamiento a la condición de subcivilizados. Su corporeidad encarnaba el salvajismo y el atraso, ante lo cual, solo podía redimirse mediante la mezcla con lo civilizado.

Lo teratológico permeaba las representaciones jurídicas de la población esclavizada, ontológicamente negada, inexistente entre las otredades humanas reconocidas. Tal como lo asevera Rosas⁷³, el tratamiento de la alteridad, en la construcción del Estado nacional como proyecto ideológico, oscilará entre la díada exclusión/asimilación, en la que la idea del mestizaje actuará como catalizador.

Así las cosas, los primeros intentos de cimentar la unidad nacional establecieron como un requisito *sine qua non*, la negación de la diferencia, produciendo un fenómeno de inclusión abstracta y exclusión concreta, alentado por la ideología de raigambre liberal que privilegió el principio de igualdad.⁷⁴

Se tiene entonces que la normalización jurídica, regida por las diadas inclusión/exclusión, visibilización/invisibilización, legitimaba la racialización del poder mediante procesos de subalternización, integración y/o criminalización de la genealogía de origen afro; legitimando e influyendo en las representaciones negativizadas de esclavizados, cimarrones y ciudadanos.

En el caso de Venezuela, en el transcurso del siglo XX, el mestizaje y la pretendida igualdad social enmascaran un proceso permeado por la homogeneización cultural, liderada desde las estructuras de dominación:

73 Martha Isabel Rosas Guevara. *Historelo. Revista de Historia Regional y Local*, “De esclavos a ciudadanos y malentrenidos. Representaciones del negro en el discurso jurídico colombiano del siglo XIX”, Vol 6, Universidad Cooperativa de Colombia, Sede Pasto: 2014, pp. 271-302.

74 Martha Isabel Rosas Guevara. 2014. *Ibidem*, p. 280.

Comprender la construcción de lo nacional, a partir del proyecto y el dominio de la cultura criolla, supone, en primer lugar, admitir la complejidad de un proceso lleno de contradicciones y paradojas en el que las variaciones de las condiciones internas, así como las del contexto internacional en su dinámica, cargaron de matices el proceso y generaron distintas representaciones de lo étnico y de lo nacional. En segundo lugar, es importante precisar que la Nación se fundamenta en un solo modelo cultural basado en el mestizaje, una lengua y un proyecto de sociedad, diseñado y concebido desde la clase criolla dominante. En tercer lugar, debemos señalar que el dominio de la cultura criolla supuso, en la mayor parte del proceso, la marginalidad de otros componentes de la nación como los indígenas y los negros, quienes si bien son reconocidos en ámbitos como el de la “cultura popular”, son invisibles en el proceso, y cuando su invisibilidad es imposible de ocultar, se convierten en piezas de museos, o recuerdo de un pasado lejano, de lo que ya no somos, ni seremos; en seres a los que hay que prestar ayuda para que de una vez por todas pasen a formar parte de la civilización⁷⁵.

En la aurora del siglo xx, la dominación-subalternización de la alteridad africana sigue su proceso ininterrumpido. Desde el poder se reproduce la creencia de inferioridad de la raza negra; del peligro de su incremento para la vida nacional, a riesgo de corromper y pervertir las instituciones modernas-democráticas. La intelectualidad de la nación advierte sobre la urgente necesidad de mejorar la raza, de mestizar la población con migraciones europeas que contribuyan al progreso.

Durante las primeras décadas del siglo xx, en los países del continente americano, la discriminación étnica y de clase hacia la población

75 Morelva Leal Jerez. *Antropología, cultura e identidad*, “Identidad y escuela. Reflexiones en torno a una experiencia en la comunidad Añú de la Laguna de Sinamaica”, Morelva Leal Jerez y Yohnny Alarcón Puentes (Compiladores). EDILUZ, Maracaibo: 2005, p. 208.

indígena y afro seguía en auge, relegados del derecho a la ciudadanía.⁷⁶ En el advenimiento del siglo xx, en Venezuela, la dominación subalternización de la alteridad de origen afro sigue su proceso colonial inacabado. En efecto, se distingue cómo la narrativa dominante instala imágenes negativas distorsionadoras de las identidades africanas, las cuales son reafirmadas en el mundo social.⁷⁷ Se trata de una narrativa anclada en relaciones jerárquicas, clasistas, raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas, espirituales y de género, impuestas por el pensamiento dualista dominante, el cual enuncia la superioridad y encumbramiento de unas minorías y la inferioridad de las mayorías.

La ancestralidad asociada durante cinco siglos con el primitivismo, al igual que la animalidad e irracionalidad, adquiere, en el siglo xxi, importancia y revalorización para el globocentrismo por comportar los conocimientos milenarios no europeos.⁷⁸ Es decir, los saberes tradicionales tienen, en el contexto actual, valor geopolítico. Aunque permanezca la subalternización de su genealogía, interesan y persiste la práctica dominante apropiativa de espacios y memorias geosocioculturales. En este tiempo, enunciados como patrimonio inmaterial e intangible de los pueblos.

En consecuencia, lo local sigue bajo la mirada geopolítica de la colonialidad imperial, revistiendo formas de producción inmaterial

76 Jesús (Chucho) García. *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*, “Deconstrucción, transformación y construcción de nuevos escenarios de las prácticas de la Afroamericanidad”, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina: 2001.

77 Jesús María Herrera Salas. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, “Racismo y Discurso Político en Venezuela”, mayo-agosto, año/vol. 10, número 002, UCV, Caracas: 2004, pp. 111-128.

78 Santiago Castro Gómez. 2005. *Ibidem*.

de las otredades subalternizadas. América y el Caribe importan como herederas de conocimientos ancestrales que hoy tributan a la humanidad, lo cual constituye disputa en tiempos de crisis civilizatoria de la modernidad-colonialidad imperial y la revitalización raizal de las subalternidades locales-globales.

Desde luego, es indispensable subrayar las representaciones simbólicas inherentes a los negros, que en el devenir de la República se instalan y reproducen en Venezuela, en la búsqueda de la procurada desbarbarización de la sociedad. Es importante precisar cómo se llevó a cabo ese proceso, su legitimación, pensamientos, prácticas y poderes-saberes hegemónicos que se idean, instalan y significan, precisamente donde habitan los trans-terrados africanos y sus descendientes.

MODERNIDAD Y OCCIDENTALIZACIÓN DE IMAGINARIOS

Para Lander⁷⁹, con la conquista ibérica del continente americano, se inicia la fundación de la modernidad y la organización colonial del mundo, lo cual implicó la constitución colonial de los saberes, los lenguajes, la memoria y del imaginario; imponiendo con ello el universalismo eurocéntrico a los aborígenes y, consecuentemente, a los africanos tras el discurso civilizatorio. Además, la modernidad es negadora de la cosmovisión del mundo y de las lógicas culturales de los otros dominados. Según el autor, la modernidad ha de ser entendida como:

... una construcción eurocéntrica, que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal. Pero es más que eso. Este metarrelato

79 Edgardo Lander. 2000. *Ibidem*.

de la modernidad es un dispositivo de conocimiento colonial e imperial en que se articula esa totalidad de pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización colonial/imperial del mundo. Una forma de organización y de ser de la sociedad, se transforma mediante este dispositivo colonizador del saber en la forma “normal” del ser humano y de la sociedad. Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son transformadas no solo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Son ubicadas en un momento anterior del desarrollo histórico de la humanidad, lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad. Existiendo una forma “natural” del ser de la sociedad y del ser humano, las otras expresiones culturales son vistas como esencial u ontológicamente inferiores e imposibilitadas por ello de llegar a “superarse” y llegar a ser modernas (debido principalmente a la inferioridad racial). Los más optimistas las ven como requiriendo la acción civilizadora o modernizadora por parte de quienes son portadores de una cultura superior para salir de su primitivismo y atraso. Aniquilación o civilización impuesta definen así los únicos destinos posibles para los otros.⁸⁰

Las aseveraciones que expone Lander⁸¹ sobre la modernidad desenmascaran pensamientos y prácticas del poder en la organización colonial-imperial del mundo. Es por ello que se requieren cartografías sociales de la dominación, contextualizadas temporal y espacialmente, para indagar los constructos filosóficos, ontológicos, epistémicos que han permeado la hegemonía tras su discurso civilizatorio, así como sus alcances. El ser, el saber y el poder de los otros, no eurocéntricos, constituyen importantes desafíos para la humanidad.

Por su parte, Dussel⁸², quien teoriza también sobre la modernidad y la entrada de América Latina a esta, sostiene que, desde fines del

80 Edgardo Lander. 2000. *Ibidem*, pp. 31-32.

81 Edgardo Lander. 2000. *Ibidem*.

82 Enrique Dussel. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, “Europa, modernidad y eurocentrismo”,

siglo XV, la modernidad es impuesta como paradigma de la vida cotidiana. Para el investigador, la modernidad constituye un mito caracterizado por:

- La civilización moderna se auto-comprende como más desarrollada, superior.
- La superioridad obliga a desarrollar a los primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral.
- El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser seguido por Europa.
- Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de tal modernización (la guerra justa colonial).
- Esta dominación produce víctimas, violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con un sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la destrucción ecológica de la tierra, etc).
- Para el moderno, el bárbaro tiene una culpa: el oponerse al proceso civilizador, que permite a la modernidad no solo como inocente sino como emancipadora de esa culpa de sus propias víctimas.
- Por último, y por el carácter “civilizatorio” de la “Modernidad”, se interpretan como inevitables los sufrimientos, los sacrificios (los costos) de la modernización de los otros pueblos “atrasados” (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera.⁸³

Para Dussel⁸⁴, el mito de la modernidad se oculta tras la máscara de la racionalidad/irracionalidad, inventada, mitificada por Europa. Según el teórico, 1492 se convierte en el referente de la entrada de América Latina a la modernidad, comenzada así la historia mundial

Edgardo Lander (Editor), UNESCO, IESALC, Ediciones FACES/UCV, Caracas: 2000.

83 Enrique Dussel. 2000. *Ibidem*, pp. 70-71.

84 Enrique Dussel. 2000. *Ibidem*.

desde el lugar en expansión. Hoy –para afirmar las alteridades victimadas y negadas– es preciso descubrir la cara oculta del mundo periférico colonial, del indio sacrificado, del negro esclavizado, de la mujer oprimida, del niño y la cultura popular alienada. Son estas las víctimas de la modernidad y de un acto irracional, como tradición del ideal racional de la misma modernidad.⁸⁵ La confrontación de la modernidad develará tanto la racionalidad eurocéntrica y su mito, como la otra cara, la inventada por Europa y silenciada en el tiempo.

Para este filósofo y pensador argentino, se trata del en-cubrimiento del otro. Además, afirma que es a partir de 1492 que nace la modernidad, originándose con ello un mito de violencia y un proceso de encubrimiento de lo no europeo.⁸⁶

Según el autor, la modernidad nació cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” des-cubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue “des-cubierto” como Otro sino que fue “en-cubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era desde siempre.⁸⁷

El investigador se interesa por conceptualizar y contextualizar la modernidad en la constitución del otro, a partir de la subjetividad moderna, en su invención y legitimación del dominio de Europa como centro y los otros como periferia. Se trata de la imposición de una ideología racista, de la sacralización del poder y su voluntad egocéntrica para subsumir las alteridades dominadas.⁸⁸

85 Enrique Dussel. 2000. *Ibidem*.

86 Enrique Dussel. 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la “modernidad”*, Plural Editores, Centro de Información para el Desarrollo, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz: 1994.

87 Enrique Dussel. 1994. *Ibidem*, p.8.

88 Enrique Dussel. 1994. *Ibidem*.

Europa se asume como universalidad mundial e inventa a América como Nuevo Mundo desde su ego, para justificar la conquista, colonización, modernización y civilización. Así el otro es negado, obligado, alienado y oprimido. La dominación se impone en el continente y los agentes del capital imponen su imaginario del espacio y de la memoria, en la agenciación del poder, fundante desde su hegemonía.

Cierto es que el mundo moderno colonial se establece en América con la expansión comercial atlántica, traducéndose en 500 años de opresión. Al respecto, Mignolo⁸⁹, plantea que:

... pues bien, este marco de 500 años es el marco del mundo moderno colonial desde distintas perspectivas de su imaginario, el cual no se reduce a la confrontación entre españoles y amerindios sino que se extiende al criollo (blanco, negro y mestizo), surgido de la importación de esclavos africanos como de población blanca europea trasplantada por sus propios intereses, en la mayoría de los casos, a las Américas.⁹⁰

En lo que respecta a la construcción de la genealogía de origen afro, se tiene que a partir del siglo XVI se origina la construcción del imaginario racial eurocéntrico, liderado por españoles, portugueses, holandeses, franceses e ingleses, en su afán de acumulación de capitales. Es en el año 1453, Gomes Eannes de Azurara...

... escribió para el rey de Portugal la *Chronica do descobrimento e conquista de Guiné*, en cuyo capítulo XVI –donde fuera utilizada la tesis bíblica que sostiene que los negros son descendientes de Caín, el hijo maldito de Noé– puede rastrearse el inicio de la filosofía de

89 Walter Mignolo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, Edgardo Lander (Editor), UNESCO, IESALC, Ediciones FACES/UCV. Caracas: 2000.

90 Walter Mignolo. 2000. *Ibidem*, p. 89.

los conquistadores tocante a la trata negrera. Años más tarde, Juan de Torquemada, en su *Monarquía indiana* continuaría señalando a la maldición de Noé como la causa del color de la piel de los negros, consagrando así el origen de la desigualdad racial como una imposición divina. Sin duda alguna, la historia de Gomes Eannes de Azurara y el texto del Gran Inquisidor contribuyeron a consolidar una visión del mundo en la cual el color de la piel es visto como un signo inerradicable de diferencia negativa.⁹¹

Es así como españoles, portugueses, holandeses, franceses e ingleses fraguan el imaginario racializado eurocéntrico, basado en los dogmas teológicos enunciados por el cristianismo; delineados en la sacralidad bíblica y traducidos geopolíticamente en disputas dialectizadas. La genealogía africana, como descendiente de Caín, es heredera de la maldición y la muerte, por tanto, su esclavización es de origen divino, configurándose de esta forma su diferencia negativizada, generadora de opresiones y desigualdades.

En consecuencia, la (im)piEDAD civilizatoria ordenaba cristianizarlos y corregir tanto la perversidad de su carácter como su inferiorización, salvajismo, primitivismo, animalidad e irracionalidad. Se tiene entonces que, la sujeción de África a la Europa (in)civilizada, representaba de este modo una necesidad bíblicamente justificaba.

Este visionamiento dominante se instituyó en Nuestra América y en el Caribe, inscritos en el ideario eurocéntrico, instaurado en el continente desde fines del siglo XV en adelante; emprendiendo vertiginosamente la colonialidad del espacio y la memoria, a partir del imaginario de la blancura. Puede observarse cómo los dogmas de fe y el conjunto de cánones políticos y económicos eurocéntricos privaron en las prácticas catequizadoras coloniales para imponerse,

91 Arnaldo Valero. 2007. *Ibidem*, p. 33.

dominar y subalternizar la vida de los aborígenes, al igual que de los africanos.

La modernidad y la colonialidad son constitutivas una de la otra y viceversa. Se constata entonces que la modernidad nace en América el 12 de octubre de 1492, fundada en el mito de la particularidad europea como universalidad y en el posicionamiento de su modelo hegemónico racializado. Desde esta perspectiva, todos los pueblos deberían seguir su desarrollo. La modernidad-colonialidad reproduce su imaginario cultural dominante, su modo de vida, el cual es posicionado en el mundo social. Este imaginario se sustenta en la subjetividad aristocrática cristiana que, Castro⁹², enuncia como imaginario de la blancura. La modernidad cristiana, humanista y renacentista, reproducida entre los siglos XVI-XVII impuso la subjetividad del “yo conquistador”, el “ego conquiro”.⁹³

No se trató solo de reprimir físicamente a los dominados sino de conseguir que naturalizaran el imaginario cultural europeo como forma única de relacionamiento con la naturaleza, con el mundo social y con la propia subjetividad. Este proyecto *sui generis* quiso cambiar radicalmente las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas del dominado, es decir, convertirlo en un “nuevo hombre”, hecho a imagen y semejanza del hombre occidental.⁹⁴

En este sentido, el imaginario de la blancura constituye el capital cultural distintivo de la mentalidad aristocrática cristiana, ese que rige los mecanismos clasificatorios de la población mundial, a partir de concepciones europeas como centro hegemónico de poder. De

92 Santiago Castro Gómez. *La hibrys del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá: 2005.

93 Santiago Castro Gómez. 2005. *Ibidem*.

94 Santiago Castro Gómez. 2005. *Ibidem*, p. 59.

esta forma, el discurso de la limpieza de sangre que se reproduce en América, funciona como un patrón clasificatorio de la población y del conocimiento.

De igual forma, el imaginario de la blancura actúa como un mecanismo de jerarquización del tiempo y del espacio, a fin de salvaguardar los intereses geopolíticos del sistema-mundo capitalista.⁹⁵ Una clave indispensable del patrón de poder racializado fue: la imposición del visionamiento determinista que los colonizados eran, además de inferiores, también atrasados. Por tanto, "... los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa".⁹⁶

De acuerdo a lo planteado, la modernidad y el imaginario colonial de la blancura, son constitutivas la una de la otra, permitiendo la distinción social entre los agentes de la modernidad-colonialidad y los otros; legitimando así la dominación e imponiéndose a los otros. Al respecto, Castro, explica que:

...el imaginario de la blancura, producido por el discurso de la limpieza de sangre, era una aspiración internalizada por muchos sectores de la sociedad colonial y actuaba como el eje alrededor del cual se construía la subjetividad de los actores sociales. Ser "blancos" no tenía nada que ver con el color de la piel, como con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y, lo que resulta más importante..., por formas de producir y transmitir conocimientos. La ostentación de aquellas insignias culturales de distinción asociadas con el imaginario de blancura, era un signo de status

95 Santiago Castro Gómez. 2005. *Ibidem*.

96 Anibal Quijano. 2000. *Ibidem*, p. 210.

social; una forma de adquisición, acumulación y transmisión del capital simbólico.⁹⁷

Al modo de ver del autor antes referido, la occidentalización del imaginario implicó tanto la imposición del universo dominante como la naturalización del imaginario cultural europeo, la subsecuente deslegitimación de los modos de vida de las alteridades oprimidas y la ilusión de la europeización cultural dirigida a los dominados. Aunado a ello, fraguó la exclusión y/o subalternización de las subjetividades originarias/africanas y creó nuevas formas de subjetividad. Además, generó mecanismos simbólicos para encarnar el modo civilizado eurocéntrico.

Los señalamientos expuestos son primordiales para la comprensión de los fundamentos, legitimación y prácticas de poder que instaura el sistema-mundo moderno colonial en el continente. Si el blanqueamiento se convirtió en una aspiración que devino en contradicciones étnicas, sociales, culturales, políticas, económicas y epistémicas, es necesario precisar también las incidencias y resistencias de los africanos y sus descendientes respecto a la pretensión del blanqueamiento. En este sentido, Castro⁹⁸ afirma que: “blanquearse equivalía, entonces, a igualarse con el dominador, empleando las mismas prácticas que le permitieron a este construir su hegemonía cultural, para utilizarlos como tácticas de resistencia y movilización”.

En lo que se refiere a la modernidad, Walsh⁹⁹, plantea que su matriz dominante se sostiene en la clasificación racializada jerarquizada civilizatoria; en la dimensión ontológica y existencial,

97 Santiago Castro Gómez. 2005b. *Ibidem*, p. 64.

98 Santiago Castro Gómez. 2005b. *Ibidem*, p. 95.

99 Catherine Walsh. *Tabula Rasa* “Estudios (inter)culturales en clave de-colonial”, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Colombia: 2010, pp. 209-227 Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39617422012>

deshumaniza a la población indígena y afro, así como sus proyectos civilizatorios; en la dimensión epistémica, el eurocentrismo descarta las otras racionalidades y en la dimensión cosmogónica, impone el control y/o negación de “las bases ancestrales-espirituales-territoriales-vivenciales” de “los sistemas de vida de los pueblos de la diáspora Africana y del Abya Yala”.¹⁰⁰ De acuerdo con sus planteamientos, la colonialidad cosmogónica es expuesta como:

La colonialidad cosmogónica o de la madre naturaleza, la que tiene que ver con la fuerza vital-mágico-espiritual de la existencia de las comunidades afrodescendientes e indígenas, cada una con sus particularidades históricas. Es la que se fija en la distinción binaria cartesiana entre hombre/naturaleza, categorizando como no-modernas, “primitivas”, y “paganas” las relaciones espirituales y sagradas que conectan los mundos de arriba y abajo, con la tierra y con los ancestros como seres vivos. Así pretende socavar las cosmovisiones, filosofías, religiosidades, principios y sistemas de vida, es decir, la continuidad civilizatoria de las comunidades indígenas y las de la diáspora africana mundial.¹⁰¹

En consecuencia, la colonización del imaginario de los dominados se sustentó en: reprimir e imponer sus creencias, ideas, imágenes, símbolos, significaciones y conocimientos dominantes; impedir la producción cultural de los oprimidos, someterlos, controlarlos; y mistificar el patrón racializado del poder. Introdujeron la coaptación

100 Catherine Walsh. 2010. *Ibidem*, pp. 221-222.

101 Catherine Walsh. *IV Foro del futuro. Didáctica crítica: Educación para la emancipación y la liberación*, “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial. In-surgir, re-existir y re-vivir”. Fondo Editorial IPASME, Caracas: 2011, pp. 151-152.

entre los subalternizados y transmitieron la europeización cultural como aspiración de la vida y del vivir.¹⁰²

Para Quijano¹⁰³, entre las estrategias de dominación resaltan:

- La expropiación de los colonizados de sus conocimientos en beneficio de Occidente.
- La represión de los modos de producción de conocimientos, producción de sentidos, universos simbólicos, así como de patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad.
- La instrumentación de pedagogías de dominación a objeto de aprender parcialmente la cultura dominante, como valor para la reproducción de la dominación material, tecnológica y subjetiva.

Asimismo, Restrepo¹⁰⁴, siguiendo a de la Cadena, considera fundamental poner en evidencia la historicidad de la naturalización de los significados sobre los otros, entretejidos procesualmente en relaciones de poder que perviven en el imaginario. Para ello, ha sido clave el uso de tecnologías políticas, tales como legislaciones, reglamentaciones y ordenanzas, entre otras, para facilitar la intervención de las poblaciones, modeladas históricamente por la gubernamentalidad.

Lo expresado hasta ahora, ha sido creación epocal mediante la intitucionalidad y la legitimidad del sistema-mundo moderno colonial capitalista, el cual impuso en América Latina relaciones de poder asimétricas; sustentadas en su derecho a la dominación y en la

102 Claudia Andrea Gotta. *Diálogos Latinoamericanos*, “Globalización, etnicidad y saberes subalternizados”. Número 007, Brasiliansk og Latinamerikastudier CLAS, Universidad de Aarhus, Aarhus, Latinoamericanistas. Dinamarca: 2003, pp. 43-55.

103 Anibal Quijano. 2000. *Ibidem*.

104 Eduardo Restrepo. *Nómadas*, “Negros indolentes en las plumas de corógrafos: Raza y progreso en el occidente de la Nueva Granada de mediados del siglo XIX”. Universidad Central, Colombia: 2007, pp. 28-43.

obligación obediencial de los subalternizados. Desigualdad iniciada con la invasión de Europa occidental al continente, ocurrida a fines de 1492, soportada en el imaginario dominante, el cual naturalizó y legitimó tanto su superioridad como la inferioridad del otro; reproduciéndose la colonialidad del poder, del saber y del ser.¹⁰⁵ Se trata precisamente del modo de ser y existir del sistema dominante, deshabitando a los otros en su ser, conocer, hacer y convivir.

De Souza,¹⁰⁶ citando a Quijano, afirma que la colonialidad del poder es inherente a la estructura de poder mundial y se sustenta por tanto, en la idea de raza para controlar a los pueblos sometidos, destruir su imaginario y occidentalizarlo. Como ya se ha reiterado, este proceso mantiene la existencia de razas superiores e inferiores, de acuerdo a lo cual, las primeras dominan y las segundas son sujetas al dominio.

La colonialidad de poder conceptualizada por Quijano y expuestas en palabras de Fernandes y Ferrão¹⁰⁷:

Se trata de una estructura de dominación que sometió a América Latina, a África y a Asia, a partir de la conquista. El término alude a la invasión del imaginario del otro, o sea, a su occidentalización. Específicamente se refiere a un discurso que se introduce en el mundo del colonizado, pero que también se reproduce en el locus del colonizador. En este sentido, el colonizador destruye el imaginario del otro, lo invisibiliza y lo subalterniza, al tiempo que reafirma su propio imaginario. De esta manera, la colonialidad del poder reprime los modos

105 José De Souza Silva. 2008. *Ibidem*.

106 José De Souza Silva. 2008. *Ibidem*.

107 Luiz Fernandes de Oliveira y Vera Ferrao Candau. *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*, “Pedagogía decolonial y educación antiracista e intercultural en Brasil”, Catherine Walsh (Editora), Tomo I, Serie Pensamiento Decolonial. Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador: 2013.

de producción de conocimientos, de saberes, del mundo simbólico, de imágenes, que son propios del colonizado e impone otros. Se produce, entonces, la naturalización del imaginario del invasor europeo, la subalternización epistémica del otro no europeo y la propia negación y olvido de procesos históricos no europeos. Esa operación se fue llevando a cabo de varias formas. Una de ellas consiste en la divulgación de una cultura colonialista seductora, por medio de la cual el europeo crea un fetichismo cultural en torno a su cultura para así estimular en los sujetos subalternizados una fuerte aspiración a la misma. El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva solamente de los europeos, sino que lo es también de aquellos que fueron educados bajo su hegemonía.¹⁰⁸

En lo referido a la colonialidad del saber, De Souza¹⁰⁹, sustentado en Lander y en Mignolo, denota la geopolítica del conocimiento, la superioridad del eurocentrismo y de su ciencia opresora. Epistemología para la dominación planetaria, la apropiación de espacios y memorias al servicio del poder imperial. Europa violenta imaginarios, subalterniza poblaciones, historias, culturas y lenguas, deslegitimando el conocimiento de las otredades, lo cual constituye la violencia epistémica de los modos de vida inferiorizados.

A partir del siglo XVII, la razón eurocentrada declara su preeminencia para controlar la naturaleza, y crear leyes universales aplicadas al mundo natural y social, basados en su presunta objetividad y neutralidad. El Estado es clave en la reproducción y perpetuación del paradigma dominante, el cual sitúa a Europa, su ciencia, científicos, instituciones y creaciones como modelos ideal civilizatorios. Desde esta perspectiva, la colonialidad del saber reafirma la occidentalización, en detrimento de los conocimientos otros, violentados históricamente.

108 Luiz Fernandes de Oliveira y Vera Ferrao Candau. 2013. *Ibidem*, p. 279.

109 José De Souza Silva. 2008. *Ibidem*.

Afirmamos con Restrepo y Rojas¹¹⁰ que la colonialidad instituye y naturaliza históricamente las jerarquías raciales, territoriales, culturales, epistémicas y las subsecuentes relaciones mundializantes de dominación. En este proceso opresivo, Europa posiciona su supremacía planetaria, legitima la explotación, y subalterniza a los seres humanos no europeos. Negativizando sus formas de vida, experiencias y conocimientos.

Para De Souza¹¹¹ “... nuestro imaginario es rehén de la dicotomía superior-inferior que nos clasificó como civilizados-primitivos y hoy nos jerarquiza como desarrollados-subdesarrollados”. En consideración, es preciso insubordinar este imaginario, configurado en el modo de ser, sentir, pensar, hacer y hablar dominante, privativo de los modos diversos de ser, sentir, pensar, hacer y hablar de los otros. Modos violentados por el capitalismo, al amparo del progreso y del desarrollo.

Semejante problematización demanda subvertir el eurocentrismo y su lógica aún intacta, la cual transversaliza plenamente nuestras vidas; necesario es irrumpir los olvidos inducidos, los viejos controles, las memorias falseadas al amparo de los intereses de la geopolítica globocéntrica, las representaciones simbólicas negativas (y en disputa) sobre la alteridad africana que nos vertebra, aunado al posicionamiento de los saberes históricos dominantes.

La modernidad-colonialidad impuso el no ser de las alteridades; además de enemistarnos con nosotros mismos, con nuestra gente, con nuestro pueblo; despartarnos y prohibir encontrarnos, juntarnos, organizarnos; desconfiar de nosotros mismos, de nuestro entorno; impregnarnos de incredulidad y desvalorarnos; engañarnos a fuerza

110 Eduardo Eduardo y Axel Rojas. 2010. *Ibidem*.

111 Eduardo Eduardo y Axel Rojas. 2010. *Ibidem*, p. 3.

de obsequios que ocultan la violencia colonial. Violencia que ha ganado adeptos, incondicionales cedentes y al mismo tiempo, luchadores en resistencia.

Las consideraciones antes expuestas, son hechuras de la institucionalidad y legitimidad colonial empobreciendo a los empobrecidos, descendientes de la esclavización y sus infinitas vainas, las mismas de siempre. Con ello se ha naturalizado que unos echen vainas y otros las lleven, que unos echen vergas y otros procuren liberarse de tanta verga. Estas palabras, asociadas al vulgo desde las concepciones dominantes, denotan cómo se inferiorizan a las alteridades subordinadas y los legados opresivos subyacentes.

Además, que unos echen vainas y otros las lleven, ha interiorizado estimaciones negativas con la irrupción de entrampamientos para dejar de ser pendejos. En procura de dignificar la existencia se ha validado lo fraudulento y sus derivaciones, para dejar atrás el pasado oprobioso y sus miserias. De este modo, los empobrecidos transfiguran su existencia de acuerdo a lo pedagogizado por Occidente y sus preceptos sobre ser o no ser, es decir, existir o no existir en la vida.

Aunado a ello, se ha posicionado y naturalizado la lógica dominante y su pedagogía céntrica que prepondera el tener, lo acumulativo y sus usos sociales rumbo a la distinción, al ser ideado por la civilización y el progreso.

Para tener hay que fuñir y fuñirse la vida con sus valoraciones connotadas, desde el imaginario racializado y sus imprescindibles distanciamientos con las alteridades inferiorizadas, en las cuales se han inducido innumerables deslumbramientos. Fuñir y fuñirse constituye así una acción para la muerte en vida de los otros, aplicada sin distingo durante más de cinco siglos; imponiendo engaños, ofrecimientos enmascarados devenidos en ultraje natural y humano.

Justamente la modernidad-colonialidad originó el deslumbramiento de los de abajo, mediante interminables artificios –alentadores de falsas e incumplidas promesas, contentivas subrepticamente de encubierta esclavitud–, herencia imperecedera de los dominados en Nuestra América y el Caribe, portadores perennes de la pobreza y sus infinitos rostros. La genealogía de la dominación a encandilado de generación en generación a los de abajo, ideando y naturalizando los modos políticos, económicos, culturales, sociales y naturales de vivir y morir. Adentrándose así, en lo profundo de las alteridades dominadas, e instalándose en nuestros cuerpos y espíritus al extremo de convertirnos en reproductores y defensores incondicionales del proyecto civilizatorio dominante.

Este proceso violento encarna su lado adverso, los esclavizados y empobrecidos han insurgido, apegados a sus orígenes en lucha controvertida contra la indigencia inducida, la indolencia efectivizada, la indiferencia viabilizada por el sistema capitalista y su capacidad de fuñirle la vida a las mayorías.

Los bautizados como atrasados, bárbaros, subdesarrollados, han luchado históricamente desde los lugares marginados del poder y sus dominios terrenales y espirituales. En los mundos apartados han desafiado la muerte en vida, para no morir viviendo a causa de la desigualdad y la indiferencia impuesta por los vividores del otro: la alta propiedad. Connotados usureros de espacios, tiempos y memorias, traficantes del capital en el pasado y en el presente, vividores de oficio de las grandes mayorías de la historia.

En base a ello, Gotta¹¹² destaca la importancia del lugar geocultural de los subalternizados y de la descolonización de su imaginario, a objeto de rescatar sus saberes “impensados e impensables”, según el

112 Claudia Andrea Gotta. 2003. *Ibidem*.

visionamiento opresor de la modernidad. En este sentido, importan las creencias, ideas, imágenes, símbolos, significaciones y conocimientos de los inferiorizados históricamente.

Como bien lo argumenta Díaz¹¹³, basado en los planteamientos de Skiliar, es vital desnaturalizar la deshumanización y las condenas sociales que han construido históricamente a las otredades dominadas, en la negativización y continua discriminación. Por lo tanto, es prioritario generar rupturas que irruman contra los imaginarios coloniales socialmente arraigados.

113 Martín Díaz. *En-claves del Pensamiento*, “Consideraciones en torno a la construcción maléfica de la alteridad”, vol. iv, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Campus Ciudad de México, México: 2010, pp. 45-60. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=141118992003>

CAPÍTULO II

GENEALOGÍA DE LA SUBALTERNIZACIÓN DE LA ALTERIDAD AFRICANA EN LA SIERRA DE CORO Y RETOS DESCOLONIZADORES DE LA MEMORIA HISTÓRICA

Con el propósito de contrastar las dimensiones de la lógica colonial respecto a la subalternización y encubrimiento de la alteridad africana en la Sierra de Coro, se explica en este segundo capítulo: cómo la impronta de la diáspora africana ha perpetuado en Coro y en su espacio regional, los constructos dominantes sobre las alteridades africanas y sus descendientes en el devenir de los siglos XVIII, XIX y XX. En razón de ello, contextualiza los anclajes civilizatorios de la racionalidad dominante que han pedagogizado la colonialidad del poder, del saber, del ser y de la cosmogonía afro, a través de sus memorias y saberes paradigmáticos.

De las memorias y saberes eurocentrados que han posicionado las identidades geosocioculturales afro en la subalternización, se contextualizan en este trabajo tres referentes de importancia, situados epocalmente a fines de siglo XVIII, inicios y mediados del siglo XX. Primeramente, se sitúa en el mayo insurgente de 1795 en la Serranía de Coro y sus retos descolonizadores de la memoria histórica; de seguida, problematiza la genealogía de la subalternización africana en Coro desde la narrativa de Pedro Manuel Arcaya y, finalmente,

enfatisa en la narrativa trastierra y modernidad occidental encarnada en el poeta Agustín García Hernández.

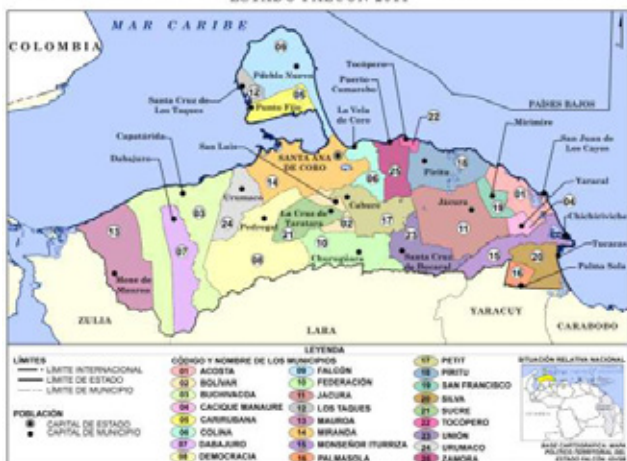
Estas memorias han reconstruido lo afro en la Serranía de Coro y, en el contexto regional, la subalternización heredada de los dogmas cristianos y perpetuados por el Estado y sus proyectos republicanos bicentenarios. Estas memorias y saberes son portadores de las relaciones clasistas, raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas, espirituales y de género impuestas por el sistema-mundo capitalista.

Estas perspectivas de pensamiento, develan la geopolítica del poder, del saber y del ser, así como las subsecuentes asimetrías vividas por las alteridades de origen africano, violentadas centenariamente. Estas prácticas de memorias han sido entretrejidas en la región coriana, apegadas a la racionalidad dominante y constituyen referentes paradigmáticos jerarquizados y socialmente arraigados. Desde sus posicionamientos, se reconstruye la subalternización y el encubrimiento de la alteridad africana en la Sierra de Coro.

En este contexto, también es fundamental desanclar el entrapamiento desarrollista del blaqueamiento de las otredades oprimidas, acuñado en la importancia de hacerse gente; ideologización de origen colonial, practicada geohistóricamente en la Serranía.

Por esta razón, son fundamentales las narrativas afroinsumisas que deriven en diálogo el visionamiento de su alteridad, la “fecundidad creadora” en proceso de resistencia y la reinsurgencia en el coacer en el mundo social. Las memorias vivientes pluridiversas de la afro-serranía son clave para descolonizar la vida, desracializar el vivir y construir horizontes geosocioculturales diferentes.

DIVISIÓN POLÍTICO-TERRITORIAL OPERATIVA PARA FINES ESTADÍSTICOS
ESTADO FALCÓN 2011



Fuente: Instituto Nacional de Estadística, 2011

INICIO DE LA DIÁSPORA AFRICANA EN CORO

En el caso de la actual Venezuela, Pollak¹¹⁴, basada en investigaciones de Brito y Acosta, sostiene que los africanos traídos en condición de esclavizados entre los siglos XVI y XVIII, se estiman aproximadamente en cien mil, sin tomar en cuenta el comercio ilegal, así como las progresivas fugas a Tierra Firme procedentes del Caribe insular.

En el caso específico de la región coriana, arribaron africanos sujetos a esclavitud desde 1527. Su expansión se acelera durante los siglos XVII y XVIII con el auge agroexportador. El arribo forzado de esclavizados fue liderado por compañías comerciales, claves en el proceso de apropiación, tal es el caso de la Real Compañía de Guinea, de nación francesa; la Real Compañía Mares del Sur, de Inglaterra;

114 Angelina Pollak Eltz. *La esclavitud en Venezuela: un estudio histórico cultural*. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas: 2000.

la Compañía Guipuzcoana, todas estas fundamentales en la sujeción y subordinación de África, objeto imperial del capitalismo en el comercio Atlántico. Introducir africanos era un negocio lucrativo para los asentistas franceses, ingleses y holandeses, partícipes de relaciones geopolíticas coloniales permeadas por lógicas de poder extractivas, acumulativas y orientadas a incrementar sus riquezas, poderes y privilegios.

La diáspora africana inserta en Coro a pobladores de nación carabalí, ararás, luangos o minas, congos y angola¹¹⁵. Por otra parte, Domínguez¹¹⁶, sostiene que también arribaron a estas tierras, africanos de nación fantis, mozambiques y axantis.

Las investigaciones realizadas sobre los esclavizados en el espacio regional, han adoptado, esencialmente, las categorizaciones geosocio-culturales ideadas por la lógica de poder colonial, la cual construyó jerarquías racializadas, clasificatorias y diferenciadas:

- Razas puras e impuras: españoles, indios y africanos.
- Blancos peninsulares, blancos criollos, blancos de orilla.
- Pardos.
- Mestizos: indio y blanco.
- Mulatos: blanco y negro.
- Zambos: negro e indio.
- Indios de real corona.
- Indios tributarios o demorados.

115 Josefina Jordán. *Documentos de la insurrección de José Leonardo Chirinos*. Tomo 1, Fundación Historia y Comunicación, Colección Abraxas. Caracas: 1994; Ramón Chirinos. "La mano de obra esclavizada en la jurisdicción de Coro 1640/1811", Trabajo especial de Grado para optar al Título de Magíster Scientiarum en Historia, Universidad Centro Occidental Lisandro Alvarado. Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda, Coro: 2013.

116 Luis Arturo Domínguez. *Rebelión en la Sierra* (ensayo novelado), Comisión del Bicentenario de la gesta emancipadora del zambo José Leonardo Chirino, Caracas: 1995.

- Zambo prieto: negro y zambo.
- Cuarterón: blanco y mulato.
- Quinterón: blanco y cuarterón.
- Negros libres, negros esclavos, negros cimarrones, gente de color bajo, entre otros bautizos dominantes.

Esta práctica bautismal, análoga en América y el Caribe, instituye anulaciones de las identidades ancestrales originarias y africanas, las cuales ocultan centenariamente los sentidos sociales de los modelos civilizatorios sometidos. En efecto, en la región coriana, durante el devenir del proceso apropiativo del sistema capitalista, las identidades étnicas y sociales se orientan por la estructura de castas que inaugura la matriz colonial, negadora y encubridora de las alteridades existentes.

Según Martínez¹¹⁷, basada en el primer libro de hacienda pública colonial de Venezuela, indica que durante el período 1529-1538 arribaron a Coro: 525 españoles, 8 europeos, 653 esclavos, 219 vendidos en La Española, 2 berberiscos, 1 negro, 1 mulato e indios. La investigadora, apoyada en el *Informe de Corregidores* realizado en el año 1.767, precisa que la población en Coro era de: 2.567 blancos, 1.887 varones, 1.680 mujeres, 848 españoles, 2.343 indios adultos y 790 indios menores, 208 mulatos, 5.843 mestizos, negros, pardos y zambos, 3.148 pardos, indios y negros, 1667 blancos, pardos y morenos.

Lo sostenido por la autora, devela que en el año 1771, según la relación circunstanciada de la visita pastoral del Obispo Mariano Martí, la población establecida en 19 pueblos ascendía a 32.043

117 María Antonieta Martínez Guarda. *La región histórica de Coro y su articulación en tres momentos de la historia de Venezuela 1528-1824*. Consejo Nacional de la Cultura. Instituto de Cultura del Estado Falcón. Centro de Investigaciones Históricas del Estado Falcón “Monseñor Cástulo Mármol Ferrer”. Biblioteca “Oscar Beaujón Graterol”. Coro. 2000.

habitantes. Por su parte, durante el bienio 1785-1787, según informe sobre la población y la producción de la Provincia de Venezuela, en 23 pueblos del partido de Coro, la población ascendía a 26.509 y estaba conformada por 3.771 blancos, 7.143 indios libres, 768 indios tributarios, 11.566 gente de color libre y 3.261 esclavos.¹¹⁸

Son pertinentes aquí las contribuciones de Lovera¹¹⁹, quien contextualiza la población en el espacio regional y su composición étnica durante 1768, 1787 y 1794-1795. En este sentido, se asume lo expuesto por la historiadora veleña, en el caso del poblamiento y composición de las etnicidades en la Sierra de Coro, a saber:

Tabla N° 1. Composición étnica en la Sierra de Coro

Grupo étnico	Años		
	1768	1787	1794-1795
Blancos	40	406	380
Indios libres	0	176	20
Indios tributarios	1.130	804	768
Mulatos, pardos y negros	1.165	2.826	1.869
Mestizos	375	0	0
Total	2.710	4.212	3.037

Fuente:¹²⁰

118 María Antonieta Martínez Guarda. 2000. *Ibidem*.

119 Elina Lovera Reyes. *La Provincia de Coro en el siglo XVIII*. Tesis presentada para optar al título de Magíster en Historia de las Américas, Universidad Católica Andrés Bello, Facultad de Humanidades y Educación, Manuscrito, Caracas: 1987.

120 Elina Lovera Reyes. 1987. *Ibidem*, pp.102.

**Tabla N° 2. Distribución porcentual de la
Composición étnica en la Sierra de Coro**

Años	Blancos	Indios libres	Indios tributarios	Mulatos, pardos y negros	Mestizos
1768	1.5%	0.0%	41.7%	43.0%	13.8%
1778	9.6%	4.2%	19.1%	67.1%	0.0%
1794 1795	12.5%	0.7%	25.3%	61.5%	0.0%

Fuente:¹²¹

Al respecto, Dovale¹²², afirma que para fines del siglo XVIII, los esclavizados constituían el 11.22% de la población de la jurisdicción de Coro, al igual que la tierra, traducían la base del poder y la riqueza de los esclavistas y terratenientes de la región, entre quienes destacaban las familias: La Colina, Zárraga, Zabala, Tellería, Chirino, Arcaya y Acosta, entre otros. Para el investigador coriano, los esclavizados, la gente de color libre y los indios tributarios, representaban el 57.57% de la mayoría poblacional. Los esclavizados fueron jurídicamente expropiados de su condición humana, privados de su libertad y reducidos a mercancías.

De acuerdo a estadísticas aportadas por los investigadores Gil y Dovale¹²³, en las postrimerías del siglo XVIII, los principales poblados

121 Elina Lovera Reyes. 1987. *Ibidem*, pp.102-102.

122 Luis Dovale Prado. *Revista Historia Regional*. "Aproximación al cuadro social de Coro a fines del siglo XVIII", Centro de Investigaciones Históricas del estado Falcón, "Monseñor Cástulo Mármol Ferrer", Coro: 1988.

123 Pedro Gil Rivas y Luis Dovale Prado. *José Leonardo Chirino y la insurrección de la serranía de Coro de 1795. Insurrección de libertad o rebelión de independencia*, "La insurrección de Coro de 1795. Un movimiento a reivindicar", Universidad de Los Andes. Universidad Central de Venezuela.

de la Sierra de Coro estaban habitados por 3.037 pobladores: 380 blancos, 20 indios caquetíos libres, 768 indios tributarios, 1.347 negros libres, 522 esclavos. Esta sustentación, corrobora lo sostenido por la investigación geohistórica efectuada por Lovera¹²⁴.

Siguiendo lo sostenido por Martínez, para 1795:

En 1795 vivían en la región de Coro más de tres mil esclavos de ambos sexos, de los cuales novecientos vivían en la ciudad y lugares aledaños a la cercana Sierra. Entre quinientos y seiscientos en las montañas de Cabure y San Luis, distribuidos en las haciendas que regaban los ríos de Hueques, Cariagua y Los Mitares y en las tierras de secado del valle de Curimagua y las alturas que las rodean. Más de cuatrocientas había en la jurisdicción de Casigua y el resto estaba disperso en el territorio.¹²⁵

Precisamente, es esta la población que participa en las relaciones de poder asimétricas, promovidas por el sistema-mundo capitalista. En este contexto, los pobladores de nación carabalí, ararás, luangos o minas, congos, angola, fantis, mozambiques, axantis, entre otros, en su condición de esclavizados, pasan a encarnar en Tierra Firme coriana las negritudes, la gente de color bajo, de calidad inferior; expresión de la rearticulación bautismal cristiana y secular, notoria al alba del siglo XIX. La referencia expresada por Lovera¹²⁶, inherente a la permanencia del Regente Heredia en Coro, da cuenta de lo sostenido:

Coro tiene hacia el sur su barrio bien definido de gente de color, llamado, en recuerdo del origen de los pobladores, Barrio Guinea. Sus oscuros vecinos mantienen viva la memoria de África original y menudamente se entregan a festejos o bailes y canturrias en que al

Universidad del Zulia. Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda. Mérida: 1996, p. 204.

124 Elina Lovera Reyes. 1987. *Ibidem*.

125 María Antonieta Martínez Guarda. 2000. *Ibidem*, p. 55.

126 Elina Lovera Reyes. 1987. *Ibidem*.

son del monótono tambor entonan lánguidas canciones en su lengua primitiva. A estas diversiones suele asomarse Heredia para matar la monotonía de las cálidas noches corianas. Acompañado de amigos de la primera sociedad y aún de las propias damas de la familia, muchas veces ha recordado en la infeliz barriada la fiesta de los negros de su isla nativa y ha lanzado temerosos augurios de lo que pudieran ser mañana estos “loangos” si llegasen a romper los diques del orden institucional...¹²⁷

El Barrio de los loangos o de Guinea, es cartografiado en su condición subalternizada, según el imaginario racializado eurocéntrico, especializado en extorsionar la originalidad afro de acuerdo al orden institucional reglamentado. El Barrio de Guinea es, para Heredia y para los de su clase, espacio para “el asomo, para matar la monotonía”. Es un espacio degradado, –conceptualizado como “infeliz barriada”– categorizado en función de sus oscuros vecinos, arribados a Coro procedentes en fuga de Curazao, desde mediados del siglo XVIII.

Se tiene entonces que la subalternización de la alteridad afro tiene su arraigo en la lógica de poder colonial y en la conciencia de origen antiguo reproducida durante tres siglos, acuñada en la región por las familias y sociabilidades partícipes del reparto geopolítico. Familias que fraguan lo que González¹²⁸ conceptualizó como la “psicología colectiva coriana”, arraigada en tradiciones antiguas, apegadas a la mentalidad y a los valores fundacionales, los cuales se inscriben en la lógica de poder entretejida en el devenir de los siglos XVI al XVIII. Para el historiador, esta psicología colectiva coriana preponderó el

127 Elina Lovera Reyes. 1987. *Ibidem*.

128 Carlos González Batista. *Boletín del Centro de Historia del Estado Falcón*, “Coro a la llegada de Miranda”, Año xxviii. II Época, 1981, pp. 28-39.

prestigio de su origen, la frustración por la mudanza de la capitalidad a Caracas y la desconfianza a extranjeros adversarios de la fe católica.

De esta forma, la concepción dominante racializada, se reconfigura históricamente en Coro. Es un proceso de indetenible auge por el control de espacios y poblaciones, subalternizadas por el patrón de poder mundial. En consecuencia, la naturalización de lo afro en la inferiorización y negativización responde a las necesidades epocales del capitalismo, para perpetuar sus relaciones de dominación, asentadas en jerarquías raciales, territoriales, culturales y epistémicas que eternicen su poder imperial.

MAYO INSURGENTE DE 1795 EN LA SERRANÍA DE CORO Y SUS RETOS DESCOLONIZADORES DE LA MEMORIA HISTÓRICA

Este análisis parte de la narrativa sobre la Insurrección de 1795 en la Serranía de Coro, desde la publicación de los documentos de la insurrección de José Leonardo Chirino, realizada por Josefina Jordán en los años 1994 y 1997, soportados por otras fuentes históricas. El propósito que se persigue aquí es: dar cuenta de la narrativa colonial sobre los insurgentes y develar sus percepciones y concepciones dominantes.

En la búsqueda de la profundización en los discursos y sus prácticas, se procede al desmontaje de las lógicas que criminalizaron y barbarizaron sus luchas libertarias, presentes en la relación circunstanciada sobre la insurrección de fines del siglo XVIII en el valle de Curimagua. Justamente, en el análisis de la documentación, se indaga sobre la percepción racializada y el encubrimiento de la violencia colonial, contenida en la Jurisdicción de Coro.

Asimismo, se enfatiza en las narrativas negadas que hoy dan cuenta de luchas históricas por la liberación, para asumir como imposterable la necesidad de revertir. Esto, desde los mundos vividos y

subalternizados de las historias y memorias afroalconianas, sus implicaciones, pervivencias y desafíos en los procesos insurgentes que, en el contexto actual, tienen lugar en Venezuela, Nuestra América y el Caribe.

Desde las reflexiones de las narrativas insurgentes y la inaplazable descolonización de la memoria histórica, se propone el diálogo que: insubordine la barbarización de los oprimidos y posicione sus cosmovisiones liberadoras en el pensamiento no occidentalizado, en concepciones y prácticas de poder heterárquicas, heterogéneas y en relación compleja para construir otros mundos, antítesis de la colonialidad global.

LA INSURRECCIÓN EN LA SIERRA DE CORO

Con el propósito de ser libres, en mayo de 1795 se produce la insurgencia de los oprimidos de la Serranía de Coro. En ella, participaron más de cuatrocientos pobladores integrados por negros esclavizados, negros libres, zambos, pardos y mulatos de las haciendas: El Socorro, Barón, Canire, El Naranjal, El Carmen, La Magdalena, Macanillas, Santa Lucía, El Consumidero, La Toma y Guadalupe, al igual que de los pueblos de San Luis, Aguirara, La Peña y de la ciudad de Coro.¹²⁹

La motivación principal es la consecución de la libertad, en contraposición a la esclavitud instituida y sus implicaciones. Este levantamiento, liderado por el zambo libre José Leonardo Chirino y el loango José Caridad González, denota desavenencias irreconciliables, entre quienes detentan el poder en la sociedad colonial coriana y quienes irrumpen contra su lógica dominante en las postrimerías del siglo XVIII.

129 Josefina Jordán. 1994. *Ibidem*.

La lógica de poder eurocentrada es reproducida en Coro por los grupos notables, entre los que destacan las familias: Chirinos, Acosta, Arcaya, Colina, Tellería, Manzano, Urbina, Zavala y Zárraga, funcionarios al servicio del Rey en el espacio provincial y propietarios reconocidos de tierras, plantaciones, hatos, haciendas, esclavizados, casas, embarcaciones, alhajas y otros bienes habidos en el posicionamiento capitalista. Son estas posesiones las generadoras de las riquezas, del poder y de los privilegios, distintivos de los grupos sociales hegemónicos.

La acumulación del capital en las familias de abolengo de la jurisdicción de Coro se fragua en las posesiones territoriales, sustentadas en la dominación y en el trabajo opresor y la esclavitud, estimada esta última como bien patrimonial y despreciable en su condición de inferioridad y subalternidad. Precisamente, del espacio provincial, es Curimagua el valle fértil industrial de mayor población libre y esclavizada; ocupada en las haciendas donde irrumpe el movimiento libertario. Esta irrupción de los de abajo es asumida con desprecio, a causa de los delitos, saqueos, incendios, muertes, heridas y golpes que propinaron a algunos de sus opresores entre el 10 y 12 de mayo de 1795.

Desde la zona de insurgencia se esparció la noticia de la sublevación en la Serranía, donde fueron asesinados el Síndico Procurador y Diputado Consular, José Tellería, Pedro Francisco Rosillo y José Nicolás Martínez. Entre los heridos se registran Idelfonso Tellería, Nicolasa Acosta y José María Manzanos. Por su parte, el Corregidor de San Luis, Hilario Bustos, es secuestrado. Sobre los daños a las haciendas, se tiene que fueron incendiadas las haciendas Barón, Santa María, El Socorro y La Magdalena. También se registraron saqueos y robos de casas en el pueblo de San Luis. Son estos los principales delitos identificados.

La insurrección fue asumida como un atentado criminal, llevado a cabo por delincuentes y la chusma, asociados en la maldad y acusados por sublevación y tumulto; las víctimas, los blancos. Prontamente, se arremetió con extremado rigor, contra los partícipes del movimiento, asesinandolos, deteniéndolos, persiguiéndolos, acosándolos y sancionándolos. Ciertamente, la institucionalidad dominante criminalizó la insurgencia, penalizó y estigmatizó a los concurrentes con imágenes y significaciones bárbaras, las cuales, desde entonces, perviven en el imaginario social.

Las apreciaciones negativas sobre la población esclavizada y libre, dan cuenta del desprecio, subalternización y la violencia. Asumidos como delincuentes, su falta amerita condena de muerte y ser expatriados, el justo castigo del cielo. José Leonardo Chirino, es considerado un reo atroz, facineroso, pérfido, falaz, caudillo impío, calumnioso y capataz. Por su parte, José Caridad González es calificado como seductor de negros y alucinador de esclavos y libres. El movimiento es denunciado como insurrección, revolución, sublevación, asonada, tumulto, levantamiento, rebelión, motín, conspiración, insurgencia, empresa, pandilla y perversa comitiva. Sus integrantes son delincuentes, atroces, sediciosos y revoltosos, en definitiva, unos bandidos facinerosos.¹³⁰

Por el contrario, los oponentes a la insurrección son estimados y distinguidos por ser buenos cristianos, temerosos de Dios y de la justicia; reconocidos por su valor, resignación y constancia; apreciados por ser fieles, leales vasallos y amantes de la Patria; servidores y defensores del soberano, garantes del buen gobierno, la seguridad, la quietud pública, la honradez y las buenas costumbres.¹³¹

130 Josefina Jordán. 1994. *Ibidem*.

131 Josefina Jordán. 1994. *Ibidem*.

A juicio de las autoridades coloniales, las motivaciones insurreccionales residían en la destrucción de la ciudad; asesinar a todas las personas blancas y gente de color, servidumbre de las blancas y quedarse con las mujeres blancas, gobernar y conquistar desde Maracaibo hasta Puerto Cabello; apoderarse de los bienes, quitar las contribuciones reales, seguir la Ley de los franceses y el pillaje universal, independencia, libertinaje, insolencia, atrocidad y la guerra civil en la provincia.¹³²

Los insurgentes en la narrativa colonial y sus pervivencias dominantes

La insurgencia de 1795 en la Serranía coriana es registrada por el discurso colonial en: diarios, oficios, representaciones, informes, pedimentos, memoriales, declaraciones, certificaciones, acuerdos, decretos, autos, cartas, diligencias, notificaciones, interrogatorios, testimoniales, peticiones, otorgamiento de poderes, sentencias, pregones, publicaciones, entre otros actos oficiales contentivos de regulaciones impuestas por la institucionalidad colonial para restituir el orden transgredido.¹³³

Adentrarse en la narrativa jurídica sobre la insurgencia en la Serranía en 1795, da cuenta de la agenciación de concepciones con acciones estigmatizadoras y negadoras de la alteridad insubordinada. A propósito de ello, el lenguaje colonial de fines de siglo XVIII, posiciona su palabra despreciativa inscrita en su concepción hegemónica; reveladora de categorizaciones racializadas institucionalizadas

132 Josefina Jordán. 1994. *Ibidem*.

133 Josefina Jordán. 1994, *Ibidem*. Josefina Jordán. *Documentos de la insurrección de José Leonardo Chirinos*, Tomo 2. Fundación Historia y Comunicación, Colección Abraxas, Caracas: 1997.

y legitimadas en la construcción social e invención del otro, las cuales normalizan las relaciones de poder entretejidas en la vida cotidiana.¹³⁴

De acuerdo con lo afirmado por Rosas¹³⁵, el discurso y los textos jurídicos coloniales, “constituyen una de las formas más importantes de la representación oficial de la otredad o alteridad étnica”. En este mismo sentido, puntualiza que legitiman e institucionalizan la esclavitud y construyen representaciones sobre la “otredad negra” al amparo de la lógica eurocéntrica; reproductora de identidades permeadas por la dominación, subalternización, jerarquización, violencia y disciplinamiento.¹³⁶

Desde la perspectiva descolonizadora, resulta indispensable cuestionar estas narrativas dominantes y sus enunciaciones, ancladas en el etnocentrismo inherente a la racionalidad occidental. Se trata de narrativas permeadas por las subjetividades, contenidas de ocultamientos, encubrimientos, presencias y ausencias sobre la alteridad esclavizada y la inferiorización de sus subjetividades a partir de la violencia colonial.¹³⁷

Esta violencia colonial deviene históricamente en procesos de resistencia, en creaciones sociales identitarias, significadas y entretejidas

134 Ivette Soñora Soto. 2010. *Ibidem*.

135 Martha Isabel Rosas Guevara. *Saber, Ciencia y Libertad*, “Entre el exotismo y la invisibilización: El negro en el discurso jurídico colombiano”, vol.5, pp. 67-74. Colombia: 2010, p. 71.

136 Martha Isabel Rosas Guevara. *Revista VIA IURIS*, “Exotismo, invisibilidad y diásporas re-creadas: la juridicidad del negro en Colombia”, Fundación Universitaria Los Libertadores, Colombia: 2011, pp. 11-21 Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=273919435001>

137 Raúl Esteban Díaz Espinoza. *Relaciones Internacionales*, “La invisibilización de la Revolución de Haití y sus posibles resistencias decoloniales desde la negritud”, Número 25, Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI) –UAM: 2014.

desde los lugares de enunciación prohibidos y negados. Frente al etnocentrismo, los mundos sustraídos delinear también sus subjetividades al margen de lo impuesto por los agentes del sistema-mundo moderno colonial. Ello remite a una narrativa portadora de herencias bárbaras e inferiorizadas, detractora de la alteridad insurgente, negadora de su racionalidad y de su capacidad pensante y, en tanto, descendientes de la genealogía de origen africano. Esta alteridad es antítesis de la herencia civilizada de la cual era portadora Europa y sus descendientes en América y el Caribe.

En Coro, la insurrección criminalizada pone en tensión el espacio de lo político. La autoridad responde impidiendo la expansión de la violencia irrupida, lo cual no constituye una novedad en la larga tradición de la esclavización desatada por el sistema-mundo moderno colonial en el continente. Lo que sí es inédito en la Coro de 1795, es la colectivización de la insurgencia, desde principios y conceptos significados en las luchas contra la opresión.

Es inaceptable la efervescencia del orgullo de los negros, la altivez expresada en la palabra dicha, en la gestualidad insubordinada, lo mismo que el desacato a sus normalizaciones, el conflicto desencadenado y la violencia como opción decolonial. En la cara tan fiera con las cuales miran se les reconoce la rabia, en el fandango, en el rosario de Cruz de mayo, en el canto, en la bandera morada, en las tertulias y en las conversas. Allí reside la cara oculta, la no descifrada, la criminalizada por los amos de la Serranía.

La lucha se anida en el mundo social serrano. Lo naturalizado como infeliz, bárbaro, inculto, rústico, ignorante, chusma, significa la vida y sus relaciones en el intersticio de la dominación y en sus mundos diversos sustraídos; en la normalización de la negación y la prohibición. En mayo de 1795, la debida obediencia, el temor y la subordinación irrumpen en la Serranía de Coro, consustanciados

en concepciones, valores y prácticas de resistencia, sobrevivencia y existencia ancladas en la libertad.

Entre los retos descolonizadores de la memoria histórica que aún pervive como herencia dominante, es necesario el diálogo para derivar pensamientos otros, desde los lugares de enunciación de los explotados, los excluidos e invisibilizados por el capital (y sus agentes) en el devenir del proceso histórico. Así, pueden reconocerse, legitimarse y darle sentido común, a las memorias y acervos de la genealogía diversa de la africanía, la parida en el intersticio de la apropiación humana, cultural y espacial.

¿Insurrección sin concierto, método ni regla? o ¿pacificación en la Serranía?

La narrativa colonial antes señalada, se evidencia en el testimonio de Manuel de la Carrera, europeo residenciado en Coro, quien califica a la insurrección “sin concierto, método ni regla”, originada por las siguientes razones:

- 1.- Los esclavizados y libres del valle de Curimagua para 1775 luchaban contra el disciplinamiento y subordinación establecido por los hacendados, pertenecientes a familias juiciosas, de respeto y reputación; quienes no pudieron desarraigar el libertinaje incorregible, los vicios y la común relajación de los libres, cuyo mal ejemplo corrompió las buenas costumbres de los esclavos, que los dueños cuidadosamente inculcaban. Sus correcciones desataron en los siervos un odio irreconciliable, altanería y deseo de venganza “tan característica de los negros, y en cuya memoria se estampa con tanta firmeza que solo lo borra la ejecución de ella”.
- 2.- El conocimiento de los esclavizados respecto a su liberación, contenida en el Código de los Negros y difundida por el curandero Cocofio, quien alegaba en las haciendas que frecuentaba el desinterés de los amos por la supresión de la esclavitud.
- 3.- Las influencias del negro loango José Caridad González, quien tenía un genio vivaz, estrépito, ágil, activo. Fugitivo de Curazao se

estableció en Coro donde desempeñó varios oficios y ocupaciones; poseía dominio de la lengua española, el papiamento o jargón de Curazao y el francés; seducía esclavos en Curazao para pasarlos a la costa española; se sabía conservar bien entre los españoles; tenía también el interés en ser el capitán de la compañía de los negros loangos de Curazao, asentados sin reparos en la serranía, cometido logrado y concedido mediante Real Orden; además contaba con la estimación y el reconocimiento de la población libre y esclavizada de la jurisdicción, quienes retribuían y atendían generosamente a José Caridad como su protector y este disponía de emisarios loangos de su compañía en las haciendas.

- 4.- La queja en toda la jurisdicción contra las vejaciones, atropellos y violencia que sufrían en recaudación de rentas la población libre y esclavizada del campo, impuestas por el tesorero Juan Manuel Iturbe; el descontento desatendido por el Síndico Procurador General, José de Tellería; Diputado Consular de la Provincia.
- 5.- Aunado a ello, la unión de José Caridad González con José Leonardo Chirino y los de su clase; el zambo libre contaba con reputación y respeto entre sus partidarios, a quienes les prescribía reglas en sucesivas tertulias, en las cuales conversaban sin tapujos sobre la libertad de los esclavos y eliminación de los impuestos reales.
- 6.- En la Serranía se abrazó la noticia de lo acometido en las colonias francesas. Asimismo, se rumoraba sobre la presencia de un corsario francés en el puerto real de La Vela y sus incidencias en Coro.
- 7.- Dada las circunstancias, se frecuentaron los encuentros de los confidentes y partidarios en la hacienda Las Macanillas, determinados a emprender su resolución libertaria, con la presumible protección de los franceses.¹³⁸

Este testimonio de Manuel de la Carrera para argumentar porqué se trataba de una conspiración sin concierto, método ni regla y reafirmar las valoraciones negativas sobre los insurgentes sometidos a la opresión –calificados de bandidos, fieras, asesinos, brutales e ignorantes–, es contraria a lo revelado por la relación circunstanciada del proyecto, en la cual se constata “... que los concurrentes estaban

138 Josefina Jordán. 1994. *Ibidem*.

de acuerdo con suficiente anticipación, eran confidentes íntimos, partidarios primordialmente de la liberación de la esclavitud y de los impuestos”.¹³⁹

Frente a las acciones tumultuarias se impuso la pacificación de la Serranía, orientada por la racionalidad colonial que prescribía el auxilio espiritual y condena de muerte; santo sacramento de penitencia y degüello, confesión y campos sembrados de cuerpos. Pragmática de Tumultos de 1.774 y justo castigo del cielo, al igual que el perdón para los rendidos y aprehensión para las cabezas de la revolución, interesados en el proyecto de constituir “República”. Se trató entonces de dejar sin vida y acabar de raíz la semilla de los insurgentes, justificada por la observada desobediencia y pretensiones de ruptura del vasallaje.

La crisis desatada ameritó de todos los socorros, también los espirituales: canto del Tedeum, acciones de gracias, procesiones y solemnidades a Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, y Santo Domingo de la Calzada, a quien se asumió como patrono y “del cual se formó cuadro con descripción de la batalla a sus pies”.¹⁴⁰

La confrontación de los insurgentes y el impedimento de sus objetivos, fueron considerados una milagrosa victoria, en la cual participaron notoriamente las autoridades eclesiásticas; entre quienes destacó el Vicario Juan Francisco Varela, quien tan pronto tuvo noticia de lo ocurrido, iluminó la imagen de Nuestra Señora de la Concepción; tocó plegarias y realizó misa de rogativa y procesión de letanías mayores dentro de la iglesia. Al iniciarse las expediciones persecutorias a la Serranía, el Vicario descubrió la imagen del Señor, tocó plegarias y oraciones de letanías mayores. El día de Pascuas de

139 Josefina Jordán. 1994. *Ibidem*, pp. 53-54.

140 Josefina Jordán. 1994. *Ibidem*, pp. 69.

Pentecostés ordenó misa solemne cantada, exposición del Santísimo Sacramento con Tedeum Laudamus, en acción de gracias por la milagrosa victoria. La ceremonia cristiana contó con masiva participación, al punto que “en ninguna ocasión, se ha visto la Iglesia tan llena de gente”.¹⁴¹

De la misma manera, el padre franciscano José Giran, ofició rogativa, misa y auxilió a los reos. Igual reconocimiento se hizo al cura Pedro Pérez de Guzmán, quien celebró misa de rogativa y socorrió a los ajusticiados. El padre Pablo Queypo y Juan Pedro Barges predicaron sermón y apoyaron a los ajusticiados. Por su parte, el padre franciscano José Antonio Perozo se ofreció de capellán y auxilió a los heridos, mostrando caridad y celo. El padre Francisco José Nicolás Cangas se ofreció al Real Servicio junto a los religiosos del Monasterio, asistiendo después del combate al campo de batalla junto a los frailes Pablo Queipo y José Antonio Guerra.¹⁴²

La labor del curato en la pacificación del levantamiento en la jurisdicción de Coro fue determinante, pues tuvieron un papel estratégico y resolutivo orientado a restablecer el orden subvertido. Así, los representantes de la Iglesia en la ciudad, se adhirieron y demostraron su lealtad en la pacificación de la insurrección ocurrida en 1795. Sus demostraciones de celo y lealtad fueron reconocidas y premiadas posteriormente con merecimientos reales.

Necesario era reprimir y escarmentar el atrevimiento de los negros y sus secuaces. En la difícil circunstancia sobrevenida los dogmas de fe religiosos y políticos normalizadores del mundo social, legitimaban la práctica del terror y del temor para imponer la autoridad legitimada por el colonialismo; autoridad basada en el ideario del

141 Josefina Jordán. 1994. *Ibidem*, pp. 188.

142 Josefina Jordán. 1994. *Ibidem*.

catolicismo, sostenedor del mandato de obediencia, subordinación y vasallaje. Frente al desacato y transgresión al principio de debida obediencia, se debía reprimir el orgullo de los negros, restablecer la sujeción de la esclavitud y “extinguir de raíz la peste venenosa de los insurgentes”.¹⁴³

Esta determinación, demandaba recobrar el espíritu de subordinación y obediencia. A juicio de Manuel de la Carrera, en el valle de Curimagua se precisaba que los hacendados mandaran construir iglesias, asistidas continuamente por sacerdotes y ocupados en celebrar misa, enseñar la doctrina cristiana y administrar los sacramentos. En este partido, era igualmente conveniente separar la esclavitud de los libres que no estuviesen ya casados y destinarlos a vivir en Cabure: pueblo en formación donde existía iglesia y desde el cual podían movilizarse los jornaleros hasta las haciendas asentadas en el valle de Curimagua.¹⁴⁴

En este espacio, era necesario impedir que los libres corrompieran la esclavitud, había que imposibilitar la influencia de unos sobre otros con fines conspirativos. Ante los graves acontecimientos, necesario era volver a la sujeción y evitar el contagio en la Provincia.

Para el control social, los grupos de poder de la sociedad coriana miraban con reservas el encuentro de la población libre y la esclavizada, por estimar perniciosas las costumbres de quienes vivían, a su juicio, arrochelados en los cumbes y palenques de la Serranía. Avanzado el siglo XVIII, opinaban que la vida relajada de los libres ganaba adeptos que depravaban las buenas costumbres de la servidumbre. La prohibición de la comunicación entre esclavizados y libres en la Serranía, estaba orientada a marcar distancias e imponer

143 Josefina Jordán. 1994. *Ibidem*, pp. 73.

144 Josefina Jordán. 1994. *Ibidem*.

controles, vigilancia y desencuentros. A pesar de ello, irrumpe en los intersticios la genealogía del encuentro. Precisamente, en las haciendas se desencadenan los encuentros y desencuentros. Así, las relaciones permitidas y prohibidas, se entretajan en un entramado de diferenciadas relaciones.

Preciso es destacar que, contra los insurgentes, también participaron los indios, organizados en milicias de los pueblos de Pecaya, San Luis, Pedregal, Guaybacoa, Carrizal, Santa Ana, Mitare, Moruy, Pueblo Nuevo, Cumarebo y Acurigua, entre otros. Quienes hicieron resistencia, reprimieron a la población insubordinada, siguiendo lineamientos y socorriendo a las autoridades coloniales para pacificar la Serranía; evitando de esta forma el contagio de la jurisdicción, amenazada por el atrevimiento de los negros, su rebeldía, grave escándalo y mal ejemplo. A los indígenas tributarios y no tributarios, se sumaron blancos y pardos, forasteros y criollos en jura de lealtad.¹⁴⁵

¿Insurgentes: entre inocentes y culpables?

Ante la situación de los insurgentes, los amos distinguieron entre: inocentes y culpables, buenos y malos, piadosos y crueles, heroicos y perversos, fieles e infieles, miserables, infelices y sediciosos. Valoraciones expresadas en las declaraciones contenidas en el proceso contra la insurrección. En la comparecencia de Nicolasa de Acosta y el bachiller Bonifacio Luis de Manzanos, ante el oidor honorario y teniente de justicia mayor, Juan Esteban de Valderrama, para sostener la defensa de Juan Bautista y Pedro Acosta, Juan Pedro Talavera (alias Macuire), Faustino Medina y del zambo libre Juan de Jesús Cortez, precisaban la importancia de distinguir entre inocentes y verdaderos reos, proponiendo clasificarlos en atención a:

145 Josefina Jordán. 1994. *Ibidem*.

Unos fueron autores de la sedición, otros llevados del sebo de la libertad y los robos vinieron voluntarios al tumulto, otros entraron compulsos y apremiados a la rebelión, y de éstos, los unos se hicieron voluntarios a vista de la facilidad con que se lograron las primeras empresas, los otros siempre forzados vinieron hasta esta ciudad por falta de hueco y ánimo para retirarse, y fue sin duda la mayor parte de aquella nube que disipó solamente el estallido de un pedrero a las orillas de esta ciudad, la mañana del día doce de mayo, y los últimos que tuvieron bastante resolución y proporción para declarar con su fuga anticipada, el horror que profesaban a un delito al cual los había arrebatado la violencia de sus autores: Hubo otros que, o sorprendidos por las muertes e incendios del día diez de mayo o temerosos de concurrir a tan enorme delincuencia, se ocultaron con sus mujeres e hijos en las selvas, donde padecieron los efectos de la intemperie y del hambre los tres días que duró la rebelión. Otros que sacando el cuerpo a los amotinados prestaron todo auxilio y socorro a las personas afligidas y perseguidas en la serranía, y otros en fin, que oponiéndose a los delincuentes, manifestaron con sus heridas y con su muerte su heroica fidelidad a sus amos, ó a su Rey. Los primeros, deben ser tratados con todo el rigor de la ley, la muerte debe ser su consuelo y el patíbulo su vida, según se explicaba un Emperador Romano. Los segundos han de ser castigados con una severidad ejemplar, esto es, deben sortearse para que se castiguen los unos, y escarmienten con sus penas los otros; de los de la tercera clase, los primeros merecen alguna demostración por los excesos que efectivamente hubieren cometido desde que se hicieron voluntarios, los segundos, cuando mucho, son acreedores del apercibimiento y los terceros deben quedar absolutamente indemnes, ya porque fueron violentados, ya porque no consumaron ni concurrieron al delito de los otros que trataron de sorprender la ciudad, ya en fin porque el buen gobierno se ha de interesar en que con semejantes ejemplares impugnes se eviten las facciones, ó se consiga la disipación de estas tempestades conjuradas contra la quietud pública. Los de la cuarta clase merecen por sus trabajos y persecución nuestra lástima y la de vuestra señoría; nuestro agradecimiento y amparo los de la quinta, nuestro elogio y admiración los de la última.¹⁴⁶

146 Josefina Jordán. 1994. *Ibidem*, pp. 41.

Según los defensores, el zambo libre Juan de Jesús Cortez y el esclavizado Juan Pedro Talavera, al presenciar el incendio de la Hacienda Barón, trataron de ocultarse porque habían llegado tropas francesas. En la defensa alegaron que el concepto “poco susceptible a todo hombre reflexivo pero no a la rusticidad de los nominados”, “la rusticidad está pintada en sus caras”.¹⁴⁷

La Revolución francesa y la presencia de tropas francesas en las costas de la Provincia, eran conceptos susceptibles para los hombres razonables, más no para la rusticidad y sencillez de los tumultuarios. Manuel de la Carrera era de la idea que la libertad de esclavitud y la libertad de derechos eran necios conceptos inconcebibles en los coligados de reconocida brutalidad e ignorancia.¹⁴⁸

Por su parte, José Arcaya asume la defensa de Juan Francisco Añonuevo. Entre los alegatos insiste en la inocencia e inculpabilidad de su “cliente”, cuya conducta heroica distaba de la criminalidad de los amotinados. Por haberse distanciado de los conjurados, socorrido, ocultado y escoltado al corregidor de San Luis, Hilario Bustos, lo hacía acreedor de indulgencias. Según los testimonios, el corregidor había sido apresado por Juan Cristóbal Acosta y su gente en San Luis, el día once de mayo en la mañana y puesto a resguardo al día siguiente en el mismo pueblo, por el referido Juan Francisco; “librándolo de las furias de una chusma inconstante en sus deliberaciones”. Para el defensor y sus testigos Juan Francisco no se asoció a los insurgentes, no asistió a la maldad perpetrada por estos, no participó en los actos delincuenciales ni ocasionó padecimientos a los blancos, en virtud de lo cual era merecedor de ser absuelto en la referida causa.¹⁴⁹

147 Josefina Jordán. 1997. *Ibidem*, pp. 42.

148 Josefina Jordán. 1994. *Ibidem*.

149 Josefina Jordán. 1997. *Ibidem*.

En el interrogatorio del abogado Pedro Chirino en defensa de su esclavizado José Patricio Chirinos, indaga entre amos y esclavizados sobre su comportamiento, para constatar que nunca había sido escandaloso y rebelde tumultuario y, si contrariamente, solo había servido a su amo con temor de Dios. El diez de mayo no se mezcló en el tumulto ni se unió a los insurgentes; el día once lo incorporaron obligado y le ofrecieron quitar la cabeza sino les seguía, escapándose luego al cerro Creo en Dios Padre. El reconocido doctor sostenía que el negro del doctor Chirino no se mezcló en el tumulto.¹⁵⁰

El lenguaje del poder utilizado por las autoridades coloniales, es reproducido en la palabra de los grupos subalternizados, tal y como se evidencia en las declaraciones manifestadas por la población esclavizada y libre de la jurisdicción de Coro; que participa en el testimonial y defensa de quienes se encuentran detenidos a causa de la sublevación. María Dolores Chirino, esposa de José Leonardo y esclavizada de la familia Tellería; los esclavizados de Nicolasa de Acosta: María Concepción Rendil, Francisco Esteban Chirino, Juan Luis Chirinos, Juan Ventura Acosta; la mulata libre Petronila Chirino, la mestiza María Teresa Díaz y el negro libre Juan Tomás Medina, declaran públicamente expresando argumentos coincidentes con la palabra enunciada por los amos en la Serranía.

Se está frente a una narrativa que silencia al subalterno, habita en su alteridad y le imprime sus posiciones discursivas¹⁵¹. De esta manera, la narrativa escriturada sobre la insurgencia libertaria en la Serranía, sustenta la palabra de la legitimidad notoriamente confrontada;

150 Josefina Jordán. 1997. *Ibidem*.

151 Carolina Collazo. *V Jornadas de Jóvenes Investigadores*, “Deconstrucción, ideología y política. Cuando lo subalterno no habla, habita”, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires: 2009.

ocultando la palabra dicha por quienes irrumpen. Ese es el caso del esclavizado Juan Ventura, quien sostiene que su hermano Juan Bautista se ocultó en el monte y auxilió junto a él a su señora Nicola de Acosta, y agrega, que Juan de Jesús Cortez huyó tan pronto le llegaron noticias del tumulto, manteniéndose allí hasta la pacificación.¹⁵²

El discurso discriminatorio hacia las calificadas castas subyugadas, ya pardas, mulatas, mestizas, zambas, quebrados de color, indígenas demorados o tributarios, negros libres o en condición de servidumbre en el siglo XVIII en Coro, denotaba las valoraciones racializadas construidas de acuerdo a su calidad y estado inferior de clase oprimida. En tal sentido, eran asumidos como gente de color bajo, malos, violentos, vagos y malentretidos; en definitiva, gente inferior la cual debía ser disciplinada en el temor a Dios y a la justicia, ser buenos vasallos, servir con celo y subordinarse a los amos; no mostrarse escandalosos, rebeldes, tumultuarios; ser de genio quieto, dócil, pacífico, obediente, sin altivez ni altanería, humildes y aplicados al trabajo.

La sentencia de la Real Audiencia

A propósito de la insurrección en la Serranía, la Real Audiencia emitió la siguiente sentencia:

- Los sublevados llevaron consigo por fuerza o por engaño cuantos hombres pudieron.
- Acometieron la ciudad con el objeto de matar a todos los blancos, ocupar sus bienes, casarse con las blancas, extinguir todos los derechos reales y quedar libres los esclavos.
- José Leonardo Chirino: reo principal de la sublevación, condenado a muerte de horca.

152 Josefina Jordán. 1997. *Ibidem*.

- José Diego Ortiz, alias Cartagena: fugitivo, reo principal de la sublevación, condenado a muerte de horca.
- Conceder libertad a los siguientes presos en la cárcel de Coro: Juan de Jesús Cortez, Juan Basilio Morillo, José Patricio Chirinos, José Ignacio Chirinos, José Custodio Chirinos, José Jacinto Tellería, José Apolinario Fernández, Lucas Sivira, José Ignacio Salón, Juan Rafael Cueto y Juan Lorenzo Polanco; quienes en lo sucesivo no debían dar sospechas de su lealtad al Rey y a la Patria.
- Condenar a presidio durante cuatro años en la isla de Trinidad a: Juan de la Rosa Acosta, Juan Francisco Añonuevo, José Faustino Medina, Juan Bautista Acosta, Jacinto Medina, Antonio Rafael Manzanos, José Antonio López, alias Mencías y Juan José.
- Condenar a seis años de presidio en la Isla de Puerto Rico a Juan Francisco Colina, alias Ancluco. Condena a prisión a diez años en la misma isla a: Juan José Palencia y Francisco Javier de Lugo, Juan de la Encarnación Ortiz, alias Cartagena y Juan de Jesús Lugo, con la prohibición de volver a la Provincia a pena de sus vidas.
- Condenar a seis años de prisión en Puerto Cabello al indio Juan Bautista.
- Conceder libertad y desembargo de bienes a: Juan Gregorio Gutiérrez, José de los Santos Núñez, Juan de la Cruz Villanueva y Juan Lorenzo Barrera, advirtiéndoles evitar conversaciones y comunicaciones sospechosas de su fidelidad.
- Rafael Piña y Miguel Echavarría sirvan durante tres años en los bajos de su majestad, por vagos.
- Vender fuera de la jurisdicción de Coro a la esposa de José Leonardo Chirino, María de los Dolores Tellería, junto a sus hijos, en un término de dos meses.
- Declarar enteramente libres de complicidad en la sublevación a los negros loangos y reconocer que son fieles servidores del Rey. Que vuelvan al cuidado de sus casas y familias: Juan Felipe Guillermo, Francisco Castro y Domingo Cornel, junto a todos los que se encuentran en Puerto Cabello y en los bajeles de su majestad.
- Que los siguientes indios: Juan del Pilar Méndez, Juan Eugenio Gutiérrez, Juan de la Cruz Villanueva, José de los Santos Núñez, Juan

Nicolás Cayama, Juan Matos y Juan Lorenzo Barrera, sigan en los bajeles de su majestad hasta completar los diez años.¹⁵³

Para los insurgentes, el desenlace de la insurrección estuvo determinado por la represión, la persecución, el encarcelamiento, la muerte, la tortura y la expatriación. La lucha fue violentamente reprimida, el temor y el control despuntó en la Serranía. Mientras que los represores de la insurgencia, fueron recompensados con pensiones, ascensos profesionales, empleos, becas, desembargos de bienes y otras contraprestaciones por su participación meritoria y notorios servicios.¹⁵⁴ Así lo confirma la siguiente opinión:

Las acciones de las autoridades coloniales contra la insurrección de José Leonardo Chirino no solo significó el castigo de los principales responsables, sino también la premiación a algunos funcionarios por su significativa participación en la represión de la rebelión, la sanción para otros y la reorganización político administrativo del territorio coriano.¹⁵⁵

153 Josefina Jordán. 1994. *Ibidem*.

154 Gilberto Quintero. *José Leonardo Chirino y la insurrección de la serranía de Coro de 1795. Insurrección de libertad o rebelión de independencia*, "Origen, desarrollo y desenlace de la insurrección de la Serranía de Coro de 1795", Alí Enrique López Bohórquez (Coordinador General). Mérida: 1996.

155 Alí López Bohórquez. *José Leonardo Chirino y la insurrección de la serranía de Coro de 1795. Insurrección de libertad o rebelión de independencia*, "Acciones de las autoridades coloniales de Coro y Caracas contra la insurrección de José Leonardo Chirino", Alí Enrique López Bohórquez (Coordinador General). Mérida: 1996, p. 154.

Narrativas insurgentes y de resistencia para descolonizar la memoria histórica

Para Quezada¹⁵⁶, líder afro caribeño residiendo en el estado Falcón, la insurrección de la Serranía en mayo de 1795, enfrentó la violencia criminal de la esclavitud, las injusticias y las agresiones del sistema colonial. Se trata de la lucha revolucionaria en la Sierra coriana contra la opresión y la desigualdad; desafiando la violencia heredada, expresada en la vida cotidiana. Sin embargo, la insurgencia libertaria liderada por José Leonardo Chirino, ha sido negada por pensadores emparentados con los grupos de poder que en el siglo XVIII sostenían el orden social. Desde esta perspectiva, le corresponde a los de abajo subvertir verdades instituidas para reconocer el devenir histórico que traduzca la participación, organización colectiva, luchas y el cambio social en significados que rescaten y visibilicen las concepciones negadas.

De lo sostenido por Quezada¹⁵⁷, resalta la importancia de la conciencia de los explotados para sacudirse del yugo colonial, lo cual representa un importante objetivo de liberación de los esclavizados en la Serranía coriana. A su juicio, los teóricos se han ocupado de posicionar ideas y creencias que desconocen la sabiduría de los de abajo, inscritos en sus concepciones de pensamiento derivadas de los centros de dominación y colonialismo. Así, lo libertario de la insurrección dieciochesca en Curimagua se funda en otras concepciones –entretejidas por los de abajo–, en la humana determinación de enfrentar la violencia encarnada por el sistema capitalista y sus agencistas en la jurisdicción de Coro.

156 Domingo Quezada Z. *De Macanillas a Venezuela*. Coro. 2004.

157 Domingo Quezada Z. 2004. *Ibidem*.

La palabra combativa de Domingo Quezada¹⁵⁸, gira en sentido contrario del discurso de la criminalización de los grupos de poder, considerados, según él, como bárbaros, brutales, verdugos, agresores, saqueadores y holgazanes. La palabra es enunciada desde su condición de clase y de revolucionario, consciente de la importancia de la organización del pueblo, para luchar contra la esclavitud y sus implicaciones históricas.

La razón de este luchador comunitario, se funda en las dolencias de los oprimidos, en su resistencia incansable y esencialmente en su importancia para la construcción de la patria en el contexto actual, a la luz de la Revolución Bolivariana. Su voz convoca a recorrer el territorio comunal para configurar la cartografía de la liberación, entretejida en las haciendas ubicadas en la Sierra coriana.

Asimismo, para precisar la necesidad de las luchas colectivas de la organización y participación comunal, de inestimable valor en el proceso inconcluso de independencia nacional; cree además que José Leonardo Chirino y su lucha siguen siendo un presente inacabado de significativa trascendencia para Venezuela, lo cual exige luchar también contra la desmemoria. En tal sentido, le corresponde a los oprimidos continuar combatiendo en las nuevas circunstancias históricas, contra la pervivencia del colonialismo en sus diversas manifestaciones.

Esencial es volver la mirada al pasado colonial para desmitificar los mitos construidos, reproducidos y legitimados, y recuperar entonces las historias negadas, silenciadas, olvidadas. Se concuerda así con el reconocido pensador afroalcanoniano Juan Ramón Lugo, quien sostiene en su obra titulada: *A propósito de doscientos años de olvido, trozos de la serranía que aún hoy arde*, "... por nuestras

158 Domingo Quezada Z. 2004. *Ibidem*.

venas corre sangre india, negra, mulata... Nuestro presente está incompleto sin ese pasado”.¹⁵⁹

Ciertamente, las narrativas en resistencia se rascan en otros pañales. En base a ello, se asume tanto la importancia de la valoración de los saberes populares, los procesos dialógicos, la construcción compartida, la ética del colectivo, al igual que la sistematización del quehacer comunitario, a los fines de construir juntos referentes que contribuyan a la transformación social.

El diálogo se asume desde una postura crítica, orientado a la descolonización del pensamiento y de la memoria histórica; basado en acercamientos, reconocimiento, coexistencia, integración, visibilización, participación y legitimación de los otros. Y conducir entonces a pensar-nos desde el lugar de enunciación marcado por la diferencia colonial, en el intersticio, por la racionalidad diversa de los subalternizados y en relaciones contradictorias con los agentes de poder.¹⁶⁰

Los diálogos basados en la oralidad devienen en posicionamientos contrahegemónicos, pues resignifican los saberes pluridiversos de las memorias colectivas, además que revalorizan las relaciones y subjetividades humanas recreadas por los mundos sociales en la vida cotidiana. Se trata de diálogos que legitiman la palabra de los

159 Juan Ramón Lugo. *A propósito de doscientos años de olvido: Trozos de serranía, Negra luz que aún hoy arde*. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, CONAC, Caracas: 2001, p. 138.

160 Santiago Castro Gómez. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, “Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Compiladores), Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá: 2007.

hablantes que cohabitan en cada espacio comunal, desde sus lugares de enunciación y reafirmación.

Estos diálogos harán posible el giro decolonizador del saber euro-occidentalizado, pues devienen en palabra liberadora del saber, del ser, del hacer y del poder hasta ahora sometido. Se trata de diálogos que democratizan la cultura científica y visibilicen las prácticas comunitarias contentivas de saberes sociales de los oprimidos históricos, para fecundar en otras relaciones de vida.¹⁶¹

Diálogos que se inscriben en los cambios históricos que tienen lugar en Venezuela, Nuestra América y el Caribe, para viabilizar la direccionalidad política, económica, social y cultural que se fragua actualmente en nuestra sociedad; y se contrapongan a la lógica del modelo civilizatorio dominante, caracterizado por: el colonialismo interno, la subordinación, la dominación, la explotación, el sometimiento, el intervencionismo, la instauración de la violencia, la desestabilización, el terrorismo, la muerte, la criminalización, la desigualdad, la exclusión, el racismo, la falsa conciencia, la esclavización, la discordia, la perversidad, la corrupción, la ignominia y la humillación.¹⁶²

Para el cambio histórico, la fuerza de lo colectivo es esencial y debe trascender, revolucionariamente, del discurso a la acción, de la palabra dicha a la cumplida; de la palabra suscrita, documentada y

161 Belín Vázquez. *Cuadernos Latinoamericanos*, “Ciencia universal, memorias y visibilidad de los saberes sociales”, Centro Experimental de Estudios Latinoamericanos “Dr. Gastón Parra Luzardo”. Maracaibo: 2011, pp.22-40.

162 Hugo Rafael Chávez Frías. *Propuesta del Candidato de la Patria Comandante Hugo Chávez Para la Gestión Bolivariana Socialista*. Caracas: 2012.

empeñada a la practicada. De la palabra neocolonialista a la descolonizadora, de la palabra que engaña a la impregnada de esperanza.¹⁶³

Siguiendo a Chávez¹⁶⁴, necesario es entretejer proyectos políticos, éticos, epistémicos, críticos y contrahegemónicos –antítesis del sistema-mundo capitalista– que erradiquen la dependencia, el colonialismo en todos los ámbitos de la vida social, la democracia burguesa, su institucionalidad y legitimidad, la injusticia, la conspiración, el odio y subestimación al pueblo, la subordinación del ser al tener, el olvido del pasado, la desideologización del diálogo, la sumisión y la enunciación del oprimido histórico como subdesarrollado, atrasado, bárbaro.

Chávez¹⁶⁵, propone forjar proyectos políticos, éticos y epistémicos que privilegien la independencia, la democracia plena, protagónica, participativa; los valores socialistas, la visibilización y reconocimiento de los ninguneados de la historia, el rescate y salvaguarda de nuestra identidad y historia; la urgencia del cambio histórico, asumido como cambio epocal en Nuestra América, la refundación de la sociedad, la necesidad de entretejer colectivamente la resistencia nuestroamericana contra el capitalismo. Asimismo, considera de importancia impregnar de amor la acción política, promover el pensamiento libertario, la educación liberadora; así como el reconocimiento de la espiritualidad diversa de nuestro pueblo oprimido y sus expresiones de fe, para construir juntos la otra humanidad posible y necesaria.

Desde esta perspectiva, el diálogo de saberes propuesto debe tributar al cambio histórico al igual que visibilizar y reconocer a los

163 Nereyda Ferrer de Bravo y Helis Bravo Medina. *Diario Nuevo Día. Opinión*, “Entretejamos colectivamente la obra liderada con amor por el comandante Chávez”, Coro: 2013.

164 Hugo Rafael Chávez Frías. 2012. *Ibidem*.

165 Hugo Rafael Chávez Frías. 2012. *Ibidem*.

ninguneados de la historia; los excluidos durante más de cinco siglos, las grandes mayorías, el pueblo oprimido venezolano, desasistido y depauperado; los de abajo, los empobrecidos.

Basados en la pluridiversidad del diálogo, se rescata y salvaguarda nuestra identidad, nuestra historia, nuestro mundo. Se trata del pueblo desalambrando la historia, reescribiendo su pasado y su presente. Es así como se devela la vida colectiva encubierta, al igual que se desenmascaran las tramas y sumisiones, se combate la desmemoria y el olvido; volviendo la mirada a nuestros mundos, memorias y saberes para crear y transformar las herencias dominantes en otras formas de vida.

Así se revierte la tendencia impuesta por la cultura científica de occidente de negar y relegar al estatus de no conocimiento, a los saberes históricos locales derivados y producidos a partir de racionalidades sociales y culturales distintas.¹⁶⁶ Se trata de descolonizar los saberes sociales cotidianos que irrumpen contra la memoria hegemónica de poder; visibilizar los mundos plurales y empoderar al pueblo en sus espacios comunitarios; ratificar la participación, resistencia y protagonismo en el devenir histórico. Se trata de diálogo de saberes que contribuya a darle vida a los objetivos contenidos en el Programa de la Patria 2013-2019, a saber:

Afianzar los valores que resguarden la identidad; potenciar las expresiones culturales del país; impulsar redes de las organizaciones de base comunitarias culturales; consolidar el protagonismo popular en las manifestaciones culturales; potenciar las expresiones culturales liberadoras; visibilizar la identidad histórico comunitaria; fomentar convenios interculturales de integración; desarrollar la educación intercultural; consolidar la socialización de saberes, orientados a la potenciación de las capacidades,

166 Catherine Walsh. 2010. *Ibidem*.

habilidades y herramientas apropiadas por el pueblo para el ejercicio de lo público y desarrollo socio cultural de las comunidades; preservar los valores tradicionales del pueblo venezolano; consolidar la visión de la heterogeneidad y diversidad étnica de Venezuela y Nuestra América bajo el respeto e integración de las minorías y pueblos originarios a la vida nacional y su toma de decisiones; contrarrestar la producción y valorización de elementos culturales y relatos históricos dominantes; criticar las formas culturales y reconstrucciones históricas dominantes; producir espacios de expresión y mecanismos de registro de las culturas populares y la memoria histórica de los grupos sociales y étnicos subalternos.¹⁶⁷

Este proyecto demanda de intelectuales que se asuman como pueblo, que compartan, se organicen y luchen junto al pueblo; que abran espacios para el diálogo y repiensen el sentido de la vida; en fin, que recreen paradigmas de luchas, vivencien la solidaridad, la unidad, la justicia social y profundicen nuestro proceso de liberación en los espacios comunitarios y sus necesarias relaciones en el contexto mundial.¹⁶⁸

Tal como lo sostiene Pérez¹⁶⁹: “la sabiduría no es de aquel que lee más libros; la sabiduría es de aquellos que comprenden el sentido profundo de la vida”. El mundo actual necesita de intelectuales que compartan y aprendan del y junto al pueblo “su sabiduría, luchas y esperanzas”. A decir del teólogo brasileño Betto¹⁷⁰:

167 Hugo Rafael Chávez Frías. 2012. *Ibidem*.

168 Nereyda Ferrer de Bravo y Helis Bravo Medina. En *Diario Nuevo Día. Opinión*, “Fidel Castro con los intelectuales, Nuestro deber es luchar” 28 de mayo, Coro: 2013.

169 E. Pérez. *Fidel Castro con los intelectuales. Nuestro deber es luchar*, Instituto Cubano del Libro, Ediciones José Martí, La Habana:2012, p. 59.

170 Frei Betto y Otros. *Fidel Castro con los intelectuales. Nuestro deber es luchar*. Instituto Cubano del Libro, Ediciones José Martí, La Habana: 2012, p. 138.

Muchas veces nuestros movimientos hablan por el pueblo, quieren ser vanguardia del pueblo, escriben para el pueblo, pero no se comprometen con este pueblo. Deberíamos hacer una cierta higienización política. El pueblo no tiene buen olor para nosotros, intelectuales, artistas, inteligentes, cultos. Y si el pueblo no va, nosotros no vamos a ninguna parte.

Ciertamente, las consideraciones de Pérez y Betto, tienen fundamentos para “comprender el sentido profundo de la vida” y “si el pueblo no va nosotros no vamos a ninguna parte”. Además de situar a los intelectuales en la necesidad de repensar sus concepciones y prácticas ontológicas y epistémicas, en este tiempo de parto histórico continental para construir la vida otra, opuesta a la delineada por la geopolítica eurocéntrica.

Como bien lo afirma Walsh¹⁷¹, el encuentro con los otros encarna distintas maneras de conocer, hacer y ser, basadas en los principios de relacionalidad, complementariedad y compromiso:

... es incitar otras maneras de leer, indagar e investigar, de mirar, saber, sentir, escuchar y estar, que desafían la razón única de la modernidad occidental, tensionan nuestros propios marcos disciplinados de “estudio” e interpretación, y hacen cuestionar desde y con racionalidades, conocimientos, prácticas y sistemas civilizatorios y de vivir radicalmente distintos.¹⁷²

Llevar a cabo estas otras maneras de conocer, hacer y ser, reivindica el encuentro comunitario, a fin de develar las herencias coloniales, socializar los saberes, prácticas culturales y sus significaciones. Específicamente, la población afroalgoniana en la Serranía de Coro necesitamos convocarnos, encontrarnos, relacionarnos y

171 Catherine Walsh. 2010. *Ibidem*.

172 Catherine Walsh. 2010. *Ibidem*, p. 222.

comprometernos, para resignificar nuestras memorias, espacios e identidades. Es importante valorar los procesos de insurgencia y resistencia.

Tiene significativa importancia la socialización de las narrativas de dominación, contenidas en la palabra escriturada, iconográfica y de racialización del poder. Así como su expresión en concepciones y acciones que denotan la subalternización y el encubrimiento del otro de origen africano, con sus implicaciones éticas, políticas y epistémicas en la gente oprimida que habita la Serranía coriana.

La importancia de indagar colectivamente para subvertir el pensamiento colonial y las relaciones de poder impuestas (raciales, económicas, sexuales, epistémicas, de género, étnicas, etc.), es una necesidad de urgencia histórica para construir el pensamiento libertario; contarnos lo vivido, escucharnos, testimoniarlo, contextualizarlo y resignificarlo en los espacios de acción social compartida, para crear colectivamente la vida. Sin duda alguna, tiene pertinencia ética y política.

Genealogía de la subalternización africana en Coro desde la narrativa de Pedro Manuel Arcaya

En la perspectiva de la genealogía del pensamiento de la familia Arcaya y, más específicamente, de Pedro Manuel, se analiza la insurrección de 1795 en Curimagua. Su propósito es evidenciar las dominaciones científicas escriturales, inscritas en el modelo civilizatorio europeo occidental que ha naturalizado la barbarización de los otros subalternizados.

Por esta razón, el estudio enfatiza el discurso de incorporación de este intelectual coriano como miembro de la Academia Nacional de la Historia en 1910, donde diserta sobre “la insurrección de los negros de la Serranía de Coro en 1795”. Asimismo, se explica cómo

las ideas racistas de la cientificidad positivista que legitima la subalternización africana en el Dr. Arcaya, ancladas en el “imaginario de la blancura” impuesto por la racionalidad eurocéntrica, marchan de la mano con las del General Francisco Tosta García, responsable de la contestación a su discurso; presentes también en los ascendientes y descendientes de la genealogía familiar Arcaya.

Aún cuando lo anteriormente sostenido no constituye una novedad epistémica, sí orienta nuestro inacabado proceso de pensarnos como pueblo subsumido y barbarizado en añejos discursos históricos. Desde esta incuestionable cientificidad, se ha construido lo afro en la región coriana, adherido a las concepciones racializadas que perviven en el sometimiento de las memorias y saberes socioculturales.

De allí que, evidenciar (desde la otredad blanca) la memoria histórica modelada por la narrativa sobre la insurgencia en la jurisdicción de Coro en 1795, sea clave en la reconstrucción de la subalternización africana. La cual, como reproductora de su sometimiento e inferiorización, ha subsistido como herencia negada, desvalorada, estigmatizada y vergonzante. En este sentido, el discurso de la genealogía Arcaya ha dejado su impronta, que ha criminalizado las voces oprimidas y soterradas.

En contraposición a esta narrativa dominante, respecto a la insurrección y la subalternización africana en Coro, se precisa de las insurgencias descolonizadoras de las otredades afro. Hoy, las genealogías sociales afroalcanonianas que se entretajan en la Serranía, están llamadas a subvertir y desubalternizar las representaciones ideadas, creadas y recreadas por los grupos de poder y sus profusos agentes. Allí, en diálogo comunal, en las cartografías comunales donde han tenido lugar estas opresiones, para desubalternizar sus saberes y memorias que subrepticamente la cientificidad ha inferiorizado en sus verdades sabiamente escrituradas.

Insurrección de 1795 y subalternización africana en Arcaya

En octubre de 1909, Pedro Arismendi Brito, Eloy G. González, Ángel César Rivas, Francisco Tosta García, José M. Núñez de Cáceres, Eduardo Blanco y Teófilo Rodríguez, postulan a Pedro Manuel Arcaya a la Academia Nacional de la Historia; de igual manera fue postulado Carlos F. Grisanti. En diciembre del mismo año, es electo Arcaya y, en enero de 1910, concurre a la Academia y pronuncia su discurso de incorporación. La postulación de Arcaya ocurre para relevar al fallecido Doctor Jesús Muñoz Tébar, científico venezolano del siglo XIX en el ámbito de la ingeniería, la matemática, la astronomía, la historia y también la sociología. Posteriormente, Arcaya formará también parte de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales en 1915 y de la Academia Venezolana de la Lengua a partir de 1917.¹⁷³

En su discurso de incorporación como miembro de la Academia Nacional de la Historia (ANH) en 1910, el intelectual coriano Pedro Manuel Arcaya, diserta sobre “La insurrección de los negros de la Serranía de Coro en 1795”. El discurso de Arcaya inicia con el reconocimiento a las virtudes y “hondo saber” de Muñoz Tébar, quien había publicado en 1890 la obra titulada: *El personalismo y el legalismo*.

En su disertación, Arcaya asume el concepto de raza inspirado en las ideas de Hipólito Taine y de Gustavo Le Bon. Al respecto, sostiene que, “para dar a un africano la instrucción de un inglés ilustrado bastan algunos años, pero que mil apenas serían suficientes

173 Carlos Felice Cardot. *El Doctor Pedro Manuel Arcaya. Centenario de su nacimiento 8 de enero de 1974*, “La obra del Dr. Pedro Manuel Arcaya”, Caracas: 1974.

para lograr que en todas las circunstancias de la vida pensara y obrara como este”.¹⁷⁴

Este pensador coriano concuerda con lo expresado por el sociólogo Gustavo Le Bon, de origen francés, cuando declara:

No es que considero radicalmente inferiores unas razas sobre otras; a todas las creo capaces de perfeccionarse en el sentido de que pueden llegar a cierto grado de civilización, pero es si sus innatas cualidades buenas se utilizan para orientarlas debidamente, y si no se las trastorna, pretendiendo llevar al pueblo por rumbos distintos de los que puede seguir.¹⁷⁵

Apegados al evolucionismo, ambos intelectuales positivistas destacan el grado civilizatorio de las diversas razas humanas y de los pueblos. De allí que para Arcaya¹⁷⁶, se heredan los rasgos físicos, las enfermedades, las aptitudes e incluso la voluntad. La enunciación que Arcaya realiza de las diferentes razas que conforman los pueblos latinoamericanos, se ubica en la contextualización del estudio precitado y en sus consideraciones al respecto. Una raza conquistadora, una raza indígena y una raza africana, fusionadas durante varios siglos, heredan el carácter constitutivo de los pueblos, expresado en su ser político y social.

Predominó siempre en el elemento indígena, para el trabajo personal la apatía y en la vida política rudimentaria de sus tribus la sumisión a un Cacique, el cual gobernaba a su antojo a una pequeña comunidad; efecto, sin duda, de una debilidad congénita, y por consiguiente

174 Pedro Manuel Arcaya. *Academia Nacional de la Historia. Discursos de incorporación. (1889-1919)*, “La insurrección de los negros de la Serranía de Coro en 1795”, Tomo 1, (pp. 311-349). Academia Nacional de la Historia, Caracas: 1966, p. 315.

175 *Idem.*

176 Pedro Manuel Arcaya. 1966. *Ibidem.*

hereditaria de la voluntad, resultante del medio ambiente físico que obrando sobre centenares, y quizás miles de generaciones, produjo tal consecuencia (...) La raza indígena sola no cambiara sus rēgulos ni contra ellos se alzaría; la herencia o revoluciones de cuartel o intrigas de palacio, encumbrarían al señor, al cual, desde luego, obedecería a la Comunidad. Realmente, los factores que más han contribuido a la génesis de los prestigios y por consiguiente del personalismo y de las guerras civiles (...) han sido las razas negra y blanca. El elemento africano, superior por muchos conceptos al indígena, de mayor energía física y capaz de más vivas pasiones, influyó en la producción de los Caudillos de nuestras luchas intestinas, hombres fuertes y resistentes a todas las fatigas, fáciles de exaltarse en las contiendas políticas y por las tendencias semimísticas de su espíritu, predispuestos a considerar como “causas santas”, merecedora de todos los sacrificios, la de los bandos en que se dividieron, desde su emancipación los países hispanoamericanos. Ese mismo elemento es el que ha comunicado a nuestros soldados su gran vigor corporal y depositado en sus almas la simiente hereditaria de la fidelidad a sus jefes, hasta sacrificarse en ocasiones por ellos.¹⁷⁷

En su narrativa, el autor cita sucintamente aspectos inherentes a la esclavitud en América, Venezuela y en la jurisdicción de Coro. Advierte en sus fundamentos la valoración de la mayor vigorosidad de los africanos en contraposición a los indios; la injusticia de la esclavitud de unos y otros; la estimación negativa sobre sus alzamientos, por lo cual sostiene que se trata:

... del alzamientos de partidas que aparentemente movidas por ideas políticas y, en realidad obedeciendo a impulsos inconscientes que parten de las capas hereditarias del espíritu, se han ido a los montes apellidando guerra por cosas que no pueden entender.¹⁷⁸

177 Pedro Manuel Arcaya. 1966. *Ibidem*, p. 317.

178 Pedro Manuel Arcaya. 1966. *Ibidem*, pp. 319-320.

Por otra parte, declara lo inhumano del tráfico de africanos y la crueldad de los agentes, partícipes de las compañías dedicadas al comercio negrero. Según Arcaya, en 1795 existían 3261 esclavos en la jurisdicción de Coro, sujetos a servidumbre de la gleba.

Formaban en cierto modo los esclavos, cuerpo con la hacienda donde trabajaban, y junto con sus plantaciones y edificios se les inventariaba en cada caso. Como era apenas lo labrado por el amo un cortísimo espacio del terreno sobre el cual tenía o creía tener dominio, solía permitir a sus esclavos que hicieran sus conucos en el resto, y al cabo se veía rodeada la labranza del señor de otras más cortas, pertenecientes a los siervos, e hízose costumbre que éstos solo trabajasen en la hacienda del amo el tiempo necesario para “sacar la tarea” que se les asignaba, bastando al efecto medio día, y aún menos en ocasiones. El resto en los días de labor y el sábado todo, además, naturalmente, de los feriados, era el tiempo que podían emplear los esclavos en beneficio propio. En cambio de estas concesiones, eximiéronse los amos de suministrar alimentos a los que no tenían consigo en sus casas, aunque a todos y por propio interés cuidaban en sus enfermedades, proporcionándoles medicinas. Viviendo así los esclavos en sus chozas, al lado de sus mujeres e hijos, y cultivando sus conucos, debía lentamente desarrollarse en ellos la conciencia de su personalidad y la idea de que eran víctimas de una gran injusticia. Admira como los amos, hombres de sentimientos rectos, y caritativos ordinariamente, no comprendieran la inequidad de la esclavitud. Pero nada hay más cierto que la variabilidad y perfeccionamiento de la moral humana, mediante el lento proceso de la civilización. Ideas que hoy nos parecen evidentes, no lo eran para nuestros antepasados, y limitábanse en cuanto a la esclavitud, los que eran bondadosos, a temperar, en lo que de ellos dependiese, los rigores de un sistema que, en sí mismo considerado, no hallaban injusto...¹⁷⁹

Para Arcaya, los amos eran hombres de sentimientos rectos, caritativos, bondadosos, motivo por el cual no pueden ser calificados de opresores, aunque condena como inicua la esclavitud. La pretendida

179 Pedro Manuel Arcaya. 1966. *Ibidem*, pp. 320-321.

benevolencia de los amos en la concesión de tierras a los esclavos, la aprobación de tiempo para la labranza del conuco “en beneficio propio”, la asistencia y cuidado en la enfermedad y los otorgamientos de libertad constituían prácticas asumidas por los amos.

En Coro, la población más numerosa para fines del siglo XVIII estaba constituida por la población libre, negra y parda, entre los cuales destacaban los negros libres loangos, de Guinea o minas que, procedentes en fuga de la isla de Curazao, arribaban a tierra firme coriana en el devenir del siglo; en la búsqueda de su libertad, se asentaron en el territorio con la licencia de los grupos de poder de la provincia. El testimonio de Arcaya enfatiza que ocuparon el litoral oriental, Coro y las tierras realengas de Macuquita, ubicada en la Serranía. De los loangos, Arcaya va refiriendo sus arribos, asentamientos, adoctrinamientos, diversiones, matrimonios, labranzas, litigios y conformación de milicias, así como sus encuentros y desencuentros con integrantes del mantuanaje coriano como José Zavala, la familia Zárraga, el Dr. Pedro M. Chirino y José Tellería.

Este intelectual coriano valora positivamente la influencia de la doctrina católica y de sus sacerdotes, en la salvación de las almas primitivas y violentas de origen africano. Le atribuye al catolicismo su contribución en la sensibilización y transformación de ciertos sentimientos y moralidad de los loangos, quienes mostraban su afición y concurrencia a las ceremonias cristianas, pero “no tenían de cristianos sino el nombre” porque conservaban sus supersticiones. En este sentido, enuncia y naturaliza a la otredad africana con el estigma de la superstición.

Grande influencia tuvieron en aquellas gentes las prédicas de los sacerdotes católicos y cobraron suma afición a las ceremonias religiosas. Era natural que guardasen las supersticiones africanas, pero, por lo menos, el catolicismo, tocando la fibra sensible de aquellas almas primitivas,

que no era ni podía ser la fría razón, sino el sentimiento, pudo transformar a muchos de los seres impulsivos y violentos que vinieron del África, en hombres que al temer por la suerte de su alma en la otra vida, en que creían firmemente, se penetraban de ciertos sentimientos de moralidad que le eran desconocidos y que de otro modo no hubieran podido entrar en sus corazones.¹⁸⁰

Devenidos 115 años de la insurrección, indica Arcaya¹⁸¹, que:

En este sentido sí creo en la eficacia de la educación con respecto a la raza africana, esto es, cuando se le habla en nombre de la Religión, apelando a la fe, para basar en ella la distinción entre el bien y el mal; no cuando en nombre de la razón abstracta se le ha querido enseñar cívicos deberes republicanos; la profunda pasión que siempre inspiran sus sentimientos, constituye a esta raza en materia apta para la producción de batalladores impulsivos, heroicos en ocasiones, pero no de repúblicos.

Ciertamente, desestima la racionalidad africana: desconoce y niega su capacidad cívica republicana, reafirma su estimación negativa, naturaliza su violencia, primitiviza la genealogía de origen afro, tanto el alma como la razón. En claro contraste, valora particularmente sus capacidades físicas, asociadas al trabajo, generador de riquezas, poderes y privilegios, intereses supremos del capital.

Permeado de este pensamiento, atribuye como causa de la insurrección en la Sierra de Coro, las injusticias que los esclavos observaban respecto a la población libre; la creencia del Código Negro y el entramamiento de las autoridades coloniales para su ejecución, sumado al cobro excesivo en la recaudación de los impuestos.

180 Pedro Manuel Arcaya. 1966. *Ibidem*, p. 323.

181 *Idem*.

En su narrativa, sitúa a un mohán o hechicero recorriendo las haciendas, especulando con la “candidez de los esclavos” y difundiendo la falsa noticia de que eran libres por voluntad del rey. También destaca que los criados de “rudimentaria mentalidad” veían con reserva y desconfianza a sus amos, de antiguo tratados con respeto y cariño; se resistían a la decisión real y, adicionando la institucionalidad colonial y sus intrincadas competencias, el desconocimiento de la “gente del común”, eran de la creencia que los funcionarios coloniales no les defendían, ante las crecientes vejaciones en materia de recaudación.¹⁸²

Por otra parte, destaca que las noticias de la Revolución acontecida en Francia eran también comentadas por notables hacendados en sus tertulias en la jurisdicción de Coro.

Los hacendados de Curimagua, hombres sino de gran instrucción, sí inteligentes y algo leídos, comentaban aquellos sucesos en sus casas, sin cuidarse de que los oyeran los criados y esclavos. Especialmente eran frecuentes las pláticas de don José Tellería con un mejicano, huésped suyo, llegado a Coro en 1794 y llamado don José Nicolás Martínez, el cual se había ido a residir a la hacienda de Tellería en la sierra. Discurrían de aquellos acontecimientos, hablaban de cómo en Francia había venido abajo el orden antiguo de las sociedades, proclamándose la igualdad y la República y ajusticiándose al Rey. Comentaban el curso de la guerra y preveían la posibilidad de que los franceses, cuyos corsarios infestaban el litoral, hicieran un desembarco y se apoderaran de Coro. Ya en los primeros meses de 1795 el señor Tellería, despechado por la mayor influencia que el Gobierno General concedía al señor Zavala en los asuntos administrativos de Coro, y quejoso de que aún no se hubiera resuelto favorablemente la reclamación que, a instancias suyas, se había hecho sobre el asunto de las alcabalas, agregaba que no iría a defender Coro si lo atacaban los franceses, que lo defendieran Zavala y los suyos, que él con su familia, se retiraría a la Sierra. Los jóvenes, algunos casi niños, hijos de los hacendados, repetían a su vez,

182 Pedro Manuel Arcaya. 1966. *Ibidem*, p. 328.

en las familiaridades propias de su edad, a los esclavos, las expresiones que oían de sus padres; y fácilmente se comprende que en esos jóvenes despertaran entusiasmo las nuevas doctrinas.¹⁸³

Cuando refiere a las ideas revolucionarias francesas reproducidas por la “clase directora”, en su postura notoriamente clasista, sostiene que se descomponen y desfiguran al ser transferidas a espíritus no apropiados. En su opinión:

... las ideas, cuando pasan a medios intelectuales diferentes por su constitución hereditaria de aquellos en que fueron generadas (...) No quedan de ellas, al penetrar en espíritus no apropiados para recibirlas, sino fórmulas verbales en la memoria, pero hacen salir a la luz, desde las más recónditas regiones del alma, los elementos primitivos que allí dormían sueño secular.¹⁸⁴

Es el caso del zambo José Leonardo Chirino, quien asume los ideales de república e igualdad, principios doctrinarios de la Revolución Francesa. Al respecto, juzga que eran “las ideas no comprendidas que despiertan tendencias inconscientes”¹⁸⁵. Luego de indicar la genealogía de Chirino, sus ascendientes y descendientes, este letrado coloca su empeño en describirlo como un ser que odia en disimulo a la familia a la cual servía, de carácter dominante, valiente, de reconocido prestigio y seductor de los de su clase.

Para este pensador, Chirino se vincula a las ideas revolucionarias tratadas entre los amos en las haciendas de Curimagua, donde tuvo noticias de la Ley de los franceses y de su importancia. A la cual se sumaba la aversión a Tellería y la creencia que el Rey les había concedido la libertad, junto al malestar por el cobro incontrolable de

183 Pedro Manuel Arcaya. 1966. *Ibidem*, pp. 329-330.

184 Pedro Manuel Arcaya. 1966. *Ibidem*, p. 330.

185 Pedro Manuel Arcaya. 1966. *Ibidem*, pp. 330-331.

los alcabaleros. Así se refiere a las causas que inspiran la insurrección en la Serranía de Coro, en mayo de 1795.

En cuanto a las proclamas de la insurrección, pone en duda este escritor coriano que los insurgentes conocieran el significado de la Ley de los Franceses y de la República. En su criterio, “José Leonardo procedía casi inconscientemente, movido por íntimas tendencias de dominio que en él se habían despertado haciendo resucitar el régulo africano”.¹⁸⁶

Esta recurrente mirada etnocéntrica, expresada en la profusa escritura de Arcaya, permea su pensamiento inscrito en la doctrina positivista que le imprime a lo afro su carácter incivil; de rudimentaria mentalidad y vivas pasiones, en correspondencia con la pervivencia del pensamiento colonial que primitiviza la genealogía de origen africano, su alma y racionalidad, niega su capacidad y naturaliza la violencia.

¿Precursores pavorosos de la esclavitud?

Las ideas racistas que legitiman la subalternización africana en el Dr. Arcaya, marchan de la mano con las del General Francisco Tosta García, responsable de la contestación a su discurso de incorporación. Ambos, representantes notorios de la intelectualidad venezolana de fines del siglo XIX e inicios del XX, personifican la ideología encarnada en el racismo científico que impregna los discursos, profundamente excluyentes que estigmatizan lo afro y sus luchas, hoy heredados.

Tosta García niega la posibilidad de considerar como luchas políticas las insurgencias de los oprimidos descendientes de la genealogía africana. A la luz de la civilización y, en su carácter de “labriegos de

186 Pedro Manuel Arcaya. 1966. *Ibidem*, p. 332.

tal especie”, los califica de “precursores pavorosos de la esclavitud”, más no de la emancipación y sus principios libertarios.

No debemos, pues, con sano e imparcial criterio, atribuir otras tendencias a esos sacudimientos, de la clase oprimida contra la opresora, a esas explosiones de los siervos contra sus amos, a esas audaces actitudes de los infelices parias en contra de sus capataces, por lo cual es forzoso equiparar y dar el mismo colorido, aunque los pretextos y las épocas hayan sido diferentes, a las revoluciones negreras de las minas de Buria, a mediados del siglo XVI, a la de Puerto Cabello y Tucacas en el año 1732, a la de la Sierra de Coro, de que vengo haciendo mención y a las de Barlovento y Valles del Tuy, ocurridas a fines del año de 1810; y por ende, tenemos que medir por el mismo cartabón a sus autores, los negros Miguel I, Andresote, José Leonardo, José Caridad, el brujo Tomás Ramón, José María, Pedro Julián y Tomás Gregorio. Aunque las causas especiales y aparentes de sus respectivos alzamientos hayan sido unas veces, el reclamo de la pequeñez de jornales y de comidas, otras, el exceso de trabajo, de peajes y de alcabalas, ora el amor al Rey o bien la defensa de la religión, a pesar de que siempre tuvieron el bandolerismo por norma y el asesinato como programa, podremos cuando más, considerarlos como precursores pavorosos de la extinción de la esclavitud; pero por ningún caso convenir en que en sus manos flotara ninguna bandera gloriosa de carácter político; y mucho menos, en que labriegos de tal especie, pudieran ser los soldados avanzados de las huestes que pocos años después, al proclamar la emancipación del Continente Americano, proclamaron también los principios de la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad humanas, bases de la civilización moderna.¹⁸⁷

Sostenía que estas turbulencias no debían, en modo alguno, ser consideradas antecedentes de la independencia. Tosta García

187 Francisco Tosta García. *Academia Nacional de la Historia. Discursos de incorporación. (1889-1919)*, “Contestación de Don Francisco Tosta García”, Tomo 1, (pp. 343-349), Academia Nacional de la Historia. Caracas. 1966., pp. 346-347

se pregunta: ¿cómo suponer que pudieran anticiparse en esa noble tarea, los negros loangos y los negros criollos de la Sierra de Coro, que no sabían leer y constituían un grupo aislado e insignificante, incrustado en el centro de una provincia aferrada por tradiciones y por antigüedad, a los más recalcitrantes principios monárquicos? A favor de estos argumentos, asevera que la ilustrísima Academia Nacional de la Historia, en sesión realizada el 27 de julio de 1908, aprobó los “verdaderos antecedentes de la independencia”, veredicto del cual los miembros letrados no podían deslindarse sin aparecer como contradictorios.¹⁸⁸

Preciso es destacar que Arcaya ingresa a la Academia Nacional de la Historia cuando Venezuela arriba al centenario de su independencia política; celebración que Tosta García considera pertinente para la reconciliación y el reconocimiento, el coraje, la audacia, la nobleza, los propósitos civilizados de los conquistadores y los importantes aportes de la raza ibérica, “en ruda brega con los salvajes, con las fieras, con las enfermedades y hasta con los insectos.”¹⁸⁹

Tosta¹⁹⁰, reconoce a la nación española por sus importantes contribuciones en “sacarnos de la barbarie, educarnos y darnos puesto en el mundo civilizado”. Enaltecedor de los conquistadores como raza civilizada y creyente profeso de la ignorancia del otro iletrado. También sus ideas forman parte del pensamiento colonial racista que silencia y niega las luchas políticas de los descendientes africanos.

No daban cuenta del subalternizado africano, ni el centenario de la independencia de Venezuela, ni la historia patria, porque la gloria de la emancipación nacional y continental no se atribuía a las mayorías

188 Francisco Tosta García. 1966. *Ibidem*, pp. 348

189 *Idem*.

190 *Idem*.

incultas, iletradas, infelices, ignorantes e insignificantes, sino a las minorías hegemónicas de la palabra culta, escriturada.

Le genera extrañeza a Arcaya que de un acontecimiento tan sonado en 1795, nada digan Baralt, Austria, Montenegro y Yánez. Haciéndolo únicamente Depons. Coincidiendo con ello, agrega Tosta que también Larrazábal, Restrepo, Juan Vicente González, Aristides Rojas, Felipe Tejera, González Guinán y Benedetti, entre otros escritores de la historia patria de Venezuela y Colombia, no hayan citado la sublevación devenida en Curimagua, “por el hecho de no haberle atribuido ninguna importancia histórica; y mucho menos haber podido considerarla como antecedente de nuestra emancipación nacional”.¹⁹¹

La palabra docta en Arcaya y su grupo familiar

Testimonia Arcaya¹⁹² que entre sus maestros de primeras letras figuraban Irmenia Pereira de Castillo, habiendo estudiado en la escuela primaria con el bachiller Horacio Reyes y Gonzalo Serrano, institutor español establecido en Coro. Asimismo, cursó estudios de bachillerato en el Colegio Federal, de segunda categoría de Coro, durante la dirección del bachiller Rafael R. Hermoso y Luis Espelozín. También, destaca que desde niño fue inclinado a la lectura y, que en 1890, graduado de bachiller en Filosofía y Agrimensor, entró a cursar estudios universitarios en Derecho e Ingeniería.

A pesar de las controversias políticas de fines del siglo XIX, vivenciadas también en Coro, continuó sus estudios en el Colegio Federal

191 Pedro Manuel Arcaya. 1966. *Ibidem*; Francisco Tosta García. 1966. *Ibidem*, p. 346.

192 Pedro Manuel Arcaya. *Memorias del Doctor Pedro Manuel Arcaya*, Prólogo del Doctor Carlos I. Arcaya, Talleres del Instituto Geográfico y Catastral, Caracas: 1963.

de Primera Categoría, bajo la conducción del doctor Maximiliano Iturbe y posteriormente de Justiniano Graterol y Morles.¹⁹³

Para 1895 culminó sus estudios de Derecho en Coro y se preparó para ser examinado como doctor en Ciencias Políticas en la Universidad Central, evaluado por un foro constituido por los Doctores: Rafael Seijas, Aníbal Dominici, Manuel Clemente Urbaneja, Agustín Istúriz, Nicomedes Zuloaga, Alejandro Urbaneja y Federico Urbano.¹⁹⁴

El manejo de lenguas extranjeras lo adquirió Pedro Manuel Arcaya por cuenta propia, consultando diccionarios especializados en inglés, francés, italiano y alemán.¹⁹⁵ Como bibliófilo se hizo cliente particular de la librería Flamamrion de París, la casa Maggs Bros de Londres, la casa Joseph Baer de Franckfurt, la librería de Karl Hiersemann de Leipzig, la casa Chevalier Marescq de París, la Librairie General de Droit et de Jurisprudence, entre otras.¹⁹⁶

A decir del historiador Carlos González Batista, Arcaya es el primer historiador de Coro, distinguido lector y sabio de la historia

193 Pedro Manuel Arcaya.1963. *Ibidem*.

194 Pedro Manuel Arcaya.1963. *Ibidem*.

195 Pedro Manuel Arcaya Urrutia. “Palabras pronunciadas por Pedro Manuel Arcaya U. en el salón de sesiones de la Academia Nacional de la Historia, con ocasión de la develación del óleo del académico don Pedro Manuel Arcaya”. En: Discursos pronunciados por Pedro Manuel Arcaya U. y Blas Bruni Celli en ocasión de la develación del óleo y del homenaje al Dr. Pedro Manuel Arcaya en la Academia Nacional de la Historia el 21 de marzo de 1997. Italgráfica. Caracas:1997.

196 Blas Bruni Celli. “Discurso del Dr. Blas Bruni Celli en el Homenaje que rinde la Academia Nacional de la Historia a la memoria del doctor Pedro Manuel Arcaya”. En: Discursos pronunciados por Pedro Manuel Arcaya U. y Blas Bruni Celli en ocasión de la develación del óleo y del homenaje al Dr. Pedro Manuel Arcaya en la Academia Nacional de la Historia el 21 de marzo de 1997. Italgráfica, Caracas: 1997.

coriana, que descende de familias cultas y memoriosas inclinadas al saber. Hereda textos de las bibliotecas familiares y estudió en el Colegio Federal, se tituló bachiller en 1892 y de abogado en 1895. Reconocido cronista, historiógrafo, bibliófilo, sociólogo y jurista.

Arcaya es un investigador apegado a las corrientes teóricas europeas. Sus estudios históricos, etnológicos, sociológicos, psicológicos y jurídicos se sustentan en el pensamiento positivo, derivado de los centros mundiales del poder. Pensadores como Spencer, Hipólito Taine, Lombroso, Fouillé, Nordau, Sadger, Ribot, Ferri, Tarde, Gustavo Le Bon y Augusto Comte son asumidos, acreditados y reconocidos en Coro en las investigaciones de Arcaya, quien destaca la importancia de las “celebridades” y sus ideas modernas. De esta manera, “el influjo del medio natural, del ambiente cultural y las características raciales, serán referencias constantes en los escritos históricos y sociológicos de Arcaya”.¹⁹⁷

Según Polanco¹⁹⁸, en sus estudios históricos citaba a Taine y su *Ensayo de Crítica y de Historia*, a Lombroso por su estudio sobre el Genio, al Dr. J. Sadger sobre Goethe y a Gustavo Le Bon, en sus consideraciones acerca de la psicología de las masas.

Al respecto, Arcaya¹⁹⁹, expone que su padre se basa en las teorías del tiempo que vive, asumiendo los planteos de grandes pensadores,

197 Carlos González Batista. *Arcaya, Pedro Manuel. Obra inédita y dispersa*, “Introducción, compilación y notas”, Centro de Investigaciones Históricas Pedro Manuel Arcaya, UNEFM, Coro: 1995.

198 Tomás Polanco Alcántara. *Homenaje al Doctor Pedro Manuel Arcaya*. Discurso de Orden del Dr. Tomás Polanco Alcántara. Academia de Ciencias Políticas. Caracas: 1993.

199 Carlos Ignacio Arcaya Urrutia. *El Doctor Pedro Manuel Arcaya. Centenario de su nacimiento 8 de enero de 1974*, “El Doctor Pedro M. Arcaya (Prólogo a las memorias del Dr. Pedro M. Arcaya)”, Caracas. 1974.

tales como: Darwin, Spencer, Comte, Taine y Lombroso. Se adscribe teóricamente al positivismo y hace escuela en dicha corriente, cuyos autores representaban “la última palabra” del momento, la teoría científica prevaleciente. De tal manera, que Pedro Manuel Arcaya se inscribe en el pensamiento del tiempo que vive, lee a Darwin y su teoría evolucionista; Lombroso y su teoría de los factores atávicos en medicina; a Kant y su *Crítica a la razón pura*; a Hegel y sus ideas dialécticas.

Igualmente, Felice²⁰⁰, se suma a quienes ven en Arcaya el hombre versado, de ideas novedosas, visiones objetivas, representante de lo más granado del pensamiento venezolano, indiscutiblemente hombre de letras, formado en las ideas y doctrinas del positivismo. Descendiente de familia de abolengo en Coro, calificado hombre de pensamiento, de profusa creación científica, integrante de acreditadas academias. También, acreditado actor político e importante ciudadano de la República. Sobre los estudios de la insurrección en la Serranía de Coro en 1795, opina:

Nadie antes había realizado una exploración tan a fondo sobre el movimiento de los negros de la Serranía de Coro; de las influencias que obraron en ellos; del desarrollo de la contienda; de la situación de las esclavitudes en la región coriana y, finalmente, el epílogo del original movimiento. Arcaya había tenido conocimiento de este por los trabajos de su padre don Camilo Arcaya, quien, valiéndose de tradiciones verbales, publicó en un periódico de su nativa ciudad de Coro un estudio sobre la materia, el cual aunque breve, enfocó el movimiento de acuerdo a la naturaleza de las cosas.²⁰¹

200 Carlos Felice Cardot. 1974. *Ibidem*.

201 Carlos Felice Cardot. 1974. *Ibidem*, p. 34.

Según Perera²⁰², a un año de la muerte de Arcaya, el escrito sobre la insurrección de los negros en la Serranía de Coro en 1795, continuaba siendo de obligada consulta; escrito de importancia para el conocimiento histórico y social de Venezuela. Tal escrito fue reeditado en el año 1949 por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia.²⁰³

Que Arcaya sea un ilustrísimo representante de la Venezuela científica, le dio “lustre a una época”²⁰⁴. Al igual que lo hicieron José Gil Fortoul, Lisandro Alvarado, Laureano Vallenilla Lanz, César Zumeta, Santiago Key Ayala, Ángel César Rivas, entre otros.

El tema escogido para incorporarse, “La insurrección de los Negros de la Serranía de Coro”, es uno de los trabajos de mayor sustancia que se han presentado en dicha Academia. Perspicaz para el análisis, la poderosa mentalidad de Arcaya profundiza en lo más intrincado de aquel acontecimiento para llegar a conclusiones atinadas acerca de muchos aspectos de nuestro acontecer histórico; para descubrir las inclinaciones y los conceptos que, en forma un tanto nebulosa, bullían en el alma de José Leonardo Chirinos hasta empujarlo a su hazaña

202 Ambrosio Perera. *El Doctor Pedro Manuel Arcaya. Centenario de su nacimiento 8 de enero de 1974*, “Discurso pronunciado por el Doctor Ambrosio Perera, Individuo de Número de la Academia Nacional de la Historia, el día 10 de diciembre de 1959 en que fue colocado el retrato del Doctor Pedro Manuel Arcaya en el salón de sesiones de dicha institución, Caracas: 1974.

203 Zénemig Giménez. *Pedro Manuel Arcaya a través de sus páginas*, Ensayo de Biobibliografía cronológica y comentada. Banco del Caribe. Seguros Venezuela. Caracas: 1996

204 Héctor Parra Márquez. *El Doctor Pedro Manuel Arcaya. Centenario de su nacimiento 8 de enero de 1974*, “Discurso pronunciado por el Dr. Héctor Parra Márquez, Individuo de Número de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales, en el acto de colocación del retrato del Dr. Pedro M. Arcaya en el Salón de sesiones de la Corporación el día 9 de junio de 1965”, Caracas: 1974.

levantisca; y para hallar la raíz indo-africana del prestigio caudillesco de nuestras guerras civiles.²⁰⁵

Al margen de estas opiniones, también la genealogía familiar de los Arcaya es un dato de interés para nuestro estudio. Es el caso que en 1795, el Dr. Pedro Manuel Chirino, ascendiente de la familia Arcaya, reprime la insurrección en el valle de Curimagua. Este protagonismo lo testimonia Arcaya²⁰⁶, cuando afirma que asumió “el mando del aplastamiento de la rebelión de los esclavos de 1795”. A lo cual agrega Arcaya²⁰⁷ que: “el bisabuelo del Dr. Arcaya, el Dr. Pedro Manuel Chirino, organizó la resistencia en Coro”.

Por su parte, Camilo Arcaya, padre de Pedro Manuel, asume la primicia de testimoniar sucintamente, a fines del siglo XIX, en la Revista *Armonía Literaria*, la insurrección dieciochesca en el valle de Curimagua; este era reconocido como: “... puente natural entre la Colonia y la República, hijo de Mariano Arcaya, procurador del Cabildo, formado casi íntegramente por sus inmediatos familiares y posteriormente primer gobernador republicano como jefe que fue del movimiento separatista en la provincia”.²⁰⁸

Según Arcaya²⁰⁹, de la godarria provincial en Venezuela surgen los auténticos liberales de notorios sentimientos democráticos, derivados de los estudios superiores en los cuales participan, dada su posición económica: “... los godos eran los únicos con capacidad económica suficiente para seguir estudios superiores, única manera usual de adquirir sólida preparación teórico política, vedada a las clases pobres”.

205 Héctor Parra Márquez. 1974. *Ibidem*, pp. 45-46.

206 Carlos Ignacio Arcaya Urrutia. 1974. *Ibidem*, p. 13.

207 Pedro Manuel Arcaya Urrutia. 1997. *Ibidem*, p. 6.

208 Carlos Ignacio Arcaya Urrutia. 1974. *Ibidem*, p. 13.

209 *Idem*.

Para complementar la hechura familiar, los hermanos Pedro y Carlos Ignacio Arcaya Urrutia, prologan, compilan e historizan investigaciones de su padre, el académico Dr. Arcaya. Todos tienen en común la genealogía fraguada en su condición de “clase directora”: “esto nos pone a los hijos del Dr. Arcaya en la muy interesante posición de estar a tres generaciones verbales de la guerra de la Independencia. La perspectiva histórica es insospechada”.²¹⁰

Indiscutiblemente insospechada, pues reproducen la institucionalidad y la legitimidad colonialista en Coro, preservando su protagonismo como agentes del poder y descendientes de la genealogía que encarna los capitales materiales y simbólicos, de la historia y la memoria reconocida. Precisamente, es la memoria representada en las prácticas escriturales y epistémicas de la subalternización africana compartidas por la familia Arcaya.

Ejemplo de ello, lo constituyen las matrices discursivas relativas a la insurrección en la Serranía, reproducidas en el devenir de dos siglos principalmente por la familia Arcaya. Una importante colonia de negros loangos o de Guinea, fugados de Curazao y libres de la esclavitud participan en el alzamiento en la Serranía de Coro en 1795, liderados por José Caridad González y José Leonardo Chirino, las causas atribuidas son el resentimiento de los esclavos; el conocimiento desde 1790, de la Real Cédula conocida como Código Negro; el exceso en la recaudación de los Reales Derechos de alcabalas, los tributos a los indígenas y las noticias tenidas sobre la Revolución Francesa, así como los alzamientos acontecidos en Haití.²¹¹

210 Pedro Manuel Arcaya Urrutia. 1997. *Ibidem*, p. 6.

211 Pedro Manuel Arcaya Urrutia. *Los tres primeros siglos de Venezuela. 1498-1810*, “Conquista. Colonización. Welseres. Organización política Cabildos. Provincias. Guipuzcoana. Sucesos y movimientos políticos”. Pedro

Es el caso de lo aseverado por Arcaya²¹², para quien los acontecimientos en Francia y sus ideas revolucionarias eran conocidas y tratadas por “los grupos principales” de Coro; además “cuajaron en un alzamiento de esclavos” en 1795. Según Pedro Arcaya Urrutia, esta insurrección antecede el movimiento de independencia en Venezuela y cree que las ideas sostenidas por la Revolución Francesa debieron despertar algún interés entre los hacendados, sosteniendo que: “nada se comprobó pero alguna simpatía debían tener por la ideas, no por la insurrección, pues los hijos, yernos y sobrinos de los hacendados fueron los propulsores de la revolución de independencia en Coro y Paraguaná en 1821”.²¹³

De-subalternización afro en Coro

Es imposible desconocer la labor incansable de Pedro Manuel Arcaya como pensador de los siglos XIX y XX y su hacer en el ámbito histórico, lingüístico, etnológico, sociológico y jurídico en Venezuela, e incluso en el continente que habitamos. Es imposible ignorar su trabajo científico, su apego al estudio y el reconocimiento a la obra cultivada. Imposible es invisibilizar su adhesión a la ciencia positivista y la identidad compartida con este pensamiento, distinguido y también estimado en su tiempo.

En contraste con ello, es posible y también necesario contextualizar la lógica del pensamiento de Arcaya. Es importante en el siglo XXI transitar la genealogía del pensamiento del intelectual coriano, la cual permeó la vida social, influenciada por la geopolítica eurocéntrica y

Grases (Coordinador y Prólogo), Fundación Eugenio Mendoza Caracas: 1991.

212 Carlos Ignacio Arcaya Urrutia. 1974. *Ibidem*, p. 15

213 Pedro Manuel Arcaya Urrutia. 1991. *Ibidem*, p. 155

reproducida por Darwin, Spencer, Comte, Taine, Lambroso, entre otros. De esta forma es posible develar el encubrimiento del otro, del negado sobre el que tiene la última palabra en la región coriana: el hombre letrado que fue en su tiempo Pedro Manuel Arcaya.

En su condición de pensador apegado a la razón positivista, configura el conocimiento histórico que reproduce y legitima la subalternidad. Su escritura, entretejida en la genealogía de “la clase directora coriana”, está articulada a la geopolítica del conocimiento impulsado por la ciencia eurocéntrica, que reconstruye el proceso histórico vivido para posicionar la subalternización de la vida, las cosmovisiones, los acervos y memorias.

En el caso concreto de su discurso de incorporación a la Academia Nacional de la Historia (ANH), Dovale²¹⁴, afirma que Arcaya fundamenta su investigación en lo socioeconómico, así como en factores psíquicos y hereditarios. Los estudios por él realizados los documentó en sus vivencias, tertulias y narraciones, al igual que en la consulta de archivos y lecturas de autores venezolanos y del mundo.

Para Dovale, de las principales conclusiones a las cuales arriba Arcaya en 1910 son que: las insurrecciones obedecían al carácter levantisco que heredan los grupos de color; así como la creencia de que el negro era un ser limitado por naturaleza, de deficiencias congénitas, difíciles de superar; la defensa sobre la actuación de sus antepasados durante la insurrección dieciochesca, como grandes propietarios de tierras y esclavos en la región coriana; el erróneo culto

214 Luis Dovale Prado. *La visión positivista de Pedro Manuel Arcaya a través de su obra: La insurrección de los negros de la Sierra de Coro: 10 de mayo de 1795*, Universidad Santa María. Coordinación General de Postgrado, Barquisimeto: (s/f).

a los documentos escritos, obviando los testimonios de la población libre y esclavizada y el ocultamiento de la causa de la insurrección.

En ese sentido, García²¹⁵ expone la necesidad de revisar y desmontar el pensamiento eurocéntrico, las consideraciones conceptuales, las imágenes, la anulación de nuestra ancestralidad, los espacios negados, la ideología del desprecio hacia los africanos, los enfoques históricos negativistas; así como los enfoques folklorizados impuestos, lo cual ha devenido en complejas implicaciones sociales. Al respecto, plantea: “los africanos y sus descendientes fueron sometidos a un proceso aceleradamente compulsivo de deculturación para expropiar violentamente su modo de ser, desde su espiritualidad hasta el derecho al gesto”.²¹⁶

Esta violencia colonial impuesta a los africanos y sus descendientes, exige subvertir los recurrentes encubrimientos, negaciones, estigmatizaciones, imágenes y percepciones negativas, desvalorizaciones, ideas falseadas, representaciones prejuiciadas, invisibilización del otro oprimido, segregación, discriminación, inferiorización y menosprecio por lo afro. Necesario es desmontar las creencias y valores significados en la vida cotidiana, orientados a posicionar desencuentros, desmemorias, vergüenzas y temores.²¹⁷

215 Jesús (Chucho) García. *África en Venezuela, pieza de Indias*, Recopilación e interpretación documental bibliográfica, Cuadernos Lagoven, Caracas: 1990.

216 Jesús (Chucho) García, 1990, *Ibidem*, p. 88.

217 María Martha Mijares Pacheco. *Racismo y endorracismo en Barlovento. Presencia y ausencia en Río Chico*. “Auto imagen de una población barloventeña”. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, CONAC, Caracas: 2001.

En el caso de Arcaya, García²¹⁸ enfatiza que este se apoya en los conceptos racistas reproducidos por Gustavo Le Bon, cuyo fin criminaliza y minimiza la lucha de los negros en la Serranía. Lucha representada desde el siglo XIX en la iconografía de la subordinación, significada en el Escudo de Armas de Coro que resalta los triunfos emblemáticos de la ciudad en mayo de 1795, en 1810 y en el desembarco de Francisco de Miranda. El cabildo de la ciudad designó a Ignacio Javier de Emazabel para su diseño, el cual no fue admitido, presuntamente por incumplir las leyes de la heráldica. Joaquín y Julián de Medina fueron autorizados para proceder a formar otro Escudo de Armas, aprobado por Real Cédula de 20 de marzo de 1815 y entregado a los diputados del cabildo para su remisión a Coro.²¹⁹

En campo azul Santa Ana de pie con la Virgen en los brazos, con diadema de oro la primera y corona de lo mismo la segunda; al lado derecho una silla de frente, con brazos de oro y asiento rojo, primeras armas de la ciudad, y en el centro del campo, entre Santa Ana y la silla, un escudete de oro y en él tres cabezas negras de perfil. Orlado el escudo con tres órdenes o hileras de cuadros, y en cada cuadros de ajedrez blancos y negros, y en cada cuadro blanco, excepto en los del orden o hilera del medio tres fajas azules y ondeadas; timbrado con corona ducal igual a la de las otras ciudades españolas.²²⁰

En ambas representaciones, la insurrección dieciochesca se reprodujo con la simbólica de la dominación y la muerte al incluirlas tres cabezas decapitadas de José Ignacio, Cristóbal y José Leonardo, caudillos del alzamiento mandados a decapitar por orden del teniente

218 Jesús (Chucho) García. *Afrovenezolanidad, esclavitud, cimarronaje y lucha contemporánea*. Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, CONAC, Caracas: 2001.

219 Pedro Manuel Arcaya. *Armonía Literaria*, “Escudo de Armas de Coro durante la colonia”, Tomo I. Coro: 1891, pp. 154-156.

220 Pedro Manuel Arcaya. 1891. *Ibidem*, pp. 68-69.

gobernador. Las tres cabezas negras, situadas entre las primeras armas de la ciudad y Santa Ana, denotan la dominación colonial, la espada y la cruz. De esta relación circunstanciada da cuenta Pedro Manuel Arcaya, en un breve artículo titulado: “Escudo de Armas de Coro durante la colonia”, publicado a fines del siglo XIX en Coro en la Revista *Armonía Literaria*²²¹.

La imagen de las tres cabezas decapitadas representadas en el escudo de Coro, se ha perpetuado en la memoria iconográfica de la ciudad. De hecho, el sello oficial utilizado por el consejo del municipio Miranda del estado Falcón, rúbrica el antiguo Escudo de Armas aprobado en 1815 por el Cabildo colonial. Públicamente, persiste en dicha representación iconográfica la tendencia que ha criminalizado y minimizado la lucha de los negros en la Serranía. A más de dos siglos de su aprobación, es necesario abrir espacios dialógicos que faciliten su revisión y subsecuente descolonización de las memorias.

Lo afro subalternizado demanda ser subvertido, así como el etnocidio y el epistemicidio que devinieron en heridas coloniales, las cuales exigen otra visión epistémica para revertir las concepciones y construcciones reproducidas históricamente.²²² De esta manera —en los intersticios de lo negado, encubierto, invisibilizado y subalternizado—, el pasado sirve de base a los procesos transformadores y libertarios de los pueblos para la descolonización de los imaginarios y memorias. En el alma popular y barbarizada de lo afro en la Serranía, subyace la resistencia y la re-existencia, que resitúa la participación de los africanos y sus descendientes en nuestro proceso histórico.

221 Pedro Manuel Arcaya. 1891. *Ibidem*.

222 Belín Vázquez de Ferrer. *Memorias del III Foro Internacional de Filosofía de Venezuela*. Humanismo, socialismo y revolución. Carmen Bohórquez (Coordinación y Edición). “Mesa 3. Socialismo y cultura frente a la alienación capitalista”, Caracas: 2008 pp. 137-237.

Las narrativas racializadas –comprometidas en la apropiación de los espacios y las memorias al servicio del sistema capitalista– deben tener su contrapartida en las memorias y saberes comunales; con acciones entrelazadas por sus temporalidades y territorios compartidos, que vivan y configuren sentidos plurales libertarios. En correspondencia con lo expuesto, las narrativas de la insurgencia deben dar cuenta de los entrapamientos de la razón dominante y, al mismo tiempo, proponer en común rupturas que irruman la vida del pueblo oprimido, sus creaciones y significaciones históricas.

Desde esta perspectiva, los saberes y las memorias subalternizadas deben representarse desde el lugar de enunciación, creados en “espacialidades y temporalidades construidas en el devenir cotidiano”²²³. De este modo, es vital la de-subalternización de la vida en los espacios comunales, basados en la concurrencia y participación protagónica del pueblo inferiorizado; encubierto en imaginarios de la blancura impuesta por el eurocentrismo (pasado y presente) de Nuestra América y el Caribe.

Precisamente, la otredad africana en la Serranía posee memorias y saberes vivos que han sobrevivido la lógica de poder eurocéntrica, resistiendo los embates del colonialismo, sus opresiones, subordinaciones, sometimientos, violencias, desestabilizaciones y exclusiones al amparo de la razón dominante. No obstante, se han ideado lógicas de poder, saber, hacer, ser y convivir desde los márgenes de la diferencia colonial.

Son estas lógicas las que debemos entrelazar en los territorios comunales para participar en el cambio histórico que se vivencia

223 Belín Vázquez. *Nuestro Sur*, “Historias subalternizadas y visibilidad descolonizadora con saberes liberadores”, Fundación Centro Nacional de Historia, Caracas: 2013, pp. 21.

en la República Bolivariana de Venezuela, inscritas en el proyecto político que ha sido direccionado por Hugo Rafael Chávez Frías, fundamentado principalmente en:

- Fragua la patria bolivariana, la independencia nacional.
- Construye la democracia socialista, plena, protagónica, participativa.
- Promueve los valores del socialismo.
- Visibiliza y reconoce a los ninguneados de la historia.
- Rescata y salvaguarda nuestra identidad, nuestra historia, nuestro mundo.
- Refunda la república.
- Forja un cambio de época en Nuestra América y el Caribe.
- Entreteje colectivamente la resistencia contra el colonialismo, el imperialismo y el capitalismo salvaje.
- Defiende la patria como nación soberana.
- Funda el sentimiento patrio y el imaginario ideológico de la revolución en la poesía, en el canto, en el pensamiento libertario, en la educación liberadora, en la espiritualidad diversa de nuestro pueblo oprimido y en sus expresiones de fe.²²⁴

En razón de ello, Vargas²²⁵, refiere que Chávez ha liderado un proyecto político antihegemónico. Sustentado en Bolívar, dirige su mirada al pasado para legitimar la memoria histórica, necesaria para descolonizar y contraponer el orden recreado y significado. En su criterio, en este proyecto se propone:

- Conciencia los orígenes del proceso de dominación.
- Reconocimiento de la participación étnica, cultural y de género en el devenir histórico de la nación.
- Visibilización de la población indígena y afrodescendiente, reconocimiento de sus valores y desmontaje de la discriminación.

224 Hugo Rafael Chávez Frías. *Desde la primera línea Años 2009-2010*. Ediciones Correo del Orinoco, Edición Tilde, Caracas: 2011.

225 Iraida Vargas Arenas. *Resistencia y participación. La saga del pueblo venezolano*. Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas: 2007.

- Vinculación de la población con el ideario de Simón Bolívar, Simón Rodríguez y Ezequiel Zamora, designándolo como el árbol de las tres raíces.
- Repiensa los derechos humanos.
- Humaniza la vida y prepondera la importancia de humanizar el espacio natural y
- Crea el poder popular.

Las ideas reveladas se sitúan en el impostergable desafío de descolonizar los saberes y memorias históricas y, en su lugar, parir proposiciones contrahegemónicas que den al traste con la genealogía del racismo y su ideología del desprecio, transitando nuestras cartografías geopolíticas libertarias.

Agustín García: narrativa trastierra y modernidad occidental

La siguiente reflexión tiene el propósito de reconocer la importancia de la desubalternización afro y la revitalización de sus memorias de resistencia y sentidos sociales, en los territorios comunales en el contexto actual, para lo cual se considera prioritario desocultar las carimbas racializadas y racializantes heredadas, arraigadas en el imaginario colectivo, porque siguen intactas.

La inferiorización de la multietnicidad en la afroserranía tiene impresiones coloniales añejas que resurgen históricamente. Lo sostenido, se evidencia por ejemplo en la narrativa costumbrista del siglo xx, de lo cual da cuenta el escritor Agustín García Hernández en su novela *Farallón*. En ella, aunque denuncia manifiestamente la explotación, son notorias las concepciones racializadas que se reimprimen en el imaginario social. En consecuencia, es necesario desmontar los encubrimientos e insurgencias, desde estas perspectivas.

Agustín García Hernández

Avanzado el siglo XX, en Coro, las matrices desarrollistas tienen centralidad y supremacía en la configuración de representaciones asociadas a la superación. Lo cual se denota en el texto discursivo de Díez²²⁶, quien le otorga preeminencia a los talentos culturales y científicos de los hijos letrados profesionalizados de Coro, ciudad que para el momento conmemora cuatro siglos y medio de origen fundacional colonial. Esto enalteció a la genealogía fundadora y a su descendencia, de la cual Agustín García, entre otros, representa a las nuevas generaciones de la clase culta coriana.

De las generaciones más recientes no quiero nombrar sino al laureado novelista de “Urupagua”, Agustín García y al poeta Antonio José Hermoso, honrado en España con el premio “Atzavara”, pues, al referirme a los contemporáneos, además de alargar innecesariamente las citas, podría incurrir en inelegantes omisiones. Pero sí debo decir que el talento de los hijos de Coro está dando frutos en todos los órdenes de la cultura y de la ciencia. En universidades y academias, en clínicas y hospitales, en los despachos de abogados, en los gabinetes de economistas, en las oficinas de ingenieros, en todos los campos profesionales, en las investigaciones científicas y tecnológicas, en la política, en las letras y en el periodismo, en la industria y el comercio, en la agricultura y la cría, en todas las actividades creadoras, está presente el espíritu de superación de los falconianos y su anhelo de contribuir al progreso del país, considerado un todo orgánico e indivisible.²²⁷

El pensador Agustín García es para sus coetáneos un hombre de observada generosidad, lo cual queda corroborado en la dotación

226 Julio Díez. “Homenaje a Coro”. Discurso pronunciado por el Dr. Julio Díez en la sesión solemne del Concejo Municipal, en Cabildo Abierto, el 26 de julio de 1977, con motivo de los 450 años de la ciudad. 1977. Disponible en: http://aciempol.msinfo.info/bases/biblio/texto/boletin/1977/BolACPS_1977_36_71_9-21.pdf.

227 Julio Díez. 1977, *Ibidem*, pp. 19-20.

de tierras pertenecientes a la sucesión García en Cabure, para los vecinos de Miraflores y Campo Alegre. Así como en la concesión de terrenos para la construcción del cementerio, la escuela, el liceo, la medicatura, la pista y el campamento. Lo dicho, es confirmado por Mario Rota, sacerdote establecido en Cabure desde el año 1950 para su conducción eclesial, quien desde la estima ve en Agustín a un genio, cuentista y novelador, acreditado en la narrativa venezolana: “que retrata el paisaje serrano y revela los pliegues del paisaje espiritual del hombre serrano”.²²⁸ A decir del párroco, las obras de Agustín García tributan a la “psiquis popular”.

Álvarez²²⁹ subraya la importancia de la obra de Agustín García por las rupturas que introduce apegado al costumbrismo. En sus creaciones, referencia las condiciones naturales del medio y las realidades sociales. Además, asume el léxico de los lugareños, rescatando la toponimia y denunciando la explotación. Asimismo, testimonia la barbarie, la miseria y la fatalidad, da cuenta de la filología, la orografía, la etnografía y la botánica, revela sus conocimientos geográficos y filogenéticos, se adentra en la naturaleza y sus implicaciones en la vida de los pobladores, emplea el refranero de los campesinos, entre otros importantes aspectos.

Según Álvarez²³⁰: Simón Barceló, Eduardo Carreño, Pascual Venegas Filardo, Mariano Picón Salas, Fernando Cabrices y Alí Lameda, representan parte de la intelectualidad venezolana que

228 Mario Rota. *Biografías falconianas en relieve*. Monseñor Iturriza, Monseñor Pineda, Sor Cata, Agustín García, Esteban Morillo. Librería Editorial Salesiana. Caracas: 1978, p. 174.

229 Rafael José Álvarez. *Agustín García. Novelas y cuentos*, “Aproximación a la obra de Agustín García”, Prólogo de Luis Arturo Domínguez, Talleres Hijos de Ramiro Paz S.R.L. Caracas: 1980.

230 Rafael José Álvarez. 1980. *Ibidem*.

reconoció el quehacer literario de Agustín García. A su juicio, las obras literarias agustinianas permiten conocer el espacio serrano y su gente, puesto que él pone en evidencia los trastornos de su pueblo, sus males sociales, la expoliación de que eran objeto. Por esto, supo (con digna diligencia) ratificar con creces lo que representaba el contexto de su denuncia y de su prédica. Entre las cualidades del escritor cabureño destacan la cordialidad, humildad, amante de los campesinos. Proponente en 1941, en su condición de diputado por Falcón en el Congreso Nacional, de centros nocturnos para la enseñanza de los trabajadores.

Por su parte, Medina²³¹, expresa que Agustín García es un ser humano humilde, amante de su tierra, esperanzado en cambiar la sociedad injusta e inhumana en la que vive. Es un escritor inconforme, novelador y cuentista falconiano, integrante del Grupo Literario Coro, quien se ocupa de representar la realidad social de su tiempo. García, es un propietario “feudal” de corazón socialista, vinculado cotidianamente a la peonada. Su caporal, Teodoro Higario, es un dirigente campesino comunista, quien vehicula los nexos para que los trabajadores ofrezcan en la hacienda Caridad “un buen servicio y laboriosa conducta”.²³²

Medina²³³ testimonia que Agustín García, en su condición de orador en el mitin político organizado en Coro tras la muerte de Juan Vicente Gómez, orientó su intervención ejemplificando la inmensa

231 Ángel Medina Rivero. *Breve semblanza de Agustín García*. Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda. Dirección de Cultura. Coro: 1980.

232 Ángel Medina Rivero. 1980. *Ibidem*, pp. 3.

233 Ángel Medina Rivero. 1980. *Ibidem*.

alegría del conuquero al cesar un interminable verano, oportuno el momento para ilustrar así los 27 años de verano político gomecista.

En aquella misma oportunidad fué electo popularmente representante al Congreso Nacional en calidad de Diputado junto con el Doctor Gabriel Trompíz, y en una de las sesiones de la Cámara de Diputados cuando se discutía la Ley de Vagos y Maleantes, intervino para decir que había que considerar é incluir como vagos y maleantes a los compradores de conciencia (en esa época se refería a la compra de votos y algo más).

En otra oportunidad dentro de la Cámara de Diputados, donde ya se incudaban (sic) los ambiciosos, los politiqueros, los oportunistas y los traidores, dijo esta frase tajante y lapidaria: “NO NECESITAMOS MIRAFLORES, NECESITAMOS MIRAPUEBLOS”.²³⁴

Del mismo modo, el escritor Luis Arturo Domínguez precisa la genealogía del pensamiento de Agustín García, desde su formación educativa primaria en Cabure, seguida de la educación secundaria en el Colegio Federal de Coro, donde estudia Filosofía y Letras (1910-1912). Así como su iniciación en 1925 en la Universidad Central de Venezuela para estudiar Ciencias Físicas y Matemáticas, disposición de la cual desiste. En 1939, es electo diputado al Congreso Nacional por el estado Falcón.²³⁵

Domínguez²³⁶, apegado a teorías inherentes al folklor, contextualiza las elaboraciones discursivas literarias del escritor serrano y pone de relieve la perspectiva folklorizada reproducida en la obra de García. Quien, apegado a los saberes populares, fortalece su escritura exponiendo así: costumbres funerarias, creencias en los mojanos,

234 Ángel Medina Rivero. 1980. *Ibidem*, pp. 4.

235 Luis Arturo Domínguez. *García, Agustín. Novelas y Cuentos*. Prólogo de Luis Arturo Domínguez, “Vida y obra de Agustín García”, Talleres Hijos de Ramiro Paz S.R.L. Caracas: 1980.

236 Luis Arturo Domínguez. 1980. *Ibidem*.

encantamientos, supersticiones, expresiones populares, tradiciones religiosas, festividades, ceremonias anímico-sociales y otras vivencias en la Serranía.

Lo novelado y galardonado, se inscribe en las concepciones venezolanistas que visibilizan la espacialidad local y sus procesos políticos, económicos, sociales y culturales, desde las racionalidades y posicionamientos disciplinares construidos y resignificados históricamente. En efecto, se trata de una novela que narrativiza los asuntos, ambientes y psicología de los lugareños adentrándose en convicciones, sentimientos, hechos sociales, manifestaciones materiales, prácticas populares, epocalmente cartografiadas.²³⁷

Por su parte, Guarecuco²³⁸, confirma lo dicho, García es el primer escritor dedicado a indagar lo referente a las costumbres y tradiciones serranas e incorporarlas en sus textos literarios, lo cual fundamenta en la convivencia con los pobladores.

En 1986, el cronista de San Luis, Diego Nicolás Chirinos relata que en una oportunidad al visitar a Agustín García en su casona en Cabure: “toda la peonada estaba en La Concordia”, viendo televisión, invitados por el escritor para ver el mundo fuera del pueblo y para que no beban caña hoy domingo.²³⁹

Los autores citados, concuerdan en la valoración humana y literaria del escritor Agustín García Hernández: apegado a su gente y a su tierra, integrante de la generación de la clase culta coriana al iniciarse el siglo xx, letrado acreditado de Venezuela, cincelador

237 Luis Arturo Domínguez. 1980. *Ibidem*.

238 Grupo Cabure. *Nuestra Sierra: la música en su folclor*, Salvador Guarecuco (Coordinador), Asamblea Legislativa del estado Falcó, Talleres de Linotipo López, Coro: 1986.

239 Diego Nicolás Chirinos. *Serranerías*, Asamblea Legislativa del estado Falcón. Talleres de Linotipo López, Coro: 1986.

de la espacialidad y psiquis popular de la serranía, partidario de las disciplinas literarias del tiempo que vive, difusor de costumbres y tradiciones, cuestionador de las injusticias contra el pueblo empobrecido, poeta, estudioso, propietario de tierras y actor político.

En 1932, Agustín García Hernández, confirma su interés por pintar los paisajes y costumbres de la tierra coriana. En su declaración, asevera:

Que ese esfuerzo mío sirva de estímulo para que surja el cuentista o el novelador de la tierra ardiente; el cuentista o novelador que pinte la vida del jornalero coriano que ama, sufre y espera; la tragedia del soldado coriano que gracias (iba a decir desgracia) a su valor ha sembrado de huesos todos los campos de Venezuela; del soldado coriano a quien no le arredra el recuerdo de la madre, de la mujer o de los hijos para morir siempre de frente al enemigo, teniendo por última vez en los ojos de angustia la visión de la casita, casi, casi contra el suelo, de la adobera que dejó arrimada al cují o de su familiar crepúsculo incendiado.²⁴⁰

Esta manifestación fue expuesta en el agasajo de su primera novela, *Urupagua*, acto organizado por el periódico *El Tiempo*, al cual se sumaron representantes de los diarios *El Día* y *El Caribe* e integrantes de la colectividad falconiana. *Urupagua*, es no solo la primera novela premiada del poeta Agustín García, sino la primera en narrativizar el contexto serrano.

De acuerdo a Luis Arturo Domínguez, en 1932, García participa y gana el concurso convocado por el periódico *El Nuevo Diario*, en Caracas, con su novela *Urupagua*. Posteriormente, en 1933, presenta su cuento *Terciopelo* y califica de segundo lugar en el concurso de cuentos ideado por el *Diario Panorama* en Maracaibo. En 1935,

240 Agustín García. 1980, en Luis Arturo Domínguez. 1980. *Ibidem*, pp. 350-351.

el Ateneo de Caracas le concede mención de honor por su novela *Farallón*²⁴¹. Además de ser el autor de cuentos, microdramas, ensayos, discursos, frusilerías, entre otros.

Según Pacheco²⁴², la narrativa latinoamericana reproducida por pensadores provinciales desde sus contextos geohistóricos regionales, devela las racionalidades alternativas consustanciadas con la oralidad. Son escritores que en las primeras décadas del siglo XX, narran el proceso histórico y cultural de las comunidades interiores o “tras-tierras” y exponen las interacciones en conflicto que se derivan en el espacio regional.

Esta narrativa explora, se apropia y elabora estéticas de las particularidades culturales tradicionales de las regiones en Latinoamérica, a partir de las formas narrativas de la modernidad occidental.²⁴³ Lo escriturario consustanciándose con la oralidad, con la manera de hablar y de contar historias de la “ajenidad”, es decir, la cultura otra que será representada en lo novelado, en lo contado. La irrupción de estas prácticas literarias tienen su arraigo en las narraciones y el habla popular, en sus saberes y pensamientos.

Se trata de una narrativa que tiene interés en las culturas subordinadas, de arraigo agrario, oral y tradicional; fraguada en lo vivido en contacto directo con las culturas populares y que transita las representaciones sobre lo subalterno. Los escritores respetan los valores autóctonos, se aproximan como etnógrafos o folkloristas, difunden

241 Luis Arturo Domínguez. 1980. *Ibidem*.

242 Carlos Pacheco. *La comarca oral. La ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea*, Ediciones de la Casa de Bello, Caracas: 1992.

243 Carlos Pacheco. 1992. *Ibidem*.

sus características distintivas y problematizan sobre las agresiones de las que son objeto.²⁴⁴

Se confirma una narrativa que se sustenta en el contexto geosociocultural en el cual se origina. Lo escriturado, encarna las cosmovisiones heredadas y traduce las asimetrías en su discursividad. Lo letrado, simboliza las voces sostenidas en la espacialidad, narrativiza los diálogos cotidianos, sumisos e insumisos y representa los sentidos sociales culturales, dominantes e insurgentes expresados en la territorialidad.

En Agustín García Hernández, se advierte la representación ficcional de la realidad local, mediante la novela, una forma narrativa de la modernidad occidental²⁴⁵, portadora de las expresiones culturales locales y sus sentidos sociales diversos conflictivizados, asunción de unos, desacato de otros. De las memorias colectivas en la Serranía el escritor adopta, tal como lo hacen narradores transculturales en el continente: la manera de hablar, la práctica comunicativa de contar historias, pensamientos tradicionales, sentidos perceptivos visuales y auditivos, economía cultural de la oralidad, cosmovisiones y memorias, mediante los cuales recrea el proceso vivido. De esa manera, reactiva las formas narrativas tradicionales, para recrear la alteridad trasterrada –trabada a la colonialidad de la modernidad occidental– permeada por perspectivas asimétricas.

En *Farallón*, la escritura trastierra, de un lado, denuncia la explotación, calvarios, “interminables tiempos malos” y porvenir imposible del serrano empobrecido; del otro lado, refuerza los sentidos sociales coloniales, el orden jerárquico racializado, legitimador del proyecto civilizatorio occidental. Se está frente a prácticas denunciativas y

244 Carlos Pacheco. 1992. *Ibidem*.

245 Carlos Pacheco. 1992. *Ibidem*.

también disciplinarias, recreadoras del mundo civilizado que preserva desesperanzas, inferioridades y sumisiones. Una narrativa apegada al lugar, en conexión estrecha con el patrón de poder y la genealogía del pensamiento delineado por Occidente.

Tal como lo señala Bueno²⁴⁶, aún cuando narrativicen los contextos geoculturales locales y se ocupen de representar los problemas políticos y socioeconómicos, en su práctica escritural perviven rémoras colonizantes, puntos de vista racistas, posiciones clasistas, prejuicios étnicos y discriminaciones. Son escritores que cuestionan la explotación y la miseria, inclinados a las cosmovisiones europeas. En este sentido, las representaciones de costumbres, creencias y tradiciones preponderan fundamentalmente las concepciones hegemónicas.

La narrativa dedicada a retratar el paisaje y la geografía espiritual de los serranos, basados en las concepciones folklorizadas, en el caso venezolano reduce, desarticula, fosiliza subestima y discrimina lo africano.²⁴⁷ Esta perspectiva, echa raíces en el imaginario colectivo, origina inferioridades, promueve desarraigos, fractura identidades, cosifica y desvaloriza la existencia histórica afro. Frente a ello, los procesos de resistencia han sido claves en la preservación de la ancestralidad afro. Justamente, en la resistencia, en el cohacer asimétrico perviven memorias de lucha que son estratégicas para desracializar, desbarbarizar, desfolklorizar y descolonizar (en el contexto actual) la afrodescendencia.

En Venezuela, el folklorismo momificó a los africanos y a sus descendientes, cosificándolos. En la década de los ochenta, se advierte

246 Salvador Bueno. *Cuentos Negristas*. Selección, prólogo y bibliografía por Salvador Bueno, Biblioteca Ayacucho, Caracas: 2003.

247 Jesús (Chucho) García. *Afroamericano soy. La diáspora del retorno*, Ediciones Los Heraldos Negros, Fundación Afroamérica, Auspicio del CONAC, Caracas: 2000.

“... un proceso de desobjetualización y cosificación para pasar a ser sujetos protagónicos y participativos en las luchas contemporáneas”²⁴⁸, proceso que se profundiza en las primeras décadas del siglo XXI.

La alta voz de la Sierra: encubrimientos e insurgencias

Seguidamente se analiza lo escriturado por el reconocido bachiller Agustín García Hernández (1892-1960), apreciado cabureño perteneciente a las familias empoderadas en la Serranía de Coro e integrante de la intelectualidad coriana del siglo XX venezolano. Sus fecundos aportes novelísticos, cuentísticos y poéticos dan cuenta de la geopolítica del conocimiento que se configura en Nuestra América y el Caribe, en conexión ininterrumpida con las corrientes de pensamiento eurocéntricas.

La palabra enunciada por la intelectualidad cabureña se inscribe en la geopolítica del conocimiento que se forja en los espacios de sociabilidad, institucionalizados en la región Coriana, articulados en redes de poder con el sistema-mundo. El Colegio Federal, la logia masónica, los círculos letrados, los clubes sociales, la prensa, las revistas, las escuelas de música, entre otras, agencian mediante sus construcciones dominantes la ilusión de la civilidad, el progreso y la felicidad, falsa promesa que se ancla en el pensamiento subalternizante en la Serranía de Coro.

García Hernández se adhiere a las corrientes literarias del tiempo histórico que vive. Apegado a la genealogía costumbrista, pone especial empeño en recrear el espacio sociocultural serrano y en representar la vida de empobrecidos y enriquecidos. Sus creaciones, critican la explotación y también reafirman las representaciones hegemónicas

248 Jesús (Chucho) García. *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe*, Editorial Trinchera, Fundación Afroamérica, Caracas: 2013.

que orientan el vivir en la Serranía. El afanado escritor, hacendado y también actor político, va representado a los empobrecidos en su condición de clase explotada, viviendo calvarios, rosarios de penas, desgracias comunes, derivadas de la precariedad heredada.

Farallón, es una novela costumbrista caracterizada por simbolizar la vida en el espacio serrano, siguiendo la direccionalidad de este género literario. Los criollistas se preocupan y ponen de relieve la problemática política y socioeconómica de la Venezuela que principia el siglo XX. Expresan sus denuncias contextualizando la espacialidad geográfica al igual que las costumbres, tradiciones y creencias populares. Concuerdan en la importancia de privilegiar la civilización y desbarbarizar la sociedad, lo cual traducen en la novela, entendida esta como interpretación y representación simbólica de la realidad.²⁴⁹

En las postrimerías del siglo XIX e inicios del siglo XX, el bárbaro representado en la novela criollista venezolana "... suele ser el campesino fuerte, robusto, rebotante de vitalidad, inculto y bien adaptado a su medio; aunque inquieta, no deja de inspirar simpatía y, sobre todo, es capaz de evolucionar hacia el Bien, de 'civilizarse'..."²⁵⁰

Se está frente al dominio racial de la colonialidad del poder y sus marcas históricas²⁵¹, en presencia de narrativas apegadas a la racionalidad occidental, a su lógica y universales mediante los cuales se ha "otrificado y cosificado" a los otros. De acuerdo a su patrón de poder, que agencia la naturalización de jerarquías raciales, reproduce relaciones de dominación subalternizantes de las formas de vida de los explotados.²⁵²

249 Maurice Belrose. *Aproximación a la novelística de Julián Padrón*, Ediciones de la Casa de Bello, Caracas: 1998.

250 Maurice Belrose. 1998. *Ibidem*.

251 Enrique Dussel. 1994. *Ibidem*.

252 Eduardo Restrepo. 2007. *Ibidem*.

Al respecto, en la novela *Farallón*, se devela una narrativa que denuncia la problemática política y socioeconómica en la Serranía, subalterniza la existencia del otro y la continuidad de representaciones sociales racializadas que: perennizan concepciones y prácticas pre-juiciadas y discriminatorias. Las representaciones son notorias en la discursividad que produce y reproduce el modo de vivir legitimado por las instancias de poder, el cual delinea las diferencias, posiciona ideas, creencias, valoraciones, significados y actitudes, vehiculadoras de sometimientos y subalternizaciones.

En el caso del bachiller García, las concepciones racializadas, naturalizadas y legitimadas en el continente, son reproducidas en el acto escritural del pensador. El escritor ejerce su voluntad y acción de poder a través de la escritura, agencia relatos constructores de los sentidos sociales conflictivizados y preserva constructos significados por el poder. De este modo, la racionalidad reconocida socialmente, crítica la explotación y vehicula el parto histórico que impone la modernidad colonialidad en el siglo XX, al cual se encuentra genealógicamente adherido.

El letrado asume las voces de los lugareños y se ocupa de representar las tendencias dominantes e insurgentes que se configuran en las territorialidades, memorias y subjetividades de los serranos. En *Farallón* la narrativa destaca, de un lado, cómo se agencia la subalternización de la otredad explotada, y del otro, su resistencia. Advirtiéndose en su escritura literaria que insurgentes e insurgencias permanecen subalternizados.

La escritura de Agustín García²⁵³ asume el contexto histórico serrano, reproduce la ideología dominante y su lado adverso; recrea concepciones, imaginarios, relaciones y prácticas racializadas; se apega

253 Agustín García Hernández. 1980. *Ibidem*.

a las vivencias, el lenguaje, los saberes y las significaciones entretejidas en relaciones de opresión, exclusión, desigualdad e injusticia y da cuenta del colonialismo heredado, permeado en su escritura. Él indaga sobre lo vivido en el mundo social, delineado por las representaciones hegemónicas que se imponen como paradigma de vida y al mismo tiempo traza la resistencia de los mundos subyugados.

Cierto es que lo escriturado por García asume los relatos significados históricamente en las antiguas relaciones de opresión e insubordinación y lo traduce en su práctica escritural al amparo del costumbrismo. En este sentido, las voces del silencio, las sostenidas en diálogos asimétricos tienen figuración inferiorizada en el espacio letrado. Se está en presencia de tecnologías escriturarias de subjetivación, un dispositivo de saber/poder, clave en el proceso de producción material y simbólica de las otredades, “la invención del otro”.²⁵⁴

De esta manera, la oralidad, portadora de las memorias y cosmovisiones ancestrales africanas, es representada en relación de sumisión respecto a lo letrado.²⁵⁵ Se observa así, la colonialidad del saber y el encumbramiento de la racionalidad eurocentrada adentrado el siglo XX, lo cual perpetua la racialización y subsecuente negación, marginación del pensamiento afro. Constantemente, la colonialidad

254 Santiago Castro Gómez. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro”, Edgardo Lander (Editor), UNESCO, IESALC, Ediciones FACES/UCV. Caracas: 2000, p. 206.

255 Andrew M. Rey. *Nomenclatura. Aproximaciones a los estudios hispánicos*, “Luchando contra el fin del mundo: resistencia, decolonialidad e interculturalidad en La loca de Gandoca”, vol. 2, 2012, Disponible en: <http://uknowledge.uky.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1014&context=naeh>

subalterniza la lengua de los oprimidos, la palabra y el decir de los colonizados.²⁵⁶

De hecho, la palabra entretejida en el tiempo, la encarnada en la memoria social y sus lógicas ancestrales transita del habla a lo escriturado, de acuerdo a la agenciación de las políticas culturales en auge en el siglo xx, inscritas en modelar la civilidad y el progreso. La racionalidad letrada se constituye en portadora, mediadora y modeladora de las racionalidades, memorias y subjetividades de las otredades sometidas, mediante una práctica cultural de importantes implicaciones en el espacio social.

La palabra dicha, representada en la oralidad cotidiana es inferiorizada y traducida en saberes sometidos. En las relaciones orientadas por la lógica del pensamiento eurocentrado, importa el origen de la palabra escriturada, esta es enaltecida, reconocida, utilizada para evidenciar las desigualadas relaciones de clase. Leer y escribir son bienes simbólicos de reconocimiento público que construyen y marcan diferencias en el espacio social.

A decir de López²⁵⁷, los relatos escritos tienen especial importancia porque enuncian las interacciones en conflicto, y contextualizan las relaciones asimétricas –generadoras de subordinación, subalternización y desvalorizaciones–, devenidas de la naturalización y agenciación de

256 Fernando Garcés. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”, Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Compiladores), Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá: 2007.

257 Irene López. *Perifrasis. Revista de Literatura y Teoría Crítica*, “Identidad y colonialidad en los relatos de Alberto Alabi”, Universidad Nacional de Salta: 2011.

la diferencia colonial instaurada. Diferencia que reproduce interminables violencias, discriminaciones y subestimaciones de las otredades nacidas en partos inferiorizados por quienes detentan el poder.

Frente a las evidentes relaciones asimétricas, la práctica escritural novelada constituye un dispositivo del saber y del poder que conflictiviza las identidades, subestima y también promueve un porvenir ilusorio para los oprimidos. De esta manera, los sentidos sociales del vivir son continuamente desplazados²⁵⁸, para ello se instrumentan mecanismos derivados del modelo desarrollista.

La escritura constituye un mecanismo que permite crear y recrear la subordinación de las otredades. Se está frente a un dispositivo formativo que en las postrimerías del siglo XIX y el advenimiento del siglo XX vehicula el sometimiento y la diferenciación social. La palabra oralizada es simbolizada en la escritura, desde el lugar de enunciación del posicionamiento letrado que ausculta la existencia en la Serranía y persiste en la racialización de la vida y de vivir de acuerdo a la lógica dominante.

En razón de ello, estos anclajes son entretejidos en una práctica escritural que crítica insistentemente la explotación en la Serranía y preserva desde la institucionalidad letrada, las concepciones del poder y sus expresiones racistas estigmatizadoras de racionalidades, saberes, haceres y sentires.

En la discursividad es notoria la ideologización del diálogo, lo cual reafirma los rancios y los nuevos encubrimientos del sistema-mundo capitalista: manifiesto en la geopolítica del conocimiento que se configura en la región coriana, la cual impone a través de sus creaciones literarias la colonialidad del poder, del saber y del ser. García, expone insistentemente los mundos sociales controvertidos que tienen lugar

258 Irene López. 2011. *Ibidem*.

en la espacialidad inmediata, devela sus asimetrías y deja incólumes las inferioridades y desigualdades.

Precisamente, la cercanía del escritor con las otredades subalternizadas y su relacionamiento desigualado, genera las oportunidades para el imperceptible control, sujeción y pertinente modelamiento, de acuerdo al pensamiento instituido. Lo dialogado en cuento cotidiano (sobre, entre y con) los campesinos –portadores de las memorias referenciales de sus sentidos sociales–, es puesto en escena en el hacer novelador de Agustín García, quien “permea la psiquis popular”, como bien lo declara el presbítero de origen español Mario Rota²⁵⁹, encaminado a la Sierra de Coro para su conducción eclesial en tiempos de la dictadura perezjimenista y de la insurgencia guerrillera en la Venezuela puntofijista.

Quien escribe, como portador del saber dominante y representante civilizatorio de la modernidad y el progreso, el vivir de los empobrecidos, representando su vida y retratando su existencia. Para ello, han sido claves las relaciones cotidianas con los lugareños, en pedagogías cotidianas que desplazan las cosmovisiones ancestrales y perpetúan la ideología dominante en las memorias subalternizadas, configuradas en la escritura.

En efecto, es pertinente indagar cómo la retórica, crítica la explotación y las relaciones opresivas derivadas, pero simultáneamente solapa los artilugios subrepticios de la modernidad-colonialidad en la que ha sido formado. El novelador en tanto que denunciante, es al mismo tiempo cincelador de la geografía espiritual de sus coterráneos; modelador de las subalternidades que se agencian simultáneamente en Nuestra América y el Caribe.

259 Mario Rota. *El sueño del petróleo: Miro Guagua*, Ediciones Paulinas, Caracas: 1980.

De este modo, el acto escritural prefigura el modo de vivir de los envainados históricamente, modo de vida que afianza la construcción de la multiétnicidad en el empobrecimiento y sus infinitas miserias. Es decir, que desde la escritura se configuran y reafirman las relaciones de poder. El sabio, el estudiado, el pensador re-construyendo la sociedad que él y los de su clase modelan y controlan.

La escritura sobre la espacialidad serrana traza vínculos delineados por la geopolítica del conocimiento, y su irrupción desde los lugares carentes de la centralidad impuesta por Occidente. Pero, de interés supremo para los agentes del sistema-mundo capitalista, en su búsqueda indetenible para dominar territorialidades y subjetividades mundialmente localizadas.

En este contexto, las discursividades ancladas en las tendencias epistémicas se interesan en precisar los ingentes recursos y saberes geográficos, botánicos, étnicos, filológicos y filogenéticos de los territorios incursionados en las andanzas del proceso civilizatorio, orientados hacia el desarrollo y el progreso. Al respecto, el empleo del lenguaje científico sobre la naturaleza y lo cultural se soporta en el pensamiento hegemónico, en sus conceptualizaciones y categorizaciones, acreditadas entre los letrados.²⁶⁰

El distinguido escritor posiciona en las territorialidades, memorias y subjetividades la preterización y subsecuente invisibilización de la alteridad indígena. Así como el encubrimiento de la colonización mental de los subalternizados históricamente y el reduccionismo de la población de origen afro. De hecho, lo afro en la Serranía de Coro

260 Marta Cabrera. *Nómadas*, “Elementos de colonialidad y biopolítica en una historia caribeña (ficticia)”, Universidad Central, Bogotá: 2007, pp. 70-79 Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105115241008>

ha sido históricamente naturalizado en la inferioridad, apegados en concepciones racializadas, subalternizantes, negadoras y excluyentes.

Se está en presencia de la representación de la vida colectiva en la Serranía, las identidades sociales, sentidos de lucha, relaciones comunales y valores permeados por la ideología dominante, la cual inferioriza históricamente a la multiétnicidad empobrecida. Esta ideología jerarquizada reafirma las relaciones de poder, coloniza imaginarios, racionalidades, saberes, subjetividades, sensibilidades. Estigmatiza a las alteridades subalternizadas y sus cosmovisiones, sustentados en la racialización de la vida y del vivir, entretejido en el contexto comunitario por las perspectivas hegemónicas.

Al respecto, en Venezuela los letrados y su escritura clasista han situado lo afro en correspondencia con la racionalidad jerarquizante, constructora y reconstructora de las improntas coloniales. Los ambientes y asuntos narrativizados, se corresponden con la lógica de poder colonial, instaurada en Venezuela por la clase dominante en el devenir del siglo XIX y principios del XX. Tiempo en el cual, la explotación y segregación de los grupos sometidos a servidumbre, sigue en auge.²⁶¹

Evidentemente, el estado nacional instituye sus concepciones clasistas del poder, homogeniza la existencia histórica cultural y elabora representaciones simbólicas negativas de la multiétnicidad oprimida, enmascarando “formas de protesta contra la dominación y las condiciones sociales no controlables por ellos”. Efectivamente, los estereotipos negativos encubren las valoraciones racistas discriminatorias de las clases populares, elaboradas por las clases dominantes,

261 Mario Sanoja e Iraida Vargas Arenas. *Razones para una Revolución*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas: 2005.

quienes asocian su ser con “taras congénitas o atávicas” y obvian las implicaciones profundas de la pobreza y la miseria.²⁶²

Desde estas invisibilidades, la intelectualidad basada en sus principios y concepciones del mundo social ha puesto en práctica: el encubrimiento, la ignorancia, invisibilización de la participación, desvalorización cultural, reducción y criminalización social de los ancestros y descendientes africanos, agenciando históricamente subalternización en la sociedad. Desde esta perspectiva, la ciencia y sus reconocidos pensadores han reafirmado las relaciones de poder, la existencia del salvaje y el salvajismo, el primitivismo y sus supersticiones, la rudeza, la ignorancia, encarnando la simbólica del encubierto que necesita ser salvado, vale decir, civilizado. La promesa civilizatoria que instituye la modernidad en su lenguaje, símbolos y prácticas en el devenir histórico.

Ciertamente, Agustín García, en su narratividad simboliza la espacialidad y multietnicidad afroserrana en la inferiorización geoeπισtémica enraizada. Se está frente a lo escriturado hegemónico escribiendo sobre las otredades; reconstituyendo los lugares de enunciación en conflicto. Las perspectivas dominantes e insurgentes aparecen en diálogo asimétrico significados desde las concepciones en pugna.

La escritura letrada reproduce la colonialidad del poder, del ser y del saber, construye las discursividades e imaginarios dominantes y del mismo modo infunde anulaciones y olvidos. Así, el horizonte discursivo epocal elabora narrativas basadas en la lógica etnocéntrica prevaleciente, lo cual es notorio en las imágenes estereotipadas de las alteridades sometidas.²⁶³

262 Mario Sanoja e Iraida Vargas Arenas. 2005. *Ibidem*, pp. 62 y 64.

263 Juan Blanco. *Aparte Rei. Revista de Filosofía*, “Colonialidad del saber y literatura: Invención y anulación del indígena en Patria y Libertad (Drama

Se está frente a discursividades contextualizadas epocalmente. En este sentido, los relatos literarios comportan la colonialidad que instruye el sistema colonial moderno. En razón de lo cual, la lógica de poder eurocentrada entreteje en sus espacios geopolíticos de dominación los pensamientos y prácticas cónsonas con las intencionalidades del proyecto liberal.

El pensamiento liberal delinea así las nuevas identidades, ancladas en los patrones epistemológicos de la genealogía eurocéntrica, la cual subyuga las otras genealogías, las diferenciadas en el discurso racializado. En los discursos, se privilegia la cosmovisión de la blanquitud y sus códigos raciales que invisibilizan, niegan y subalternizan las diversidades y diferencias étnico-culturales”.²⁶⁴ No obstante, los sentidos sociales del vivir caen en conflicto y entretejen en luchas inacabadas, controvertidas. Tal como sostiene Fanon²⁶⁵: frente al dominio colonial, los oprimidos reafirman sus estructuras míticas, como prácticas de liberación que perennizan el mundo violentado, irrumpiendo petrificaciones. De esta manera, desde la insurgencia se canalizan la violencia y asimilaciones infiltradas en la vida de los explotados.

Se comprende entonces la importancia de precisar cómo opera la lógica de dominación-subalternización de las alteridades, producidas discursivamente como inferior. De este modo, la otredad empobrecida, sus insurgencias y resistencias, figuran desde las perspectivas literarias epistémicamente ideadas en Venezuela a principios del siglo xx.

Indio) de José Martí”, 2010. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/blanco72.pdf>.

264 Belín Vázquez. 2013. *Ibidem*.

265 Franz Fanon. *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México:1963

Precisamente, la subalternización de la multietnicidad sometida en la Serranía tiene sus representaciones en las lógicas del poder, del conocer y del ser reproducidas en los albores del siglo xx, fundamentada en la racionalidad que agencia la apropiación de los otros, de sus espacios, tiempos y memorias; causa la indolencia y el mal vivir de las grandes mayorías y arraiga la usurpación de indetenible auge durante más de cinco siglos.

En el continente, la prosecución ideológica colonial continuó su auge en las primeras décadas del siglo xx y los intelectuales, hicieron al respecto, contribuciones de importancia. El propósito del Estado nacional encausado al progreso, tiene prejuicios raciales y de clase que orienta de un lado, el desprendimiento de los vestigios afro, aborígenes e hispanoárabes, y del otro; el blanqueamiento y mestización de la sociedad venezolana²⁶⁶, ideología que se profundiza avanzado el siglo xx.

En Venezuela, las concepciones racializadas naturalizadas por los grupos de poder, de un lado justifican los modelos de la otredad dominante y del otro, alimentan la inferiorización de las mayorías populares. Como bien lo destacan Sanoja y Vargas²⁶⁷:

A raíz, y en parte como consecuencia de los procesos colonial y neocolonial a los cuales hemos estado sometidos hasta ahora los venezolanos (as), tendemos a autopercebirnos como individuos con un fuerte sentimiento de inferioridad, hemos tendido a magnificar la importancia de los grupos externos, hemos justificado la dominación de ciertos sectores sobre otros, hemos tendido a aceptar como inevitable y necesaria la dominación de los países del Primer Mundo, hemos vivido dentro de la incoherencia sin estar conscientes de ella, hemos aceptado como modelo positivo el que proviene del “otro” dominante, nuestras conductas han seguido el patrón de la influencia dominante, y hemos

266 Jesús (Chucho) García. 2013. *Ibidem*.

267 Mario Sanoja e Iraida Vargas Arenas. 2005. *Ibidem*, p. 115.

culpado a los indios y negros de ser los factores étnicos-sociales que han determinado el hecho de que poseamos los rasgos sociales y culturales más negativos.

Semejantes valoraciones son productoras de relaciones coloniales asimétricas y de identidades negativas. Mientras lo dominante encarna lo afirmativo, idealizado e inaccesible; lo sometido es portador de inferiorizaciones, subvaloraciones y autonegaciones.²⁶⁸ Estas relaciones coloniales se ajustan al patrón de poder eurocéntrico, el cual clasificó a la población explotada como bárbara, salvaje e irracional, para lo cual buscaron amparo en sus tesis doctrinarias. Justificando así la dominación y subsiguiente proyecto civilizatorio, mediante prácticas de persuasión.²⁶⁹ Lo sostenido hasta ahora, evidencia los mecanismos para el anclaje de sus poderosos propósitos.

En efecto, en el imaginario colectivo, la construcción simbólica del negro es racializada y discriminatoria, legada del imaginario cristiano céntrico y su producción material y simbólica inferiorizada para legitimar el dominio colonial. Desde este visionamiento, lo negro es portador del mal, del pecado, de lo diabólico y de lo fatídico. En los siglos XIX y XX, en las discursividades aunque se destacan los rasgos positivos, predominan y se reafirman las imágenes estereotipadas negativas.²⁷⁰

En el caso venezolano, en relación al negro, como bien lo sostiene Strauss²⁷¹:

268 Mario Sanoja e Iraida Vargas Arenas. 2005. *Ibidem*.

269 Rafael Fernández Heres. *Los tres primeros siglos de Venezuela. 1498-1810*, "Educación y cultura", Pedro Grases (Coordinador y prólogo), Fundación Eugenio Mendoza, Caracas: 1991

270 Rafael Strauss K. *El diablo en Venezuela. Certezas, comentarios, preguntas*. Fundación Bigott, Caracas: 2004.

271 Rafael Strauss K. 2004. *Ibidem*, p. 191.

El negro, en todo caso, entró al imaginario colectivo del venezolano con la sombra de la duda que lo acompañó desde su arribo obligado a donde fuera esclavo, y desde mucho antes en Europa, y a pesar de nuestro 1854 siguió soportando el cepo mortal de la infamia, el látigo inclemente, el horror diabólico del carimbo en una silenciosa discriminación...

¿Un diablo blanco? A pesar de los pocos testimonios que hay al respecto, lo que terminó instalado en nuestro imaginario fue que lo malo es negro y que el negro es malo y que el negro es el diablo...

Consecutivamente, lo negro es representado de acuerdo a las concepciones delineadas por la institucionalidad y legalidad que tienen asidero en el continente. Para Castro²⁷²: “la construcción del imaginario de la ‘civilización’ exigía necesariamente la producción de su contraparte: el imaginario de la ‘barbarie’. Se trata en ambos casos de algo más que representaciones mentales”.

Basados en estas concepciones, en Venezuela, el colonialismo reemplazó lo colectivo por lo individual: quebrantó las prácticas de solidaridad, impuso el anonimato, transmitió la incapacidad para el logro colectivo, concibió a indios, negros y mestizos como fracasados, incapaces, salvajes, subhumanos²⁷³, fomentando pedagogías que arraigaran dichas concepciones. Frente a las prácticas de sometimiento, la multiétnicidad esclavizada ideó prácticas de resistencia activa, contrariando el poder obediencial legitimado y los estereotipos negativos construidos.²⁷⁴

272 Santiago Castro Gómez. 2000. *Ibidem*, pp.210-211.

273 Mario Sanoja e Iraidá Vargas Arenas. 2005. *Ibidem*.

274 Iraidá Vargas Arenas y Mario Sanoja Obediente. *Historia, Identidad y Poder*, Editorial Galac, Caracas: 2006.

A decir de Brito²⁷⁵, es preciso revertir la construcción de las identidades negativas, ideadas históricamente por la superestructura ideológica: cronistas, independentistas, oligarcas, liberales, positivistas, populistas y neoliberales, que degradan y exterminan al pueblo venezolano y posicionan la leyenda negra. La retórica da cuenta de estereotipos falseados, prejuicios centenarios, reflejados en la autoimagen de los venezolanos. A este respecto, el estado reafirma la dominación y la subalternización, incardinada en los proyectos constitucionales, legales e institucionales anclados en el eurocentrismo y su matriz colonial imperial del poder.

En esta dirección, Agustín García, representa la vida de los afroserranos anclados en el imaginario colectivo de origen colonial y simboliza a la otredad sometida: en la violencia, animalidad, irracionalidad, superstición y fatalidad; arraigando la colonialidad del poder, del saber y del ser en la Serranía de Coro. La literatura costumbrista da cuenta de la gente oprimida que habita la Serranía coriana desde las concepciones racializadas subalternizantes.

Esta narrativa escritura las representaciones negativas constituidas y naturalizadas por el colonialismo. Ciertamente, desde las costumbres y tradiciones, se barbariza a la multietnicidad sometida, negativiza el proceso histórico de la africanidad, imprime la ideología del desprecio y se cosifica la genealogía africana, lo cual pervive en el imaginario social nuestroamericano y venezolano.

Precisamente, las representaciones identitarias distorsionadas sobre la espacialidad, clase y multietnicidad afroserrana, construidas

275 Luis Brito García. *Los rostros de la identidad. II Simposio Venezuela: Tradición en la modernidad*, "Leyenda negra de la identidad del venezolano", Carmen Elena Alemán y Fernando Fernández (Compiladores), Fundación Bigott, Caracas. 2001.

en el devenir histórico, perviven en el presente. Los marcados con la seña de la esclavitud y subsecuente subalternización, tienen sus marcas simbólicas implícitas en los imaginarios y subjetividades que se han impuesto respecto a los descendientes africanos en la Serranía de Coro. Para liberarse de esta carimba, es necesario descolonizar la vida, en diálogo crítico con las memorias vivientes.

Farallón: Memorias dominantes y resistencia afro

Lo sostenido hasta ahora, puede constatarse, a modo de precisiones, en las representaciones estereotipadas sobre la multietnicidad, los símbolos inferiorizados de la negritud, las concepciones negativizadas sobre lo negro, los estigmas de los explotados, la esclavización de la peonada, el carácter opresivo del trabajo del campesino, la degradación del conuco, la eternización de la subalternización, la siembra de resignaciones, la perpetuación de la esclavitud, la pedagogización de pasividades y sometimientos, la resiembra de lo malviviente en la Serranía de Coro, la negación de la insurgencia, la inferiorización de las luchas, la tenencia empobrecida de los infelices serranitos, la jerarquía de los saberes científicos europeizados, la discriminación de la herencia lingüística de las otredades dominadas, la degradación de la lengua de los oprimidos, el enaltecimiento del saber europeo y de su ciencia, la convicción de la ignorancia de la ajenidad envainada, la valoración de la lectura y la escritura como símbolos de distinción y las patrañas del sistema de dominación: la riqueza y la sucesiva felicidad, entre otros casos de concepciones racializadas, de clase, económicas, sexuales, espirituales y de género, que aunque no se refieren en esta indagatoria, son constitutivas de la discursividad novelada. Al igual que los valores y las prácticas de memoria y resistencia, de las cuales Agustín García también da cuenta, asimétricamente.

El escritor recrea identitariamente la otredad empobrecida en sus prácticas políticas, económicas, sociales y culturales cotidianas: amores y desamores, nacimientos y muertes, enfermedad y curaciones, ocio y labores productivas, amistades y enemistades, calamidades y luchas populares, religiosidad y espiritualidad, festividades y conflictos, espacios familiares y comunales, entre otros ámbitos de la vida. Igualmente, escritura sobre la mismidad, el ser identitario al cual pertenece, enfatizando y también cuestionando algunas prácticas dominantes en la vida política, económica, social y cultural, institucionalizadas y legitimadas en el espacio local, provincial y nacional de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX venezolano.

En *Farallón*, el campesinado lleva consigo el estigma de montunos, ordinarios, rústicos, brutos, guapos, supersticiosos, malcriados, enrabiaos, borrachos, violentos, asesinos, embusteros y porfiaos. Concepciones estereotipadas negativas transmitidas generacionalmente que perviven en el imaginario colectivo en la Serranía y que están presentes en la narrativa de Agustín García. Narrativa que responde a las corrientes del pensamiento racializadas que en su tiempo construyen, legitiman y naturalizan los modos del vivir de los oprimidos, enunciados en el discurso novelado como pendejos, cipotes, peleles y zoquetes.

Cabe subrayar que en lo novelado, la tambora da cuenta de lo afro, de su presencia y ausencia. Por ella, Cristóbal Arias mata a Bonifacio Argüello, en defensa de los palos que el difunto se atrevió a darle.

—Te lo contaré en lo que pestaña un mono. La parranda e nosotros se topó con la de Las Clavellinas y en éso uno della, Bonifacio... ¿Te acordás de Bonifacio Argüello, aquél a quien mi compae Chencho le compró la burra el año pasao? Güeno, el carrizo ése a cuenta e guapura, sin más ni más, nos cerró el corte a palos. Yo iba alante y recibí los primeros cambotazos. “Déjese deso, vale Facho”, le decía yo. Pero el hombre taba güelto un tortero desafao. No tuve más caso que poné e

tapa la tambora y me la hizo volá espaturrá de un palo. ¡Mi tambora, Locadia! ¿Sabés lo ques éso? Mejor que me hubiera echao ese palo a mí. ¿Pero a mí tambora, a mi tambora? No sé como la metí e tapa... Mi tambora quebrá... ah, nó, no me pude contené y le corrí la churruca... Locadia, andá cuando té tuavía escurito a buscá mi tambora y la dejás pa recuerdo... La pelea fue bajando el cerro El Caracol... Ya la sentí rodá barranco abajo... Güeno, adiós, pues! Y que al vení, si es que vengo, no me encuentre con... tambora ajena o... con gallina que puso del viento... Güeno pues... ¡Adiós, Locadia! Adiós, Machu! Dios te bendiga y... ya sabés lo que te dije.²⁷⁶

Cristóbal Arias, en el contexto de una parranda navideña, apegado a su tambora, asume la afrenta: pelea y mata; decide abandonar la Serranía antes que lo detenga el gobierno. Como recuerdo deja su estimado bien a Leocadia y Machu, mujer e hija; a quienes les advierte que de retornar “no se encuentre con tambora ajena”.²⁷⁷

El novelador problematiza este hecho de muerte en el pensamiento y creencias de Machu. Las manos festivas, trabajadoras y afectuosas de su padre han matado, el susto la invade. Entre tanto, el taita sostiene: “... Yo no soy ningún malo, hija. Maté, porque... tenía que matá. Cosas e la vida, hija”.²⁷⁸

La tambora recuperada por Leocadia, “... hacía años... pendía de una estaca clavada en la pared y mostraba en su arqueado lomo una brecha negra bordeada de rasgamientos blancos. Las arañas con sus pañuelitos de soles vendaban aquella herida oscura”.²⁷⁹

La tambora rota personifica la permanencia del padre ausente, estigmatizado por dar muerte. Ella es mediadora de los afectos,

276 Agustín García Hernández. *Farallón*, Talleres de Linotipo López, Coro: 1980b., p. 16.

277 *Idem*.

278 Agustín García Hernández. 1980b. *Ibidem*, p. 15.

279 Agustín García Hernández. 1980b. *Ibidem*, p. 19.

promesas, recuerdos y controversiales vivencias de Machu, quien en diálogo inacabado, revitaliza memorias y esperanzas.

La tambora refunfuña frente al soborno pactado entre Don Roseliano Dorantes y Leocaida. Un viejo, nuevo rico, devenido en comerciante, establecido en la Serranía, interesado en saciar sus apetencias sexuales con Machu, una madre prostituida y una hija resistiendo. Ante la nueva afrenta, simbólicamente protesta Cristóbal Arias.²⁸⁰

“Cierta día, exasperada Leocaida por tanta renuencia maltrató a su hija. Esta, después de mucho llorar, se puso seria y grave, a hacer sus preparativos de marcha. Tenía en mentes llevarse hasta la tambora”.²⁸¹

La adversidad acompaña a María Jesús, es violentada sexualmente por guerrilleros, deshonrada, forzada en su corporeidad y queda embarazada del “hijo e los soldaos”, posiblemente de Tirso Torrealba, guerrillero careño.

Entre los tantos calvarios de Machu, muere su taita...

Cierta vez vió una mariposa negra –lazo de luto– posada en la tambora. Las alas se abrían y se cerraban, rítmicas. Consternóse. Acaso su padre se estaría muriendo en aquel momento.

Cogió un palo y descargólo, torpe. La tambora sonó sorda y la mariposa, volando pesada, escapóse, rozándole el rostro.

Machu dió un grito.

Tal vez la superstición que implicaba aquel grito salido de lo hondo de su alma insuflóse en el hijo en gestación

Grabó la fecha en la memoria.

Pasaron días. Una tarde presentóse el comisario del caserío.

–Machu, he recibido un oficio del Jefe Civil onde me dice que Cristóbal Arias, tu taita, murió el cuatro de Julio en un pueblo e Colombia, y que se lo avise a la familia.

La infeliz tiróse al suelo, ululante.

280 Agustín García Hernández. 1980b. *Ibidem*.

281 Agustín García Hernández. 1980b. *Ibidem*, p. 49.

—¡Bien me lo decía el corazón! ¡El cuatro e Julio! ¡El cuatro e Julio!
Luego se deshizo en llanto copioso, sereno.
Y levantándose fue a descolgar la tambora y siguió llorando sobre ella
como si fuera el cadáver de su padre.
En medio del mar de su llanto hubo una isla de pensamiento.
Acaso los golpes de alas marcaron, simultáneos, los estertores lejanos.²⁸²

Luego de sobrevenida la muerte de Cristóbal Arias, el nacimiento de Julio y la tambora rota, representaban los dos amores de María Jesús, amor correspondido entre madre e hijo, entretejido espiritualmente en el tiempo en un contexto de dominaciones, miserias y reexistencia. “El mal del relojito” afectó a Machu y Julio, suplica a Dios y al ánima del abuelo por la recuperación y la vida su mamá enferma. “¡Anima e mi abuelo! ¡Vé por mi máma!”²⁸³ La tambora rota, símbolo de Cristóbal, portadora de su ánima, entreteje la vida y la muerte. Recuerdos y creencias ancestrales, reviven genealógicamente.

Machu envejece, Julio Arias se enamora perdidamente de la morena Chayo Cruz y esta del mocetón Juan María, Mayía. El desprecio, el despecho, los celos y las consejas de Pancho Suárez conducen a Julio donde Ña Ufrasia, la componedora.

Ña Eufrasia es representada en la pobreza y brujería. Ella y sus prácticas son diabolizadas, asociadas con Satanás, devenidas en curaciones, desocultamientos y amoríos mojanescos. Lo prescrito por la componedora es acatado por Julio, quien sacrifica una mameflor, prepara su conjuro amatorio en El Farallón y se debate entre la felicidad y la desgracia: El amor de Chayo Cruz y la muerte de Machu.

Durante la ausencia de Julio fallóle el corazón a la viejecita, menuda como concha de maní; temblona como hoja seca a punta de caer. Tal vez llamaría al hijo pidiendo auxilio y como nadie acudiera, en

282 Agustín García Hernández. 1980b. *Ibidem*, p. 82.

283 Agustín García Hernández. 1980. *Ibidem*, p. 113.

la angustia de la disnea arañaría en la pared contigua a la cabecera hasta encontrar la cruz de palma bendita; y mientras con temblorosa urgencia se llevaba aquélla al pecho sus labios también temblarían, reprochosos: “Lo hiciste adré, Julio; lo hiciste adré”.

Los labios exangües están entreabiertos. Parece flotar en ellos el espíritu del estribillo gemebundo: “Lo hiciste adré”.

Colgada en la pared, la tambora rota, con su vejez aparente de telarañas, tenía la eterna juventud de las cosas.

Julio Arias está llorando.

Los sollozos suenan cavernosos, extraños, como sí ahora estuviera aprendiendo a llorar. Sollozos vírgenes. Sollozos a madre muerta...²⁸⁴

El hijo enamorado deja de amar a su madre, a quien violenta sacrificando la mamaflor, a cambio del amor brujo de la morena de Las Varimizas. En este contexto, la tambora rota, contradictoriamente persiste en la pared “con su vejez aparente de telarañas, tenía la eterna juventud de las cosas”.²⁸⁵

Continuamente, Julio Arias es odiado, despreciado y aborrecido por Chayo Cruz, quien tardíamente ve en él a un hombre guapo, capaz de pelear y morir por ella. Todas las desgracias juntas: “la madre muerta. Su anillo perdido. Su conuco enmontado. Su vergüenza. Y sobre su vergüenza, su amor fatalmente sin esperanza...”.²⁸⁶ En medio de la desesperanza, la indolencia y la vergüenza, se quita finalmente la vida; precisamente el día que la amada tocó inauditamente a su puerta. El amor endiablado tenía virtud, representaciones delineadas en *Farallón*.

La tambora rota, desde la concepción predominante, es portadora de una genealogía estigmatizada en la criminalización y la violencia; genealogía naturalizada en el empobrecimiento, el primitivismo, la

284 Agustín García Hernández. 1980. *Ibidem*, pp. 213-214.

285 Agustín García Hernández. 1980. *Ibidem*, p. 214.

286 Agustín García Hernández. 1980. *Ibidem*, p. 250.

animalidad, la irracionalidad, la ignorancia, la brujería, el escándalo y la indolencia; genealogía construida en su condición de clase perdedora y degradada. Esta perspectiva dominante pervive en la Serranía de Coro adentrado el siglo XX y se reproduce en la narratividad galardonada.

La tambora rota, simboliza presencias y ausencias, comporta representaciones terrenales y espirituales de la multietnicidad sometida e inferiorizada, vehicula las memorias y sensibilidades, es signo de las dolencias de los paridos en la esclavitud y el empobrecimiento. La tambora rota es mediadora y subvierte las fronteras dominantes en tiempos y espacios, posibilita el habla suplantada y protesta frente a las explotaciones. Es un patrimonio ancestral que da cuenta de la resistencia y reexistencia del oprimido de origen africano en la Serranía de Coro.

Entre las concepciones binarias alusivas a la tambora rota se impone el discurso del orden moderno colonial que degrada y desvaloriza al subalterno. Cristóbal Arias, mata, se pierde a Colombia y muere. María Jesús, Machú, empobrecida, violentada, sufrida, resistiendo, muere del corazón, desamada por su hijo. Julio Arias, nieto de Cristóbal, hijo de los soldados, campesino, despreciado, no querido, pierde a su madre, el anillo, el conuco, la vergüenza y se quita la vida.

En este contexto, es pertinente destacar que lo simbólico de lo negro en la novela, encarna el mal y sus asociaciones. Lo afirmado es notorio en los rasgos fisonómicos, en las condiciones de vida, adversidades e incluso en la naturaleza. La vieja Paula, negra de cejas cenizas. Julio, mozo robusto de facciones duras, color cejtrino, temperamento apasionado, firmeza de voluntad. Leocaida, la mar negra para conseguir tres cobres diariamente para dulce, sal y café. La mariposa negra y sus augurios mortales, fatalísticos. Lo

negro es malo: la negra herida del difunto Juan de la Mata, picado de mapanare que le hizo la caridad. El agua negra, llena de légamo, portadora de tragedia.²⁸⁷

La palabra del bachiller García pone especial empeño en develar el carácter opresivo del trabajo del campesino, reducido históricamente al conuco; portador perpetuo de pobreza, miseria, esclavitud y sometida dependencia. Rudas y laboriosas las manos, toscos y escasos los instrumentos, fértil la tierra y precaria la subsistencia. En este ir y venir nacen, pasan y dejan la vida los campesinos; guapos, valerosos, indiscutiblemente capaces para ampliar las riquezas, poderes y privilegios de quienes les fuñen la existencia.

Así, el conuco es símbolo de recurrentes sacrificios para mantener, a duras penas, la vida. Su tenencia queda asociada a la lucha y la esperanza, así como la dignidad y la honradez que provee el trabajo, aunque el porvenir sea ilusorio. Lo escriturado posiciona la imposibilidad de salir de abajo, interioriza resignaciones por atribución y voluntad divina, reafirmado en las voces de los campesinos:

-Pero hay que resinase, compa. Esas son cosas de Dios. Lo que me calienta a mí es que no se pué viví porque los Don Fulanos y los marchantes nos despeculan y nos roban. Dicen que Monaga tumbó la esclavitú. ¡Qué vá! Tenemos la esclavitú encima ¿Acaso no es esclavitú que le roben a uno su trabajo? ¿Trabajá pa otro?²⁸⁸

Además, se destaca la condición de perdedores de la clase campesina: "... Nosotros somos los que salimos perdiendo como perdedores que siempre somos"²⁸⁹, utilizados para el encumbramiento

287 Agustín García Hernández. 1980. *Ibidem*.

288 Agustín García Hernández. 1980. *Ibidem*, p. 93.

289 Agustín García Hernández. 1980. *Ibidem*, p. 96.

de los poderosos, quienes condenan a los sometidos a vivir y morir en la pobreza.

—Ahí tá, pues.... Ese muerto es una prueba de lo que taba diciendo. Va pa tres años, como su conuco taba cundío e monte, él y su mujer se fueron a jalá, dejando a los muchachitos encerraos con candao en la casa. Cuando volvieron encontraron esta vuelta un bracero y los hijitos vueltos chicharrón. La trojita era puro mai tostao. Los muchachitos, de seguro, se habían puesto a jugá con la candela e la cocina, porque ¿quién va a quemá casa adremente? Los Don Fulanos no podían pagáse con mai quemao y le duplitaron a Juan de Mata el mai vendío a cosecha. Con tóo, un marchante se condolió y le compró, adivínenme... a rial el almú... Bonita condolía. Pagó Juan de Mata, porque era buena paga, y el poco maicito que le quedó apena alcanzaría, ya lo ven, pa que compraran cocuy y velas pa su velorio. Ni pa hacéle completa la camisa e madera alcanzo. Ahí ta pues.²⁹⁰

El trabajo del conuquero se encuentra ligado a antiguas esclavitudes, liberadas según legislaciones, atadas a “pactos impíos” de origen colonial arraigados en Venezuela; provocantes de interminables deudas, de fianzas especulativas impagables; causantes de empeñar el calo y también la primera coa, resemebrando lo malviviente en la Serranía de Coro. De este modo, el campesino queda condenado a “ser un jambrío”, desvalorizado en toda su existencia: desgraciado, muerto de hambre, infeliz, empobrecido.

A decir de García, el signo del campesino es el trabajo, el cual es retribuido con migajas por la mismidad posicionada, propietaria de cuna o enriquecida en otras circunstancias. El producto de las faenas de la peonada tiene valor en las arcas dominantes y desvalor en las manos campesinas, a quienes se les niega incluso el derecho al gesto. La insurgencia del reclamo queda también negada, imposibilitando y encubriendo los sentidos de lucha.

290 Agustín García Hernández. 1980. *Ibidem*, pp. 99-100.

Farallón relaciona la pobre tenencia de los infelices serranitos, campesinos de pobres patrimonios: un conuco, acaso un burro y una choza o rancho vara en tierra con sus invalorablestiestos, cachivaches y calembes, esperanzados en manumitirse. Avivando ilusiones y aspirando salir de abajo, deseos contenidos en la esperanza de la riqueza y la sucesiva felicidad como falsa promesa. Patrañas del sistema de dominación, especializado en infinitos desengaños, dirigidos hacia la clase subalternizada, los empobrecidos: usufructuarios particulares de los centavos, lochas, medios, reales y exiguos bolívares producto de su trabajo.

En este ámbito se denota la concepción opresiva del trabajo, la familia propietaria malpone al serrano que de señales de contravenir la dedicación al trabajo. El manguareo y la haraganería no son cualidades que debe portar un trabajador campesino. Único bien que honra a los empobrecidos, al igual que los valores que comparten notorios en sus solidaridades, en los “lomos” ganados, unidos en la adversidad; insurgentes contra la indolencia inducida y efectivizada. Frente a la vida que la mismidad dominante ha desgraciado, envainado y fuñado, surgen solidaridades practicadas, las cuales reafirman desde las dolencias sentidos sociales de lucha de cosmovivencia y de cosmoexistencia que contrastan “la caridad cristiana, profesada pero inobservada” en integrantes de la clase dominante.

Pagar el lomo constituye un acto de reciprocidad en la Serranía, basado en la solidaridad, en la entrega recíproca evidenciada en el trabajo así como en las hechuras prácticas cotidianas. De esta manera, la ayuda mutua vertebrata el espíritu de quienes en la pobreza fortalecen sus solidaridades. Para la existencia, es fundamental el favorecimiento mutuo, “hoy por ti, mañana por mí”; nacimiento y muerte de los descendientes empobrecidos disponen de entregas, significaciones y valoraciones derivadas de las alianzas entretejidas

en el tiempo; portadoras de apoyos y gratitudes que se preservan y estiman en la memoria. Integrando lo vivido en el pasado y en el presente, reconociendo cayapas, apoyos y gratitudes impagables.

Por otro lado, la escritura en la Serranía va marcando distinciones entre sabios e ignorantes, civilizados e incivilizados, cultos e incultos, decentes e indecentes. La gente decente constituye un ideal de cuño colonial que se va sustanciando en el tiempo y quienes lo encarnan son los distinguidos vecinos, reconocidos en su civilidad: poderosos, propietarios, letrados.

En el imaginario social se enaltece a la familia propietaria y la pertinencia de emparentar con los suyos en el territorio comunal. La indudablemente decente, donde los campesinos pretenden “concertarse”, esperando salir de abajo, sin percibir sometimientos y encubriendo el blanqueamiento y las interminables subordinaciones. La familia acomodada, portadora de los viejos consejos, catequizando, controlando, disciplinando y construyendo su orden preferente, de acuerdo a su cosmogonía e intereses capitales.

Por otro lado, Agustín García Hernández, apegado a la espacialidad serrana y a su gente, se convierte en denunciante de sus situaciones problemáticas, las cuales tematiza simbolizando las características predominantes de los propietarios, los fulanos: de corazón duro, negociantes usureros, extorsionadores de oficio, fraudulentos, agiotistas, codiciosos, eternos acaparadores de los frutos y cosechas de los campesinos, fiadores generadores de comprometidas deudas, esclavizantes de la peonada, aplicantes de las leyes según su voluntad, cómplices de mayordomos que olvidan oportunamente su origen empobrecido y en alianza van sembrando temores y cosechando recelos.

La lógica lucrativa del comercio desfavorece al campesino, su trabajo y sus productos. Sin valor el maíz, el café y la caña de azúcar en las manos de los inescrupulosos negociantes.

Este mai que ahora vendemos a cuatro riales éstos diablos lo van a almacená y de aquí a cuatro meses cuando no tengamos ni un grano tendremos que subí a las nubes pa comprá lo que nosotros mismos sembramos. Ustedes se acordarán de mí. Ustedes se acordarán de mí... ¡Por esta Cruz!²⁹¹

Es necesario precisar que en la dimensión de la colonialidad del saber, el bachiller en Filosofía y Letras, deja constancia de las “corrupciones y modismos” usados en la novela, a saber:

Alcamunera, ariguaje, apolismar, azulejo, alabancioso, barba de palo, barre-campo, batatillo, bola, carare, caipo, calebrero, calo, cambotazo, cana, caney, candelillo, cañafloto, caraguara, careton, coa, cobre, cobija, cocuy, cochocho, coma, comita, conorico, corobore, crujía, culantrillo, chacuchaco, chamarra, chamuchina, chantarse, charraneo, chicura, diase, diasura, disey, dispopo, dulce, embosquejo, emplea, escorrogio, fatalito, garipial, grifo, guaraba, guasarapo, guasdua, guatapanare, guay, guayabito, guitarro, hacer jeto, ipiro, jirajara, jimbion, jopeo, lata, lienzo, limpión, lomo, lucia, machucón, majagua, malino, malojero, mancornar, manguarear, manilla, mansanare, mapire, maracuica, marruña, mocha, moler, natieco, ñapa, olicor, orumo, parapara, parranda, penca, pericoqueño, picure, pinche, pitirrí, planchao, prapa, pringamosa, punta, purrutaca, remolon, repelón, rodillero, salvar el carapacho, sesiva, sibucara, sosneco, taita, talamo, tamare, tambora, tamo, tapacaminos, tarabita, tarantín, tigrito, tijereta, topocho, torta, tribilín, tronche, urupaguita, váquiro, yerberito.²⁹²

De este modo, el narrador revela sus concepciones racializadas que acreditan la jerarquía de los saberes científicos europeizados y la discriminación de la herencia lingüística de las otredades dominadas, tratadas como “corrupciones y modismos”. La colonialidad del conocimiento, tiene igualmente su expresión en el enaltecimiento

291 Agustín García Hernández. 1980. *Ibidem*, p. 95.

292 Agustín García Hernández. 1980. *Ibidem*, s/p.

de la sabiduría del orógrafo alemán Guillermo Siemers; en la valoración de la lectura y la escritura como bienes de distinción, capital simbólico asociado al saber, orgullo y notabilidad de quien la posee: “el cantinero, dispuesto a acreditar a un exigente, apela por lápiz y papel. El disgusto por la improbabilidad del pago queda en cierto modo compensado por el orgullo de que lo vean que sabe escribir”.²⁹³

El blanqueamiento de la palabra, la asunción de los dispositivos del saber y del poder, mecanismo para la adopción del ser dominante y sus distinciones públicas.

Además, las luchas son inferiorizadas en la pluma de García, este reafirma la creencia de la pasividad de la sangre india de cara a la extorsión de los invasores; asimismo considera que la tristeza pervive en el subconsciente de la genealogía Jirajara, a quienes les atribuye en el plano simbólico un carácter feroz al sostener que: “... No parece sino que aquella figura pétrea fuera el emblema del feroz jirajara queriendo estorbar hasta con su cadáver el paso audaz del invasor”.²⁹⁴

En el proceso de apropiación y explotación en la Serranía, el escritor cabureño representa al campesinado en la pasividad, atribuida a la herencia de sus ascendientes originarios, y al mismo tiempo, destaca el lado adverso de la opresión: la resistencia. Es decir, “servilismo de unos, desacato de otros”, expresado este último en la renuencia, en la gestualización y en la palabra cantada.²⁹⁵

La renuencia se manifiesta en el hecho de mirar con los ojos travesaos, lo cual representa una vieja afrenta que el propietario criminaliza, denuncia y castiga, puesto que debe preservar la autoridad,

293 Agustín García Hernández. 1980. *Ibidem*, p. 221.

294 Agustín García Hernández. 1980. *Ibidem*, p. 88.

295 Agustín García Hernández. 1980. *Ibidem*.

el control que detenta y evitar desacatos, insurgencias e insumisiones. Los agravios son castigados y los atrevimientos, cobrados.

Subalternizaciones y resistencias, de un lado, la ilusión de la riqueza fácil, del entreguismo y el subsecuente enriquecimiento; el sueño de manumitirse al amparo de inescrupulosas ventas y del otro lado, la resistencia, la renuencia, el resabio.

—En tu mano ta ser rica, hija quería... Tendrás casa propia, máquina propia y vestíos e seda y vacas con tu jierro y en lugá de serví concertá tendrás tu sirvienta que te barra, que te cocine, que te ponga los zapatos si querés...²⁹⁶

Consejas de una madre entreguista: Leocaida. A una hija en resistencia: Machu.

A propósito de la resistencia, en la novelística, entre las prácticas de memoria y resistencia, la multiétnicidad oprimida en la Serranía se vale del recuerdo, el canto, relatos oralizados, pensamientos insurgentes, decires satíricos, gestualidades insubordinadas, los cuales Agustín García incorpora en la narratividad escriturada.

El canto constituye un importante acto de memoria que irrumpe contra la dominación. Así, se combate con el canto la pretendida obediencia, la cual insurge cotidianamente y confronta a la otredad propietaria mediante la sátira:

El cantador serrano se atreve a ésto porque sabe por experiencia que la sátira cantada la acepta el aludido con vergüenza sonriente. Si la expresara hablada, la cólera del ofendido estallaría en un trancazo, o por lo menos se satisfaría con una acusación ante el Jefe Civil.²⁹⁷

296 Agustín García Hernández. 1980. *Ibidem*, p. 48.

297 Agustín García Hernández. 1980. *Ibidem*, p. 10.

“No se priocupe, mi don, que usted no ha robao na: el que se roba un pilón o una piedra de amolá, no se pué llamá ladrón, sino guapo pa cargá”.²⁹⁸

La seña de la insurgencia en la Serranía está profundamente contenida en la palabra versada, sostenida en canto libertario que une a ausentes y presentes en prolongada resistencia. Son las voces en minusvalía las que refieren desde sus mundos estereotipados, las cosmovisiones ocultas por las perspectivas occidentales de dominación y subsecuente subalternización.

En la parranda prendida en los espacios fronterizos se va entretejiendo la réplica, al son del cuento, el canto y la música insumisa. De esta manera, lo representado en la irracionalidad, la animalidad, el primitivismo, la ignorancia, el escándalo y la violencia, va traduciendo las otras memorias y luchas indicativas de su existencia. Desde los territorios inferiorizados se construyen y significan los sentidos sociales en resistencia que contravienen las representaciones dominantes. Lo afirmativo queda revelado en el espíritu festivo de los pobladores en la Serranía. La fiesta y lo festivo particularizan el ser identitario en esta subregión donde se asume la parranda como acto de encuentro y de liberación.

En las referencias expresadas de Agustín García Hernández, se constata la crítica a la explotación y la reafirmación de la subordinación y subalternización de la genealogía de origen africano en la Serranía de Coro, devenida en relaciones de exclusión y desigualdad naturalizadas históricamente. La esclavitud queda impresa, cual carimba, como marca despreciativa generadora de inferiorizaciones, segregaciones, discriminaciones, ocultamientos y vergüenzas construidas en el mundo social.

298 *Idem.*

Hacerse gente: el anclaje desarrollista

El contexto enunciado hasta ahora es el reproducido históricamente por la superestructura ideológica que, Luis Brito García²⁹⁹, resume en su planteo sobre la leyenda negra del pueblo empobrecido, inferiorizado por cronistas, independentistas, oligarcas, liberales, positivistas, populistas y neoliberales, quienes no cesan su práctica subalternizante.

Es el caso de la afroserranía y de la multietnicidad oprimida de nuestro continente, inserta en las relaciones de dominación que entreteje el sistema capitalista y su voluntad de poder pretextada discursivamente en la importancia de hacerse gente. Por ejemplo, también el citado sacerdote Mario Rota, imprime en su novela costumbrista *Camino a la ciudad*, publicada en 1977, la concepción dominante establecida por el capitalismo. En ella, reproduce la promesa de la modernidad al amparo de la civilidad, el progreso y la felicidad.

Aunque este apartado no se propone el análisis de las creaciones literarias del religioso, de origen europeo establecido en la Serranía coriana, develamos cómo, en su condición de novelador, simboliza a la otredad campesina en las representaciones coloniales, subalternizadas y subalternizantes.

Tal y como lo plantea Rota³⁰⁰, avanzado el siglo xx, los pueblos de la Serranía de Coro se encuentran distantes de los centros de cultura, es decir, de la civilización; ninguno de sus lugares garantiza el porvenir que propician las ciudades y compañías petroleras, “aunque sea de embuste”. Quedarse en el terruño es “enterrarse vivo”, atrasarse, embrutecerse, atarse al conuco y perpetuar miserias. A su entender,

299 Luis Brito García. 2001. *Ibidem*.

300 Mario Rota. *Camino a la ciudad*. Imprenta Nacional, Ministerio de Información y Turismo. Caracas: 1977.

las condiciones primitivas existentes exigían la puesta en práctica de reformas humanas y sociales, consistentes en llevar la ciudad al campo.

Frente al vivir a medias y “pasados de moda”, la matriz desarrollista posiciona la importancia del cambio de ropaje, tras la ilusión de superación y del vivir moderno. La estrategia consiste en abandonar el campo e ir a la ciudad en la búsqueda de un empleo, garante de las contraprestaciones, negadas en el modo de vivir en la Serranía.

El discurso novelado pone énfasis en el despoblamiento de la Serranía y en el éxodo de los campesinos a la ciudad, esperanzados en la riqueza petrolera para salir de la pobreza y del atraso: superarse, pulirse y hacerse gente, es decir civilizarse. Había que llevar el confort de la ciudad al campo y evitar que todo el campo se mudara a la ciudad.³⁰¹

“Adiós montañas de Coro, adiós José Leonardo Chirino”³⁰², así se despide la maestra Lía en su éxodo desde la Sierra hacia la capitalina ciudad de Caracas. En la práctica novelada, ella al igual que muchos pobladores, visionan el cambio de vida en la ciudad; ella, empleándose como maestra y los demás como servicios en casas de familia, niñeras, guachimán, soldados, enfermeras, costureras, secretarias, chequeadoras, choferes, vendedores ambulantes y prostitutas. Estos son los oficios para los inferiorizados que demanda la división del trabajo en su horizonte capitalista en el bien avanzado siglo XX.

De acuerdo a lo referido, Rota³⁰³ cartografía primeramente el éxodo petrolero en la Serranía y de seguida, el retorno de los migrantes con cambio de ropaje, disciplinados culturalmente, superados, pulidos y civilizados, la plata lo resuelve todo. De esta manera, los dogmas de

301 Mario Rota. 1977. *Ibidem*.

302 Mario Rota. 1977. *Ibidem*.

303 Mario Rota. 1977. *Ibidem*.

la modernidad y del progreso, tienen –en la práctica catequizadora del sacerdote– su promoción escritural, lo cual reitera en su novela *Miro Guagua. El sueño del petróleo*, publicada en 1980. En ella, precisa la partida de un joven de Uria a la Península de Paraguaná, quien luego de vivir diversidad de aflicciones, vuelve a la Serranía, sin la gloria añorada, pero con importantes giros en su pensar y sentir, orientados a cambiar la “manera montañesa de vivir”. Es así cómo la adopción del modelo del otro dominante tiene asidero en territorialidades, memorias y sensibilidad en la Serranía.

Se advierte que el éxodo campesino en la Serranía de Coro, es encarnado en la discursividad costumbrista en correspondencia con las representaciones ideadas por la racionalidad letrada. Lo expresado se denota igualmente en *Eufrosina* (1982), novela escrita por Guillermo Antonio Coronado (1874-1934), quien simboliza el mundo social serrano de fines de siglo XIX e inicios del siglo XX. La palabra relatada destaca la promesa civilizatoria de la explotación petrolera, la cual irrumpe desplazamientos de campesinos por un mejor vivir, por la buena vida, al amparo de las bondades minero extractivas para el blanqueamiento de una partía e limpios, montañeros, jalaos de tareas, campesinos, incultos, rústicos, supersticiosos e infelices de la serranía coriana.³⁰⁴

En Venezuela, desde las instancias del saber y del poder, se han creado las representaciones simbólicas sobre las otredades dominadas, orientadas a su disciplinamiento y sujeción. En consonancia con ello, los programas educativos han sido claves para el modelamiento de

304 Guillermo Antonio Coronado. *Eufrosina*, Talleres de Owelinh, Auspiciado por la Comisión de Cultura del Consejo Legislativo del Estado Falcón, Caracas: 1982.

racionalidades, memorias y subjetividades, tendentes a la normalización de la vida y del vivir.

Es oportuno referir que, indagando en la biblioteca familiar del líder comunal de Curimagua, el revolucionario José de Jesús “Yico” Direnot, consulté la *Enciclopedia Escolar*, autoría de Juan José Jiménez Sánchez, libro de texto para los escolares en Venezuela a mediados del siglo XX. Cabe subrayar en ella cómo se concibe la función social del aprendizaje poniendo el énfasis en la ideología del progreso, el enaltecimiento de la ciencia, el reconocimiento a la gestión gubernamental en el ámbito educativo: inauguración de edificaciones, dotación de mobiliario y material docente, formación pedagógica, la obligatoriedad escolar para la infancia venezolana y la valoración de los maestros.³⁰⁵

La enciclopedia educativa en cuestión, autoría del inspector de enseñanza primaria, procedente de Tenerife, reproduce la opresión racial del modelo capitalista y delinea la configuración de sometimientos y subalternizaciones de las alteridades oprimidas. En el proceso de adoctrinamiento, se enaltece al ciudadano educado y se discrimina al:

Ignorante ...el analfabeto, es un mal ciudadano, un desprestigio para la Patria, una rémora para su adelanto y una lacra para la sociedad, la cual le reserva los puestos menos importantes y a veces un papel ridículo y vergonzoso. Meritoria en alto grado es la campaña que nuestra Nación viene realizando para la total extirpación del analfabetismo, habiéndose conseguido un avance gigantesco.³⁰⁶

305 Juan José Jiménez Sánchez. *Enciclopedia Escolar*, Cuarto Grado, Difusora Venezolana del Libro, Caracas: 1959.

306 Juan José Jiménez Sánchez. 1959. *Ibidem*, pp.407-408.

Pedagógicamente, se promueve en los niños la importancia de ser un ciudadano culto que contribuya al bienestar, progreso y mejoramiento de la Patria.

Se observa, la pervivencia de relaciones de dominación, de cuño colonial, permeadas por la violencia y el racismo, arraigadas en la memoria. De este modo, el explotado/colonizado es concebido como un mal absoluto, procedente de espacios de mala fama, asociados a la indigencia y simbolizados en la animalización/bestialización. Tal como lo expone Fanon³⁰⁷, se está en presencia de la constitución del mundo colonial desde la supremacía de Occidente y la inferiorización del otro.

El saber institucionalizado representa al niño campesino, sin estudio y analfabeta, en la ignorancia. La carimba que imprime el contexto escolar es un mal ciudadano, una lacra de la sociedad, empeñada en construir el progreso y la prosperidad. En el devenir del siglo xx, la genealogía de la subalternización/racialización de la etnicidad afro en el territorio local es descomunal. Se fragua en la literatura, la prensa, los programas y textos, los cancioneros, el misal, los juegos, los cuentos, entre otras tantas tecnologías clasificatorias de la ciudadanía y sus negaciones.

Se evidencia así, la centralidad de la raza, el racismo y la racialización en las relaciones constitutivas de dominación jerarquizadas que se imponen en Nuestra América y el Caribe y que arriban ya a más de cinco siglos. Tiempo en el cual la agenciación del poder ha privilegiado el borrado de diferencias históricas y culturales, la construcción de identidades negativas, la activación de estrategias

307 Franz Fanon. 1963. *Ibidem*.

mentales para el control social y la construcción de subjetividades asentadas en la lógica del patrón de poder mundial.³⁰⁸

En contraste, el direccionamiento de Mignolo³⁰⁹ se sustenta en la importancia de las memorias pluridiversas, portadoras de las otras formas de vida violentadas e invisibilizadas por la herida colonial. Se trata de los sentidos sociales creados en espacios y experiencias de los infringidos por el colonialismo, pasado y presente. El develamiento de genealogías que irrumpen históricamente contra el modo de vida dominante, su universalismo y entrampamientos. Tal es el caso del cimarronaje, el cual, desde su localización geohistórica, construye subjetividades de frontera desde las heridas. Desde la diferencia colonial de origen africano, es la afrodescendencia, que en medio de las dominaciones, ha resistido.

308 Catherine Walsh. 2011. *Ibidem*.

309 Walter Mignolo. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Compiladores). Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, Colombia: 2007.

CAPÍTULO III

DECOLONIALIDAD Y DESUBALTERNIZACIÓN DE LA AFROEXISTENCIA

La siguiente reflexión teórica se inscribe en la importancia epistémica de la decolonialidad y sus perspectivas ontológicas, filosóficas, políticas y pedagógicas para repensar el poder, el saber, el ser y las cosmogonías de las alteridades geosocioculturales subalternizadas y racializadas por la modernidad-colonialidad a partir de 1492, en Nuestra América. Esta interpretación teórica, sustentada en diversos autores y en sus concepciones críticas, se contextualiza como opción de pensamiento crítico para subvertir las herencias dominantes y reafirmar dialógicamente la existencia, además de los modelos civilizatorios de las alteridades construidas en la negativización e inferiorización.

Debido a esto y en correspondencia con los objetivos de este análisis, el cual problematiza sobre la construcción histórica de la subalternización africana y resignificación de sus memorias y saberes en la Sierra de Coro, asume la importancia de la transmodernidad para la reafirmación de las bases raizales primitivizadas, invisibilizadas y encubiertas. Además, entreteje conceptualmente las memorias vivas, los lugares y prácticas de memoria de la afroexistencia, desde la perspectiva decolonial, para desubalternizar la vida y el vivir en los contextos geosocioculturales nuestroamericanos y caribeños en el presente.

TRANSMODERNIDAD Y REAFIRMACIÓN DE LO RAIZAL

En torno a la transmodernidad, Dussel³¹⁰ comprende la importancia de la afirmación de la exterioridad despreciada, de su liberación a partir del diálogo intercultural transmoderno, enunciado críticamente en la propia tradición. De esta manera, la acción dialógica practicada traduce desde adentro la mutua liberación. Lo raizal, lo afirmativo como estrategia de resistencia de los diferenciados negativamente por la modernidad colonialidad.

Dussel³¹¹, se sustenta en el hecho de que la cultura en nuestro continente fue en parte colonizada, pero no aniquilada, siendo despreciada, negada, ignorada; tratada como insignificante, sin importancia e inútil. A su juicio, el desprecio permitió la sobrevivencia de la “exterioridad” negada, la “alteridad siempre existente”, configurando identidades como exterioridad en el devenir de la modernidad. A pesar de las asimetrías, constituidas por las relaciones de dominación, las alteridades han preservado su cultura milenaria.

De allí la proposición de Dussel³¹², acerca de la importancia de la transmodernidad como proyecto liberador direccionado tanto a la afirmación y autovaloración de la exterioridad despreciada y negada por la modernidad. Así como a la crítica interna de la propia tradición cultural, a la creación de un pensamiento crítico “fronterizo” y al desarrollo de la tradición cultural transmoderna.

Para el filósofo nuestroamericano resulta necesario la autoafirmación y autovaloración de los dominados, excluidos, marginados, despreciados y empobrecidos. Se trata entonces de la constitución

310 Enrique Dussel. *Transmodernidad e interculturalidad*. (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación), UAM-Iz. México: 2005

311 Enrique Dussel. 2005. *Ibidem*.

312 Enrique Dussel. 2005. *Ibidem*.

de la propia identidad, situada en la ancestralidad, desde el lugar originario y depositario de la exterioridad menospreciada. Así, desde lo raizal, sustentada en los valores propios, se autoafirma la dignidad de los transterrados y su ser en el mundo desde los intersticios donde han sobrevivido.³¹³

Para Dussel, es prioritario irrumpir contra las negaciones derivadas de los procesos de dominación colonial. En consideración, las exterioridades cosificadas, desocultan alegatos y prácticas históricas negadoras de la dignidad propia, en lucha liberadora por el reconocimiento de la dignidad arrebatada. Para el teórico, se trata de luchas procesuales, de los “sin-dignidad”, contrariando reducciones y reafirmandose éticamente desde su lugar.³¹⁴

De la misma manera, Maldonado³¹⁵ se inscribe en la asunción de la transmodernidad, sugerida por Dussel, como práctica descolonizadora que se demarque de la lógica monológica y de los universales de la modernidad colonialidad. En consideración, la transmodernidad “... envuelve, pues, una ética dialógica radical y un cosmopolitismo de-colonial crítico”.³¹⁶ De esta manera, se confronta el imaginario racializado que sigue su proceso ininterrumpido de jerarquizar el poder, el saber y el ser de las alteridades dominadas por el sistema-mundo capitalista y se revitalizan los proyectos civilizatorios en relación.

En este sentido, Boaventura de Sousa Santos³¹⁷, considera la importancia de la globalización contrahegemónica, practicada por el “cosmopolitismo subalterno” en contra de la exclusión económica,

313 Enrique Dussel. *Materiales para una política de la liberación*. Universidad Autónoma de Nueva León, Plaza y Valdés Editores: 2007.

314 Enrique Dussel. 2007. *Ibidem*.

315 Nelson Maldonado Torres. 2007. *Ibidem*.

316 Nelson Maldonado Torres. 2007. *Ibidem*, p. 162.

317 Boaventura de Sousa Santos. 2010a. *Ibidem*.

social, política y cultural, devenida de las relaciones de poder asimétricas. El cosmopolitismo subalterno tiene su fragua en la pluralidad de los conocimientos negados por la modernidad occidental, en el reconocimiento de la ecología de los saberes, en la existencia del interconocimiento; en la copresencia radical de los universos; en la diversidad de experiencias del mundo.

Para el pensador, la ecología de los saberes debe ser “trasnescalar”, es decir, deben entretrejerse las prácticas de resistencia a partir de enlaces locales-globales.³¹⁸ De acuerdo a lo planteado, los movimientos sociales de Latinoamérica sustentan sus luchas en los conocimientos ancestrales, populares y espirituales. Sus concepciones del ser están consustanciadas con lo comunal y los antepasados tienen presencia en el contexto actual. Se tiene así que la naturaleza es significada en correspondencia con sus cosmovisiones.

Santos³¹⁹, plantea que frente a la monocultura del saber se erige la vitalidad de la ecología de los saberes; frente a la monocultura del tiempo lineal, la ecología de las temporalidades; frente a la monocultura de la clasificación social, la ecología de los reconocimientos; frente a la monocultura de la globalización hegemónica, la ecología de las trans-escalas; frente a la monocultura productivista, la ecología de la productividad. La ecología de los saberes defiende, entre otros aspectos, los siguientes:

- La importancia de identificar los saberes declarados no existentes y legitimados contextualmente.

318 Boaventura de Sousa Santos. 2010. *Ibidem*.

319 Boaventura de Sousa Santos. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales • UNMSM, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global, Perú: 2006.

- Liberar las prácticas sociales de su estatuto de residuo, restituir la temporalidad propia.
- Reconocerse recíprocamente, desglobalizar lo local y poner en diálogo globalizaciones contrahegemónicas.
- Recuperar y valorar los sistemas alternativos productivos y de organizaciones económicas populares.

En síntesis, ecología de saberes, de temporalidades, de reconocimientos y de producciones y distribuciones sociales que restituyan lo silenciado, suprimido, marginado y producido históricamente por la modernidad occidental capitalista como no existente.³²⁰

A decir de Santos³²¹, la restitución de los modelos civilizatorios, dominados por la supremacía eurocentrada, exige críticamente desmontar la lógica “metonímica” mediante prácticas deconstructivas y reconstructivas que posibiliten des-pensar, des-residualizar, des-racializar, des-localizar y des-producir. Se trata de repensar el poder, el saber y el ser desde lo raizal, lo propio y las lógicas de las alteridades deshumanizadas por el sistema-mundo moderno colonial, es decir, el capitalismo. Por consiguiente, es vital concebir colectivamente las condiciones que reafirmen la re-existencia.

Para Walsh³²², se trata de las experiencias otras, “ocurridas y ocurriendo” en Latinoamérica y en el contexto mundial negado por Occidente. Así, “la no-existencia, la existencia dominada, deshumanizada de los ‘condenados de la tierra’”, se desubalterniza desde las raíces propias y posicionan su existencia.

320 Boaventura de Sousa Santos. 2006. *Ibidem*.

321 Boaventura de Sousa Santos. 2006. *Ibidem*.

322 Catherine Walsh. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones Latinoamericanistas*, “(Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad”. Introducción Catherine Walsh (Editora). Universidad Andina Simón Bolívar, Editorial Abya-Yala, Quito, Ecuador: 2005, p. 22.

De este modo, se pone de relieve lo subalternizado, oculto, invisibilizado, silenciado y diferenciado por la razón eurocéntrica, en su empeño apropiativo y de control mundializante. De allí la importancia de, “introducir las perspectivas invisibilizadas y subalternizadas” por el capitalismo y su patrón racializado de poder, rearticulado ideológicamente en su agenciación centenaria mundial.³²³ Para esta autora, se trata de: “... un esfuerzo por consolidar nuevos lugares de pensamiento, formas propias de conocer, percibir y mirar, donde la historia, la memoria, el dolor y las alegrías puedan generar un colectivo pensar y un pensar colectivo que entre en diálogo con otras lógicas, perspectivas y construcciones de conocimiento”.³²⁴

En consideración, es importante subvertir estos posicionamientos dominantes, irrumpir la jerarquización, racialización, subalternización y deshumanización de la población aborígen y africana, así como sus cosmovisiones ancestrales, lo cual se ha reafirmado durante más de cinco siglos. En contraste, es fundamental legitimar la cosmoexistencia y cosmovivencia de los pueblos oprimidos, sus identidades y sistemas de vida territorializados geosocioculturalmente.

De acuerdo con Walsh³²⁵, se trata del pensar y accionar enraizado de las otredades. Importa la ancestralidad afro enraizada en el territorio comunal donde perviven y se recrean cosmovisiones, saberes y valores de la existencia colectiva.³²⁶

323 Catherine Walsh. 2005. *Ibidem*.

324 Catherine Walsh. 2007. *Ibidem*, p. 208.

325 Catherine Walsh. *Livro da Academia da Latinidade*, “Interculturalidad y (de)colonialidad: Diferencia y nación de otro modo”, 2006. Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/37.pdf>.

326 Catherine Walsh. *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*, “Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos”,

Por esta razón, esta investigadora prepondera la necesidad del posicionamiento de las exterioridades violentadas racial, social, epistémica y existencialmente por la modernidad-colonialidad, para insurgir contra las estrategias eurocentradas; racializadas del poder como esencia constitutiva y constituyente de su centralidad, históricamente configurada.³²⁷ En correspondencia con lo expresado, esta autora decolonial y pensadora insurgente, considera de gran importancia la decolonialidad:

La decolonialidad encuentra su razón en los esfuerzos de confrontar desde “lo propio” y desde lógicas-otras y pensamientos-otros a la deshumanización, el racismo y la racialización, y la negación y destrucción de los campos-otros del saber. Por eso, su meta no es la incorporación o la superación (tampoco simplemente la resistencia), sino la reconstrucción radical de seres, del poder y saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y de poder que podrían contribuir a la fabricación de sociedades distintas.³²⁸

De esta forma, el pensamiento decolonial se opone a la modernidad, a su lógica opresiva, colonial y dominante. Para Mignolo³²⁹, la genealogía del pensamiento decolonial es planetaria, se sitúa temporal y espacialmente a partir de la dominación impuesta por la modernidad-colonialidad europea. En consecuencia, es importante develar la genealogía del pensamiento otro, al igual que los lugares de la memoria colonial y las huellas de la herida colonial. Es allí donde se entreteje la diferencia colonial.

Tomo I, Serie Pensamiento Decolonial. Walsh, Catherine (Editora), Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador: 2013.

327 Catherine Walsh. 2005. *Ibidem*.

328 Catherine Walsh. 2005. *Ibidem*, p. 24.

329 Walter Mignolo. 2007. *Ibidem*, p. 33.

En la búsqueda de seguir la fragua de pensamientos otros, que den cuenta de otros mundos posibles, contrapuestos a la modernidad imperial, Mignolo³³⁰, refiere la importancia de adentrarse a la pluriversalidad de la decolonialidad en la vida cotidiana, pasada y presente, para hacer posible la descolonización prohibida por la modernidad colonialidad. A su juicio: “el pensamiento decolonial se rasca en otros palenques”.³³¹

En este sentido, es preciso el conocimiento otro, entendido como el de los subalternizados, oprimidos, negados, invisibilizados y encubiertos. Solo así es posible adentrarse en el pensamiento decolonial, opuesto históricamente a las jerarquías de poder colonial. En este direccionamiento, es vital repensar la liberación de las gentes de todo poder, lo cual exige una “socialización radical del poder”, que permita “la devolución a las gentes mismas, de modo directo e inmediato, del control de las instancias básicas de su existencia social: trabajo, sexo, subjetividad, autoridad”.³³²

Ciertamente: “la actualidad pide, reclama, un pensamiento decolonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas ‘otras’”.³³³ Por ello, en el combate al eurocentrismo, es necesario volver la mirada a los lugares de la memoria colonial y a las huellas donde se tejen sus pensamientos y otras formas de vida.

Las otras lógicas, condenadas por la modernidad y su imaginario imperial e invisibilizadas por la geopolítica del conocimiento, ameritan ser redimensionadas a partir del pensamiento fronterizo

330 Walter Mignolo. 2007. *Ibidem*.

331 Walter Mignolo. 2007. *Ibidem*, p. 33.

332 Anibal Quijano. 2007. *Ibidem*, p. 125.

333 Walter Mignolo. 2007. *Ibidem*, p. 45.

pluriversal y no desde la universalidad del sistema-mundo moderno colonial. Descolonizar el conocimiento a través del pensamiento fronterizo, es una urgencia que las alteridades subalternizadas deben confrontar desde sus lugares de enunciación para construir sociedades otras.

Es así como cobra importancia legitimar lo negado, lo despreciado y lo encubierto, porque allí residen las cosmovisiones surgidas de la multietnicidad nuestroamericana, europea y africana. Los registros referenciales están contenidos en sus memorias, racionalidades, saberes y prácticas de vida, espirituales y materiales.

Para Lao³³⁴, frente al largo proceso histórico de subalternización vivenciado en diferentes formas, es necesario contraponer lo dominante y visibilizar la agenciación histórica de los subalternizados, su resistencia, construcciones alternativas y luchas desde la diferencia. Sin lugar a dudas, es importante develar el visionamiento de los dominados, quienes han desafiado ininterrumpidamente el poder hegemónico. Por ello, es necesario proponer categorías geohistóricas no occidentalistas que den cuenta de las memorias afroinsurgentes, desde su lugar de enunciación.

Lao³³⁵, basado en Baldwin, contrapone la concepción racializada pigmentocrática de la negritud, confrontando la perspectiva del salvajismo afro, al igual que el no reconocimiento de su historia. Ambos insurgentes, comprenden la importancia de la significación de la negritud desde la diferencia, "... como un terreno en pugna de memoria, identidad, cultura y política, como una arena histórica en

334 Agustín Lao Montes. *Tabula Rasa*, "Hilos descoloniales. Translocalizando los espacios de la diáspora africana", Bogotá, Colombia: 2007. pp.47-79

335 Agustín Lao Montes. 2007. *Ibidem*, p. 54.

la que se enuncian y debaten diferentes proyectos políticos, relatos históricos, lógicas culturales y auto designaciones”.

De allí la importancia y pertinencia de adentrarse en los contradiscursos afrodiapóricos, portadores de las memorias y subjetividades en resistencia contra las dominaciones pigmentocratizadas. Estas dominaciones fraguadas en la racionalidad imperial racializada, sostenidas en la inferiorización de ciertos cuerpos respecto a otros. Así como en inteligencias inferiorizadas respecto a otros, deben ser confrontadas, desde los espacios y memorias en los cuales se han enraizado, durante más de cinco siglos.³³⁶

Indiscutiblemente, es preciso revertir decisivamente las tendencias que inferiorizaron los conocimientos de los pobladores de Asia, África y América Latina, tratados despreciativamente por la lógica eurocéntrica a partir del siglo XVI, como “míticos, orgánicos, supersticiosos, pre-rationales”. Para ello, es decisivo el diálogo de saberes orientado a la descolonización de la vida y de las relaciones de poder constituidas. Se trata de abrirse a los dominios prohibidos, irrumpir los distanciamientos y promover los acercamientos.³³⁷

En lo raizal perviven los proyectos civilizatorios violentados de las alteridades dominadas en Nuestra América y el Caribe. Lo afirmativo de las exterioridades despreciadas por la modernidad-colonialidad existe en las identidades geosocioculturales oprimidas, a pesar de las tragedias históricas sobrevenidas de las relaciones de poder asimétricas impuestas por el capitalismo.

La genealogía afro, portadora de la ancestralidad, ha revitalizado sus cosmovisiones originarias en el largo proceso de inferiorización y negativización agenciado por la geopolítica de Occidente. Después

336 Walter Mignolo. 2009. *Ibidem*.

337 Santiago Castro Gómez. 2007. *Ibidem*.

de cinco siglos y en el contexto de la controversial crisis del modelo civilizatorio capitalista, la humanidad impone el desafío de desracializar y desubalternizar la existencia.

MEMORIAS VIVIENTES Y DESUBALTERNIZACIÓN AFRO

Frente a los constructos históricos subalternizantes y dicotómicos: civilización y barbarie, cultura y naturaleza, conocimiento y saber, enunciados por la racionalidad hegemónica que, anclada en su centralidad y supremacía, impuso el proyecto civilizatorio del mundo occidental y reprodujo las relaciones asimétricas³³⁸, se erige el cambio epocal al cual se asiste y se repiensa la subalternización del poder, del saber, del ser y de la cosmogonía de los proyectos civilizatorios inferiorizados. Con el fin de subvertir la colonialidad, irrumpir las asimetrías y revitalizar las memorias, saberes y sensibilidades de las alteridades oprimidas.

Al respecto, es importante desmontar las matrices impuestas por la racionalidad letrada, arraigadas en el modelo civilizatorio de occidente.³³⁹ Justamente, es necesario subvertir la colonialidad de lenguajes, saberes, memorias e imaginarios, constituidos y significados por el discurso eurocéntrico. Cabe subrayar la importancia de generar rupturas en la egopolítica del conocimiento y la subsecuente deshumanización y deshistorización de las memorias sociales

338 Adolfo Albán Achinte. *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, “Epistemes “otras”: Epistemes disruptivas”. 2006, pp.22-34 Disponible en: http://www.revistakula.com.ar/wp-content/uploads/2014/02/KULA6_2_ALBAN_ACHINTE.pdf.

339 Belin Vázquez. *Cuadernos Latinoamericanos*, “Ciencia universal, memorias y visibilidad de los saberes sociales”, Centro Experimental de Estudios Latinoamericanos “Dr. Gastón Parra Luzardo”. Maracaibo: 2011, pp.22-40.

subalternizadas, reafirmadas por la cientificidad dominante.³⁴⁰ En razón de ello, es fundamental confrontar las identidades configuradas y las relaciones intersubjetivas bajo las directrices del patrón de poder mundial capitalista.

En el contexto actual, se impone la concreción de otras alternativas al sistema colonial moderno y su proyecto dominante, reproductor de miseria y destrucción.³⁴¹ Frente al universalismo opresivo y la crisis sistémica planetaria, urgen alternativas que hagan posible la existencia. Desde esta perspectiva, Dussel³⁴² considera la importancia de mirar los múltiples rostros del pueblo uno: indios, africanos, mestizos, criollos, campesinos, obreros, marginales y oprimidos todos de nuestro continente.

En el caso concreto de los africanos transterrados mediante la trata negra, preciso es: recorrer sus rostros, adentrarse en sus pensamientos, subjetividades y aportes en la construcción de proyectos liberadores de la alteridad africana, en larga resistencia en Nuestra América y el Caribe. Ciertamente, en medio de interminables y naturalizadas opresiones, los esclavizados reconstruían su vida y perpetuaban tradiciones culturales africanas expresadas en sus creencias, espiritualidad, cultos, ceremonias, mitos, leyendas, danzas, lenguaje de los tambores, cantos, conjuros, uso comunitario de la tierra,

340 Rixio Romero y Belin Vázquez. *Cuadernos Latinoamericanos*, “Memorias históricas locales en dialogicidad con los saberes sociales”, Centro Experimental de Estudios Latinoamericanos “Dr. Gastón Parra Luzardo”, Maracaibo: 2011, pp. 26- 41.

341 Charles R. Hale. *Dossier. Cuadernos de Antropología Social*, “Entre lo decolonial y la formación racial: luchas afro-indígenas por el territorio y por (¿o en contra de?) un nuevo lenguaje contencioso”, 2014, pp. 9-37, Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180938244001>

342 Enrique Dussel. 2007. *Ibidem*.

producción, conexión con los antepasados, valores y otras herencias portadoras de la ancestralidad africana.³⁴³ Esta última, hoy es clave para repensar la vida y el vivir en contraste con la lógica dominante.

Frente a la crisis civilizatoria de Occidente y el globocentrismo, es preciso adentrarse en la multidiversidad de las memorias insurgentes, al igual que revitalizar sus sentidos en los territorios comunales del vivir, descolonizar el ser y fraguar proyectos civilizatorios éticos y políticos en correspondencia con la vida.³⁴⁴ Para este pensador, la memoria se entiende como construcción social de sentidos, configurados en la vida cotidiana en relaciones de poder contradictorias, devenidas de procesos históricos atravesados por la colonialidad.³⁴⁵

La memoria es constitutiva de la vida social, constructora de significados, encarna los sentidos de luchas de las alteridades, se revitaliza en los territorios comunales y se transforma desde las memorias vivas. La “memoria colectiva representa el acumulado social de la existencia de una sociedad, que le ha permitido llegar a ‘ser’ lo que se ha construido como pueblo”.³⁴⁶

Desde esta perspectiva, es estratégico el reconocimiento, valoración y posicionamiento de las racionalidades, subjetividades, haceres y

343 Eduardo Galeano. 1970. *Ibidem*.

344 Patricio Guerrero Arias. *Alteridad. Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación*, N° 10, “Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política”, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, Ecuador: 2011 Disponible en: http://alteridad.ups.edu.ec/documents/1999102/3570008/v6n1_Guerrero.pdf.

345 Patricio Guerrero Arias. “Cultura popular y patrimonio, escenario de lucha de sentidos: entre la usurpación y la insurgencia simbólica”. 2010. Disponible en: <http://revistas.arqueo-ecuatoriana.ec/es/revista-inpc/revista-inpc-1/218-cultura-popular-y-patrimonio-escenario-de-lucha-de-sentidos-entre-la-usurpacion-y-la-insurgencia-simbolica>

346 Patricio Guerrero Arias. 2010. *Ibidem*, p. 4.

sentires que en las dimensiones políticas, económicas, socioculturales y espirituales fueron criminalizadas y distorsionadas. Por esto, traspasan los umbrales de la modernidad imperial, siendo hoy claves en la preservación de la vida.

Precisamente, en Nuestra América y el Caribe, en tales relaciones pasadas y presentes, residen memorias y sabidurías convocantes y dialogantes en pro de la vida y sus sentidos plurales de cosmovivencia y de cosmoexistencia.³⁴⁷ En el cambio epocal que hoy se alega, impregnado de herencias y voluntades determinadas al cambio, los sentidos análogos a la resistencia, reinsurgencia y reexistencia histórica deben ser repensados y resituados por los pueblos desde su lugar de enunciación.

El parto de los pueblos y de la historia debe desubalternizar la vida y alumbrar opciones civilizatorias en coherencia sustantiva, más allá de las declaratorias contenidas en el ámbito diplomático. Para ello, importan las memorias que en condiciones de vida subalternizadas han construido colectivamente sus sentidos diversos en relaciones de dominación y de resistencia, reinsurgencia y reexistencia.

En el presente, como bien lo afirma Fals Borda³⁴⁸, las creaciones civilizatorias de los pueblos originarios, son claves para reparar el tejido social arrebatado y construir el *ethos* posible, luego de más de cinco siglos de resistencia histórica. De acuerdo con Sanoja y Vargas³⁴⁹:

Los proyectos civilizatorios son movimientos históricos concretos que se ponen en marcha con la finalidad de transformar, actualizar y vitalizar las prácticas y los valores sociales, los sistemas de organización

347 Patricio Guerrero Arias. 2011. *Ibidem*.

348 Orlando Fals Borda. *El Socialismo Raizal y la Gran Colombia Bolivariana*, Investigación Acción-Participativa, Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas: 2008.

349 Mario Sanoja e Iraidá Vargas Arenas. 2005, *Ibidem*, p.88.

sociopolítica, en suma, todo el sistema social expresado en el estilo de vida de una sociedad determinada.

En correspondencia con lo expresado, es prioritario el reconocimiento y visibilización de los conflictos racializados, así como la importancia de la recuperación y reconstrucción de la memoria y de los conocimientos colectivos construidos históricamente y develar así los pensamientos, prácticas y poderes otros de origen africano, significados en el devenir de las luchas históricas de resistencia y liberación.³⁵⁰

Para la pensadora, resulta necesario reconocer y visibilizar las cosmovisiones de origen africano y sus importantes legados en América en general y en los países andinos en particular. Enfatiza aquí la importancia de “estimular el pensamiento desde lo afro, poniéndolo en debate y diálogo con otras lógicas, perspectivas y construcciones de conocimiento”.³⁵¹

Para Walsh³⁵², es indispensable reconocer las diversas formas culturales de construir el conocimiento, a contracorriente de la concepción de la modernidad colonialidad y su determinación que el conocimiento es uno, subalternizando e invisibilizando las épistemes de los pueblo de origen afro. De allí su interés por desafiar la monocultura del saber y reconstruir la memoria y conocimientos

350 Catherine Walsh. *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, “Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad”, Eduardo Restrepo y Axel Rojas (Editores), Editorial Universidad del Cauca, Grupo de Investigaciones para la Etnoeducación, Universidad del Cauca, Popayán, Colombia: 2004, pp. 331-346.

351 Catherine Walsh. 2004. *Ibidem*, p. 342.

352 Catherine Walsh. 2004. *Ibidem*.

colectivos, sustentados en las epistemologías de resistencia y liberación, en diálogo intercultural.

En torno a ello, Walsh³⁵³, expresa la importancia de recuperar/reconstruir los conocimientos de la genealogía de origen afro en América en el devenir de cinco siglos desde: los conocimientos de los ancestros y abuelos, los cimarrones, los luchadores históricos, los pensadores y académicos, los revolucionarios, hasta los conocimientos contemporáneos.

En este sentido, las transformaciones sociales, culturales, políticas, económicas y epistémicas que en la actualidad se debaten en Nuestra América y el Caribe, tienen en los pensamientos, prácticas y poderes de origen africano importantes aportes colectivos. Los cuales requieren ser visibilizados desde la gente, en los espacios comunitarios, para construir así prácticas políticas, epistémicas y un poder social distinto.

En este direccionamiento estratégico, Walsh propone la importancia de la interculturalidad, en virtud de que:

... la interculturalidad, intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera, reforzar las identidades tradicionalmente excluidas para construir, tanto en la vida cotidiana como en las instituciones sociales, un con-vivir de respeto y legitimidad entre todos los grupos de la sociedad.

... la interculturalidad tiene el rol -crítico, central y prospectivo en todas las instituciones sociales- de reconstruir paso a paso sociedades, estructuras, sistemas y procesos (educativos, sociales, políticos, jurídicos y epistémicos), y de accionar entre todos relaciones, actitudes, valores, prácticas, saberes y conocimientos fundamentados en el respeto e igualdad, el reconocimiento de las diferencias y la convivencia democrática que, por la misma realidad social, es muchas veces conflictiva.

... la interculturalidad,... apunta a cambios radicales. Su proyecto no es simplemente reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de

353 Catherine Walsh. 2004. *Ibidem*.

la matriz y estructuras establecidas. Por el contrario, es implosionar -desde la diferencia- las estructuras coloniales del poder (incluyendo a aquéllas que intentan controlar el saber, el ser y las relaciones complejas en torno a la madre naturaleza), como reto, propuesta, proceso y proyecto; es re-conceptualizar y re-fundar estructuras sociales epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. ... la interculturalidad, ... es un proceso por alcanzar por medio de nuevas políticas, prácticas, valores y acciones sociales concretas y conscientes que se pueden construir no en “abstracto” sino en medio de procesos formativos colectivos, en los que se relacionen miembros de culturas diversas así como sus maneras de ser y estar en el mundo.³⁵⁴

Se coincide entonces con la importancia de la interculturalidad en la búsqueda de descolonizar la vida y sus herencias dominantes, portadoras de violencia. En contraposición, en el cambio epocal actual, la insurgencia y desubalternización de espacios y memorias debe ser coherente con las declaraciones de principios constitucionales y legales en Nuestra América y el Caribe. De tal manera que, pensamientos y prácticas, sean significados en los sentidos sociales hasta ahora negados.

La interculturalidad crítica apuesta por una construcción desde abajo, desde la gente sujeta históricamente a sometimientos y subalternizaciones, quienes se adentran al patrón de racialización del poder para transformar estructuras, instituciones y relaciones de dominación heredadas. Colectivamente crean alternativas a la racionalidad occidental, siendo su sentido social contrahegemónico, en la lucha por condiciones de poder, saber y ser que traduzcan la

354 Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado y Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*, Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador: 2009, pp. 41-48.

re-existencia y la convivencia. En efecto, es prioritario cuestionar las ausencias y construir modos otros de poder, saber, ser y de vivir.³⁵⁵

Para Walsh³⁵⁶, las jerarquías constituidas e identidades segreadas, exigen cuestionar e implosionar las estructuras coloniales de poder, haciendo visible la diferencia colonial, es decir, el modo de vivir, ser y estar en el mundo de los subordinados en relación diversa con otros modos culturales que piensan actúan y viven, cohabiendo en el mundo social. Al respecto, la investigadora decolonial propone reconceptualizar y refundar estructuras epistémicas y de existencia colectiva de importancia decisiva en el tiempo actual.³⁵⁷

En este contexto de dominaciones y resistencias, afirmamos con Dussel³⁵⁸, que la modernidad, el colonialismo y el capitalismo imperial, no subsumieron la “universalidad regional” de las otredades culturales, sometidas geohistóricamente. La sobrevivencia de la lengua y de los elementos culturales despreciados, denotan la resistencia y liberación, frente a la violencia impuesta.

Los de abajo han resistido históricamente apegados a las memorias conservadas por su genealogía, sosteniendo, desde la opresión y con creativa insurgencia, la existencia de sus bases raizales. Presencia ancestral que el tiempo no ha borrado, porque en sus mundos apartados se mantuvo la simiente de los victimados.

Los subalternizados, apegados a la vida, han sembrado la esperanza y la re-existencia, a pesar de las viejas heridas, de las carimbas preservadas por el estado y sus proyectos bicentenarios liberales republicanos. En este controversial proceso, los descendientes han

355 Catherine Walsh. 2011. *Ibidem*.

356 Catherine Walsh. 2007. *Ibidem*.

357 Catherine Walsh. 2009. *Ibidem*.

358 Enrique Dussel. 2007. *Ibidem*.

dado cuenta de lo vivido, de su resistencia y pervivencia identitaria, en un contexto quicentenario de bregada lucha.³⁵⁹

En consideración, Dussel³⁶⁰, expresa la importancia de la transmodernidad, la cual posibilita valorar la ancestralidad y la dignidad propia de la tradición viviente, es decir, la gestación creativa de las identidades de las culturas diferentes, en diálogo necesario con la modernidad. Por esta vía, se repiensen y construyen los pluriversos culturales, antítesis de la cultura universal homogeneizante. Para él, este proceso demanda del compromiso militante en el cohacer radical de un mundo transmoderno.

Lo transmoderno se fragua aquí desde la exterioridad del otro no occidental, sustentados en la tradición procesual propia, asumiendo de manera crítica y autónoma lo mejor de la modernidad y respondiendo a los desafíos contemporáneos. Lo transmoderno, en diálogo crítico, en nombre de las víctimas de la violencia, en intercambio discursivo con la participación simétrica de los afectados.³⁶¹ Se trata del diálogo de la diferencia, de las voces de “los condenados de la tierra”: los explotados, extraídos, robados y dominados, más aún, los despreciados, excluidos y desvalorizados. Este es el diálogo que marca la exterioridad de la modernidad.

Indiscutiblemente, frente a concepciones epistémicas colonialistas, se imponen otras perspectivas científicas que nos sustraigan de la marca eurocéntrica, de sus racionalidades, construcciones y valoraciones, adicionando entonces las visiones y creaciones del mundo negadas.³⁶²

359 Eduardo Galeano. 1970. *Ibidem*.

360 Enrique Dussel. 2007. *Ibidem*.

361 Enrique Dussel. 2007. *Ibidem*.

362 Meyby Ugueto Ponce. *Aproximación ideológica sobre lo afrovenezolano en la historiografía venezolana. Una mirada antropológica*, Fundación Centro

Así, lo invisibilizado por el cientificismo y sus verdades decididamente racializadas, se interpelan constructos socioculturales centenarios, implicaciones en el contexto actual y desafíos para la concreción de otros procesos civilizatorios que se desarrollan colectivamente en Nuestra América y el Caribe.

En efecto, la ciencia acreditada como moderna y sus reconocidos pensadores, quienes impusieron la racionalidad dominante, subalternizaron las alteridades, oprimiendo lenguas y conocimientos, negando los sentidos del vivir y criminalizando las luchas y promoviendo la desmemoria y el subsecuente olvido, son interpelados en la búsqueda de:

oír a, pensar sobre, y dejar hablar a quienes históricamente han estado condicionados a la subalternidad, reducidos culturalmente y estigmatizados en y del discurso historiográfico; 2) considerados como actores sociales y políticos con participación consciente en el devenir histórico; 3) reconocer en la condición de subalternidad a la que fueron sometidos dichos actores, una estrategia implementada por los sectores dominantes de la sociedad con fines legitimadores de la exclusión, la sujeción bajo argumentos religiosos, políticos y cientificistas; 4) interpretar el accionar social de estos actores desde una ciencia crítica y comprometida, a la par que desde un redimensionamiento ideológico que resitúe el papel de dichos sujetos dentro del devenir histórico de nuestra sociedad; entre otras, son algunas de las acciones que de seguro contribuirán al curso de los procesos decoloniales insurgentes en nuestra América Latina en los actuales momentos.³⁶³

La subalternidad instituida y legitimada se revierte en los espacios donde han tenido lugar opresiones, exclusiones, marginaciones y dolencias, derivadas del colonialismo fraguado históricamente. Así, resituar lo subalterno y visibilizar a los ninguneados de la historia,

Nacional de Historia, Caracas, 2014.

363 Meyby Ugueto Ponce. 2014. *Ibidem*, p. 14.

constituye un acto de insurgencia y un desafío a las relaciones de poder heredadas.

Este otro horizonte, precisa la importancia de la interculturalidad crítica para el reconocimiento de los pensamientos ancestrales de las alteridades inferiorizadas, los cuales han existido, asimétricamente, con el pensamiento dominante occidental. En este sentido, es necesario visibilizar, reivindicar y legitimar los pensamientos negados.

Se trata de la necesidad de “desencializar la ancestralidad indígena y afro”, consustanciados en las memorias decoloniales. En base a ello, es importante hacer visibles las epistemologías subalternizadas por la modernidad colonialidad, aunado a la pervivencia de la herencia colonial rearticulada.³⁶⁴ Según la autora, las memorias decoloniales irrumpen contra los saberes dominantes y sus procesos subalternizantes reafirmados en América Latina en el devenir histórico del capitalismo. Para ella, son vitales las narrativas y memorias históricas subalternizadas o invisibilizadas.

De este modo, la visibilización y revitalización de las prácticas históricas de resistencia y de reexistencia son claves para desubalternizar a los transterrados, envainados de siempre, por los agentes mundialmente localizados del capitalismo. Al ser objetos de dominio, los sujetos a subalternización son desencontrados de sí mismos, desarraigados de sus contextos históricos y culturales, desprendidos de las condiciones de existencia, desalojados de los territorios de origen, de sus sensibilidades y subjetividades.

El capitalismo ha impuesto el control de la vida, la instauración de su proyecto civilizatorio, la legitimación y naturalización de la

364 Pilar Cuevas Marín. *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*, “Memoria colectiva. Hacia un proyecto decolonial”, Catherine Walsh (Editora), Tomo I, Serie Pensamiento Decolonial: 2012.

dominación, la violencia, la racialización del poder, la inferiorización y negación de las alteridades originarias y africanas, la subalternización de los otros dominados, la silenciación de la palabra, la prohibición del encuentro, la distorsión de identidades y la construcción de subjetividades negativas. Lo antes descrito, se inscribe en el eurocentrismo y su lógica de poder fundamentada en la apropiación de espacios y de memorias, así como el posicionamiento de la colonialidad de la vida y del vivir, ideado y legitimado históricamente.

El capitalismo y su acción de poder ha reproducido al otro objeto de dominio en la barbarización: la animalización de su ser, preterición de su pasado, inferiorización de su espiritualidad, ontologías y conocimientos, exotización de sus tradiciones, inmovilización política, desvalorización de sus territorios, racialización y subalternización de su existencia.

De acuerdo con Guerrero³⁶⁵, la subalternización constituye una herencia, condición constitutiva y constituyente de la colonialidad. Para quienes ejercen la dominación, los subalternos son imprescindibles en su praxis de apropiación y dominación. Para ello, idean “políticas civilizatorias” que garanticen sus proposiciones centrales y preserven inquebrantablemente la colonialidad del poder, del conocer y del ser. En este proceso de violencia material y simbólica, los subalternizados agencian históricamente la insurgencia, lo cual representa la cara invisible, la perspectiva decolonial, y los sentidos sociales en resistencia por la vida connotados material y espiritualmente.

365 Patricio Guerrero Arias. *Corazonando sobre subalternización, exclusión, inclusión y políticas interculturales (PIC) comprometidas con la vida*, s/f, Disponible en: <https://docs.google.com/file/d/0B2dvoagicVOwcVdxMGRDVmdHcUE/edit?pli=1>

En base a lo expuesto, los mundos asediados por la colonialidad ameritan quitarse el ropaje de la dominación y desanudar las tramas e implicaciones del sistema-mundo moderno colonial, perpetuado durante cinco siglos, y en su lugar, construir opciones otras para la vida.

Desde esta perspectiva, son fundamentales las memorias vivas, las que van dando cuenta de la existencia de la alteridad y de las identidades excluidas en el proceso de planetarización impulsado por Occidente y su matriz colonial de poder. Importan significativamente, los sentidos del vivir distintos de los subalternizados y sus escenarios de luchas, contraviniendo la colonialidad del poder, del saber y del ser. Se trata entonces, de la transmodernidad como mecanismo que posibilite la descolonización de la occidentalización y sus racializaciones.³⁶⁶

En este sentido, es esencial el reconocimiento humano portador de las herencias dominantes e insurgentes. La clave: encontrarse en el espacio comunal en relaciones dialógicas para dilucidar juntos las memorias sumisas e insumisas y repensar cómo preponderar las opciones liberadoras decoloniales. Si los grupos de poder han colonizado espacios y memorias sustentados en las lógicas eurocéntricas, los grupos subalternizados deben descolonizar espacios y memorias desde sus lugares de enunciación construidos históricamente.

Frente a los proyectos del poder se dan también procesos de insurgencia material y simbólica de los actores históricamente subalternizados: indios, negros, sectores populares urbanos, identidades sexuales, regionales, generacionales y demás diversidades sociales. Estas “otras memorias vivas”, surgen desde los márgenes y periferias del poder, disputan en la lucha por la ocupación del espacio público y hacen del patrimonio, la cultura, la identidad y la memoria, instrumentos para

366 Ramón Grosfoguel. 2007. *Ibidem*.

la revitalización de sus identidades y para la lucha por horizontes diferentes de existencia.³⁶⁷

Por tanto, en la República Bolivariana de Venezuela —en el contexto de la Revolución Bolivariana y de su proyecto para la construcción del socialismo— se precisan las perspectivas éticas, políticas, filosóficas y epistémicas que hagan posible la desubalternización de lo afro y su importancia en la construcción del Estado Social de Derecho y de Justicia que promulga la Constitución de la República. Los de abajo, en proceso de desubalternizar la vida y de legitimar juntos sus saberes y memorias entretejidas en el tiempo. Este propósito medular reconoce en el diálogo de saberes una opción para la construcción del conocimiento que traduzca rupturas, subvirtiendo conciencias y preservando el legado fraguado en resistencia.³⁶⁸

La perpetuación de la invisibilización y negación histórica, social y cultural afro, demanda acciones que permitan desmontar anclajes equívocos para avanzar en la refundación de la Patria, basados en la diversidad étnica y cultural.³⁶⁹ Efectivamente, lo afro no está cosificado, su ancestralidad tiene lugar ética, ontológica, epistémica y políticamente. En el territorio comunal perviven las cosmovisiones de origen africano, significadas epocalmente por los afrodescendientes en procesos históricos de dominación y resistencia.

En correspondencia con los cambios históricos que se observan en Venezuela, en el marco del proceso revolucionario, resultan vitales las memorias y los saberes de los africanos y sus descendientes;

367 Patricio Guerrero Arias. 2010. *Ibidem*, p. 6.

368 Meyby Ugueto Ponce. 2014. *Ibidem*.

369 Casimira Monasterios. *A Plena Voz. Revista Cultural de Venezuela*, “Estética, estereotipo y racismo”, Ministerio del Poder Popular de la Cultura, Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas: 2011, pp. 6-8.

quienes en larga resistencia preservaron cosmovisiones originarias, de profundas implicaciones en todas las dimensiones de la vida social. Se concuerda así con Blanco³⁷⁰, en la importancia de las culturas africanas, en sus creencias, valores, costumbres, tradiciones, representaciones simbólicas y prácticas recreadas comunitariamente, a pesar de la sumisión impuesta.

Es primordial recorrer las memorias de la africanía, ya no desde la lógica dominante y sus imágenes estereotipadas, con las cuales hay que establecer rupturas; sino desde las memorias negadas y prohibidas, desde sus múltiples rostros, voces y racionalidades.

Se trata de la necesidad de repensar el proceso histórico para revertir las exclusiones y visibilizar a los invisibilizados ya que se heredó, "... una sociedad sin pasado, porque los historiadores le escamotearon su pasado y, ... un pueblo que no se interesa por su pasado tampoco se interesa por su futuro y no puede hacer planes a largo plazo".³⁷¹ La antropóloga andina enfatiza que: "nos ha llegado el momento de sentarnos a reflexionar acerca del futuro venezolano y latinoamericano, el momento de profundizar en nuestra realidad histórica, social y cultural, ...".³⁷²

En esta dirección, es preciso que el pueblo cuente su historia desde sus narrativas cotidianas, en ruptura con las concepciones que impuso la razón dominante, empeñada durante siglos en apropiarse de

370 Marizabel Blanco. *A Plena Voz. Revista Cultural de Venezuela*, "Nuestra Afrodescendencia", Ministerio del Poder Popular para la Cultura, Caracas: 2007.

371 Jacqueline Clarac de Briceño. *El lenguaje al revés. Aproximación antropológica y etnopsiquiátrica al tema*, Universidad de los Andes, Grupo de Investigaciones Arqueológicas y Lingüísticas, Centro de Investigaciones Etnológicas, Ediciones Dábanatà, Mérida: 2005, p. 91.

372 Jacqueline Clarac de Briceño. 2005. *Ibidem*, p. 228.

espacios y memorias. Concienciando olvidos, invisibilizaciones, viejos letargos, necesaria inercia y añeja indefensión para los naturalizados en la esclavización y la pobreza. Se trata de una historia que visibiliza las alteridades y reconoce a los ninguneados de la historia, excluidos durante más de cinco siglos, reconocidos como las grandes mayorías, el pueblo en lucha contra los entramamiento del sistema-mundo.

En razón de lo dicho, es importante desalambrar la historia, develar la vida colectiva encubierta, reescribir nuestro pasado y presente, desenmascarar tramas y sumisiones, combatiendo la desmemoria, el olvido. Volviendo la mirada a los mundos, memorias y saberes invisibilizados; reconociendo y salvaguardando la identidad pluridiversa.

Al respecto, Lander³⁷³, subraya la importancia de descolonizar los imaginarios y el conocimiento porque allí pervive el sustrato colonial de la cosmovisión europea, el cual naturaliza históricamente la jerarquización y exclusión social, ocultando la pluralidad de perspectivas de alteridades dominadas. Se plantea la importancia de recurrir al pasado, no para asentarse en él, sino para comprender el presente y crear otra sociedad. Se propone aquí la conciencia histórica como base de la descolonización de las mentes o los imaginarios y de la acción política a favor de la desubalternización del pueblo. A juicio de Romero y Vázquez:

Esta descolonización refiere rupturas epistémicas que nos lleven a generar con los actores sociales un conocimiento que valore y visibilice sus memorias y saberes sociales, para el empoderamiento comunitario mediante el desarrollo de capacidades en historias locales que propendan fortalecer las identidades culturales para la refundación ética y moral de la nación desde sus mundos plurales y diversos.³⁷⁴

373 Edgardo Lander. 2001. *Ibidem*.

374 Rixio Romero y Belin Vázquez. 2011. *Ibidem*, p. 31.

Este objeto demanda luchas que descolonicen las relaciones sociales, desalineen el pensamiento y repiensen el poder a partir de vivencias en los espacios comunales que transformen las herencias dominantes reproductoras de violencia, jerarquizaciones, subordinación, marginación, opresión, explotación, desigualdad, discriminación, exclusión, inequidad, miseria, pobreza y asimetrías sociales. Las razones: la pervivencia notoria de la colonialidad, propagada en la existencia de los subalternizados.

Desde esta perspectiva, la colonialidad del ser ya no solo opera en lo estructural –desde la exterioridad y a través de sus instituciones y aparatos represivos–, sino que se instaura en lo más profundo de las subjetividades para hacernos cómplices de la dominación, pues instala el represor dentro de los reprimidos. Imponiendo así, un *ethos* que hace más viable la colonialidad del poder y del saber.³⁷⁵

Así, la desubalternización del pueblo constituye una urgencia histórica que coadyuve a desanudar opresiones y a cohercer las tradiciones vivientes pluridiversas. Se sostiene con Dussel³⁷⁶, que el pueblo es una comunidad en lucha política inacabada, respecto a “la negatividad de las necesidades –de alguna dimensión de la vida...” y a su voluntad de poder en la búsqueda de satisfacer sus demandas diferenciales. Ante lo cual se constituyen en “bloques”, “desde abajo”, es decir, en

375 Patricio Guerrero Arias. *Revista de investigación en el campo del arte*, “Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes para construir sentidos otros de la existencia”, vol. 4, núm. 5, Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá, Colombia: 2010b julio-diciembre, pp. 80-94 Disponible en: <http://sophia.ups.edu.ec/documents/2515411/2516459/corazonardesdelassabidurias8.pdf>.

376 Enrique Dussel. *Los movimientos sociales del siglo XXI. Diálogos sobre el poder*, “El pueblo y el poder liberador”, Ricardo Martínez Martínez (Compilador). Fundación Editorial el perro y la rana, Caracas: 2008. pp. 239-252.

movimientos que fraguan desde las exterioridades dominantes sus horizontes libertarios.

El pueblo es un bloque social de los oprimidos y excluidos, cuya voluntad de vivir ha sido subyugada y negada por los poderosos, pero no substraída. Precisamente, como alteridades dominadas han sobrevivido históricamente consustanciados en sus voluntades y horizontes vitales, en luchas inconclusas, contrariando opresiones, exclusiones y desigualdades.

Lo sostenido por Dussel³⁷⁷, destaca los elementos constitutivos del poder del pueblo, la voluntad de vivir, la unidad de las luchas y la conciencia colectiva de la factibilidad de liberación y su importancia en la irrupción de los de abajo, se trata del antipoder de los débiles transformado en poder al servicio del pueblo. De tal manera, que la unión de los dominados y desiguales, y su voluntad de poder, es decisiva para los procesos libertarios de los bloques históricos oprimidos.

En razón de lo dicho, importa la palabra que nace del encuentro y es recreada en los territorios comunales de lo negado. Es significativa la palabra de los despojados de su existencia, por tanto, interesa la palabra diversa y valerosa del pueblo que presuntamente nada sabe; tiene valor la palabra impregnada de sensibilidades e imaginarios de los otros que no olvidan ni callan, los que en conversa y escucha cuentan lo inacabado. Por ello, son necesarias las voces de los enmudecidos para desmitificar la ignorancia, insubordinar la obediencia y armonizar la vida en reconciliación profunda con la existencia afro.

Este horizonte reconoce la importancia de la desubalternización afro y la revitalización de sus memorias de resistencia y sentidos sociales, en los territorios comunales en el contexto actual. Para lo

377 Enrique Dussel. 2008. *Ibidem*.

cual se considera prioritario desocultar las carimbas racializadas y racializantes heredadas, arraigadas en el imaginario colectivo, las cuales siguen intactas. Por esto, son fundamentales las narrativas afroinsumisas, las memorias vivientes pluridiversas para descolonizar la vida, desracializar el vivir y construir horizontes geosocioculturales diferentes.

Este propósito reconoce la vitalidad de las memorias afro en la Serranía de Coro, en insurgencia libertaria contra las malvivencias impuestas a su genealogía. Reconoce también la fecundidad creadora de origen africano en la República Bolivariana de Venezuela, en Nuestra América y el Caribe, para seguir cohaciendo la vida.

LUGARES Y PRÁCTICAS DE MEMORIA DE LA AFROEXISTENCIA

En correspondencia con lo expresado, es necesario desubalternizar la palabra: el lenguaje del otro. Restituírle su fuerza ancestral, reproductora de cosmovisiones y de cosmoexistencia. Lo sometido debe revitalizarse en los espacios y memorias donde perviven. En el contexto actual, es fundamental resituar y resignificar las herencias culturales de los orígenes desigualados, la multiétnicidad dominada. Sus vivencias, saberes, haceres y sentires dan cuenta del vivir de otro modo, de los sentidos sociales construidos en los mundos fronterizos, distanciados y al mismo tiempo, aproximados a la dominación.

A sabiendas de que en nuestro continente se desarrolló de esclavitud, “unos trece millones de africanos”³⁷⁸, en el proceso de dominación, la resistencia afro fue continua y los transterrados oprimidos preservaron expresiones de su ser cultural. En consecuencia, en el presente es necesario develar las implicaciones de este proceso y poner en acción los visionamientos de las alteridades violentadas.

378 Enrique Dussel. 1994. *Ibidem*, p. 153.

Para ello, es fundamental la participación entre iguales, el respeto a la otredad, el diálogo intercultural como práctica discursiva que reconoce la razón de los otros, para la concreción de la “fecundidad creadora” de los proyectos humanos liberadores.

Son los rostros encubiertos de la modernidad colonial: indios, esclavos, mestizos, criollos; “los rostros múltiples del pueblo uno”, el bloque social de los oprimidos, los victimados. Son los rostros de los dominados durante más de cinco siglos, los de abajo, los violentados por la modernidad civilizatoria y su voluntad cristianizadora y humanizante, luego por la voluntad de poder neocolonial liberal, desarrollista, neoliberal que se impone en Nuestra América y el Caribe. Según Dussel³⁷⁹, consumada la independencia, el proceso neocolonial devela los rostros de los encubiertos: los campesinos, ahora dominados por las élites criollas con el nuevo ropaje zurcido por el estado nación. Campesinos convertidos en el devenir de los siglos XIX, XX y XXI en los rostros de los miserables de nuestro tiempo, los obreros y los marginales, las grandes mayoría violentadas por el mito de la modernidad.

Muchos de ellos son simples indígenas que han abandonado sus comunidades, mestizos empobrecidos, zambos o mulatos que se dedicaron a trabajar la tierra: Pequeños propietarios de unidades más o menos improductivas, de “ejidos” sin posibilidades reales de competencia, peones del campo mal pagados, diversos rostros de los “trabajadores directos de la tierra”. Hasta el final de la primera parte del siglo XX más del 70% de la población latinoamericana vivía en el campo. Estaba explotado y arrinconado por una oligarquía criolla terrateniente, latifundista.³⁸⁰

379 Enrique Dussel. 1994. *Ibidem*.

380 Enrique Dussel. 1994. *Ibidem*, p. 162.

Precisamente, son estos la diferencia colonial producida en la negativización como exterioridad de la modernidad.³⁸¹ Son los “condenados de la tierra”, resistiendo y reexistiendo, apegados a la cosmogonía de sus modelos civilizatorios negados. Son la genealogía del tiempo que vivimos con las carimbas pasadas y presentes. En su descendencia perviven las memorias, racionalidades, coaceres y sensibilidades paridas en la esclavitud y el empobrecimiento, insurgiendo de las malvivencias impuestas a sus antepasados.

Al respecto, Cuevas³⁸², sustentada en las perspectivas de la decolonialidad, plantea la posibilidad de aproximarse a estas memorias como régimen de representación y como recuperación colectiva de la historia. En esta instancia, la memoria social como régimen de representación ha operado de acuerdo a lo instituido por la colonialidad del poder, del saber y del ser desde fines de 1492 hasta el presente. En este prolongado y complejo proceso, la modernidad colonialidad ha subalternizado las memorias sometidas, práctica devenida de la sistemática inferiorización y diferenciación impuesta por Occidente.

Ahora bien, la memoria entendida como recuperación colectiva de la historia busca transformar las marcas de la colonialidad, impresas históricamente en los sujetos. Para Cuevas³⁸³ se trata de un proceso de transformación: de sanación a partir de memorias de desprendimiento, de pedagogías de autoindagación que irrumpen la colonialidad, visibilicen las epístemes subalternizadas y transformen las herencias coloniales, a partir de las corporeidades subalternizadas.

381 Eduardo Restrepo y Axel Rojas Inflexión decolonial. *Fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, Colombia: 2010.

382 Pilar Cuevas Marín. 2012. *Ibidem*.

383 Pilar Cuevas Marín. 2012. *Ibidem*.

De este modo, la memoria de desprendimiento y la autoindagación, como opción decolonial, indaga sobre las marcas de la colonialidad impresas en las corporeidades subalternizadas. Así, a partir del cuerpo y los sentidos se reconstruye la rearticulación de la colonialidad del poder, del saber y del ser y su contraparte: la decolonialidad.³⁸⁴

La memoria como régimen de representación se ha configurado en América Latina a partir de 1492 hasta el presente. Desde entonces, Occidente posicionó su memoria e imaginario. En este proceso, las poblaciones sujetas a dominio, fueron despojadas de sus acervos cognitivos y forzadas a memorizar mecánicamente el imaginario colonial. Luego de las independencias continuó la pedagogización de la memoria a objeto de controlar y disciplinar los cuerpos racializados, lo cual reafirman los saberes modernos, portadores del proyecto civilizatorio eurocentrado.

De hecho, el proyecto civilizatorio dominante subalterniza e invisibiliza las otras memorias: aniquila el cuerpo, destruye los modos de vida de los pueblos, anula las cosmovisiones, ultima la cultura originaria, arrasa los acervos cognitivos o epistemológicos, obliga a encarnar su memoria, desplaza los lugares de enunciación y sentidos sociales de las otredades. No obstante, las memorias de poblaciones subalternizadas no fueron subsumidas.³⁸⁵ Las problematizaciones expuestas, conducen a esta autora a plantear la importancia de reconstruir las memorias colectivas otras (historias colectivas otras), desde el pensamiento fronterizo que restituya la multivocalidad histórica, su corporeidad y espacialidad.

384 Constanza del Pilar Cuevas Marín. *Recuperación colectiva de la historia, memoria social y pensamiento crítico*, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos: 2008.

385 Constanza del Pilar Cuevas Marín. 2008. *Ibidem*.

Por otro lado, Ramírez³⁸⁶ subraya la necesidad de contextualizar las relaciones de poder asimétricas y cómo recuerdos y olvidos están mediados por estas relaciones. Por ello, son primordiales las memorias de los sujetos sociales, constructores de su historia, en contextos de dominaciones y resistencias.

La memoria es entendida: “como producto y práctica social desde la que se producen sentidos y significaciones a través de los cuales los sujetos construyen y actúan sobre la realidad, a la vez que son constituidos por esta”.³⁸⁷ Tal como lo señala esta pensadora, la memoria remite a la presencia del pasado, se reproduce en espacios cotidianos: articula y actualiza vínculos, recrea sentidos de pertenencia, reafirma las identidades sociales construidas históricamente. En consideración, reconoce la importancia de la memoria viva, fraguada en experiencias territorializadas, en su opinión:

Los territorios en cuanto construcción social pueden ser considerados como lugares de memoria en tanto tienen unas significaciones para los grupos sociales como lugares que están impregnados de las “huellas del grupo”. Existe un vínculo de la vivencia con el recuerdo y el lugar, pues los acontecimientos recordados están asociados a lugares y de esta manera se convierten en lugares de memoria que funcionan principalmente como indicios de rememoración en el que los lugares permanecen como inscripciones que aspiran a mantener y/o restaurar el vínculo temporal entre el pasado, el presente y futuro.³⁸⁸

Los lugares de la memoria y sus significaciones dan cuenta de las experiencias vitales de los sujetos sociales. Ramírez³⁸⁹, le asigna a

386 Rosa Ramírez Vargas. *Ciudad Paz-Ando*, “Lugares de memoria y luchas por la territorialidad: apuntes sobre experiencias del campesinado en Montes de María y Magdalena Medio”, vol. 6, Bogotá: 2013, pp. 136-144.

387 Rosa Ramírez Vargas. 2013. *Ibidem*, p. 140.

388 Rosa Ramírez Vargas. 2013. *Ibidem*, p. 141.

389 Rosa Ramírez Vargas. 2013. *Ibidem*.

los lugares de la memoria la importancia del anclaje del pasado en el espacio y la recreación de sus significaciones. De este modo, en el lugar se inscriben los vínculos sociales epocales que dan cuenta de la existencia.

De allí el interés de posicionar la vitalidad y reafirmación del lugar como base de la existencia humana, espacio vivido y de anclaje civilizatorio producido históricamente.³⁹⁰ En consideración, es fundamental su valoración, allí perviven modelos culturales, formas alternativas de vida e identidades diversas significadas contextualmente.

Lo anterior demuestra la importancia de cartografiar los lugares de la memoria, orientados al reconocimiento identitario e histórico de las sociedades.³⁹¹ En efecto, la memoria revive identidades colectivas, recrea la alteridad, legitima la existencia, resignifica los sentidos sociales, comunaliza el origen y el sentido de pertenencia, reapropia la historia, interpela y subvierte dominaciones.³⁹²

En base a ello, es necesario adentrarse al territorio de lo vivido. La memoria parte de la experiencia, de la marca inscrita de manera directa en el cuerpo individual o colectivo y sus importantes sentidos,

390 Arturo Escobar. *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca, Bogotá, Colombia: 2005.

391 Pablo Andrés Nieto Ortiz. *Persona y Sociedad*, “Memorias y formas de construcción social del territorio. Ideas para el debate”, vol. xxvi, Universidad Alberto Hurtado, Bogotá, Colombia: 2012, pp. 67-84.

392 Paola Carolina Monkevicius. *Argentina en el escenario latinoamericano actual: debates desde las ciencias sociales*, “Reflexiones antropológicas sobre los estudios de memoria social en el campo afro”, VII Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata: 2012. Disponible en: <http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar>

socialmente comunicados.³⁹³ La memoria es múltiple, tal cual la infinidad de vivencias, lo cual remite a relatos diferentes y opuestos que posibilitan reconstruir los procesos históricos y sus complejidades.

Por estas razones: “para abrir el pasado, y con él, el presente y el futuro, hay que hacerlo encontrando las coordenadas de sentido de ese pasado y, al mismo tiempo, los sentidos que el mismo adquiere a la luz de las necesidades del presente”.³⁹⁴ De este modo, importan los sentidos sociales en relación, sus significaciones, continuidades y rupturas. Así, a través de las prácticas de memorias se reconstruyen los sentidos sociales y sus conexiones, procesualmente entretejidas.

Desde esta perspectiva, Calveiro³⁹⁵ destaca la importancia de irrumpir silenciamientos y olvidos y tejer prácticas de memorias que dimensionen lo vivido en resistencia, contrastando los sentidos sociales dominantes. A su juicio, los trabajos de memoria implican diversidad de acciones colectivas, expresión de la multiplicidad de voces, prácticas y sentidos sociales vividos.

Desde el horizonte decolonial y la interculturalidad, se asume la importancia de la memoria colectiva, “entendida como filosofía y enseñanza de los y las mayores”³⁹⁶, sus usos en el contexto actual, lo cual posibilita reconstruir y reposicionar la ancestralidad socio-cultural de la afro-existencia. Por ello, enfatizan que tanto el rito como

393 Pilar Calveiro. *Acta Poética* 27, “Testimonio y memoria en el relato histórico”, 2006, pp. 65-86.

394 Pilar Calveiro. 2006. *Ibidem*, pp. 378-379.

395 Pilar Calveiro. 2006. *Ibidem*.

396 Catherine Walsh y Juan García Salazar. *Cuadernos de Literatura*, “Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana”, vol. XIX. N° 38. Julio-diciembre, pp. 79-98, 2015, p. 82 Disponible en: <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.cl19-38.mcee>

la escritura de la memoria colectiva son estratégicos en el contexto geopolítico mundial actual, “casa adentro y casa afuera”.

En este direccionamiento, Walsh y García³⁹⁷ identifican entre las características fundamentales de la memoria colectiva afro: su origen ancestral, recreación encargada a los mayores, comunicación genealógica de las bases raizales, pedagogización fraguada en la palabra oralizada; la narración del ser ontológico, filosófico, espiritual y epistémico de sus mundos de vida, arraigada al territorio y a la importancia de la siembra de la afro-existencia y sus sentidos sociales. Para ambos, en los actuales momentos es primordial recuperar, fortalecer, reposicionar y reconstruir la memoria afro con sus significados ancestrales, existenciales y vivenciales en contra del proceso de recolonización del sistema mundo capitalista, el cual sigue amenazando las bases raizales de los pueblos afrodiaspóricos en nuestro continente.

A propósito de las bases raizales de la ancestralidad afro, su cosmogonía y potencial existencial, Walsh³⁹⁸, precisa entre las dimensiones de la cosmogonía afro en Ecuador y en el norte de Esmeraldas en particular, la importancia de la historia, el espacio comunitario, el reconocimiento y el respeto al otro, así como la relación armónica con la naturaleza. Según su visionamiento, en los asentamientos ancestrales se ha construido la vida colectiva, arraigada en troncos familiares. Precisamente, la vitalidad del territorio se funda en su antigua posesión, en la reproducción de la vida en todas sus dimensiones y en la coexistencia y en el convivir con los otros. En este sentido, el reconocimiento, la interrelación, el respeto, la solidaridad y la armonía con la naturaleza constituyen mandatos de los antepasados,

397 Catherine Walsh y Juan García Salazar. 2015. *Ibidem*.

398 Catherine Walsh. 2009. *Ibidem*.

herencias vitales para su descendencia. Según la autora: “conjuntados estos elementos construyen una cosmovisión o filosofía vivencial muy distinta a la que orienta la vida moderna, occidental y capitalista”.³⁹⁹

Walsh⁴⁰⁰, fundamentada en García, expone la importancia del arraigo de la ancestralidad en el norte de Esmeraldas, la vitalidad de la tradición oral y la fragua colectiva de la vida a través de la relación con los antepasados. Pues bien, la ancestralidad encarna los mandatos de los mayores, los cuales se cumplen, transmiten, recrean y generan filiaciones identitarias.

En esta misma dirección, Villa y Villa⁴⁰¹ expresan la importancia de la palabra sembrada en las memorias de las comunidades negras del Caribe Seco Colombiano. De acuerdo a lo sostenido por estos autores, la escucha ha orientado la consolidación intracultural en los pueblos, el encuentro, la pedagogización de la palabra, el arraigo al territorio y la apropiación de saberes colectivizados en el mundo vivido.

Evidentemente, la pedagogización de la escucha casa adentro, constituye una opción decolonial⁴⁰², que posibilita: el arraigo al territorio, la reafirmación de la ancestralidad afro, la revitalización de cosmovisiones, la fuerza de la conversa intrageneracional e intergeneracional, la enunciación narrativa desde el lugar, la siembra de la

399 Catherine Walsh. 2009. *Ibidem*, p. 223.

400 Catherine Walsh. 2009. *Ibidem*.

401 Wilmer Villa y Ernell Villa. *Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*, “Donde llega uno, llegan dos, llegan tres y llegan todos. El sentido de la pedagogización de la escucha en las comunidades negras del Caribe seco colombiano”, Tomo I, Serie Pensamiento Decolonial, Catherine Walsh (Editora): 2012.

402 Wilmer Villa y Ernell Villa. 2012. *Ibidem*.

palabra cultivada por los mayores como mandato de su genealogía para seguir recreando la vida.

Las contribuciones de Villa y Villa⁴⁰³ sobre las memorias del lugar resultan sustanciales, en virtud de la valoración de la palabra ancestral afro y sus sentidos sociales, localizados en contextos negados. Así, resitúan la palabra cultivada históricamente, desde el lugar de enunciación de las comunidades negras del Caribe Seco colombiano.

Se trata de establecer la pregunta por el contexto, a través de las narrativas locales que dan cuenta del territorio, la espiritualidad, la seguridad alimentaria, los patrones de crianza, la botánica y la ritualidad de la vida que se expresa en un sentimiento hecho palabra, tradición y ánimo de vínculo entre las memorias de los ancestros en el lugar, en la acción y experiencia cotidianas de vivirla.⁴⁰⁴

En este sentido, narrar y narrarse posibilita valorar los sentidos sociales apegados al territorio, la tradición oral, la transcreación de la cultura, las prácticas que aseguran la vida comunitaria, la relación con la naturaleza, entre otras prácticas sociales.⁴⁰⁵

Villa y Villa⁴⁰⁶ centran su interés en el lugar, en los referentes culturales vividos y la importancia de su pedagogización entre los pobladores del contexto. Por esa razón, consideran necesarios los fundamentos epistémicos que posibiliten la conexión de sentidos de

403 Wilmer Villa y Ernell Villa. 2012. *Ibidem*.

404 Wilmer Villa y Ernell Villa. 2012. *Ibidem*, p. 359.

405 Ernell Villa Amaya. *Recorriendo memoria encontrando palabra: Las narrativas de las comunidades negras del Caribe Seco colombiano. Una instancia de educación propia*. Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, Departamento de Educación Avanzada, Doctorado en Educación, Trabajo de tesis presentado como requisito para optar al título de Doctor en Educación y Estudios Interculturales, Medellín, Colombia: 2012.

406 Wilmer Villa y Ernell Villa. 2012. *Ibidem*.

los procesos intraculturales casa adentro, entretejidos de generación en generación, consustanciados con las realidades y narrativas de las comunidades negras.

De este modo, interesan los conocimientos que contribuyan al proceso de transformación de la modernidad-colonialidad: su modelo monocultural racializado, invenciones y enunciaciones negativizadas, pedagogización de inferiorizaciones, reproducción de la asimilación cultural, agenciación de exclusiones y desigualdades, borramientos, silenciamientos negaciones de las identidades y desmovilizaciones.⁴⁰⁷

A partir de lo antes expuesto, Villa⁴⁰⁸, plantea la urgencia de desprenderse de la modernidad-colonialidad, sus racializaciones y asimetrías sociales, desde (con, entre y para) los pueblos, comunidades y naciones subalternizadas, condenadas en el mal-decir. Este miramiento plantea la importancia de la fragua de conocimientos situados a partir de las narrativas propias que restituyan el sentido del lugar, la enunciación arraigada al territorio, la memoria, la lengua y el sistema de creencias socialmente compartidos.⁴⁰⁹

Tal como lo afirma Villa⁴¹⁰, en el contexto actual se interpela la modernidad y los relatos contruidos y legitimados por las narrativas maestras y se posicionan microrrelatos de los lugares y las memorias silenciadas. De hecho, importan las narrativas que dan cuenta de los mundos vividos, de las significaciones y sentidos de existencia de los barbarizados por la civilidad occidental, en su afán de dominación

407 Wilmer Villa. *Miradas I. Revista de la Maestría en Comunicación Educativa*, “La interculturalidad y sus lenguajes en las emergencias del lugar de la enunciación”, Universidad Tecnológica de Pereira, s/f, pp. 39-55.

408 Wilmer Villa. s/f. *Ibidem*.

409 Wilmer Villa y Ernell Villa. *Fragments de Cultura*, “Identidad, de-centralidad y narrativas de acción”. Goiânia, 2012, pp. 141-152.

410 Wilmer Villa. s/f. *Ibidem*.

geopolítica. Estas narrativas son de importancia en el coacer intercultural de una sociedad otra.

Se trata de posicionar una comprensión por medio de la cual se pueda entender que la construcción de lo humano, pasa a asumir la alteridad y la otredad, como práctica y no como mero enunciado vaciado de contenido político, de ahí que lo relacional sea más frente a la situación de posicionar aquello que siempre ha quedado por fuera, aquello des-acreditado, negado y aplastado por la colonialidad del poder, saber y el ser.⁴¹¹

Se trata de una práctica de “conocimiento situado a partir del territorio y la memoria”⁴¹², que recrea las narrativas del contexto, la topofilia de la memoria construida espacialmente. Precisamente, este proceso legitima la palabra heredada, portadora de la ancestralidad, pedagogizada por los mayores del lugar en interacción con su genealogía.

Entre los referentes de la topofilia de la memoria reconstruidos por Villa y Villa⁴¹³, destacan las redes de relaciones familiares, la vinculación genealógica por apellidos, la designación de nombres de parientes, el compadrazgo y otros vínculos de familiaridad fraguados en la existencia. Además, recorren prácticas de memorias que dan cuenta de los sentidos de pertenencia asociados al territorio: aparatos, encantos, mitos y relatos enraizados, comunicados por los mayores, sembradores de tradiciones, contenidas en la palabra viviente, escuchada en interacción con los suyos.

411 Wilmer Villa. *s/f. Ibidem*, p. 54.

412 Wilmer Villa y Ernell Villa. 2012. *Ibidem*, p. 360.

413 Wilmer Villa y Ernell Villa. 2012. *Ibidem*.

Este análisis concuerda con los planteamientos sostenidos por Villa⁴¹⁴, respecto a la importancia de posicionar las memorias afro, reafirmar sus voces y sentidos sociales desde su enunciación y no desde las construcciones dominantes. En este sentido, propone recorrer la memoria del lugar, narrar y narrarse desde el encuentro comunitario y la conversa, apegados a sus cosmovisiones y sus sentidos sociales.

Villa⁴¹⁵ prepondera la importancia de las memorias de las comunidades negras, portadoras de sus narrativas fundacionales, recreadas y significadas en el lugar en las voces de los viejos. Son estas voces en diálogo las que dan cuenta de sus mundos de vida, sentidos colectivos y procesos de afirmación contextualizados en el territorio. Por ello, precisa la importancia de la emergencia de las voces afro desde las prácticas culturales propias, temporal y espacialmente significadas.

Este estudio asume la importancia de la pedagogización de la oralidad sustentada en el visionamiento sugerido por Villa y Villa⁴¹⁶, como estrategia política contextualizada y movilizadora que reafirma la existencia, fecunda la memoria, y cultiva el re-arraigo histórico y cultural de los pueblos. En este sentido, los autores citados reconocen el potencial afirmativo de los mayores o sabedores, en la animación de lo vivido, comunicación de los sentidos sociales colectivos entretejidos.

Los hermanos Villa⁴¹⁷, concuerdan en el valor de la siembra de la palabra afro, apegada al lugar, como estrategia política que tributa a

414 Ernell Villa Amaya. 2012. *Ibidem*.

415 Ernell Villa Amaya. 2012. *Ibidem*.

416 Wilmer Villa y Ernell Villa. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, “La pedagogización de la oralidad en contexto de afirmación cultural de las comunidades negras del Caribe seco colombiano”, Barranquilla, Cartagena de Indias, Colombia: 2010, pp. 69-89.

417 Wilmer Villa y Ernell Villa. 2010. *Ibidem*.

construir los referentes históricos adversos al mal-decir de la otredad esclavizada, condenada en la racialización. Ambos investigadores centran su atención en la pedagogía de la oralidad y sus contribuciones en resituar la tradición, la recreación de contenidos culturales, la producción de sentidos territorializados, el accionar de saberes propios y apropiados, el reconocimiento de la sabiduría de los mayores, la valoración de las relaciones intergeneracionales, la formación de la autoimagen intracultural e intercultural, la afirmación cultural apegada al lugar y el posicionamiento de las memorias otras desde su lugar de enunciación, en la búsqueda de transformar las relaciones de poder asimétricas.

Según Villa y Villa⁴¹⁸, la colonialidad afro en el mal-decir y sus enunciaciones racializadas son notorias en la reactualización de sentidos colectivos anclados en el imaginario eurocentrado y sus construcciones dominantes, condenatorias de las alteridades y sus diferencias. Lo sostenido se evidencia en la pervivencia de la colonialidad afro, reproducida en enunciaciones, símbolos, significaciones y prácticas que siguen intactas.

En razón de ello, es conveniente dilucidar la construcción racializada del mal-decir de las alteridades y su posicionamiento, orientado a la condena histórica de los pobladores originarios de Abya Yala y de la diáspora africana.⁴¹⁹ En consecuencia, es indispensable precisar las estrategias de distorsión, desacreditación y desalojo de las alteridades

418 Ernell Villa y Wilmer Villa. *Nómadas*, “La Cátedra de estudios afrocolombianos: Una posibilidad de descolonización del lenguaje en el Caribe seco colombiano”, 34, abril, Universidad Central de Colombia. Colombia: 201, pp. 77-91.

419 Wilmer Villa. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, “Memoria y pedagogización del mal-decir: una aproximación a los recursos literarios que inventan mundos”, vol. 34, 2013, pp. 79-107.

en la subalternización, instauradas por las narrativas maestras de la modernidad eurocentrada.

Efectivamente, la pedagogización de la oralidad y el accionar de la memoria, a decir de Villa y Villa⁴²⁰, favorece al re-arraigo de los pueblos, su existencia histórica y la afirmación de su vida colectiva. Además, como práctica política insurge contra la no existencia, naturalizada por la modernidad en la desvalorización, negación e invisibilización. Se trata justamente de la emergencia de la existencia desde, con, entre y para los “deformados, desalojados y desacreditados”, en la búsqueda de subvertir “la no existencia, la no localización y la no valoración” impuesta por el eurocentrismo.

Igualmente, para Villa y Villa⁴²¹:

La situación de pasar por hechos dolorosos que se desprenden del racismo conlleva a que las personas que lo padecen adopten estrategias para ponerse a salvo desde una actuación de silenciamiento sabio que consiste en la opción voluntaria de no aparecer como actor de la palabra, para así decir “no” frente a los abusadores de esta.

El silencio de los oprimidos constituye una herencia negativizada de la modernidad-colonialidad, esta impuso la racialización lingüística, el monolingüismo y el silenciamiento del lenguaje comunal. En el presente, es preciso irrumpir estas dominaciones y posicionar el lenguaje comunal, la comunicación dialógica.⁴²²

Veronelli⁴²³, basada en Maturana, asume la categoría lenguajear, al respecto sostiene que:

420 Wilmer Villa y Ernell Villa. 2010. *Ibidem*.

421 Ernell Villa y Wilmer Villa. 2011. *Ibidem*, p. 85.

422 Gabriela A. Veronelli. *Universitas humanística*, “Sobre la colonialidad del lenguaje”, Bogotá, Colombia: 2015, pp. 33-58.

423 Gabriela A. Veronelli. 2015. *Ibidem*.

Es a través del lenguajear como actividad comunal -lenguajear juntos- que la gente crea su realidad. Esta relación abre una comprensión sobre comunidades lingüísticas, sobre gente existiendo a través del ejercicio de lenguajear y viviendo juntos de maneras particulares, sobre espacios de coexistencia (re)creados y movidos colectivamente. Más aún, dado que las maneras de ser y estar juntos en un colectivo, de entender y dar sentido al mundo colectivamente, de organizar colectivamente lo social en todos sus niveles de existencia (cognitivo, espiritual, económico, reproductivo, legal, pedagógico, afectivo, etc.), y dado que todo lo que una comunidad es se da en ese ejercicio de lenguajear, es esa práctica la que permite entrar en los mundos de sentido no-eurocéntricos, a pesar de que los relatos de la modernidad hayan invisibilizado todo.⁴²⁴

De esta manera lenguajear:

Decir que lenguajear comunal es silenciado no debe entenderse como que ya no existe. Igualmente, decir que la modernidad/colonialidad ignoró, desplazó y subalternizó perspectivas epistémicas y experiencias de vida otras no quiere decir que estas no existan. La colonialidad del lenguaje es parte del proceso que busca negar a los colonizados-colonializados como gente. Pero lo cierto es que, para lograr tal cosa, mucho más tendría que pasar. Tendrían que perder la capacidad de continuar viviendo colectivamente y lenguajeando. Mientras los colonizados-colonializados continúen lenguajeando, continúan poderosamente re-acordándose, representando y practicando maneras de vivir en contra de la reducción que trajeron las misiones, la dispersión que creó la esclavitud y la universalidad de la modernidad y sus instituciones. Aún si han internalizado algunas palabras del dominio de los lenguajes coloniales, aún si han perdido conceptos de sus cosmologías, las gentes que habitan la diferencia colonial y a quienes se les negó poseer un lenguaje en sentido pleno, hablan de maneras que rechazan la idea de lenguaje según ha sido enunciada e impuesta por la modernidad.⁴²⁵

424 Gabriela A. Veronelli. 2015. *Ibidem*, p. 50.

425 Gabriela A. Veronelli. 2015. *Ibidem*, p. 53.

En lo inherente al lenguaje, Mignolo recurre al concepto de “bilenguaje” y su horizonte epistemológico para descolonizar dialógicamente espacios y memorias. En base a ello, refiere la importancia de la enunciación geocultural de la diferencia colonial, de la “razón subalterna” y su pensamiento fronterizo para la emancipación humana.⁴²⁶

La racialización lingüística es notoria en la subalternización de la oralidad, en la negación de su dignidad por la ciencia occidental, su sometimiento por lo escriturado, folklorización, exotización, menosprecio de su potencial político y epistémico.⁴²⁷ No obstante, en este proceso de subalternidad, lo oralizado revive la palabra: reconoce la historia, fundamenta la memoria e identidad de los pueblos, recrea cosmogonías, revitaliza la ancestralidad, potencia el pensamiento, la construcción de conocimientos y saberes y agencia procesos de re-existencia.⁴²⁸

De acuerdo a lo sostenido por Meneses:

La oralidad es subalternada al igual que las comunidades que se inscriben en ella o que encuentran una relación histórica estrecha con la oralidad. Comunidades de pensamiento oral: centenares de pueblos en Asia, África, América, Oceanía, etc. En este orden de ideas, cuando se hace referencia a la escritura y la oralidad desde occidente, se plantea en un orden vertical en el cual la escritura posa de superior ante la oralidad. Lo que devela formas históricas como occidente se

426 Elena Martínez Santamaría. *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, “Reseña de “Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo” de Walter D. Mignolo”, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México: 2003, pp. 299-314

427 Yeison Arcadio Meneses Copete. *Praxis*, “Oralidad, escritura y producción de conocimiento: Comunidades de “pensamiento oral”, el lugar de los etnoeducadores y la etnoeducación”, vol. 10, 2014, pp. 119-133.

428 Yeison Arcadio Meneses Copete. 2014. *Ibidem*.

ha relacionado con los otros pueblos, relaciones de poder-control y dominación.⁴²⁹

En contraposición, lo oralizado resiste, re-insurge y re-existe las asimetrías de lo escriturado, sus prohibiciones, inferiorizaciones, preterizaciones y representaciones negativizadas tras el discurso civilizatorio eurocéntrico y su sentido social de universalidad, objetividad y neutralidad. Estas invisibilidades han sido reproducidas y rearticuladas por la intelectualidad apegada a epístemes eurocentradas.⁴³⁰

No obstante, en Latinoamérica y el Caribe, el proceso de subalternización y racialización de la existencia afro, sus espacios, lenguas, memorias e identidades, tiene en la historia oral importantes contribuciones políticas y epistémicas desde sus perspectivas como fuente histórica, testimonio narrativo e Investigación Acción Participante.⁴³¹ Estas tendencias paradigmáticas desde abajo, han diversificado el conocimiento de los procesos históricos en el continente, y cuestionado las corrientes historiográficas ancladas en el positivismo y la genealogía del saber dominante.

A este respecto, Archila⁴³², sostiene que también los estudios subalternos y poscoloniales asumen la importancia de la oralidad, el habla de los subalternizados, orientados a la desalienación y descolonización

429 Yeison Arcadio Meneses Copete. 2014. *Ibidem*, p. 120.

430 Santiago Girardo. *Revista Colombiana de Antropología*, “Nota introductoria a ‘¿Puede hablar el subalterno? de Spivak, Gayatry Chakravorty’”, Bogotá, Colombia: 2003 pp. 297-364 Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105018181010>

431 Mauricio Archila Neira. *Oralidad y Archivos de la Memoria*, “Voces subalternas e historia oral”, Encuentro Internacional de Historia Oral, 5, 6 y 7 de mayo, organizado por el Colectivo de Historia Oral y Asociación Pedagógica “APPTOS”, Colombia: 2005. www.colectivohistoriaoral.org

432 Mauricio Archila Neira. 2005. *Ibidem*.

de la historia. En torno a ello, es clave la oralidad, la enunciación dialógica contextualizada.

Como bien lo argumentan Albán⁴³³ y también, Grosfoguel y Mignolo, en las lenguas racializadas por la modernidad existen los modelos civilizatorios mundialmente localizados, violentados, excluidos y preterizados en su historicidad. En la genealogía subalternizada y racializada viven las cosmologías, filosofías, formas organizativas, saberes y subjetividades fronterizas, de importancia decisiva para recrear la vida y el vivir desracializado.

En las poblaciones y lenguas racializadas existen las otras formas de conocimiento, las desvaloradas y representadas en la inexistencia, el primitivismo, la ignorancia, irracionalidad, brutalidad, incapacidad e inutilidad por la institucionalidad y legitimidad eurocentrada. En estas poblaciones y lenguas, a pesar de las centenarias opresiones y epistemicidios, existen conocimientos de los modelos civilizatorios que hoy son esenciales para seguir recreando la vida en la Pacha Mama.

433 Adolfo Albán Achinte. 2006. *Ibidem*; Ramón Grosfoguel y Walter Mignolo. *Tabula Rasa*, “Intervenciones decoloniales: una breve introducción”, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá: 2008, pp. 29-37 Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600903>

CAPÍTULO IV

MEMORIAS VIVIENTES DE AFROEXISTENCIA EN LA SIERRA DE CORO

Este último capítulo se inscribe en un horizonte de siembra y cosecha de las memorias vivas de la afroserranía, en parto colectivo desde los lugares y prácticas de memoria en el ámbito subregional en las comunidades con población de origen africano, tales como: Macuquita, Santa María, La Chapa, Macanillas, Los Patiecitos, Curimagua, Cabure, Caritupe, San Hilario, Pueblo Nuevo, Agua Colorá y San Pablo. Ubicadas en los actuales municipios Miranda y Petit del estado Falcón, para participar colectivamente en el proceso de desubalternización y desracialización de la existencia histórica africana.

En tal sentido, entreteje narrativas y sentidos sociales raizales, recreados por los mayores en prácticas oralizadas cotidianas. Asume la importancia de la palabra propia, de subvertir los silencios de las otredades violentadas centenariamente y de continuar la revitalización civilizatoria de las memorias y los saberes ontológicos, filosóficos, espirituales, epistémicos, políticos y pedagógicos de origen africano en la Serranía de Coro.

En consideración, plantea la importancia de construir memorias otras y saberes otros, recreados por los abuelos y su descendencia

para asegurar la vida y el vivir, según los mandatos ancestrales. Esta direccionalidad, se arraiga en la palabra y su potencial epistémico y político para la construcción de un conocimiento en diálogo de saberes que resignifique los sentidos sociales culturales: la palabra ancestral, los abuelos, el territorio, la memoria, el reconocimiento, la reciprocidad, la solidaridad, el cohacer, la liberación, la naturaleza y la espiritualidad, bases fundantes que han asegurado la vida y el vivir de la afroserranía en el contexto dominante del sistema-mundo capitalista.

Este horizonte prioriza la importancia de la escucha de las memorias y los saberes oralizados, subvertir sus negaciones y desvalorizaciones. Además, sostiene la vitalidad del interconocimiento en el contexto mundializante actual, no pretende erigirse como modelo; sino revitalizar herencias civilizatorias desde, con y por la afroserranía de Coro que devengan en relaciones históricas otras en la República Bolivariana de Venezuela y en el contexto mundial.

Esta reconstrucción reconoce la importancia de la escucha, también de la escritura y de las representaciones simbólicas diversas que en perspectiva decolonial desubalternice, desracialice las construcciones negativizadas de África, los africanos y la afrodescendencia. Es un conocimiento de sujetos históricos participativos y comprometidos que conversan, problematizan, proponen desde el territorio de lo vivido la construcción del mundo social. No es conclusiva, es en perspectiva decolonial, transmoderna e intercultural. Tiene sembradores y sembradoras que saben escuchar, tratar, vivir en comunidad, compartir el mal, querer, cuidar la montaña, enseñar a las nuevas naciones, creer y luchar. Sembradores y sembradoras de vida que enseñan lo mismo que ellos saben, lo que ellos hacen, lo que se necesita colectivamente para asegurar la vida comunitaria.

PRÁCTICAS DE MEMORIAS AFROSERRANAS

En efecto, tal como lo asevera Reina Marina Álvarez Colina⁴³⁴: “los grupos de poder han posicionado sus memorias, nos han coartado el dejarnos ser como nosotros somos, nos han impuesto patrones, nos han impedido nuestros modos de vida”.

La modernidad colonialidad en Nuestra América y el Caribe, inscrita en el sometimiento geosociocultural de África y de los africanos, impuso de un lado la superioridad de la lengua dominante y del otro, la inferioridad de la lengua de los explotados, sujetos a prohibiciones comunicativas, interminables controles y represiones. Lo sostenido es una herencia cuya recreación negativizada ha permanecido en la Serranía de Coro.

Para la afroserrana Carmen Quero⁴³⁵: “el lenguaje no es valorado porque el negro no valía nada, nos fuimos acomodando, uno pone de su parte”. Este visionamiento, se inscribe en la herencia negativizada de los africanos, el proceso de menosprecio de su ser en la Serranía de Coro y la configuración de acomodamientos geosocioculturales centenarios, en pugna geopolítica rearticulada por anular la existencia afro.

De este modo, la colonialidad del poder y del saber ha simbolizado a los descendientes de africanos en la brutalidad, ignorancia e incultura. Sus concepciones dominantes han negado la capacidad creadora, el acervo cognitivo lingüístico de su genealogía, representada en “no saber ni tener gracia para hablar”.

Las memorias vivas cuentan como en el contexto del desarrollo en el transcurso del siglo XX y XXI se promovió estructuralmente la mudanza de los campesinos, el ocultamiento de su lengua y el

434 Reina Marina Álvarez Colina. La Vela de Coro, 10/02/2016.

435 Carmen Quero. La Chapa, 07/02/2016.

desplazamiento hacia el lenguaje socialmente reconocido. Esta realidad imponía abandonar lo raizal, invisibilizar el lenguaje, evitar la palabra inferiorizada y vergonzante. Lo anterior formaba parte de la lógica del progreso, el posicionamiento del vivir moderno y el distanciamiento del modo de ser y de vivir en la Serranía. Sembrando así el desvalor por lo propio, dentro y fuera del territorio.

Para ello, lo pedagogizado en el contexto social ha sido determinante para imprimir en las genealogías inferiorizadas, la lógica direccionada por el patrón de poder mundial. En la Serranía de Coro, al igual que en Venezuela, la alteridad afro asiste a su disciplinamiento cultural orientado al abandono de su ser, espacialidad e historicidad. En consecuencia, “hablar normal y no como los campesinos”, forma parte del quiebre geosociocultural inscrito en lo raizal.

Hablar normal implica no hablar desde los lugares, memorias e identidades colectivas recreadas por los antepasados en la Serranía de Coro. En contraposición, como bien lo afirma la abuela Vicenta Chirinos⁴³⁶, a sus 78 años, habla desde su lugar, nacida y criada en Santa María. En su nacimiento, crianza y arraigo al territorio de lo vivido se ha fraguado el habla santamariera, mientras sus hijas que se fueron hace tiempo hablan coriano, hablan caraqueño.

Precisamente, en tiempos de globalización del sistema-mundo capitalista, en el territorio comunal se resiembran discriminaciones y endorracismo. La lengua ancestral y su palabra, distinguida como fea, permanece inferiorizada. Quienes la recrean continúan siendo racializados, despreciados, sujetos a burlas, exclusiones y desigualdades.

En este sentido, es vital la palabra de la alteridad asociada a los don nadie, pata en el suelo, chusma, pobres diablos, tierruos, marginales, es decir, los fuñíos de siempre. Es esencial la palabra que comunica lo

436 Vicenta Chirinos. Santa María, 14/02/2016.

vivido en el tiempo, transgrediendo los enmudecimientos logrados a fuerza de prohibiciones y miedos; es fundamental la palabra heredada porque esta encarna los modelos civilizatorios encubiertos. Es esencial la palabra de los afroserranos como acto de memoria y lucha, la expresada en cuchicheo y en grito, que rompe los rancios silenciamientos y sus implicaciones.

Lo referido da cuenta de la violencia epistémica centenaria y sus implicaciones geosocioculturales. En las nuevas naciones en la afroserranía, se evidencia la pérdida de lo raizal en el territorio comunal. Antiguas y nuevas prácticas de poder del capitalismo mundial, privan la recreación de la existencia cultural ancestral y su preservación genealógica. En el devenir del siglo XX y lo que va del siglo XXI, los procesuales y diversos rompimientos comunicativos entre los mayores y los que van levantando, impiden resignificar los modelos civilizatorios encarnados por abuelos y abuelas. Se ha quebrantado el valor de la escucha, en detrimento de nuestras memorias. A decir de la abuela Tereza Molina de Pérez⁴³⁷, “la muchachera en Macuquita no escucha, desatiende la palabra de los mayores”.

Como bien lo contextualiza Lucía Colina⁴³⁸, cantora de Macanillas, patrimonio viviente de Venezuela, la palabra de los campesinos ha sido tratada como mala palabra. Es el caso de críticas a sus creaciones musicales, respecto a la décima: “la concibo como me rime, ellos me corrigen, creen que yo no sé”. La distinguida como patrimonio cultural en tiempos de Revolución Bolivariana, exterioriza la herencia colonial intacta en la institucionalidad cultural, lo oralizado sometido por lo escriturado. Frente a ello, Lucía insurge, en defensa de la palabra negada, la palabra recreada en canto de su mamá Ana

437 Tereza Molina de Pérez. Macuquita, 12/02/2016.

438 Lucía Colina. Los Patiecitos, 09/02/2016.

Isabel Colina y de su abuela: la tamborera María de Jesús Colina, comadrona, hija de la bisabuela Paula Colina, quien vivió en Guagua.

Como bien lo expresa la profesora Fulvia Polanco Bravo⁴³⁹, aún cuando la oralidad no sea tomada en cuenta por la ciencia, tiene su valor en culturas como las afro y la indígena, pues lo que ambas culturas son se debe a la oralidad. Frente a los dominios de lo escritural, importa adentrarse en las memorias recreadas en la oralidad, porque allí residen racionalidades, saberes, y sensibilidades de las genealogías africanas en la Serranía. En lo oralizado, perviven las memorias de origen afro. Lógicas y prácticas de un vivir de otro modo, luchando en medio de las dolencias del empobrecimiento y sus infinitas miserias. La oralidad portadora de lo afro “en convivencia desigual de las alteridades en relación”.

De las memorias escrituradas que recrean lo afro en Falcón, da cuenta el reconocido escritor, Víctor (Tito) Guerra Chirino, en su obra: *Repertorio popular de palabras falconianas*, publicada en 1994.⁴⁴⁰ En este trabajo las palabras y significados asociados a lo africano, recrean las simbolizaciones y sentidos sociales del imaginario dominante socialmente construido.

CACHINCHE: De color negro intenso. Relumbroso. Chucho Faneite y Oscar Medina (El negro 'e Nina).

CAMPURUSO: Campesino. Incivilizado. Persona del monte.

CLINEJA: Peinado femenino, con los moños a los lados.

DÉCIMA: Canto satírico.

LOANGO: Negro tamborero. Negro polizonte de Curazao. Etnia africana.

439 Fulvia Magdalena Polanco Bravo. Coro, 11/02/2016 y 17/02/2016.

440 Víctor (Tito) Guerra Ch. *Repertorio popular de palabras falconianas*, Talleres de Linotipo López, Coro, Venezuela: 1994.

MACANILLA: Palmera que mide 10 metros de altura. Pueblo cercano a Curimagua, sitio desde donde José Leonardo Chirino inició su recorrido hacia Coro.

MACUQUITA: Población de la Sierra Coriana, perteneciente al Municipio Miranda.

NEGRO MOJINO: Persona de color muy oscuro. Ej. Canelita Cacuro y Claudio Hernández.

PAVANA: Canto de la Sierra Falconiana, los grupos Cabure y Cantores de la Sierra han recopilado muchas de estas piezas.

POBRÍO: Gente pobre. Paupérrima. De olor malo.

TINGLADO: Especie de porche.⁴⁴¹

El repertorio citado de palabras escuchadas constata la naturalización y pervivencia de los sentidos sociales racializados, recreados en la región coriana. En este sentido, es importante el diálogo que visibilice los sentidos sociales de la alteridad afro, basado en la inclusión de su palabra y memorias otras que reposicionen la existencia histórica y cultural africana en Falcón. Diálogo cónsono con la querencia que Víctor Tito Guerra ha manifestado en la acción práctica educativa, cultural y deportiva por Coro y su gente.

Precisamente, en este tiempo es esencial desubalternizar lo afro: las construcciones históricas rearticuladas por los saberes apegados a la modernidad eurocentrada y recrear desde lo raizal la genealogía parida en lucha inacabada, por la dignidad, por la existencia. Esta causa debe cuestionar las narrativas dominantes desde la exterioridad propia, desde el lenguaje afro, el cual al ser folklorizado continúa su proceso indetenido de esclavización.

441 Víctor (Tito) Guerra Ch. 1994. *Ibidem*, pp. 35, 36, 47, 63, 64, 70, 74, 77, 87.

El folklore ha sido entendido como el saber del pueblo, sus costumbres, tradiciones y creencias.⁴⁴² Este autor adopta la clasificación jerarquizada recreada en Venezuela a fines del siglo xx, el folklore ergológico o material comprende las viviendas, utensilios domésticos, alimentos típicos, indumentarias. En tanto que el folklore anímico social comprende la cantería religiosa, la cantería de molienda, de ordeño, entre otras; fiestas patronales, fiestas santorales; día del comerciante, en el lenguaje, los corianismos.⁴⁴³

Viviendas: Paredes y techos de paja, pilares de madera y barro; ranchos de ramas tejidas y paredes de bahareque

Utensilios domésticos: budare hecho en forma de un plato grande de barro cocido; remillón, hecho de media calabaza; tapara encabuyada para contener el suero; capotera, maleta de viaje, catres, petates y otros.

Alimentos típicos: selse elaborado con la cabeza y patas de cerdo; escabeche, hecho de pescado carite, arepa de maíz pilado; sancocho de chivo; chivo en takarí; conserva de leche de cabra; perpemines de menta, etc.

Indumentaria: sombreros de cogollo; alpargatas de pabilo negro de suela y de caucho de automóvil.⁴⁴⁴

Para Luis Arturo Domínguez:

... el folklore ergológico o material, comprende: la vivienda y todos los enseres domésticos; platos de alimentos típicos, la indumentaria, la economía tradicional, las pesas y medidas, medios de transporte, instrumentos musicales, la caza, la pesca, la cría, la agricultura, el comercio, la alfarería, las industrias químicas domésticas, la artesanía

442 Oscar Beaujón. *Historia del estado Falcón*. Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas, Venezuela: 1982.

443 Oscar Beaujón. 1982. *Ibidem*.

444 Oscar Beaujón. 1982. *Ibidem*, p. 339.

folklórica, los trabajos en pieles, la metalurgia, la tejedura, adornos, pinturas, tatuajes...

Los fenómenos del saber del pueblo que denominamos en nuestra clasificación binaria dualista folklore anímico-social comprende todo lo que tiene que ver con la vida de relación entre las personas mismas con la naturaleza y que, no de la misma manera, engloba los productos del espíritu y de la mente como acontece con el habla local y regional, las deformaciones de vocablos, nombres afectivos, apodos o sobrenombres, jerga, refranes, dichos, piropos, frases por hacer, frases hechas y modismos; sistema familiar, función de la familia, relaciones personales, usos y costumbres, fiestas, ceremonias y ritos, bailes y danzas, pasatiempos, juegos de niños y adultos; trabalenguas, retahílas, echadura o ponadura de agua, bodas; casos, cuentos, leyendas, fábulas, chistes, historietas, mitos, teatro o dramas folklóricos; coplas, corridos, décimas, romances, salves, ensaladillas, seguidillas; brujerías, creencias, curanderismo, supersticiones y demás relaciones sociales.⁴⁴⁵

Domínguez, es uno de los reconocidos pensadores de esta genealogía de pensamiento. Sus profusos estudios sobre el folklore arraigan en las memorias colectivas los visionamientos racializados, los cuales rearticulan y reafirman añejas jerarquizaciones, inferiorizaciones, ocultamientos y desigualdades. Desde la perspectiva folklorizada, lo oralizado, el habla local, el pensamiento, los sentimientos, la espiritualidad, la vida familiar y comunal, los valores, las tradiciones, las prácticas de memoria, los conocimientos, las relaciones con la naturaleza y los sentidos sociales civilizatorios son cosificados y exotizados.

Para la subversión de estas construcciones de la genealogía del pensamiento de Occidente, interesa la palabra silenciada en el contexto comunal: resistiendo enmudecimientos históricos, significando sus memorias, desocultando olvidos desde el lugar de enunciación

445 Luis Arturo Domínguez. *Cultura falconiana*, "Teoría integral del folklore", 1-2, Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda, Dirección de Cultura, Coro, Venezuela: 1987.

negado. La palabra colectiva cimarrona dando cuenta de concepciones del mundo, del lugar afro en la historia vivida. Se trata de las memorias de los otros, de la visibilización de sus múltiples narrativas, fraguadas en contextos coloniales de larga duración.⁴⁴⁶

Para la activista de la Red Afrovenezolana, capítulo Falcón, Reina Marina Álvarez Colina⁴⁴⁷, “la lengua es un arma de dominación y también es capaz de liberarnos”. Por esta razón, considera fundamental desaprender, cambiar lo alienante, voltear la cara oculta a partir de nuestras experiencias. A su juicio, se trata de subvertir el borramiento de la cultura ancestral, por lo construido y preservado por nuestros viejos, sembradores de memorias e identidades afro en el territorio comunal, desde la diáspora africana hasta nuestros días.

En este proceso, la palabra viva de los abuelos ha comunicado la herencia de los ancestros africanos. En consideración, los abuelos afroserranos dimensionan la importancia de la palabra entretejida, de la cual estiman su valor ontológico, su empeño y cumplimiento, su sabiduría practicada.

A este respecto, es preciso referir la importancia de la pedagogía de la oralidad en la reproducción y preservación cosmovisiones, memorias e identidades. Precisamente, la pedagogía de la oralidad ha sido clave en la continuidad de las memorias raizales, los abuelos en cohaceres familiares y comunales han revitalizado la ancestralidad africana, mediante enseñanzas de sus memorias y saberes a las nuevas naciones.

Los abuelos han pedagogizado las memorias de origen africano, sustentados en prácticas oralizadas de vida que posibilitan la recreación identitaria geosociocultural. En ellos, recae la sabiduría y

446 Pilar Cuevas Marín. 2012. *Ibidem*.

447 Reina Marina Álvarez Colina. La Vela de Coro, 10/02/2016.

continuidad de la vida, sus raíces traducen la identidad comunitaria fraguada históricamente, a decir de Reina Marina Álvarez Colina⁴⁴⁸:

—Soy serrana, vengo del fogón, de la leña, del maíz, de la arepa pelada, de la pobreza. Ahí, tengo a mis hermanos, vecinos, quienes nos socorremos mutuamente”.

En la Serranía, la andanza junto a los viejos ha sido práctica vital para comunicar las herencias, en contextos permeados por sumisiones e insurgencias. En consideración, importan los abuelos como memorias vivas, descendientes de una genealogía en lucha de siglos, complejamente dilemática. Sus prácticas de memorias dan cuenta de las identidades geosocioculturales devenidas de relacionamientos asimétricos. De un lado, modelamientos, obediencias y subalternizaciones; del otro, resistencias, inobediencias y desubalternizaciones.

Estas prácticas de memorias, han orientado la vida social de la descendencia, mediante enseñanzas y aprendizajes consustanciados con sus racionalidades, coaceres y sentires diversos, significados en la Serranía de Coro durante casi cinco siglos. Como bien lo asevera en Macuquita el abuelo Amado Chirino Pirela⁴⁴⁹: “nuestros abuelos, conocieron a sus abuelos, descendientes de africanos. Nos contaban historias de los viejos antecesores, mentaban a África”.

En este contexto, han sido recreadas las prácticas de memorias narrativizadas desde el lugar de enunciación geosociocultural, configuradas desde la genealogía afro. Pedagogizadas por los abuelos a las nuevas naciones, a través de conversas, consejos, cuentos, cantos, pensamientos, decires, refranes, gestualidades, entre otras prácticas, vehiculadoras de la existencia social.

448 Reina Marina Álvarez Colina. La Vela de Coro, 10/02/2016.

449 Amado Chirino Pirela. Macuquita, 12/02/2016.

De hecho, tal como lo afirma Reina Marina Álvarez Colina⁴⁵⁰: el valor de la conversa, su potencial radical consiste en que es cotidiana, identitaria, espontánea, libre, diversa, ética y política. La conversa, se arraiga en la palabra, escucha, es mediadora, orientadora, recíproca, sanadora, comprometida y transversaliza la existencia. La conversa como práctica de memoria, se vivencia y subvierte los dominios institucionalizados y legitimados.

A propósito de la importancia de la palabra y la conversa, en La Chapa, el abuelo José Ángel Álvarez⁴⁵¹, insiste en que “hoy no es ayer”, expresando quiebres en sus sentidos raizales, perspectiva compartida por los abuelos⁴⁵²: Amado Chirino Pirela y Eva Yánez de Hernández en Macuquita, Vicenta Chirinos en Santa María y Paula Rivero en Pueblo Nuevo. En este sentido, problematizan las rupturas en las prácticas de memorias oralizadas, a partir de anulaciones históricamente contextualizadas. De esta manera, el potencial creador de la oralidad, de los abuelos y de sus memorias, concurren a asedios geopolíticamente rearticulados.

En el contexto actual, en la República Bolivariana de Venezuela, se reconoce la importancia del diálogo para desracializar la vida y las relaciones de poder configuradas históricamente, arraigadas en el imaginario colectivo. Al respecto, es fundamental la conversa en el territorio comunal para: desocultar juntos las carimbas subalternizantes de lo afro, revitalizar colectivamente las memorias, las identidades y los procesos geosocioculturales pluridiversos en la Serranía de Coro.

450 Reina Marina Álvarez Colina. La Vela de Coro, 10/02/2016.

451 José Ángel Álvarez. La Chapa, 07/02/2016.

452 Amado Chirino Pirela. Macuquita, 12/02/2016; Eva Yánez de Hernández. Macuquita, 12/02/2016; Vicenta Chirinos. Santa María, 14/02/2016; Paula Rivero. Pueblo Nuevo de la Sierra, 20/02/2016.

En lo que respecta a los consejos, eran sagrados, permitían orientar a los nietos, para vivir según los principios existenciales comunitarios. En razón de ello, insistían en la importancia de la formación del ser, de las nuevas naciones, responsabilidad personificada en los abuelos, en los mayores del territorio. Se creía en los consejos tal como se creía en los abuelos y sus prescripciones socialmente legitimadas. Consistían en la importancia de saber tratar al mayor, respetar al otro, reconocer su sangre, saber vivir en comunidad y cuidar la montaña.

No obstante, también mediante consejos se ha promovido el añejo imaginario de la blancura y la importancia de mejorar la raza, traducido en el presente en la necesidad de superarse y salir de abajo. A decir del investigador afro, Mario Domingo Aular Chirino⁴⁵³, las distinciones y diferencias van golpeando fundamentalmente a los muchachos. Los golpes van enseñando, encarnando el sufrimiento: “pórtate bien, no seas animal”, animalizando el ser de descendencia africana; genealogía que no tiene importancia para quienes detentan el poder y han determinado quienes son gente y quienes no: quienes son (o no) los importantes en el mundo social.

Indudablemente, en los actos de la vida cotidiana se van reproduciendo las prácticas racializadas. El maltrato, el desprecio forjan la pedagogía del sufrimiento, del oprimido y las dolencias vividas: el ripio para los empobrecidos. De esto se han encargado los poderosos, especializados en normalizar, controlar la vida y el vivir de los otros; prohíben sus encuentros, legitiman la existencia sometida y alientan ilusorias promesas que convencen al dominado sobre un porvenir para ellos de otro modo.

Al respecto, los modelos socioculturales de los poderosos son transmitidos en la crianza de los de abajo, quienes han ido imitando,

453 Mario Aular Chirino. Coro, 23/03/2015.

copiando para ser alguien en la vida, ser gente y gente decente. El por qué obedece al paradigma impuesto, concerniente a que los subalternizados “no somos gente”. De lo expresado da cuenta Dora Hernández de González⁴⁵⁴ –nativa de Santa María de la Chapa, lideresa de la Comuna la Guinea, residente en el barrio Monte Verde de Coro–, quien afirma que el contexto familiar y comunal ha reproducido las siguientes consejas: “no seas animal, burra, compórtate como gente; muchacho del diablo a quien saldrías, no seas cochino, estudiá para que seas alguien en la vida”.

Para Mario Aular Chirino⁴⁵⁵, dejar de ser el envainado de ayer y de hoy constituye el gran problema que todavía vivimos, debido a que se han promovido mecanismos para que las clases subalternizadas renuncien a su existencia. Ciertamente, en el transcurrir del tiempo a la gente le han metido ideas en la mente sobre la necesidad de dejar de ser afro, feo, pobre, de un caserío o del barrio. Justamente, la etnicidad, el cuerpo, la clase, la espacialidad deben ser inminentemente abandonadas.

En base a lo expuesto, el investigador comunitario resalta la importancia de hacerle seguimiento “a lo que le han metido a la gente en la mente”. Para subvertir las concepciones hegemónicas es prioritario desmontar lo mental, la conciencia. De tal manera que las persuasiones históricas puedan ser contrastadas, anteponer lo dominante y restituir lo encubierto, así se revive lo raizal. El cambio de época al cual asistimos destaca la importancia de la existencia de las alteridades oprimidas y de sus modelos civilizatorios negativizados.

454 Dora Hernández de González. Coro, 23/03/2015.

455 Mario Aular Chirino. Coro, 23/03/2015.

Para Mario Aular Chirino⁴⁵⁶, es fundamental revisar el agresionismo histórico, la violencia instituida y la culpabilización de los descendientes africanos. La representación de los otros en la violencia material y simbólica es una práctica que malpone a los subyugados y oculta la perdurable violencia colonial.

De esta manera, Mario Aular Chirino⁴⁵⁷, cree que es prioritario revisar las trampas de la dominación, las ideas que nos han vendido: sus consejos de conformarnos, remediarnos con lo que conseguimos, deme su muchacho para enseñarlo a trabajar, deme su muchacha para criársela, ejemplos cotidianos de lo afro vulnerado que aún mantenemos. Igualmente, la lideresa comunal afrodescendiente Dora Hernández de González⁴⁵⁸, considera que en el proceso de dominación “la ley nos ha embromado”, nos han modelado católicamente y nos desencuentra la migración.

Según Mario Aular Chirino⁴⁵⁹, la gente continúa agenciando rancias opresiones, ejemplo de ello es la vieja enseñanza de verse en el espejo de las familias acomodadas, lo cual ha representado una estrategia persuasiva de cómo ser alguien en la vida y salir de abajo. Generacionalmente se ha impuesto la necesidad de mejorar la raza, esta antigua maña posicionaba entretejer relaciones parentales distantes de nexos africanos e indígenas, debido a las manchas que portaban. En el pasado, ser descendiente de estos grupos étnicos tenía profundas implicaciones negativas. En el presente, la familia y también la escuela constituyen espacios de adoctrinamiento, que pedagogizan la necesidad y el deber de mejorar la raza.

456 Mario Aular Chirino. Coro, 23/03/2015.

457 Mario Aular Chirino. Coro, 23/03/2015.

458 Dora Hernández de González. Coro, 23/03/2015.

459 Mario Aular Chirino. Coro, 23/03/2015.

En la Serranía, el contexto escolar ha constituido un espacio de reproducción de discriminaciones de los descendientes africanos. Los siguientes testimonios dan cuenta de lo sostenido:

En la escuela de La Chapa no me mandaban al comedor porque era gorda, me hubiese gustado participar como reina en unos carnavales, pero por ser negra, de pelo teco y gorda no pude.⁴⁶⁰

En La Chapa no hay distinción, pero en la escuela hoy en día sí.⁴⁶¹

En Uria, los muchachos y muchachas más grandes me halaban el pelo, se metían conmigo por el pelo duro, por el pelo malo, por eso no seguí en la escuela. Eran vecinos de los caseríos, unos limpios igual que uno, pero nos maltrataban.⁴⁶²

A mi hermana Ana Belitza, le tenían envidia cuando estudiaba en la escuela de Curimagua.⁴⁶³

Cuando estudiaba en la escuela de Cabure, me decían nariz de terrerón, comedor de cambur sancochao. Me ponía bravo, peleaba y me defendía.⁴⁶⁴

En Pueblo Nuevo, a veces los muchachos dicen que en la escuela los compañeros los llaman negro cachinche.⁴⁶⁵

En la escuela de Macuare y Pueblo Nuevo nos trataban de negra catanare, negra fea, pelo malo, pelo chinche; también se burlaban de nuestros pantalones becarios y zapatos huequeros.⁴⁶⁶

Hay personas que porque tienen un grado de instrucción, ven al otro como inferior.⁴⁶⁷

La salvera María Chirinos, se fue con el dolor del rechazo por lo afro, en algunas escuelas y maestros en la Serranía, la música no era bien recibida, no faltaban las excusas. María siempre me decía, cómo hace

460 Dexy González Chirino. La Chapa, 07/02/2016.

461 Ana Josefina Quero González de Lizardo. La Chapa, 07/02/2016.

462 Carmen Romelia Borges Soret de Escalona. Santiago, 09/02/2016.

463 Nohelia Ramona Aular Rivero. Guayapa, 09/02/2016.

464 Rafael José Torres. Cabure, 08/02/2016.

465 Paula Rivero. Pueblo Nuevo de la Sierra, 20/02/2016.

466 Karelis Margarita Corniel. Agua Colorá, 20/02/2016.

467 Rafael Antonio (Chopo) Colina Ugarte. San Pablo. Los Grados, 23/02/2016.

uno para que entiendan que esto es un saber, los niños van a negar quiénes son, de dónde vienen. La escuela venezolana niega la entrada a la cultura afro, cómo lograr que el docente entienda que el cultor puede ir a la escuela, que no va a competir, va a complementar, que puede ser un apoyo para el conocimiento de la historia local, los saberes y la razón de ser de la comunidad. En los municipios del estado Falcón no hay concienciación sobre los aportes que los cultores pueden dar como portadores de la ancestralidad. Además, los docentes no están empapados de la cultura afro, no hay docentes afro que se reconozcan y consideren la importancia de la convivencia y la interculturalidad.⁴⁶⁸

En Venezuela no hay racismo, pero sí en otros países, en Pueblo Nuevo no hay distinciones, existen personas empobrecidas que se marginan ellas mismas. El estudio influye en la erradicación del racismo, en la medida que la sociedad se prepara intelectualmente.⁴⁶⁹

En la escuela de La Chapa solo nos enseñaban que había un continente africano, la maestra comentaba que existían puros negritos, más negritos que uno.⁴⁷⁰

En Macuquita, los tres años que fui a la escuela me hablaron de Bolívar, Páez, Camejo, pero nunca de eso que hablan ahora. De los esclavizados referían el tinglado de Guide, decían que vendían los esclavos y les hacían maldad.⁴⁷¹

Se está en presencia de las inferiorizaciones recreadas en los siglos XX y XXI en el contexto escolar, donde han tenido lugar estigmatizaciones, estereotipaciones, discriminaciones, menosprecios, violencias, repudios racializados, naturalización de desigualadas relaciones y ocultamientos en el territorio, en el cual, la esclavización de africanos y africanas tuvo gestación de importancia en el contexto colonial.

468 Fulvia Magdalena Polanco Bravo. Coro, 11/02/2016 y 17/02/2016.

469 Irma Bravo de Rivero. Pueblo Nuevo de la Sierra, 20/02/2016.

470 María Milagros Sangronis. La Chapa, 07/02/2016.

471 Marcelio (Marcelino) Henríquez. Macuquita, 12/02/2016.

En cualquiera de los casos, el encuentro comunitario y la liberación de la palabra raizal constituyen opciones otras para desocultar lo dominante y revitalizar la cosmogonía, ontología, epistemología, espiritualidad y pedagogía de la genealogía afro. La cual en contextos de larga duración ha traspasado las estrategias de otrerización de la blanquitud y en la actualidad pervive en los espacios y memorias vivas.

Por otra parte, el cuento representa una práctica de memoria que narrativiza la historia vivida, comunicada en encuentros plurales sostenidos en la cotidianidad. El cuento constituye una práctica que oraliza las experiencias, simbolizadas en relatos que cohesionan las identidades en relación. Así, echar el cuento a través de tertulias, ha sido fundamental en la reafirmación sociocultural, dándole continuidad a las memorias menospreciadas, pero no aniquiladas.

De igual manera, tiene importancia el canto como práctica de memoria que da cuenta del vivir en el proceso de sumisión e insubmisión en la Serranía de Coro. Canto reproducido al son de panderos, tambores, tamboras, capachos, cinco y medio, cuatro y medio, cuatros, marimbas, guaruras, charrascas; con los cuales se han recreado décimas, salves, romances, pavanas, golpes de velorio, merengues, porfías, aguinaldos, pasacalles y estribillos.

Cantos paridos en la cartografía de la dominación, desde su lugar de enunciación, comunican padecimientos y alentan lo libertario y su importancia transfronteriza. De hecho, el canto de los afroserranos encarnan lo dominante y también importantes actos de insubmisión, los subalternizados sostienen en canto lo que se le niega a la palabra. Combaten la desmemoria y el olvido; recreando con sus voces en canto: filosofías, ontologías, espiritualidades, epistemologías, sensibilidades, pedagogías y luchas.

En la afroserranía tiene importancia histórica y cultural el canto como acto de memoria, de representación constructora de su ser,

sentir, pensar y hacer diverso en lucha de siglos. Luchas que traducen lo vivido por la genealogía del oprimido y que hoy perviven en los territorios e imaginarios de los afroserranos.

Se trata de importantes creaciones, convocantes de lo comunal, lo colectivo en resistencia. Se está frente a una genealogía de lucha recreada en canto. En este sentido, es pertinente visibilizar el significativo hacer y en ruptura paradigmática valorar sus horizontes desde perspectivas insurgentes liberadoras. Las relaciones dialógicas son claves para emancipar lo oprimido, subyacente también en el canto y reafirmar las memorias y saberes desde la afroserranía y sus proyectos civilizatorios.

El canto afroserrano es pedagogía política en movimiento que pervive de manera asimétrica, a pesar de sus connotaciones con lo pasado, fuera de las modas interesadas de la industria cultural hegemónica. Discurso y actos inferiorizando a los otros, a fuerza de sembrar oscuranas, vergüenzas e identidades distorsionadas. En contraposición, la brega interminada de los afroserranos develando en el canto, su historia.

Al respecto, el canto de la afroserranía contiene las dolencias derivadas de la esclavitud y sus sinsabores: la opresión, la apropiación y la subordinación. Las memorias expresadas en canto testimonian los sentidos sociales opresivos configurados en el devenir de la instauración del colonialismo, y sus prácticas de poder racializadas. Lo sostenido, se constata en la cantoría de Lucía Colina, patrimonio viviente de Venezuela, nativa de Macanillas, quien devela los ingentes problemas inherentes a la esclavización y sus implicaciones históricas. Esta cantora

afroserrana denuncia el yugo de la esclavitud y todos sus dominios: eternos pisoteos, racismo, malos tratos, tristezas y empobrecimientos.⁴⁷²

Canto que revela herencias, subordinaciones y liberaciones, en lo cual convergen las distintas voces del territorio comunal, impregnados de sus sensibilidades. Canto del pueblo afroserrano en movimiento, en encuentros en los mundos transfronterizos concibiendo la sociedad posible, sus sueños y esperanzas. En síntesis, canto de siglos, del pueblo y sus capacidades creadoras dando cuenta de todas sus luchas y convidando para vivir en libertad, justicia, igualdad, unidad, amor y paz.

En el contexto de la insurgencia, es necesario reconstruir la genealogía de canto afroserrano en el devenir de cinco siglos y contextualizar históricamente los sentidos sociales dominantes e insurgentes recreados en el complejo proceso de relaciones de poder asimétricas, a los fines de descolonizar el canto y sus implicaciones culturales como práctica de memoria raizal en la Serranía de Coro.

Lo enunciado como canto popular, canto tradicional, canto folklórico, canto serrano contiene sentidos sociales racializados y desracializados, subalternizados y desubalternizados. De allí la importancia de reconstruir su genealogía por representar una importante práctica de memoria raizal, despojada de su ancestralidad, privada de su lengua y sus sentidos sociales, desmovilizada en su construcción insurgente por el sistema mundializado de poder. Para así encadenar el ser afro en su inexistencia histórica y marcar distancias con los orígenes de la genealogía africana.

De lo sostenido da cuenta también la folklorización del canto, su representación negativizada en la primitivización, rusticidad,

472 Lucía Colina. *Cantores de Macanillas*. Ministerio del Poder Popular para la Cultura, Centro Nacional del Disco, Caracas, Venezuela: 2011.

ignorancia e incultura. Cantadores simbolizados en el anonimato, lo monotemático, la malicia, la superstición, el pesimismo, la desconfianza, la exageración, la violencia y la pobreza. Canto recreado según las concepciones del tiempo de Occidente, su centralidad e historicidad.⁴⁷³

Este importante grupo forma parte de la genealogía del canto afro, canto de: Claudio Lugo, Isidro Yáñez, Justiniano Lugo, Ángel María Dirinot, Bernardina Chirino, Lucía Colina, María Chirino, Reina Marina Álvarez Colina, Manuel Gómez, Olga Camacho, Alí Primera, Orangel Lugo, Segundo Guarecuco, Benito González, Ramón Antonio González, Apolinar Cazorla Brito, Maximiliano Gamboa, Nestora Ulacio, Hilario Miranda, Lupercio Colina, Pedro Vegas, José de la Cruz Mota, Carlos Chirinos, Ovidio Naranjo, Joaquín Naranjo, Antenor Chirinos, Norberto López, Beto Colina, Luis Antonio Landaeta, Francisco Lugo, Salveros de San Hilario, Salveros de Colombia, Salveros de la Cuima, Salveros de la Vega, Salveros de Macuare, Salveros de Macuquita, Decimistas de Las Cruces, Cantores de la Sierra, Grupo Cabure, Renace Iracara, Grupo Guanahaní, Grupo Sentir Serrano, Grupo Renace José Leonardo, Grupo Serranía, Grupo Tricolor, Grupo Folklórico y Experimental Ajé y Cueros, Tambor Serrano, Golperos de la Sierra, Sendas de Cabure, Los Serranitos, Los Criollitos, Los Caburitos, Marimba, Cuatro Cantos, Ensemble Alí Primera, Salveritos de San Miguel Arcángel, Salveritos de San Hilario, Salveritos de San Juan, Salveritos de Santa Rosa, Salveritos de Cariagua, entre otros cantores y cantoras que por ahora no son enunciados, sus voces han revitalizado los modelos civilizatorios en relación contradicción.

473 Grupo Cabure. 1986. *Ibidem*.

CUERPOS Y ESPACIALIDAD AFROSERRANA: DE-SUBALTERNIZACIÓN Y DES-RACIALIZACIÓN

En la Serranía de Coro se encuentran arraigadas las clasificaciones geosocioculturales inscritas en el imaginario dominante del color. De esta manera, el color constituye la marca racial diferenciadora de las etnicidades africanas, construidas en la negritud y su degradación en gente de color bajo, de acuerdo al sistema de castas de la modernidad-colonialidad: blancos, indios, negros, mestizos, zambos, morenos, entre otras construcciones identitarias socialmente racializadas.

En este sentido, las etnicidades afrodiapóricas: carabalí, ararás, luangos o minas, congos, angola, fantis, mozambiques, axantis, entre otras, fueron sujetas a los bautizos ideados por el capitalismo mundializante; prácticas rearticuladas en el devenir histórico y que en el contexto actual se clasifican en negros, morenos, trigueños, blancos, entre otros. En Macuquita, Santa María, La Chapa, Macanillas, Los Patiecitos, Curimagua, Cabure, Caritupe, San Hilario, Pueblo Nuevo, Agua Colorá y San Pablo, los pobladores preservan la clasificación del color eurocentrada.

En lo que respecta al cuerpo, Reina Marina Álvarez Colina⁴⁷⁴, insiste en la necesidad de “no aceptar que somos inferiores”, “no admitir los vejámenes aparentemente reales que fueron naturalizados”. Se trata de negaciones al ultraje de África, de los africanos y sus descendientes, aún violentados en su humanidad. En los actuales momentos, es importante desenraizar los sentidos sociales opresivos del color, reproducidos en los contextos geosocioculturales inferiorizados por el sistema-mundo moderno colonial.

En el imaginario de los afroserranos quedó timbrado lo africano de acuerdo a la matriz colonial del poder, la cual instituyó la

474 Reina Marina Álvarez Colina. La Vela de Coro, 10/02/2016.

esclavitud, su rearticulación centenaria y los mecanismos procesuales de blanqueamiento.

En Cabure, Cayetana Mendoza⁴⁷⁵, afroserrana de 70 años, relata herencias dominantes de los cuerpos nacidos en la negritud en el territorio comunal: “parece un africano, fulano si es negro, negro cachinche, negro mal baño, negro mojino”. Tal como lo enuncia Cayetana, en su cocina, son los cuerpos descendientes de esclavizados, de la genealogía empobrecida, despreciada.

En la Serranía de Coro los estigmas negativizados, los estereotipos fenotípicos, las representaciones distorsionadas, las imágenes animalizadas, la simbólica de la estética sometida, dan cuenta de las carimbas heredadas del proceso de esclavitud en Nuestra América y el Caribe, su prolongada rearticulación histórica y pervivencias en el contexto actual.

En La Chapa, Danny García Álvarez⁴⁷⁶, de 40 años de edad, sostiene que “negro” es un color. Destaca también la preterización de la inferiorización del cuerpo de los afroserranos, la simbolización de los abuelos en la rusticidad, la estimación negativizada de quienes arribaban al pueblo y sostenían “que no sabíamos caminar”. De igual manera, en Cabure, Rafael José Torres⁴⁷⁷, quien tiene 61 años, declara su orgullo de ser negro, aunque en la escuela le estereotiparon por sus rasgos fenotípicos afro, “me llamaban torrerón”, calificativo que le disgustaba, luego se acostumbró.

Por otro lado, Edelmira Gómez⁴⁷⁸, nacida en el año 1939 en el pueblo de Santa María, reproduce el imaginario racializado respecto

475 Cayetana Mendoza. Cabure, 08/02/2016.

476 Danny Rafael García Álvarez. La Chapa, 07/02/2016.

477 Rafael José Torres. Cabure, 08/02/2016.

478 Edelmira Gómez. Santa María, 14/02/2016.

a sus vecinos de Macaquita, quienes a decir de ella: “se ponen esos sacones de comida, como los mismos esclavos”. Lo sostenido, refiere el cargamento y traslado de productos en la cotidianidad, utilizando como analogía las pesadas cargas realizadas por los esclavizados.

En correspondencia con lo expresado, también Roberto Alfonso Sánchez⁴⁷⁹, nacido en el Ojo de Agua en la entrada de Macaquita en el año 1933 y avicinado en Santa María, emplea imágenes bestializadas del cuerpo afro, “a los negros los trajeron como mulas, resistían mucho el trabajo. Algunos se quedaron en Macaquita y en La Chapa, aquí muy poco. Los propios negros se murieron”. En el abuelo Alfonso persiste la convicción de la resistencia de los africanos para el trabajo, el encubrimiento de su existencia, la anulación de su ancestralidad y animalización de sus cuerpos. En la conversa opina que: “hay negros que parecen unos animales, son demasiado negros, su color, su físico, es demasiado ordinario”, distinción fenotípica adherida a las representaciones negativas apegadas al imaginario de origen colonial.

También Leonardo Pirona⁴⁸⁰, nacido en Peña Carrera, en Agua Colorá, en el año 1942, a sus 74 años encarna la simbólica de lo negro en la estética sometida de la no belleza. En consideración a su cuerpo, el abuelo afroserrano sostiene: “estoy doblando el cacho, soy negro, feo y mal hecho”. En este poblado la joven profesionalizada en el área de educación, Karelis Margarita Corniel⁴⁸¹, a sus 27 años, destaca su voluntad de “operarse la nariz porque la tengo muy fea”. Paradigma de las concepciones de belleza, posicionada por el imaginario dominante de la blanquitud.

479 Roberto Alfonso Sánchez. Santa María, 14/02/2016.

480 Leonardo Pirona. Agua Colorá, 20/02/2016.

481 Karelis Margarita Corniel. Agua Colorá, 20/02/2016.

Lo afro cosificado continúa percibiendo las miradas despreciativas:

uno ve con la vista más o menos cuando uno puede ser despreciado; los racistas te miran de arriba abajo, te miran con cierta cosa; uno en la vida alguno lo ve al revés, se voltean a verlo a medio lao, con desprecio; a mí nadie me ve al revés, todo el mundo me alaba, en Pueblo Nuevo descojo los caminos.

Estos constituyen algunos de los sentidos sociales de los cuerpos racializados. Cuerpos en luchas centenarias para no ser mirados con el rabo del ojo, con rabia, con menosprecio. Cuerpos que narran lo vivido, lo ven lambeteao, no lo ven completo, con buen semblante, a causa del origen y de la pobreza.

En Pueblo Nuevo de la Sierra, a decir de Leopoldo Arroyo⁴⁸²: “el negro es rebajao del blanco y a veces estamos por encima de los blancos. El blanco será que no le cuadra el negro y lo desprecia por su color, porque somos dependíos de los esclavos”. Según este visio-namiento, “Leopo” refiere las clasificaciones sociales jerarquizadas, la estereotipación permeada por el color y el reconocimiento de sus orígenes esclavizados.

De igual manera, también los olores del cuerpo afro han sido negativizados y despreciados. En efecto, la corporeidad de su genealogía ha sido sometida cotidianamente en la Serranía, de acuerdo a los estigmas dominantes recreados: “esos negros hediondos, podríos, sucios, escoñetaos”, dan cuenta de multiplicidad de vejaciones. Resultantes de su etnicidad, clase y espacialidad, lo cual ha reproducido perennes rechazos por ser negros, pobres y de un caserío. Esta trilogía simboliza el desprecio, frente al cual los descendientes africanos han vivido racializaciones. En este proceso, han asumido el cambio de ropaje y pedagogizado a través de las tecnologías del poder, las cuales han

482 Leopoldo Arroyo. Pueblo Nuevo de la Sierra, 20/02/2016.

prescrito adoptar los olores de su alteridad que en la Serranía de Coro tienen su representación en los pudientes.

A lo exteriorizado, se adicionan valoraciones negativas de la genealogía afro con las adopciones del “vestirse bien” de la alteridad propietaria. En este sentido, el cambio de ropaje de los “mal vestidos, escoñetaos”, ha devenido en tratamientos despectivos.

Siempre me he vestido bien, había gente que me decía negra mojina, fantoche, Celia Cruz.⁴⁸³

Los negros asociados a lo pretensioso, un negro vestido de blanco, el vestido dominguero resaltaba más, buscaba donde sentarse y no ensuciarse.⁴⁸⁴

Iba a salir pretensioso, pero el pretensio no me servía en el monte.⁴⁸⁵

Por el pretensio, pellízqueme la oreja, se la aplica y me lo manda.⁴⁸⁶

Aquí hay gente que se va y cuando vienen son pantalleros, otros con el tiempo han regresado.⁴⁸⁷

La construcción negativizada de los afroserranos en la rusticidad, ha sido una constante preservada en el actual estado Falcón. Los representados por el capitalismo en el salvajismo, han sido modelados para abandonar la condición animalizada, recreada socialmente por la alta propiedad.

Igualmente, en Cabure, Darío Depoll Molleda⁴⁸⁸, argumenta que:

En el subconsciente de la gente aún queda grabado que el color está vinculado a la esclavitud o a la libertad, a los que mandan y a los que obedecen, a los que ostentan el poder y los que lo siguen.

483 Lucía Colina. Los Patiecitos, 09/02/2016.

484 Darío Depoll Molleda. Cabure, 08/02/2016.

485 Celedonio Yánez. Macuquita, 12/02/2016.

486 Aura Yánez. Macuquita, 12/02/2016.

487 Mayerlis Hernández Lugo. Santa María, 14/02/2016.

488 Darío Depoll Molleda. Cabure, 08/02/2016.

De este modo, es importante descolonizar conciencias y subvertir los imaginarios dominantes.

Lo africano en la Serranía en su devenir histórico ha sido animalizado para justificar de un lado, su fuerza física para el trabajo, sujeción y fiel obediencia y del otro, la negación de su racionalidad, barbarie, ignorancia e incapacidad para el conocimiento. Para Reina Álvarez Colina⁴⁸⁹, es fundamental: “desaprender lo alienante y ver desde lo que nosotros somos, debido a que nada de lo que sabían los africanos y sus descendientes era conocimiento”, solo se acreditaba como conocimiento el eurocentrista.

La negación, invisibilización y encubrimiento de la existencia afro en la Serranía y sus implicaciones epocales, tiene su anclaje en la agenciación del poder en la región coriana. Al respecto, en la conformación de pueblos durante el período colonial y en el contexto de la construcción del Estado Nación subyacen concepciones jerarquizadas racializadas. Lo sostenido, es notorio en las consideraciones del abuelo de 83 años Roberto Alfonso Sánchez⁴⁹⁰, quien asevera que: “en Santa María no había africanos, aquí no hay negros”, mientras que en Macuquita sí. “Ellos, allí, se enrazaban unos con otros, no salían fuera”.

En esta misma dirección es importante develar los encubrimientos de la mestización de las razas y la ideología del blanqueamiento reproducida en la Serranía en el contexto colonial, amparados en la clasificación social de castas al igual que en Nuestra América y el Caribe. Esta clasificación ha transitado desde los discursos civilizatorios fundacionales de la modernidad hasta el contexto actual. Lo sostenido, tiene su expresión en el reconocimiento étnico de los

489 Reina Marina Álvarez Colina. La Vela de Coro, 10/02/2016.

490 Roberto Alfonso Sánchez. Santa María, 14/02/2016.

pobladores, basados en el color del cuerpo, lo cual traduce las clasificaciones y distinciones sociales coloniales heredadas en la Serranía. En el caso de Santa María, concebido como pueblo de morenos libres, persisten sentidos sociales que marcan distancia con las esclavitudes y se aproximan al blanqueamiento, “uno ni es blanco ni es negro, es moreno”, tal como lo asevera el abuelo Roberto Alfonzo Sánchez.⁴⁹¹

Las distinciones sociales tienen las marcas y sentidos degradativos de origen colonial. En este sentido, preservan clasificaciones arraigadas en el color y el fenotipo: negro, moreno, moreno canela, trigueño, blanco. Las memorias vivientes de la multiethnicidad en la Serranía se enuncian así mismos y enuncian a sus vecinos en correspondencia con el color, los cuales mantienen la voz dominante: “los de Macuquita con su color”, a decir de la abuela de 78 años, en el pueblo de Santa María, Bertha Colina⁴⁹².

En la afroserranía, se recrean las representaciones dominantes de la etnicidad, la espacialidad y la clase mediante: la animalización de la alteridad, exclusión de la genealogía, discriminaciones impercederas, reafirmación de cartografías estigmatizadas, apropiación de las clasificaciones geoculturales del saber/poder inscritas en la lógica de la civilización y el desarrollo. Enraizando así la lógica del sistema-mundo capitalista y coexistiendo el imaginario cristianocéntrico y el globocéntrico.

En el contexto actual, las memorias vivientes en la Serranía confirman la preterización de lo afro y su reduccionismo histórico en el territorio comunal, mediado durante siglos por la institucionalidad y legitimidad del Estado.

491 Roberto Alfonzo Sánchez. Santa María, 14/02/2016.

492 Bertha Colina. Santa María, 14/02/2016.

En la Serranía el antiguo visionamiento de inferiorización de las otredades de la genealogía afro conserva la perspectiva dominante, que reafirma la existencia histórica del montuno y la influencia de la civilización en su decadencia y extinción. Según José Ángel Álvarez⁴⁹³: “son pocos los montunos por estos puntos, a causa de la civilización. El montuno, penoso, solitario, ha ido desapareciendo con el tiempo”.

En el imaginario de los afroserranos pervive su naturalización como incivilizados, basados en la estigmatización colonial de su existencia. Hay pobladores que siguen sustentando que son pocos los incivilizaos por estos puntos a causa de la civilización. Otros creen que los corianos, respecto a los campesinos, son medio civilizados, y hay quienes estiman que en la Serranía falta civilización.

En el contexto de las relaciones geopolíticas del capitalismo mundializante, es necesario adentrarse en las dominaciones entretejidas desde las prácticas escriturarias, reafirmadas en el siglo XX a partir de las prácticas audiovisuales y en lo que va de siglo XXI mediante las prácticas de telefonía y de internet. Estas tecnologías han sido reproductoras del imaginario de la civilización, el progreso, la modernización y el desarrollo en los contextos geosocioculturales locales, en conexión profunda con los centros de poder mundial. Para el abuelo afroserrano José Ángel Álvarez⁴⁹⁴: “nos acostumbramos a la televisión y el celular, aunque son en parte una perdición”.

En Santa María, el abuelo Macario Chirino⁴⁹⁵, a sus 85 años, piensa que: “en Coro tienen al campesino como menos, creen que uno no sabe nada, muchas veces uno sabe más que ellos. En Coro, son medio civilizaos, será que creen que los serranos están cerraos”.

493 José Ángel Álvarez. La Chapa, 07/02/2016.

494 José Ángel Álvarez. La Chapa, 07/02/2016.

495 Macario Chirinos. Santa María, 14/02/2016.

Se observa la naturalización de la inferiorización, basados en la negación de las racionalidades y saberes locales, así como la gradación civilizatoria medio alcanzada por los corianos.

Se está en presencia dilemática del ocultamiento de lo africano, la invisibilización de su existencia, el encubrimiento de sus memorias y distorsión de identidades por las instancias del poder en el espacio geohistórico coriano. Lo expresado se sustenta en afirmaciones expresadas por: Marcelio Henríquez, Nohelia Aular Rivero, Amado Chirino Pirela, Fulvia Polanco Bravo y Juana Álvarez⁴⁹⁶: “antes no hablaban de eso”, “ahorita es que lo vengo a conocer”, “anteriormente no se preocupaban por la historia”, “en el siglo XXI los afrodescendientes continúan invisibilizados”, “le digo lo que son las cosas, no sabía lo que era eso de la afrodescendencia”, “de todas maneras se sabe, después de la revolución”; memorias y voces de afroserranos de La Chapa, Curimagua y Coro.

La vergüenza por la espacialidad tiene su expresión en los pobladores que se apenan de ser chaperos, los cuales encubren su origen. Para Carmen Quero⁴⁹⁷: “no les gusta decir que son chaperos”, desconociendo así sus raíces, su gente y su identidad geosociocultural, influenciados por las falsas creencias de superioridad e inferioridad.

En Macuquita, Heminia Chirino⁴⁹⁸, de 66 años, afirma que: “a medida que uno sale, se da cuenta del racismo”, incluso si se trata de salidas hacia los pueblos vecinos. El menosprecio “del negro ese, de la negra esa, de esos negros hediondos, ignorantes”, encarna la

496 Marcelio (Marcelino) Henríquez. Macuquita, 12/02/2016; Nohelia Ramona Aular Rivero. Guayapa, 09/02/2016; Amado Chirino Pirela. Macuquita, 12/02/2016; Fulvia Magdalena Polanco Bravo. Coro, 11/02/2016 y 17/02/2016 y Juana Emato Álvarez. La Chapa, 07/02/2016.

497 Carmen Quero. La Chapa, 07/02/2016.

498 Herminia Chirinos. Macuquita, 12/02/2016.

desestima de cuño colonial (aún presente) evidenciada en el desvalor, la segregación de lo afro y su genealogía. Al respecto, los pobladores develan la agenciación histórica de la violencia impuesta a pobladores, espacios y memorias por el poder eurocentrado. El desprecio a las otredades racializadas, en el pasado y en el presente, así lo destaca la joven maestra del pueblo de Santa María, Mayerlis Hernández Lugo.⁴⁹⁹

En el contexto actual, el color de los afroserranos tiene impreso las carimbas legadas de la esclavitud, expresadas en procesos discriminatorios cotidianos que se viven en los diversos espacios. En torno a ello, los hermanos Amado y María de la Cruz Chirino Pirela⁵⁰⁰ manifiestan las distinciones y discriminaciones que viven al salir de Macuquita donde perviven sentimientos negativizados: “al negro lo odian” y distanciamientos sociales, “que el negro no se les acerque”. Frente a lo sostenido, Carmen Quero⁵⁰¹, en La Chapa, denuncia también la pervivencia de las jerarquizaciones arraigadas, notorias en el desprecio, en la voluntad de poder dominante, “nos han querido negrear, mirarnos por encima del hombro”. Acción de dominio y marcación corporal reproducida centenariamente, entre los que mandan y los que obedecen. Frente a ello, los descendientes de la esclavización rompen cadenas y opresiones, así lo denota en canto Lucía Colina⁵⁰²: “antes me discriminaban y yo me sentía fatal, ahora si aún lo hacen, para mí eso es igual. Porque yo se que yo valgo y nadie a mí me va a cambiar”.

La creación de identidades geosocioculturales continúa en el presente, es el caso de afroserranos de La Chapa, quienes según Carmen

499 Mayerlis Hernández Lugo. Santa María, 14/02/2016.

500 María de la Cruz Chirino Pirela. Macuquita, 12/02/2016; Amado Chirino Pirela. Macuquita, 12/02/2016.

501 Carmen Quero. La Chapa, 07/02/2016.

502 Lucía Colina. Los Patiecitos, 09/02/2016.

Quero⁵⁰³: “estaban creando una nueva identidad, autonombrándose como chapense”. Se trata de chaperos que se han ido del pueblo y han inventando sentidos sociales connotados en la superioridad e inferioridad. Esta nueva invención referida a la espacialidad es un asunto de los nombres que nos ponen en la búsqueda de supremacías sociales, delineadas por la geopolítica del saber y del poder.

En cualquiera de los casos, se propone la necesidad de develar las tramas dominantes construidas, las cuales han devenido en perpetuos ocultamientos. Lo enunciado se sustenta en la palabra comprometida de la maestra afroserrana Reina Álvarez Colina⁵⁰⁴, quien resalta la importancia del “autorreconocimiento y de no sentir vergüenza del pueblo que te vio nacer”. Precisamente, el autorreconocimiento raizal, demanda desmontar las matrices portadoras de subalternizaciones y racializaciones de la etnicidad, la espacialidad, la clase. Así como la lengua, el conocimiento, la espiritualidad, los sentires, la sexualidad, el género, los haceres y las luchas.

En Coro, como espacio de poder, continúa reproduciéndose la subalternización de la multiethnicidad y la espacialidad afroserrana, denotado en prácticas despreciativas cotidianas. La razón de ello, según la abuela Tereza Molina de Pérez⁵⁰⁵, radica en “ser descendíos de allá”. La descendencia encarna el cúmulo de carimbas heredadas y sus implicaciones sociales, exteriorizadas cotidianamente. Entre las carimbas, el desprecio a los serranos en la ciudad, representa la violencia colonial, revivida históricamente.

503 Carmen Quero. La Chapa, 07/02/2016.

504 Reina Marina Álvarez Colina. La Vela de Coro, 10/02/2016.

505 Tereza Molina de Pérez. Macuquita, 12/02/2016.

Para la cantora de Macanillas, Lucía Colina⁵⁰⁶, “con decirnos: esos serranos, llegaron los serranos, eso duele oyo”, dolencias de un pueblo procedente de la territorialidad negativizada, explotada, ultrajada durante más de cinco siglos. Esta violencia, ocurrida en la ciudad y ocurriendo, ignora y excluye a la gente del campo. De acuerdo a lo expresado por la maestra Mayerlis Hernández Lugo⁵⁰⁷, “será porque uno es de la Sierra y lo pelotean”.

En esta misma dirección, las memorias vivientes afroserranas dan cuenta también de la naturalización de la espacialidad serrana, construida de acuerdo a la geocultura colonial. De este modo, se mapean caseríos y barrios como lugares de asentamientos de las negritudes, delineados insistentemente por su corporeidad. Según Cayetana Mendoza⁵⁰⁸: “los caseríos donde hay más negros son: Caritupe, San Hilario, El Ramonal, Hueque, Juan Domingo. En Cabure, en el barrio El Samán hay más negritos”.

En torno a lo expuesto, la profesora Fulvia Polanco Bravo⁵⁰⁹, distingue como pueblos y comunidades afrodescendientes en el estado Falcón a: La Negrita, Macaquita, La Chapa, Macanillas, El Carmen, Los Patiecitos, Cabure, Colombia, San Hilario, Los Riegos, Las Puentes, Pueblo Nuevo, San Pablo, Las Tres Marías y Santa Rosa de Capadare. En tanto que, como espacios de genealogía de origen afro, se preservan sus herencias socioculturales.

Son estos y otros territorios vecinos, en los cuales se naturalizan viejas discriminaciones, a saber:

506 Lucía Colina. Los Patiecitos, 09/02/2016.

507 Mayerlis Hernández Lugo. Santa María, 14/02/2016.

508 Cayetana Mendoza. Cabure, 08/02/2016.

509 Fulvia Magdalena Polanco Bravo. Coro, 11/02/2016 y 17/02/2016.

En Macuare, La Ciénaga, Las Margaritas, Guaremel, entre los juegos pesados de la muchachera sobresale el tratamiento de animal del monte.⁵¹⁰

En el terminal de Coro, cuando es época de pasajeros, los choferes agarran a los de Curimagua y nos dejan a los de Santa María. Cuando es lo contrario, sí se muestran interesados en llevarnos, a veces se lo digo.⁵¹¹

Aquí mismo en Macanillas, he sido discriminada, tratada como esa negra. Hasta la familia de uno lo ha discriminado.⁵¹²

En Macuquita me han maltratado, me han puesto de bruja, me he sentido mal. El día que me muera que no lo dejen pasar por allí.⁵¹³

En la prestación de servicios públicos permanecen las discriminaciones, mientras quienes viven en el centro de Cabure les llega el agua, en los sectores habitados por los empobrecidos no llega. Igualmente, el Barrio El Samán todavía es marginado, lo llamaban el barrio de los cochinos. Además, cuando estudiábamos, los escolares carituperos eran ofendidos, maltratados como comedores de ariguaje con sardina.⁵¹⁴

Cuando estudiábamos en la escuela de Cabure, existían piques entre los estudiantes, quienes veníamos de Las Tres María, Colombia, Juan Domingo, San Hilario, éramos afrentados con los estigmas de montunos, venaos, por ser del monte”, este tratamiento quedó en la historia.⁵¹⁵

En Pueblo Nuevo, los más nuevos despreciaban a los sampablersos, también a los mojaneros.⁵¹⁶

Cuando uno veía a la gente de Las Tres María, uno pensaba que estaban atrasados, que uno era más civilizados que ellos. Uno pensaba que la gente de La Montañita, Las Tres Marías, El Corozo, eran

510 Eva Gisela Chirinos. Agua Colorá, 20/02/2016.

511 Mayerlis Hernández Lugo. Santa María, 14/02/2016.

512 Lucía Colina. Los Patiecitos, 09/02/2016.

513 Eva Yáñez de Hernández. Macuquita, 12/02/2016.

514 Darío Depoll Molleda. Cabure, 08/02/2016.

515 Rafael José Torres. Cabure, 08/02/2016.

516 Henry Santos. Pueblo Nuevo de la Sierra, 20/02/2016.

brutos, porque vivían en el monte, no tenían comunicación o relación con otros caseríos o pueblos más desarrollados.⁵¹⁷

Recientemente, una muchacha en Transfalcón nos trató de malditos chaperos.⁵¹⁸

La discriminación entre los pueblos vecinos, es una cadena. Quienes viven en San Pablo creen que de San Pablo para allá no vive nadie, discriminan a quienes vivimos en el Sector Los Grados, lo cual se refleja en la prestación de servicios públicos, es el caso de la recolección de basura o la prohibición de comprar en el mercado de alimentos (MERCAL). Para alcanzar el liceo en San Pablo, fue una guerra con Pueblo Nuevo; cuando el agua venía de San Joaquín, nos cortaban la manguera, nos negaban el agua, hay personas que padecen más. Todavía existe la desconfianza histórica entre los pobladores de los caseríos vecinos, así como apatía comunal, no queremos el bienestar colectivo, no valorizamos el trabajo de los demás, nos falta conciencia y valorizar lo que tenemos, los que manejan la plata se creen Dios, al igual que los que se creen instruidos; quienes tienen el poder, no hacen caso, no escuchan la voz del pueblo.⁵¹⁹

Aquí mismo, he visto discriminaciones, cuando están en mí casa es un trato, cuando están en el pueblo, algunos se hacen los locos. A propósito de la participación, les estorba que participemos, por considerarnos ajenos a la comunidad.⁵²⁰

No considero afrodescendientes a Santa María, han sentido desprecio por lo afro, hay mucho racismo, así como en Uria y en Curimagua.⁵²¹

La Chapa y Santa María, nunca se han llevado.⁵²²

Lo cartografiado en la Serranía, tiene su reproducción en Falcón y Venezuela: Precisamente en el devenir del siglo XX, el trabajo demandado por el modelo rentístico petrolero reimprime nuevas

517 Carmen Bracho de Suárez. San Pablo, 23/02/2016.

518 Ana Josefina Quero González de Lizardo. La Chapa, 07/02/2016.

519 Rafael Antonio (Chopo) Colina Ugarte. San Pablo. Los Grados, 23/02/2016.

520 Pola Cortez. La Encrucijada, 23/02/2016.

521 Fulvia Magdalena Polanco Bravo. Coro, 11/02/2016 y 17/02/2016.

522 Rosa Luisa Zavala Gómez. Santa María, 14/02/2016.

carimbas en los descendientes afroserranos. Los cuales prosiguen el proceso afrodiaspórico, impuesto por el capitalismo mundial. Se trata del desplazamiento de los campesinos a la ciudad, para insertarse en la división del trabajo en los espacios que encarnan presumiblemente la modernización y el progreso, inalcanzado en el modo de vivir en la Serranía de Coro.

De lo expresado dan cuenta las mujeres afrodescendientes pertenecientes a la Misión Madres del Barrio “Josefa Joaquina Sánchez” en el estado Falcón.⁵²³ En el caso de las madres residenciadas en la ciudad de Coro, refieren entre sus dolencias: las calamidades y sufrimientos que han pasado sus padres, la pobreza, el tener que irse de la Sierra, alejarse de la propia familia, rodar de casa en casa, trabajar en “casas de familia”, donde han sido despreciadas, entre otros padecimientos.

En el pasado no eran tomadas en cuenta, por el contrario, eran discriminadas por ser negras, mojinás, feas, cacatúas, ojonas, pelo de alambre, pelo duro, pelo chicharrón; tratadas con desprecio y sin consideración. A la par, se generaba una baja autoestima por tratarse de negras y empobrecidas; duplicándose así la condición subalternizante de estas mujeres, inducidas a superarse y civilizarse mediante la ilusoria creencia de que la plata lo resuelve todo.

Por su parte, las madres del barrio de la comunidad afroserrana Macuquita⁵²⁴, exponen entre sus dolencias: no tener casa, vivir arriadas, el trabajo pasado desde niñas, la pobreza. Entre sus vivencias discriminatorias resaltan: por ser negra, oler mal, oler a humo por

523 Madres del Barrio Afrodescendientes de la Misión Josefa Joaquina Sánchez. Coro, 06/05/2015.

524 Madres del Barrio Afrodescendientes de la Misión Josefa Joaquina Sánchez. Macuquita, 13/05/2015.

cocinar con leña, por tener una discapacidad y rechazadas por ser pobres.

No obstante, las madres del barrio afro de la ciudad de Coro, descendientes de la genealogía afroserrana, partícipe del éxodo petrolero en Venezuela durante el siglo XX, también comparten los sentidos sociales arraigados en la genealogía familiar comunal y en la espacialidad territorial.

Descendientes de padres y abuelos en continuo éxodo de los poblados serranos hacia la ciudad, provenientes de Curimagua, La Chapa, Santa María, Cabure, Pueblo Nuevo, Zambrano, Quiragua, La Negrita, San Hilario, entre otros desplazamientos promovidos por el capitalismo y su lógica de modernización, progreso e ilusoria superación. Migraciones de los descendientes de “esclavizao, papeleteao y concertao”, los históricamente subalternizados. A decir de Mario Aular Chirino⁵²⁵, son los hijos de antiguos esclavizados, de los abolidos de la esclavitud y de los concertaos en casas de familia, en el devenir del siglo XX, tras la ilusión de salir de abajo, es decir, del empobrecimiento.

En este contexto, es importante el conocimiento de la construcción de las identidades geosocioculturales entre mediados del siglo XIX y el devenir del siglo XX, tiempo en el cual se rearticulan los procesos de racialización y subalternización, para los descendientes de la esclavitud en la región coriana.

Son los hijos de la afroserranía, son la misma sangre, descendientes de los subalternizados geosocioculturalmente en el transcurso de cinco siglos. Son los descendientes de una genealogía en continuo éxodo afrodiaspórico, sometidos en su condición de clase subalternizada. En búsqueda de los oficios posicionados por la jerarquización

525 Mario Aular Chirino. Coro, 23/03/2015.

internacional del trabajo, son las sirvientas de las casas de familia, niñeras, cocineras, lavanderas, planchadoras, costureras, areperas y de los oficios para los de abajo, impuestos por la lógica del capital.

Son los hijos e hijas de los violentados, pasadores de tormentos y trabajo, excluidos, discriminados, menospreciados por su origen afro. Son los inferiorizados por su corporeidad, por ser campesinos y por ser serranos; son los rostros encubiertos del parto de la civilización, el progreso, la modernización y el desarrollo, en la región coriana. Son los sufridos, los alejados de sus parientes y de su comunidad, insertos en el proceso geopolítico del capitalismo mundial.

Estas (y otras herencias negativizadas) están inscritas en los espacios, memorias e identidades en la Serranía de Coro. Subvertirlas constituye un objetivo histórico de importancia, para repensar la vida y el vivir en la República Bolivariana de Venezuela. Por tanto, corresponde profundizar colectivamente lo afirmativo geosocio-cultural, que traduzca las herencias civilizatorias de las alteridades construidas en la inexistencia. El encuentro dialógico es el horizonte para forjar relaciones otras, consustanciadas con la cosmogonía, el ser, el conocer y el poder raizal.

Los encuentros a partir del territorio y de las memorias afro-serranas inscritos en sus principios ancestrales son fundamentales en relación profunda con la afrodescendencia en Nuestra América, el Caribe y la patria humanidad.

EL NEGRO ES UN TESORO, ¿USTED NO LO HA OÍDO?

En el largo proceso de dominación del sistema-mundo capitalista, la genealogía de origen afro, ha recreado sentidos sociales afirmativos sobre la negritud. En consideración, en la Serranía de Coro, las memorias vivas reafirman la importancia de ser negro cimentados en su origen, raíz identitaria de la ancestralidad afroserrana.

El parto raizal de los pueblos afro, irrumpe encubrimientos subalternizantes del imaginario racializado occidental y posiciona, asimétricamente, la importancia de su existencia histórica. En este sentido, subvierte la simbólica cosificada de su identidad geosociocultural y refunda su valoración, sustentados en las concepciones históricamente negadas: la valoración de su origen y el reconocimiento de su ser.

Ciertamente, para los afroserranos, la valoración de su nacimiento traduce la historicidad de su genealogía social, familiar y comunitaria, la presencia viva de antepasados encarnados en los abuelos. En este sentido, ha sido importante su gente, su sangre, sus ancestros, es decir, sus raíces fundantes.

En esta misma dirección, tiene importancia la existencia afro y su reafirmación histórica civilizatoria: política, económica, social y cultural. En torno a ello, se desocultan las carimbas que han barbarizado, inferiorizado, estigmatizado y reducido lo africano en la Serranía de Coro. En contraste, las memorias vivas legitiman su vida (pasada y presente) apegados al ser, a su sangre, valores, luchas, espiritualidad, conocimientos, sentimientos, entre otras vivencias entretejidas en el territorio.

En relación con el visionamiento afirmativo de la corporeidad, en los abuelos afro destaca el autoreconocimiento, el cuerpo es asumido como un todo, “uno es como es, no importa el color; no escogemos el color, el negro no destiñe, defendiendo mi color hacia arriba”. Estas enunciaciones enfatizan valoraciones centradas en la estimación arraigada de su ser y el reconocimiento del otro, basados en la igualdad humana, sin menosprecios.

En base a lo dicho, en La Encrucijada, Pola Cortez⁵²⁶, realiza un aporte significativo inscrito en el visionamiento de su ser radical:

526 Pola Cortez. La Encrucijada, 23/02/2016.

Me parieron en El Alto de La Encrucijada, soy hija de Evarista Cortez y de Juan “Coriano” Delgado, ellos parieron once hijos. Soy una mujer hacedora, soy una mujer conuquera. No me siento menos que los demás. Yo fui partera, recibí a Odilio el de Angela. He bregado duro, soy solidaria, hago mi bojote, arreglo el burro, subo por ese cerro, comparto con mi vecina. Recibo bendiciones. Mi abuelo era así.

En efecto, para la genealogía afroserrana tiene importancia el origen de la ancestralidad, de los antecesores apegados a los suyos y a la tierra, en la cual han revitalizado la existencia enraizados en los siguientes principios: saber tratar al mayor, el respeto, la solidaridad, compartir el mal, saber vivir en comunidad y cuidar la montaña, los cuales han sido sembrados en los hijos, mediante prácticas de crianza para que también aprendan y aseguren así la vida comunitaria. A decir de Reina Marina Álvarez Colina⁵²⁷: “los abuelos han sido sembradores, por ellos, hoy somos lo que somos. Ha sido su siembra, se recoge la cosecha”.

En este proceso, los abuelos han heredado de sus abuelos, los siguientes principios:

Saben tratar al mayor: en la afroserranía, los abuelos han pedagogizado en las nuevas naciones la importancia de saber tratar al mayor y respetarlos. Los viejos han sido reconocidos socialmente, asumidos como parientes en la comunidad, distinguidos como los fundadores del lugar: los sabios del territorio, portadores de la autoridad, de los valores, del conocimiento, de la experiencia, de la ancestralidad y de las memorias. Respecto a sus saberes enseñan basados en principios, enseñan lo que ellos saben, hacen y se necesita colectivamente para asegurar la vida comunitaria.

Han sido y siguen siendo los abuelos claves en el arraigo familiar y comunal, hacedores primordiales en el espacio social, reproductores

527 Reina Marina Álvarez Colina. La Vela de Coro, 10/02/2016.

de los acervos culturales. Portadores de conocimientos y cinceladores de la geografía espiritual comunal, traducida en importantes valoraciones de la afroexistencia en la Serranía. En estas comunidades, todos los abuelos eran de interés, a todos los trataban con respeto y los querían mucho.

La genealogía afroserrana resalta la importancia de sus raíces, de su sangre, de sus parientes, portadores de vida quienes permanecen y se “quedan en el corazón de uno”, como bien lo afirman en La Chapa, las abuelas María Octavia Álvarez de García y Ana Quero González de Lizardo⁵²⁸: “se fueron, pero no están muertos. Están conmigo, me cuidan”.

Se trata de su presencia viva desde lo vivido, comunicada a los descendientes, también es el caso de Macuquita, donde los parientes les hablan a los niños de sus raíces, de los que ya no están.

Pues bien, la familia de origen afro sostiene los vínculos raizales a través de mediaciones espirituales que reafirman la existencia. A este respecto, el rezo a los difuntos posibilita el ser, concebido desde las significaciones negadas. Los abuelos e hijos recuerdan a sus padres, piensan en ellos, los mantienen vivos. Sus espíritu los acompañan, son intercesores ante Dios y les bendicen, así lo creen, así lo sienten, así lo viven. En correspondencia con lo expuesto, es pertinente la enunciación de la abuela Aura Yáñez⁵²⁹, en Macuquita:

Yo le prendo su vela, mi papa come con su mujer y sus dos hijos. ¡Hay mi papa!, cuando consiga la vela se la prendo. Yo ando por la montaña, obra de Dios y de las tres divinas personas y San Pablo por delante y mi papa y mi mama, me cuidan por esos montes.

528 María Octavia Álvarez de García. La Chapa, 07/02/2016 y Ana Quero González de Lizardo. La Chapa, 07/02/2016.

529 Aura Yáñez. Macuquita, 12/02/2016.

Los abuelos afroserranos creen en sus viejos, hablan con ellos como si estuvieran vivos, permanecen entre su gente, son sus protectores espirituales, frente a los problemas que se aproximan. Este importante visionamiento, denota sentidos sociales de las otredades frente a la vida y la muerte, la existencia y la inexistencia, la vida asumida como una totalidad inseparable.

De esta manera, luego de su fallecimiento, los abuelos perviven entre los suyos, a través de prácticas de espiritualidad, que vehiculan el pasado y presente, lo raizal y su descendencia. Es este sentido, la oración sirve de nexos comunicativo en la traducción de intercambios simbólicos afectivos, de importantes implicaciones en el mundo social. A los abuelos se les quiere con el alma, en vida y luego de su siembra.

Además, se está frente a un modo de vivir que prepondera lo afirmativo del respeto para la existencia y convivencia social. Por esta razón, se pedagogizan valores centrados en saber tratar fundamentalmente a los abuelos, a la familia, a los vecinos, es decir, a los demás.

Las significaciones raizales de la familia se han construido basadas en su importancia para la vida, por ser culturas formadas en la familia. Al respecto, la afroserranía ha enseñado a sus descendientes el reconocimiento, aprecio y respeto de su sangre, pobladores del territorio.

La familia concebida como nación originaria ha sido clave en el proceso de vehicular la continuidad de la ancestralidad civilizatoria, la pervivencia identitaria, recreada a través de los abuelos. Justamente, los viejos han pedagogizado la vida mediante prácticas de crianza inscritas en las memorias de su alteridad geosociocultural.

Para la afroserranía, la sangre es apreciada, a la familia se le quiere hasta el alma, es la máxima creación, es lo más sagrado, es un orgullo. Debido a ello, es importante reconocerse, quererse, respetarse, tenerse confianza y permanecer unidos. En efecto, en Pueblo Nuevo

la abuela Concepción Chirino de Rivero⁵³⁰, nacida en 1910, asevera que el cariño era para toda la nación, para la numerosa descendencia, lo cual contrasta con el tiempo actual, “¿cuándo ahorita?”.

Igualmente, en los pueblos afroserranos, los mayores orientaban a los suyos sobre la importancia del relacionamiento comunal: reconocer a su gente, a sus parientes, saber vivir, saber querer, saber compartir, saber tratar, saber respetar, vivir y dejar vivir. Asimismo, asumían al vecino como a un hermano, el problema de uno era el problema del otro, valor que mantiene solidaridades practicadas en la vida cotidiana.

En este contexto resalta también la importancia de cuidar la montaña, concebida como dadora de vida. Reconocida en su plenitud y en sus significativas contribuciones por ser una tierra que da de todo para que exista la vida. Se comprende entonces el amor que los abuelos sienten por la montaña, ella simboliza también el tiempo futuro, la esperanza.

“Coño, la montaña es un tesoro para uno, coño, es un valor, es una emoción. El monte, es un valor, la tierra da de todo”.⁵³¹

Para los abuelos afroserranos, las representaciones del territorio tienen su fundamento raizal en la descendencia de la propia gente del lugar y en lo vivido en el espacio comunitario.

En este sentido, resaltan la importancia de los antepasados, quienes encarnan lo vivido geosocioculturalmente, vehiculan pasado y presente, ancestralidad y contemporaneidad significada epocalmente. En este proceso, los abuelos constituyen los referentes simbólicos, portadores de las memorias y las identidades que cohesionan a su genealogía en el contexto serrano. Precisamente, son los abuelos quienes

530 Concepción Chirino de Rivero. Pueblo Nuevo de la Sierra, 20/02/2016.

531 Leopoldo Arroyo. Pueblo Nuevo de la Sierra, 20/02/2016.

pedagogizan la ancestralidad heredada, revitalizada en prácticas de crianzas y oralizadas de nación en nación. Es decir, en la crianza de quienes van levantando, los hijos y los nietos de la familia.

Asimismo, se estima la convivencia con los pobladores del lugar, asumidos como parientes. Para los abuelos afroserranos, se trata de la misma gente, quienes se conocen y se han apoyado en el tiempo mutuamente fundamentados en la antigua conseja: “el mal de uno, es el mal del otro”. Además, lo vivido en el territorio se connota en el orgullo, el cariño, la querencia y la felicidad por su gente y los pueblos en los que nacieron y todavía están viviendo.

De los ancestros resalta la importancia de los espacios colectivos, en los cuales se revitaliza la vida comunitaria. Relaciones y proposiciones se han derivado de los lugares vitales: la casa, el patio, el camino, el pozo, la quebrada, el conuco, la montaña, espacios donde se fragua el compartir con los próximos en sus experiencias diversas, y que destacan lo comunal como valor primigenio en la construcción de la vida.

En Macaquita, Santa María, La Chapa, Curimagua, Cabure, Pueblo Nuevo, San Pablo, San Hilario y Agua Colorá, se reconoce el valor del espacio biodiverso, su benevolencia para la plenitud de la existencia. Espacio y multiétnicidad se han compenetrado históricamente para recrear colectivamente la vida y traducirla en los actos cotidianos, los cuales dan cuenta profunda del lugar y de sus usos y sentidos diversos, entretejidos en desigualadas relaciones de poder.

VIVIR DE LA SIEMBRA EN LA MONTAÑA

Los viejos han animado en la Serranía de Coro sus bases raizales, apegados al principio insurgente: “la raíz no hay que venderla” y a la convicción de “vivir en una tierra bendita”. Esta enseñanza develada por el abuelo José Ángel Álvarez en el Encuentro de Arrieros

y Conuqueros del siglo xx, realizado en abril de 2015 en La Chapa, destaca la importancia del modelo en el cual fueron criados por los mayores del lugar.

De igual manera, el sentido de agradecimiento tiene arraigo en los abuelos afroserranos, quienes estiman las prácticas de crianza de sus viejos, fundamentadas en la vida montañera en la Serranía. Al respecto, sus narrativas comunican saberes, haceres, sensibilidades y convicciones en sus mundos de vida, inscritos en la vida agrícola.

De hecho, los abuelos enfatizan las enseñanzas de sus abuelos, centradas en la importancia de aprender en la acción práctica: el modo de vivir en la Serranía. En torno a ello, estos pobladores participaban desde niños en el proceso geosociocultural agrícola. Así lo recrea, la cantora de Macanillas:

Soy chiquita de tamaño y noble de pensamiento, yo no soy profesional, pero si tengo talento, para cantarle a mí pueblo, con profundo sentimiento. Yo nací en Las Macanillas, esta es mi tierra natal, con el permiso de Dios, me les voy a presentar. Yo soy la negra Lucía, nacida en un conucal, frente al pie de una montaña, con olor a manantial, con olor a leña verde, a leña recién cortá, el café recién colao y la arepita pelá. Mi Sierra es un paraíso, para mí no hay otra igual, tiene ríos y montaña, y un clima muy natural. Todo el que viene a mi tierra, acá se quiere quedar.⁵³²

El modelo señalado, tiene en el conuco referentes geosocioculturales de importancia, ha sido concebido como espacio para salvaguardar la vida, levantar a los suyos y sostenerlos. “De allí los padres de uno lo levantaron a fuerza de conuco, de allí uno vivía, todo lo que uno necesitaba salía del conuco, de la fecundidad de la tierra, concebida como mama, portadora de la vida”.

532 Lucía Colina. Los Patiecitos, 09/02/2016.

Mi abuela y el viejito que nos crió, sembraban maíz, capacho y raíz de isiguire, para hacer arepas. ¡Ahorita es que no hay hambre!. Los hijos míos fueron criados con teteros de ocumo zuliano, guarapo de caña con leche, sí teníamos cambures, 3 veces comíamos. Mis hijos, son unos troncos de muchachos.⁵³³

Como bien lo afirma en Macuquita, la abuela Tereza Molina de Pérez⁵³⁴: “dios se lo pae a ese enseñao, hoy en día nos ha valio”, a la extendida descendencia, la enraizada en la Serranía y los que se han “salío” de los pueblos, en el devenir de los siglos XX y XXI. En cualquiera de los casos, el “enseñao de los abuelos”, pervive en las memorias de los abuelos afroserranos, permeadas por dominaciones e insurgencias.

Tal como lo señala Lucía Colina⁵³⁵, la importancia de la agricultura ha sido reproducida en el conuco, espacio de resistencia, herencia afro: “el conuco es todo, es como creer en Dios. Yo creo en mi conuco, creo en mis matas. Creo más en mis matas, que en la misma gente. Allí me remedeo”.

Frente a la matriz desarrollista que inferioriza la importancia del conuco, su afirmación es sustentada desde otros lugares de enunciación. Para el agrónomo Félix Dirinot⁵³⁶, en la Serranía de Coro es fundamental contextualizar la recreación histórica del conuco, conocer sus raíces y su sobrevivencia en condiciones ambientales y económicas asimétricas. A su juicio, cuando uno se mete en el conuco, este tiene una racionalidad y los conuqueros han mantenido el conocimiento aprendido en la vivencia.

533 Lucía Colina. Los Patiecitos, 09/02/2016.

534 Tereza Molina de Pérez. Macuquita, 12/02/2016.

535 Lucía Colina. Los Patiecitos, 09/02/2016.

536 Félix Dirinot. Encuentro de Arrieros y Conuqueros. La Chapa, 08/04/2015.

Para Félix Dirinot⁵³⁷, el conuco es ecológico: conserva el medio ambiente, en él se legan técnicas de producción, preservan variedades, produce lo que consumimos, salvaguarda nuestros modelos culturales, promueve solidaridades, cayapas, reciprocidades, permite tradiciones culinarias. A parte de ello, el conuco se ha reproducido estadísticamente en el tiempo, es estratégico, genera apegos a la tierra, revaloriza la importancia de la naturaleza. Además, en el caso de La Chapa, por ser un cumbe, sus conucos comportan otras prácticas de lucha y resistencia de interminables bregas por la existencia.

En la Serranía de Coro, las memorias afro han revitalizado saberes ancestrales. Al respecto, la crianza familiar y comunitaria ha sido fundamental en la pedagogización practicada de los conocimientos, los cuales perviven a pesar del proceso de subalternización impuesto por Occidente y su reiteración en la inferiorización y negación de la existencia de las otredades sometidas.

Precisamente, en la afroserranía, los abuelos han reproducido y revitalizado los conocimientos agrícolas multiétnicos, surgidos del relacionamiento asimétrico en el contexto colonial. De este modo, han preservado la importancia de la agricultura, mediante la siembra de: maíz, batata, yuca, ariguaje, apio, ocumo, ñame, auyama, chayota, capacho, isiguire, cuique, cambur, plátano, café, caña de azúcar, naranja, ají, cebolla en rama, tomate, cilantro, frijol, caraota, quinchoncho, quiguagua, tapirama, entre otros. Estos cultivos se han complementado con la cacería de animales como el báquiro, la lapa, el picure, el matacán y el cachicamo, así como la tenencia de gallinas y marranos. En palabras de Lesbia Margarita Sangronis⁵³⁸: “aquí criamos gallinas

537 Félix Dirinot. Encuentro de Arrieros y Conuqueros. La Chapa, 08/04/2015.

538 Lesbia Margarita Sangronis. La Chapa, 07/02/2016.

y marranos, viene de los abuelos, es una cadena, para cuando uno falte. Aquí todos trabajamos, aquí no hay vagos”.

Entre los conocimientos y coháceres cotidianos del modo de vivir de los abuelos en la Serranía, se constata: buscar leña, pilar maíz, moler en piedra, cargar agua de quebradas y pozos, cocinar en el fogón, lavar en quebradas y pozos, tejer sillas de enea, elaborar esteras de cepe, tejer cestas, sombreros, mauraches y canastos, preparar las taparas, construir casas de barro, hacer puertas, ventanas, mesas, taburetes, bateas, baques, urnas, coser la ropa, conuquear, cazar, criar animales. También trabajar en cafetales y en trapiches como: caporal, cargador de caña, echador de caña, molendero, bagacero verde, bagacero seco, pailero, candelero, echador de dulce, entre otros.

Además de elaborar: los canastos, los sacos, los mapires, el pilón, la piedra de amolá, la piedra de moler, el fogón, la troja, el budare, las bateas, las totumas, los carebes, las tinajas, las mesas, los taburetes, las sillas, entre otras creaciones artesanales; fabricadas a base de bejucos, madera, piedras, barro, taparas, entre otros. Materiales utilizados para el cultivo, la recolección, conservación, preparación, alimentación e intercambio de pira verde, arepa pelá, arepa jojota, guarapos, verduras, guisos, sopas, calduchos, frituras, tostaduras, así como sabrosos dulces, manjares y conservas en las condiciones en las cuales vivían. En este sentido, Nohelia Aular Rivero⁵³⁹, expresa que:

Recuerdo el fogón de la abuela, nosotros en la cocina, cocinaba para 10 personas, comíamos migajitas de guisos de cebolla y tomate criollo, pira verde, arepa, quinchoncho, caraota, sopa de gallina, cambur frito con arepa, arepa tostada con guarapo, frijol con gorgojo, lo montaba así mismo. No le haga caso mija, el gorgojo era medicinal.

539 Nohelia Aular Rivero. Guayapa, 09/02/2016.

En la actualidad, los abuelos afroserranos reconocen la importancia de la alimentación del tiempo de sus abuelos:

comían lo que producían en el territorio, comían diferente, comían sano, tenían fortaleza, duraban más. Además, la siembra era un que-hacer compartido, cónsono con la priorización de la vida, bien de im-ponderable valor, para una genealogía socialmente empobrecida que se remedeaba con su trabajo.

Según la abuela María Octavia Álvarez de García⁵⁴⁰: ¿cómo está era, está recia?, en contraste del tiempo pasado. Los cambios señalados dan cuenta del quiebre histórico de los sentidos sociales referentes: a la montaña, los abuelos, la crianza comunitaria, la espiritualidad, la reciprocidad, el conuco, el trabajo, los conocimientos ancestrales colectivos, las tecnologías artesanales, entre otros. Transformaciones contextualizadas en la mundialización del sistema capitalista y sus expresiones locales, abanderadas en nombre de la civilización, la modernización, el desarrollo y el progreso.

Los abuelos afroserranos consideran que:

cada nación que va levantando cambia, se acabó la agricultura, se acabó la gente que trabajaba la agricultura, ahora nadie trabaja en la montaña, la juventud no quiere trabajo, la nación de ahora se mete en los conucos ajenos, ahorita casi no hay conucos, pocas mujeres van al conuco, sentimos el desvalor hacia la montaña, hasta el tiempo está volteado, cuando uno espera la lluvia, viene el verano.

“CARAJÓ, HASTA CON ORINE NOS CURABAN”

En la Serranía de Coro las memorias vivientes de origen afro preservan prácticas de vida y curación, consustanciadas con la ancestralidad de la multiétnicidad afrodiaspórica. En torno a ello, las memorias vivas dan cuenta de las herencias recreadas históricamente.

540 María Octavia Álvarez de García. La Chapa, 07/02/2016.

En el ámbito de lo curativo, este proceso dialógico tiene su arraigo en partos de existencia, reproducidos en vivencias, en prácticas socialmente compartidas. Los abuelos históricamente han comunicado a sus descendientes las cosmovisiones originarias, en la medida que hijos e hijas van levantando.

Los sentidos sociales afirmativos preponderan la importancia de los abuelos. En base a sus entregas familiares y comunales, reciben en contraprestación el reconocimiento, el respeto, la consideración y la estimación, traducida en el amor practicado de una descendencia que tributa a su curación para los sembradores de vida.

Los abuelos importan significativamente. Por esta razón, alguno de los hijos de la familia ampliada, permanece en la Serranía o vuelve a ella, para garantizar el acompañamiento y cuidado de los abuelos asentados en el territorio, a pesar de las migraciones de los afroserranos en el devenir del siglo XX, inscritas en los éxodos impuestos por el modelo rentístico petrolero en Venezuela.

Entre los valores practicados por los afroserranos, persiste la solidaridad para cuidar a los enfermos, visitarles y estar pendiente de ellos. Como bien lo afirma en *Los Patiecitos*, Lucía Colina⁵⁴¹: “si mi hijo se enferma, le hago de todo”, en procura de su sanación. De los antepasados aprendieron la interrelación con los vecinos y el favorecimientos mutuo, incluso se mudaban para la casa del enfermo para atenderle, como se atiende a la familia.

En el ámbito de la salud, los yerbateros tienen importancia primordial, son los curanderos para lo que siente el cuerpo, la mente y el espíritu. Como bien lo sostiene en *La Chapa*, la abuela Juana

541 Lucía Colina. *Los Patiecitos*, 09/02/2016.

Emato Álvarez⁵⁴²: “carajo, hasta con orine nos curaban”, a través de las aguas, con remedios preparados a base de:

Adormidera, agua de rema, aguacate, ajo, albahaca, alcornoque, algodón pajarito, alhucema, altamisa, anamú, añil, barredera, borrajón, café, caña negra, cedro, ceiba, cilantro, cinco llagas, concha de tapara (tripa), copete, cundeamor, chichive, chiquichique, chivatera, hierba sagrá, escobilla, escorzonera, guacamaya, guayaba verde, hierba buena, lama de la quebrá y de los pozos, jengibre, limón, majaguillo, majaguita, malojillo, manzanilla, manzanilla de pozo, mapurite, mastuerzo, matejea, macazal, mejorana, onoto, orégano, palo amargo, pericón, pico e pollo, pionillas, rabo e ratón, romero, ruda española, sábila, sanguinaria, sauco, tabaco, tártago, toronjil, verdolaga, yantén, yoco, entre otros. Estos montes crecían y también eran sembrados en los patios y conucos, además se proveían por la comunidad de acuerdo a las necesidades curativas.

Además de curarse también con la bosta de vaca, gallinas, hiel de lapa, huevos de gallina, leche, miao e’ venao, patas de pollo, pichón de palomas, rabo de cachicamo. Los afroserranos asumen de igual manera la importancia del agua, el agua bendita, el cocuy, la miel, la panela, la cruz, la sal, el orine, el mentor, así como el aceite alcanforao, aceite de comer, aceite de coco, entre otros. Aplicados en sus prácticas curativas prescritas en guarapos, jarabes, unturas, sobaduras, cataplasmas y baños, recetados en la espacialidad por los curanderos del lugar.

Yerbateros y curaciones han resistido las carimbas centenarias, inferiorizantes, entre las cuales persiste la negación de su conocimiento, lo cual, a juicio de Reina Álvarez Colina⁵⁴³, se inscribe en

542 Juana Emato Álvarez. La Chapa, 07/02/2016.

543 Reina Marina Álvarez Colina. La Vela de Coro, 10/02/2016.

las concepciones y prácticas de la ciencia eurocéntrica, anuladoras y desestimadoras del conocimiento reproducido por la genealogía de origen afro.

Estas invisibilidades y negaciones derivadas de la colonialidad del saber tienen en este tiempo, en espacios y memorias su arraigo. A modo de ejemplo, lo afirmado tiene su expresión en la obra literaria titulada: *Curimagua y doña Raimunda, la vida por las aguas*, escrita por Luis Alfonso Bueno⁵⁴⁴. El autor reconoce los valores, espiritualidad, prácticas curativas y sabiduría de la campesina María Raimunda Chirino, quien nació en 1891 en la Cañada en Curimagua, vivió hasta 1973 en Coro y también preserva inferiorizaciones sobre el potencial epistémico del conocimiento ancestral de los pobladores originarios y de los africanos.

El escritor simboliza a María Raimunda en el imaginario heredado, se trata de una curandera:

- Curandera, yerbatera, herbolaria, practicante de la etno/medicina popular.
- Caracterizada por su sabiduría natural, familiaridad con las yerbas, el lenguaje de los árboles, la fuerza y poder curativo de raíces, hojas y frutos.
- Practicante de una ciencia innata para el bien.
- Conocedora de la naturaleza por observación e intuición.
- Portadora de un conocimiento transmitido oralmente.
- Alejada de la mojanería, la superstición y el esoterismo.⁵⁴⁵

Según el pensador, al patrimonio vivo de los caquetíos y jirajaras asentados en la Serranía de Coro, el componente étnico africano (o negritud) proveniente de Curazao y de las Antillas incorporó deidades

544 Luis Alfonso Bueno. *Curimagua y doña Raimunda, la vida por las aguas*, Villa de Cura, Estado Aragua: 2001.

545 Luis Alfonso Bueno. 2001. *Ibidem*.

negras, devocionarios primitivos, conjuros, sortilegios, supersticiones, nociones mágicas de los árboles, la lluvia, el sol y las yerbas. Del “África que comía gente”, algo quedó de sus saberes milenarios en los poblados serranos, tales como La Chapa, Macuquita, Maguaray, Taruma, entre otros.⁵⁴⁶

Para el escritor, la negritud aportó su cultura, usos, costumbres, conocimientos empíricos, inscritos en su relación con la naturaleza en la Serranía. A su juicio, los serranos, heredaron rudas percepciones empíricas, causas, síntomas y signos de las enfermedades, tratados por curiosos, curanderos, yerbateros. Practicantes sin ningún conocimiento, basados en la observación natural, la fe, las revelaciones mágicas religiosas, las viejas costumbres persuasivas de las relaciones entre los elementos de la naturaleza, con lo cual han ideado “un primitivo sistema de medicina que se prolonga en los años y ayuda a la preservación de la población...”⁵⁴⁷

A contracorriente de las inferiorizaciones centenarias, la gente del lugar ha reconocido la importancia de los curanderos, sus valores, vocaciones y conocimientos ancestrales. Estos concurrentes se han apegado a los conocimientos, haceres, curaciones, creencias y han recorrido extensas andanzas en la Serranía (esperanzados en sus curaciones) con las atenciones de Evaristo Rodríguez, Dimas Rodríguez, Joseíto Molleda, Segundo Guarecuco, Monche Leal, Monche Jiménez, Evaristo Cobis, Félix Mendoza. Integrantes algunos de la genealogía de curanderos en la Sierra de Coro, de quienes forman parte Félix Rodríguez, Hilario Lois Chirinos, Pilar Bracho, Pedro “Chamaco” Rivero, entre otros yerbateros quienes continúan las herencias curativas, oralizadas milenariamente por sus antepasados.

546 Luis Alfonso Bueno. 2001. *Ibidem*.

547 Luis Alfonso Bueno. 2001. *Ibidem*, p. 42.

En este contexto de herencias curativas han tenido importancia decisiva las comadronas, estimadas como madres, parteras de la descendencia, mediadoras de la fertilidad y los alumbramientos acontecidos en la Serranía. Entre las comadronas son visibilizadas y reconocidas: Eustaquia Pérez, Cayetana Yamarte, Chica Castejón, Petrona Ferrer. Es importante entretejer las genealogías sociales de las parteras en la Serranía de Coro, sus prácticas, conocimientos, valores, espiritualidad así como la violencia epistémica reproducida por la institucionalidad y legitimidad del Estado.

Sin embargo, la genealogía de origen afro encarna legados consustanciados con la naturaleza y su importancia para la preservación de la vida. Al respecto, los descendientes afroserranos poseen conocimientos y haceres colectivos para la existencia, la convivencia humana y la diversidad de seres de la naturaleza, los cuales en reciprocidad, entretejen la vida.

Entre las concepciones de la naturaleza para los abuelos afroseranos: “la tierra es una madre, nos mantiene y nos come”, se forma parte de ella, tal como lo afirma en La Chapa, José Ángel Álvarez.⁵⁴⁸

En la Serranía de Coro, la biodiversidad y pluridiversidad cultural, entretejidas en espacios y memorias, tributan en el presente al buen vivir y a la felicidad social del pueblo, en tiempos de Revolución Bolivariana en Venezuela. En lo inherente a las plantas medicinales y sus usos, los afrodescendientes en la Serranía, tienen curaciones raizales para lo que sienta el cuerpo y el espíritu.

En este contexto, Dios, la naturaleza y la genealogía social, entretejen la vida. Divinidades, montes y monteros, son claves para las curaciones de la corporeidad y del espíritu; las creencias perviven y las divinidades protegen; la naturaleza da lo que tiene; los curanderos

548 José Ángel Álvarez. La Chapa, 07/02/2016.

y los abuelos han pedagogizado de generación en generación, sus saberes y subjetividades.

Las memorias vivas afroserranas convergen en la necesidad de volver a los montes y resembrarlos porque se han acabado. Es importante revitalizar el conocimiento y colectivizarlo, es necesario aplicarse, procurar hechuras que tributen a la salud, basados en los saberes del lugar. En efecto, en la Serranía se levantaron a fuerza de montes, buscando curaciones en los remedios de abuelos, abuelas, curanderos y curanderas del territorio.

Lo expresado se corrobora en el uso de plantas en los pueblos afroserranos. Para la mujer paría', el sereno, el mal de ojo, el mal de amor, el miedo, los parásitos, el dolor de cabeza, la fiebre, las quemaduras, los golpes, las cortaduras, la picadura de culebra, la gripe, la diarrea, la lechina, el sarampión, la papera, la sinusitis, la culebrilla, el dolor de muelas y de oídos, el dolor menstrual. También para dormir, para el estómago, para el colón, entre otras dolencias.

Se está en presencia de prácticas curativas que han resistido lo negado reexistiendo, a pesar de las matrices dominantes impuestas por la colonialidad del poder y el epistemicidio reproducido históricamente. En la Sierra de Coro, lo negado pervive porque los abuelos y abuelas han enseñado el mismo andar, resembrando herencias que hoy son clave para la vida en la República Bolivariana de Venezuela.⁵⁴⁹

LLEVAMOS UN RAMITO DE SANGRE DE JOSÉ LEONARDO

En la Serranía de Coro, la reafirmación afro se funda en la sangre de José Leonardo Chirino. Así lo declara en La Chapa, la abuela María Octavia Álvarez de García⁵⁵⁰: “todos los serranos

549 Hilario Loiz Chirinos. La Vela de Coro, 09/09/2016.

550 María Octavia Álvarez de García. La Chapa, 07/02/2016.

llevamos sangre de esa y la tenemos en el corazón”. Chirino, encarna lo afro, el origen, la genealogía en lucha libertaria desde, con y por los suyos por una existencia otra.

Las prácticas de memorias afroserranas han pedagogizado la importancia del movimiento y la lucha de 1795, en contraste de la criminalización y negativización de la insurgencia (y de los insurgentes) de fines del siglo XVIII, preservada luego de 227 años. No obstante la pervivencia de las dominaciones centenarias, las memorias raizales africanas no han sido exterminadas geosocioculturalmente. Precisamente, estas memorias vehiculan ancestralidad y contemporaneidad (pasado y presente) de la genealogía esclavizada, violentada y empobrecida, la cual desoculta dominaciones y racializaciones en la Serranía de Coro.

En Macuquita, según la abuela Tereza Molina de Pérez⁵⁵¹:

El negro es un tesoro, ¿usted no lo ha oído?, negro nada más el cuero, por dentro es rojo. Vea la negrura de José Leonardo, de José Caridad González, murieron por defender a los negros. Aquí pasó Chirino, es verdad, por las décimas. De ahí somos descendíos.

La genealogía social afroserrana está impregnada de luchas históricas, de insurgencias libertarias y de largas bregas de pueblos insumisos esperanzados en la existencia. Ciertamente, la afroserranía posee fibras de insumisión contenidas en su geografía espiritual, formada en el tiempo y recreada en la vida cotidiana. En ella está lo simbólico de la resistencia, expresado en pensamientos, creencias, sentimientos, emociones, actitudes, valoraciones, prácticas y comportamientos.

Es una genealogía que reconoce la vitalidad del cimarronaje como acción profunda de resistencia y reexistencia, sentida en los lugares

551 Tereza Molina de Pérez. Macuquita, 12/02/2016.

marginados del poder y sus dominios; en los mundos apartados, donde desafían la muerte en vida, para no morir viviendo a causa de la desigualdad y la indiferencia, impuesta por los vividores del otro: la alta propiedad. Connotados usureros de espacios, tiempos y memorias, traficantes del capital, en el pasado y en el presente, vividores de oficio de las grandes mayorías de la historia, bautizados como atrasados, bárbaros, subdesarrollados.

Mayorías congregadas en luchas libertarias centenarias, estratégicamente cosificadas y que hoy constituyen un importante legado histórico de insumisión; herencia identitaria del ser afroserrano y su acción de poder desde la insurgencia, que contraría opresiones en procesos de resistencia. Ciertamente, en la Serranía lo libertario constituye un cimiento decisivo, labrado en el tiempo, ideado colectivamente en la búsqueda de superar los embates impuestos por el sistema capitalista.

La afroserranía está habitada por la insurgencia, por pobladores que encarnan espíritus libertarios, descendientes de una genealogía de poder que ha combatido por la liberación. Este objetivo representa una deuda histórica impagable desde la lógica de Occidente, su contraprestación hoy se concibe en la acción práctica del Estado Social de Derecho y Justicia en la República Bolivariana de Venezuela. Honrando así las causas y luchas históricas libertarias, continuamente postergadas, inconclusas, inacabadas y que, en el contexto actual, se inscriben en la vitalidad de relaciones geopolíticas, multipolares, contrahegemónicas, sustentadas en la libertad, la independencia, la convivencia, la solidaridad y la paz.

La lucha de los oprimidos constituye en la Serranía un acumulado histórico sostenido en el tiempo y actualmente adiciona la importancia de consolidar los objetivos históricos de la Revolución Bolivariana y su voluntad de construir el socialismo. La lucha en la

afroserranía tiene identidad sustantiva y pedagogía política de larga trayectoria.

La liberación ha transvesalizado las luchas en la Serranía, confrontando prohibiciones, distanciamientos y desencuentros normalizadores de interminables sujeciones. De este modo, la libertad, la igualdad, la justicia, la paz y la fraternidad no son principios exclusivos de la alta propiedad. Sus sentidos se configuran en las luchas del poder, en la cual han concurrido los de abajo. En sus márgenes han significado y enraizado sus sentires, pensares, haceres y coniviabilidades, otorgándoles coherencia sustantiva prolongada en el tiempo y en las memorias de los afroserranos. La evidente convivencia asimétrica da cuenta de las diferentes significaciones, de un lado la primacía de la lógica capitalista y su instrumental hegemónico, del otro la inferiorización de las alteridades desiguales. En este sentido, es vital indagar en las memorias colectivas y en los saberes sociales las diversas enunciaciones de los valores, sus vivencias e implicaciones.

Es el caso de Macanillas –referente histórico de insurgencia, convocatorias, encuentros y organización–, inscritos en pensamientos consustanciados con la libertad, la igualdad y la justicia social, al igual que los pueblos de Venezuela, Nuestra América y el Caribe, las causas de los de abajo han configurado proyectos políticos en resistencia, contrario a las dominaciones centenarias. Macanillas y la Serranía han constituido un territorio de participación política, espacio de combate y de proposiciones que hoy son de vitalidad para la República Bolivariana de Venezuela y sus luchas contra la racialización del poder.

Luchas que no cesaron con la muerte en horca de José Leonardo y la masacre y criminalización de gran parte de quienes junto a él insurgieron. En la Serranía, a pesar de los viejos controles, pervivió la voluntad de liberación en el imaginario colectivo afro. Ciertamente,

asesinaron a José Leonardo y a José Caridad, pero no aniquilaron al pueblo afro, proveedores de riquezas, poderes y privilegios de las clases pudientes en la jurisdicción de Coro. La idea de libertad se ha sostenido con sentidos diversos en el tiempo, asumiendo a Chirino como sentimiento y conciencia colectiva; él se traduce en cimiento identitario que sigue en el presente soportando la lucha.

José Leonardo Chirino representa la lucha libertaria, pervive en el imaginario colectivo, en narrativas, representaciones y prácticas socialmente construidas, las cuales encarnan lugares de memorias pluridiversas, pasadas y presentes. Sus sentidos sociales han sido y continúan siendo recreados desde visionamientos diferenciados, constructores asimétricos de la historicidad e identidades afro. A objeto de desubalternizar y desracializar estas construcciones, es importante poner en diálogo las perspectivas reproducidas a través de cantos, relatos, efemérides, iconografías y otras representaciones ideadas históricamente.

Lo enunciado es importante realizarlo como proyecto decolonial desde los procesos vividos en Macuquita, Santa María, La Chapa, La Negrita, Taruma, Angoleta, Macanillas, El Palenque, Los Patiecitos, El Carmen, Los Peladares, San Vicente, Trapichito, Canire, El Naranjal, Santa Lucía, Cabure, El Ramonal, Los Riegos, San Hilario, Las Cruces, Caritupe, Juan Domingo, Palo Quemao, La Vega, El Cumbre, Colombia, Santa Juana, Pueblo Aparte, La Candelaria, Las Puentes, Hueque, Las Tres Marías, Agua Colorá, San Pablo, Macuare, Pueblo Nuevo, entre otras comunidades de la Serranía.

Comunidades que en sus narrativas van significando a José Leonardo y también otros espacios y memorias. A modo ilustrativo se citan algunos de referentes expresados:

- La esclavización.
- El escudo colonial de Coro.

- La Romería Patriótica iniciada en el año 1954 por Mario Briceño Perozo hasta el año 1995.
- La Asociación Cultural José Leonardo Chirino, creada en los inicios de 1990 y constituida con personalidad jurídica desde octubre de 1996.
- El festival de la décima serrana a José Leonardo Chirino en Macanillas, realizado entre los años 1997-2008.
- La orden José Leonardo Chirino, otorgada por el Ejecutivo Regional del estado Falcón.
- El traslado simbólico de los restos de José Leonardo Chirino al Panteón Nacional el 09 de mayo de 1995.
- El himno al zambo, letra de Jorge Schmidke y música de Víctor Ocando.
- La ruta heroica de José Leonardo Chirino, de Caujarao a Macanillas, inaugurada en mayo de 1997.
- La escultura realizada por Henry Curiel.
- La pintura realizada por Nicasio Duno, Yomar Loaiza.
- La poesía de Marta Marín, Elena de Zárraga, Eusebio Miquilena, Finthia Palencia de Payares, Fulvia Polanco Bravo, Amparo Pérez Ramos, Guillermo García Cuevas, Fortunato Berna.
- La dramaturgia de Elena de Zárraga, Lorenzo Miquilena.
- La cuentística de Adrián Hernández Baño.
- El Taller de danzas Rafael Rivero.
- Las investigaciones de Pedro Manuel Arcaya, Mario Briceño Perozo, Raúl López Lilo, Oscar Beaujón, Luis Arturo Domínguez, Josefina Jordán, Luis Dovale Prado, Carlos González Batista, Isaac López, Elina Lovera Reyes, Blanca de Lima, Juan Ramón Lugo, Fulvia Polanco Bravo, Mario Aular Chirino, Reina Álvarez Colina, Domingo Quezada, Secundino

Urbina, Camilo Morón, José Millet, Ramón Chirino, entre otros.

- Los audiovisuales realizados en TV-UNEFM.
- El aeropuerto de Coro, José Leonardo Chirino.
- Las plazas públicas de Caujarao, Macanillas, Curimagua, La Toma y Punto Fijo.
- La variante sur José Leonardo Chirino, en Coro.
- La urbanización José Leonardo Chirino en Coro.
- La línea de transporte público Coro-Curimagua, José Leonardo Chirino.
- La Escuela Primaria Bolivariana José Leonardo Chirino y el Liceo Nacional Bolivariano José Leonardo Chirino en Curimagua, la Escuela Primaria Bolivariana José Caridad González en Macuquita, la Escuela Primaria Bolivariana Juan Ramón Lugo en La Chapa, la Escuela Primaria Bolivariana de Macanillas, la Unidad Educativa José Leonardo Chirino en Tucacas, el Liceo José Leonardo Chirino en Coro.
- La Universidad Bolivariana de Venezuela, Eje Precursor José Leonardo Chirino, sede Falcón.
- El Centro Regional de Apoyo al Maestro José Leonardo Chirino en Pueblo Nuevo de la Sierra.
- Las Comunas: José Leonardo Chirino en el municipio Petit, La Guinea y Taruma y Angoleta en el municipio Miranda.
- El mercado de Trueque y su moneda, el zambo.
- Los encuentros de comuneros en Macanillas el 10 de mayo.
- El tinglado de Guide, depósito de esclavizados, ubicado en la parroquia Guzmán Guillermo del municipio Miranda.
- El camino de los negros, ubicado entre Siburua y La Guinea.
- El camino de los morenos libres, ubicado en el Llano de la Cabezona.

- El río Guiito, la quebrada Consolao.
- El cerro de los tambores en el camino de Acarite.
- El puente de Acarite.
- En la cruz de conquemao, la cruz de Anagoa en el camino de La Negrita a La Chapa.
- El Barrio La Guinea, el Barrio Curazaito, el Barrio Las Panelas, el Barrio Monte Verde, el Barrio 05 de Julio en Coro.
- La declaratoria de Macuquita como patrimonio histórico cultural y natural en el año 2009.

Se comprende la importancia de indagar las conciencias y sensibilidades colectivas, a objeto de acercarnos a los sentidos sociales construidos en los mundos fronterizos, sus historias, memorias y cartografías no dominantes; los pluriversos negativizados en el tiempo renaciendo del aniquilamiento. El parto de la historia y de los pueblos en liberación de su existencia.

Parto revivido por la Revolución Bolivariana, el presidente Hugo Rafael Chávez Frías y su exhorto al pueblo para desalambrar la historia, develar la vida colectiva encubierta, reescribir nuestro pasado y presente, desenmascarar tramas y sumisiones. Combaten la desmemoria y el olvido, y vuelven la mirada a los mundos, memorias y saberes invisibilizados. Asimismo, reconociendo y salvaguardando la identidad pluridiversa y su importancia para la construcción del socialismo.

JUAN RAMÓN LUGO: SEMBRADOR DE MEMORIAS DE AFROEXISTENCIA

Juan Ramón Lugo, nacido en La Chapa en 1927, es un pensador de la genealogía afroserrana. Él revitaliza las memorias raizales y

continúa su pedagogización, oralizada y también escriturada, en lucha colectivizada por la afroexistencia.

Su narrativa afroinsurgente contraría el proceso de explotación, subestimación y olvidos centenarios de nuestro ser africano. Él es un luchador, creyente y practicante de lo colectivo, de la organización comunitaria, de la vitalidad de la oralidad. Al igual que la importancia de los abuelos como portadores de la ancestralidad africana, y la legitimidad de la historia viva de los menospreciados por su origen marcado con la esclavitud.

La palabra de Juan Ramón Lugo denota las voces colectivas, actos de memoria enunciados en los espacios de resistencia y reinsurgencia en el territorio comunal. Precisamente, allí la palabra encarna actos de su reexistencia en el devenir histórico.

Efectivamente, Juan Ramón es una memoria viva que va develando vejámenes, abusos, desidia, violencia, atropellos, injusticias, abandono y olvido histórico de los descendientes africanos en la Serranía. Su lugar de enunciación cuestiona la ininterrumpida explotación al pueblo, de la clase marginada: negros, indios, zambos, mestizos y denuncia la violencia heredada.⁵⁵²

Además, su lucha está direccionada a la valoración de la oralidad como portadora de la ancestralidad y memorias de origen afro: el reconocimiento de las memorias de resistencia de las comunidades afroserranas, la significación de aborígenes y descendientes africanos como agentes históricos en la Serranía de Coro, la revitalización de las tradiciones en la Sierra, la importancia de la familia, los valores, la comunidad, la mujer, la defensa de la Patria, la reivindicación de

552 Juan Ramón Lugo y Fulvia Polanco Bravo. *Reflexiones sobre el zambo José Leonardo y tradiciones de la Sierra*. Asociación Cultural José Leonardo Chirino, CONAC, Coro, Falcón. 1998.

la acción libertaria de Chirino, la visibilización y reconocimiento histórico de esta lucha social y de la Sierra como espacio de insurgencia.⁵⁵³

Cabe subrayar la importancia de Juan Ramón Lugo, quien participó como militante del Partido Comunista de Venezuela, en la época de la guerrilla sufrió cárcel. Destacó como luchador social y trabajó como chofer en el transporte público de Coro a Punto Fijo. Posteriormente, promovió la constitución de los Barrios Cujicana, Las Margarita, 23 de Enero, Andrés Eloy Blanco, Barrio Bolívar, Bobare y 5 de Julio, creados en Punto Fijo y Coro.⁵⁵⁴

Entre los años 1985 y 1989, Juan Ramón Lugo, publica artículos de prensa en el Diario Médano con el apoyo de Omar Azuaje. El eje central es la lucha libertaria de José Leonardo Chirino y José Caridad González, así como el proceso histórico y cultural de las comunidades afrodescendientes del estado Falcón. En el año 1995, Juan Ramón Lugo publica el libro titulado: *A propósito de doscientos años de olvido. Trozos de la serranía que aún hoy arde* y para 1998, publica junto a Fulvia Polanco Bravo, el libro: *Reflexiones sobre el zambo José Leonardo y tradiciones de la Sierra*.⁵⁵⁵

En el año 1996, Fulvia Polanco Bravo, publica el poemario: *Dale a tu alma unas alas*. Además, la Asociación Cultural José Leonardo Chirino publicó los siguientes cuadernos: en el año 2000, *Divulgación histórica, literaria y folclórica del estado Falcón*, en el año 2002, *Divulgación histórica, literaria y de cultura popular*

553 Juan Ramón Lugo y Fulvia Polanco Bravo. 1998. *Ibidem*.

554 Juan Ramón Lugo. *A propósito de doscientos años de olvido: Trozos de serranía. Negra luz que aún hoy arde*, Fondo Editorial IPASME, Caracas, Venezuela: 2006; Fulvia Magdalena Polanco Bravo. Coro, 11/02/2016 y 17/02/2016.

555 Fulvia Magdalena Polanco Bravo. Coro, 11/02/2016 y 17/02/2016.

del estado Falcón y en el año 2005 *Divulgación histórica, literaria y de cultura popular del estado Falcón*.⁵⁵⁶

En Falcón, durante la última década del siglo xx y principios del siglo XXI, ha sido significativo el hacer laborioso de la Asociación Cultural José Leonardo Chirino y la Red Afrovenezolana, capítulo Falcón, liderizados por Juan Ramón Lugo, Fulvia Polanco Bravo y Reina Álvarez Colina. La Red Afro nace entre los años 2000-2001. Para el año 2005, la Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda, aprueba la creación de la Cátedra Libre sobre Identidad, iniciativa de la Asociación Cultural José Leonardo Chirino, propuesta acogida por María Elvira Gómez, en su condición de rectora de la UNEFM. La Cátedra libre enfatizaba la participación de niños y niñas realizando historias de vida de sus abuelos, visitas a los pueblos, talleres de danza, tambor y elaboración de juguetes artesanales con el apoyo de Minerva Lugo de Solis, Víctor Castro, Naser Navarro, entre otros.⁵⁵⁷

Con el propósito de contribuir en la reconstrucción histórica afro y de mantener las tradiciones, la Asociación Cultural José Leonardo Chirino y la Red Afrovenezolana, capítulo Falcón, emprendieron talleres dirigidos a los docentes, en los cuales fue decisivo el vivo interés de la cantora María Chirino, para preservar la música afro. María continuó la tradición musical de su papá Juan Eleuterio Chirino, en la agrupación Salveros de San Hilario y además constituyó el grupo Salveritos de San Hilario.⁵⁵⁸

En este proceso también ha sido importante la participación de educativa de Reina Marina Álvarez Colina, afroserrana en lucha

556 Fulvia Magdalena Polanco Bravo. Coro, 11/02/2016 y 17/02/2016.

557 Fulvia Magdalena Polanco Bravo. Coro, 11/02/2016 y 17/02/2016.

558 Fulvia Magdalena Polanco Bravo. Coro, 11/02/2016 y 17/02/2016.

comprometida por su genealogía. En el año 2012, publica junto a Fulvia Polanco Bravo el cuaderno titulado: *La interculturalidad en Falcón*. La práctica pedagógica de Reina Marina, ha sido decisiva en el contexto escolar desarrollando procesos de revitalización de memorias y saberes junto a docentes, estudiantes y pobladores. De igual forma, junto a Fulvia y María, han procurado becas educativas para los niños y niñas afro de San Hilario, La Chapa y Macuquita.

En cayapa, han promovido La Ruta Heroica de José Leonardo Chirino: el Festival de la Décima Serrana en honor a José Leonardo Chirino, realizado en Macanillas durante 11 años (entre 1997-2008), la conmemoración anual de la insurrección libertaria de 1795, el otorgamiento de la orden José Leonardo Chirino.

Juan Ramón Lugo junto a Fulvia Polanco Bravo, Reina Álvarez Colina, Mario Aular Chirinos, Domingo Quezada forman parte de la genealogía afro en Falcón que dan cuenta en su escritura de la historia, la memoria, el patrimonio y las identidades afro en la región coriana durante las últimas décadas del siglo XX e inicios del siglo XXI.

En este contexto, Juan Ramón Lugo, es un sembrador de la afroexistencia en Falcón y Venezuela, un pensador de la genealogía afro, un cultivador de la ancestralidad esclavizada, negatizada, inferiorizada, subalternizada y racializada. Es un afroserrano sembrador de historias otras, memorias otras y saberes otros, cuya cosecha asegura la vida y el vivir según los mandatos ancestrales. Además, Juan Ramón Lugo es pueblo vivo, pueblo en cayapa por su dignidad arrebatada, pueblo insurgente en resistencia.

Se comprende entonces, la importancia y urgencia histórica de esta siembra y cosecha:

- Valora la importancia de la oralidad.
- Reposiciona las memorias de las comunidades afroserranas.

- Asume la palabra de los ancestros, los relatos y sentidos sociales de los antepasados, recrea la historia del lugar y entreteje un conocimiento situado a partir del territorio. Siembra la palabra como estrategia política y epistémica, palabra insurgente contra el olvido y la desmemoria.
- Recrea la importancia de los mayores y sus significaciones raizales desde lo vivido en el territorio.
- Narra desde el encuentro comunitario, la conversa y la escucha, encarnando las narrativas fundacionales.
- Narra las bases raizales ontológicas, filosóficas, espirituales, epistémicas y políticas de la genealogía afroserrana.
- Insurge contra la preterización e inexistencia de aborígenes y descendientes africanos como agentes históricos en la Serranía de Coro. Igualmente, defiende su dignidad humana.
- Pedagogiza la importancia de saber vivir, saber querer, saber sentir, saber compartir, saber luchar desde las bases raizales.
- Visibiliza la Serranía, su espacialidad e historicidad.
- Restituye la temporalidad negada.
- Revitaliza tradiciones de la Sierra.
- Reafirma la defensa de la Patria.
- Destaca lo afirmativo geosociocultural de la afroserranía.
- Resitúa la lucha libertaria de José Leonardo Chirino y de la Sierra de Coro como espacio de insurgencia.
- Integra los saberes oralizados, basado en el principio legado de los mayores en el territorio de enseñar lo mismo que ellos saben, lo que ellos hacen y lo que se necesita colectivamente para asegurar la vida comunitaria.
- Igualmente, asume la historia oral como fuente histórica y testimonio narrativo y dialoga con el pensamiento letrado.
- Prioriza la importancia de la enseñanza de la historia regional.

- Reconstruye cosmovisiones y modos de vivir.
- Reconoce etnicidades.
- Insurge contra el racismo.
- Valoriza la relación de sus ancestros con la naturaleza y el mandato de cuidar la montaña.

Él es uno de los convocantes de la afroexistencia en la Serranía de Coro que orienta desde lo raizal la construcción de un conocimiento otro: contextualizado, corporeizado, heredado, identitario, colectivizado, diverso, dialógico, incluyente, participativo, cotidiano, sembrado y cosechado en prácticas oralizadas y escrituradas, en lucha comprometida por la existencia de la ancestralidad africana y de la Patria libre, soberana, independiente, justa, igualitaria.

Es un conocimiento para construir juntos la humanidad otra, como opción cimarrona, decolonial, transmoderna, intercultural, dialógica, raizal, desubalternizada y desracializada, desde el ser africano creador, afirmativo en Nuestra América y el Caribe.

Es un conocimiento de pueblo africano vivo, recreado en la Serranía de Coro, a partir de la palabra de los mayores y sus enseñanzas de las bases civilizatorias: ontológicas, filosóficas, políticas, espirituales, epistémicas y pedagógicas. Es esta animación de lo vivido, desafío histórico para el empoderamiento comunitario y el encuentro decolonial, desubalternizado y desracializado con África y los afrodescendientes.

Esta direccionalidad tiene en la Serranía de Coro perspectivas del poder, del saber y del ser para asegurar la vida como mandato ancestral. Su conocimiento desde y con la participación protagónica de la afroserranía, es un horizonte otro de la alteridad siempre existente para revitalizar sus herencias civilizatorias, en diálogo intercultural por la vida.

Como objetivo histórico insurgente, demanda del consentimiento de la afrodescendencia en la Serranía de Coro, en Falcón y en la República Bolivariana de Venezuela. Como perspectiva liberadora, demanda geopolíticas de conocimiento que reafirmen y construyan, en el coacer de los juntos, historias, memorias, espacialidades e identidades geosocioculturales diversas, liberadoras que posibiliten el equilibrio del universo y preservar la vida en el planeta.

CONSIDERACIONES FINALES

Orientada a la construcción colectiva del proceso de subalternización/desubalternización y racialización/desracialización de África y de los africanos en el devenir de cinco siglos y sus complejas implicaciones, *Subalternización africana y resignificación de sus memorias en la Sierra de Coro* se asume en proceso dialógico con perspectiva histórica en Macuquita, Santa María, La Chapa, Macanillas, Los Patiecitos, Curimagua, Cabure, Caritupe, San Hilario, Pueblo Nuevo, Agua Colorá y San Pablo.

Al respecto, los enunciados epistémicos del Grupo Modernidad/Colonialidad, han orientado la importancia de contextualizar el proceso histórico del sistema-mundo moderno colonial capitalista, desde 1492 hasta el presente. Así como la dominación instaurada, la inferiorización de América y África, la construcción negativizada de su ser y de sus modelos civilizatorios raizales. En consideración, han sido fundamentales sus críticas al eurocentrismo, el cual ha recreado, legitimado y naturalizado la jerarquía de la cosmogonía, del poder, del saber y del ser de Occidente y subsecuente inferiorización de las otredades condenadas.

En razón de ello, se han identificado las características primordiales de la modernidad colonialidad en Nuestra América, inscrita en el proceso de dominación mundial eurocentrado, el cual ha negado

la humanidad de los oprimidos. Además, ha negativizado los territorios, identidades, lenguajes, memorias, saberes e imaginarios de las alteridades violentadas. Indiscutiblemente, esta caracterización constituye un acercamiento, su continuidad histórica es inaplazable en la determinación de subvertir centenarias dominaciones y sus rearticulaciones en tiempos de globocentrismo y neoliberalismo.

Por consiguiente, se han contrastado las dimensiones de la lógica colonial respecto a la subalternización y encubrimiento de la alteridad africana en la Sierra de Coro. En este sentido, el análisis se ha aproximado al inicio de la diáspora africana en la región, a las memorias y saberes paradigmáticos que han perpetuado en Coro y en su espacio regional, los constructos dominantes impuestos por el sistema-mundo capitalista.

En el contexto actual es primordial visibilizar las memorias de la africanía, ya no desde la lógica dominante hegemónica y sus imágenes estereotipadas, con las cuales hay que establecer rupturas epistémicas y ontológicas; sino desde las memorias negadas, prohibidas, desde sus múltiples rostros, voces y racionalidades. En este sentido, a propósito de la insurrección de 1795, los principios libertarios y comunales que hoy se resignifican en Venezuela tienen, en las luchas históricas de los africanos y sus descendientes, bases fundantes que ameritan ser comunalizadas.

Desubalternizar los constructos racializados sobre lo afro y sobre la insurrección en la Serranía de Coro de 1795 constituye, en el cambio de época, un reto impostergable para la concreción de los procesos libertarios. Estos procesos se sustentan en la importancia de desubalternizar los saberes históricos y fraguar proyectos éticos y políticos arraigados en la resistencia, reexistencia y reinsurgencia que nos vertebran y constituyen histórica y culturalmente.

Entre los retos descolonizadores de la memoria histórica que aún pervive como herencia dominante, es necesario el diálogo para derivar pensamientos otros, desde los lugares de enunciación de los explotados, excluidos e invisibilizados por el capital y sus agentes, mundialmente localizados. Este imperativo ético y epistémico requiere de voluntades y reciprocidades que traduzcan solidariamente las historias y sus memorias en perspectiva descolonizadora.

Se trata de entretejer las cartografías comunales cuyas perspectivas geopolíticas traducen las otras lógicas humanas y sus prácticas socioculturales, orientadas a la salvaguarda de la vida, del espacio y del vivir en sociedad. Lógicas que contrapongan las pervivencias dominantes del capitalismo y su agenciación colonialista, devenida en apropiación espacial y humana en el pasado y en el presente.

Sí, el mundo que vivimos demanda la descolonización de la vida y de la historia, para lo cual es fundamental el diálogo que insubordine la barbarización y minimización de los oprimidos y posicione sus cosmovisiones liberadoras que han sido subsumidas; ideologizar el diálogo y suscribirlo en otras narrativas constituye un imperativo.

En base a ello, las luchas libertarias de los esclavizados y oprimidos en la Sierra de Coro deben ser de-subalternizadas ya que después de 227 años de la insurrección, la esclavización y la racialización del poder sigue teniendo notorias implicaciones e importantes desafíos. Estos constructos deben interpelarse junto a quienes históricamente han estado condicionados a la subalternidad y han recreado procesos de resistencia, revirtiendo sumisiones.

Al igual que en el resto de Venezuela y en el mundo occidentalizado, en Coro se reproduce la razón liberal sustentada en corrientes de pensamiento inherentes a la civilización y al progreso, a la pretendida verdad universal, a su lógica salvadora y a sus principios traducidos en discursos y prácticas, perpetuadas, traducidas y significadas

en la cotidianidad. Arraigado este pensamiento en el mundo social, las minorías hegemónicas encarnan históricamente “la palabra docta”, reconocida, enaltecida, estimada, valorada, posicionada y situada para el ejercicio impostergable del poder. Sus principios y concepciones del mundo social han puesto en práctica el encubrimiento, la ignorancia, invisibilización, desvalorización cultural, reducción y criminalización social de los ancestros y descendientes africanos que agencia históricamente su subalternización en la sociedad.

En este mismo sentido, la ciencia positiva y sus reconocidos pensadores han reafirmado la existencia del salvaje y el salvajismo, el primitivismo y sus supersticiones, la rudeza y la ignorancia. Encarnan así lo simbólico del encubierto que necesita ser salvado, vale decir, civilizado.

De representar al subordinado y sus desobediencias, en Coro tiene su arraigo este discurso civilizatorio que criminaliza las luchas libertarias de los africanos y sus descendientes, mediante ideas sabias, dichas y escritas. Desde la idea de raza que sustenta la corriente positivista, acreditada como ciencia moderna y objetiva, en Pedro Manuel Arcaya se entreteje la genealogía del subalterno africano a partir del pensamiento construido en Europa y llegado a Coro, en redes de relaciones geopolíticas transatlánticas. Lo subyacente en este pensamiento denota, entre otros referentes:

El proyecto civilizatorio eurocéntrico instituido geopolíticamente en Coro. La instauración histórica del racismo y su ideología en la genealogía de origen afro en Coro. El poder de la escritura y la narrativa eurocéntrica en la construcción, negación y distorsión de las identidades africanas.

En este contexto, la configuración epistémica e histórica de la subalternización africana en Coro, así como los relatos históricos sobre la insurrección en la Serranía, privilegian desde su lugar de

enunciación las siguientes matrices instaladas en el imaginario colectivo y en la memoria histórica coriana:

La escritura histórica de Pedro Manuel Arcaya sobre la insurrección de 1795, es reveladora de la genealogía de la subalternización africana en Coro, con la subsecuente minimización de las luchas políticas de los oprimidos en la Serranía; la negación de las relaciones opresivas, la benevolencia de los amos y la mestización de las razas.

Igualmente, las causas de la insurrección escritas por él y por miembros de la familia Arcaya. Enfatizadas en el resentimiento de las esclavitudes, la creencia del Código Negro, el descontento por el cobro desmedido de impuestos y contribuciones y la desvalorización del conocimiento de las ideas revolucionarias francesas y haitiana. Las historias negadas, silenciadas, olvidadas, traducen el entretejido de la diferencia colonial.

Asimismo, la centenaria inferiorización afro en la Serranía de Coro y su rearticulación histórica, también es recreada en la narrativa costumbrista del siglo XX, de lo cual da cuenta el escritor Agustín García Hernández en su novela *Farallón*. En ella, el laureado intelectual, denuncia la explotación, revela asimétricamente insurgencias de los dominados y reimprime en el imaginario social la subalternización y racialización de la genealogía afro, la cual es simbolizada en la violencia, animalidad, irracionalidad, superstición y fatalidad.

Al respecto, en la República Bolivariana de Venezuela se enfatiza la importancia de descolonizar estas herencias dominantes ancladas en nuestra sociedad y revertirlas en las insurgencias de las memorias y los saberes históricos interétnicos e interculturales, cónsonos con los principios consagrados en la Carta Magna de 1999. Se trata de revolucionar la sociedad y emanciparla del coloniaje, opresiones, exclusiones, desigualdades e injusticias devenidas, justificadas y naturalizadas centenariamente.

Estos problemas aún persisten en nuestra sociedad, específicamente en Falcón. Basta adentrarse en las barriadas corianas y en lo profundo de la Serranía para visibilizar la cara oculta de la modernidad y su lógica del progreso, escriturada por la razón letrada. En estos contextos, la subalternización del ser, del hacer, del conocer de lo afro, conviven con las alteridades de las memorias y saberes, cónsonos con el vivir de otro modo de la insurgencia histórica afro, en correspondencia con las intencionalidades de los sujetos sociales que impulsan, en reciprocidad, iniciativas colectivas vertebradas en la importancia del cambio histórico.

En el contexto actual en la República Bolivariana de Venezuela, se reconoce la importancia del diálogo para desracializar la vida y las relaciones de poder configuradas históricamente, arraigadas en el imaginario colectivo. Al respecto, es fundamental la conversa raizal en el espacio comunal, para desocultar juntos las carimbas subalternizantes de lo afro y revitalizar colectivamente las identidades, las memorias y los saberes geosocioculturales pluridiversos en la Serranía de Coro. Es esencial desubalternizar lo afro, sus construcciones históricas y sus pervivencias y recrear desde lo raizal la genealogía parida en lucha inacabada, por la dignidad, la existencia y la cosmovivencia.

Justamente, este objetivo histórico tiene en los procesos decoloniales, herencias civilizatorias ontológicas, filosóficas, espirituales, políticas, epistémicas y pedagógicas para revitalizar el poder, el saber, el ser de las alteridades en la Serranía de Coro. Este visionamiento se inscribe en la direccionalidad de la Revolución Bolivariana, como proyecto que se funda en los mundos de vida de los dominados. Para ello, las memorias vivas raizales y afroinsurgentes son esenciales para la desubalternización y desracialización de la existencia histórica africana.

En efecto, desubalternizar y desracializar la existencia africana en la Serranía de Coro es un desafío que trasciende los alcances de

esta obra, pues demanda el encuentro y la participación protagónica de los afroserranos. Se trata de un parto histórico, ocurrido y ocurriendo, desde los lugares y prácticas de memoria transmodernas. Por consiguiente, este estudio sostiene la importancia de revitalizar las memorias oralizadas, narrativas y sentidos sociales, comunicados epocalmente por los mayores a su descendencia.

Pues bien, las memorias y saberes afro en la Serranía de Coro, dan cuenta de su existencia histórica asimétrica, entre dominaciones e insurgencias, sumisiones e insumisiones, encubrimientos y resistencias. En estas memorias, construidas negativamente por la modernidad en el devenir de cinco siglos, también han recreado sus bases originarias.

Por ahora, estas bases raizales aproximativas, orientan direccionamientos por construir en el territorio comunal, en diálogo de saberes decolonial. Un diálogo contextualizado, afirmativo, crítico, diverso, transmoderno e intercultural que desubalternice y desracialice la vida y el vivir, para lo cual es primordial liberar la palabra desde el lugar de enunciación negado durante cinco siglos.

En este tiempo, los mayores del lugar han pedagogizado los mandatos raizales para asegurar la vida y el vivir en la Serranía de Coro, lo cual se visibiliza, así como quiebres estructurales de su visionamiento, a partir de su multivocalidad. En tal sentido, es necesario revitalizar la palabra y la escucha, desde los lugares, prácticas de memoria, narrativas y sentidos sociales resembrados por los abuelos: portadores civilizatorios de África y la afrodescendencia.

Entre los sembradores de la afroexistencia en la Serranía de Coro, destaca Juan Ramón Lugo, cultivador de las semillas ancestrales que siguen siendo claves para repensar el poder, el

saber y el ser en la República Bolivariana de Venezuela. Mentar a Juan Ramón Lugo, es mentar con sentido ético, epistémico y político a las abuelas y abuelos afroserranos, en diálogo epocal nuestroamericano y caribeño con África.

BIBLIOGRAFÍA

- Albán Achinte, Adolfo (2006). “Epistemes “otras”: Epistemes disruptivas”. En: *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, pp. 22-34. Disponible en: http://www.revistakula.com.ar/wpcontent/uploads/2014/02/KULA6_2_ALBAN_ACHINTE.pdf.
- Allione, Osvaldo Francisco (2007). “Subjetividades bárbaras. El legado epistémico de la dependencia o de la dificultad para representar el propio lugar de enunciación”. En: *Miradas de la UNDeC*, Año 1, Número 1, segundo semestre, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba.
- Álvarez, Rafael José (1980). “Aproximación a la obra de Agustín García”. En: *García, Agustín. Novelas y cuentos*. Prólogo de Luis Arturo Domínguez. Caracas: Talleres Hijos de Ramiro Paz S.R.L.
- Arcaya Urrutia, Carlos Ignacio (1977). “Nota preliminar”. *Arcaya, Pedro Manuel. Historia del estado Falcón. Primera parte. Época colonial*. Tomo primero. Caracas. Fundación Eugenio Mendoza.
- Arcaya Urrutia, Carlos Ignacio (1974). “El Doctor Pedro M. Arcaya (Prólogo a las memorias del Dr. Pedro M. Arcaya)”.

En: *El Doctor Pedro Manuel Arcaya. Centenario de su nacimiento 8 de enero de 1974*. Caracas.

Arcaya Urrutia, Pedro Manuel y Blas Bruni Celli (1997, 21 de marzo). En: Discursos pronunciados por Pedro Manuel Arcaya U. y Blas Bruni Celli en ocasión de la develación del óleo y del homenaje al Dr. Pedro Manuel Arcaya en la Academia Nacional de la Historia el 21 de marzo de 1997. Caracas: Italgráfica.

Arcaya Urrutia, Pedro Manuel (1991). "Conquista. Colonización. Welseres. Organización política. Cabildos. Provincias. Guipuzcoana. Sucesos y movimientos políticos". En: *Los tres primeros siglos de Venezuela. 1498-1810*. Grases Pedro (Coordinador y Prólogo). Caracas: Fundación Eugenio Mendoza.

Arcaya, Pedro Manuel (1995). "Escudo de armas de Coro durante la colonia". En: *Obra inédita y dispersa*. Coro: Centro de Investigaciones Históricas Pedro Manuel Arcaya. UNEFM.

Arcaya, Pedro Manuel (1966). "La insurrección de los negros de la Serranía de Coro en 1795". En: *Academia Nacional de la Historia. Discursos de incorporación*. (1889-1919). Tomo 1, Caracas: Academia Nacional de la Historia, pp. 311-349.

Arcaya, Pedro Manuel (1963). *Memorias del Doctor Pedro Manuel Arcaya*. Prólogo del Doctor Carlos I. Arcaya. Caracas: Talleres del Instituto Geográfico y Catastral.

- Arcaya, Pedro Manuel (1891). "Escudo de Armas de Coro durante la colonia". En: *Armonía Literaria*. Año I. Tomo I. 1891. Coro: Armonía Literaria, pp. 154-156.
- Archila Neira, Mauricio (2005). "Voces subalternas e historia oral". En: *Encuentro Internacional de Historia Oral*. "Oralidad y Archivos de la Memoria", Colombia, organizado por el Colectivo de Historia Oral y Asociación Pedagógica "APPTOS", www.colectivohistoriaoral.org
- Arias, Julio y Eduardo Restrepo (2010). "Historizandoraza: Propuestas conceptuales y metodológicas". En: *Crítica y Emancipación*. Suarez, Carlos Abel (Editor). Año II. Número 3. Argentina: CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, , pp. 45-64.
- Beaujón, Oscar (1982). *Historia del estado Falcón*. Caracas, Venezuela: Ediciones de la Presidencia de la República.
- Belrose, Maurice (1998). *Aproximación a la novelística de Julián Padrón*. Caracas: Ediciones de la Casa de Bello.
- Blanco, Juan (2010). "Colonialidad del saber y literatura: Invención y anulación del indígena en Patria y Libertad (Drama Indio) de José Martí. En: *Aparte Rei. Revista de Filosofía*. N°. 72, noviembre. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/blanco72.pdf>.
- Blanco, Marizabel (2007). "Nuestra Afrodescendencia". En: *A Plena Voz. Revista Cultural de Venezuela*. Número 33. Caracas. Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Cultura.

- Brito García, Luis (2001). “Leyenda negra de la identidad del venezolano”. En: *Los rostros de la identidad. II Simposio Venezuela: Tradición en la modernidad*. Compiladores: Carmen Elena Alemán y Fernando Fernández. Caracas: Fundación Bigott.
- Bueno, Luis Alfonso (2001). *Curimagua y doña Raimunda, la vida por las aguas*. Villa de Cura, Estado Aragua.
- Bueno, Salvador (2003). *Cuentos Negristas*. Selección, prólogo y bibliografía por Salvador Bueno. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Cabrera, Marta (2007). “Elementos de colonialidad y biopolítica en una historia caribeña (ficticia)”. En: *Nómadas*, Bogotá. Universidad Central, pp. 70-79. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105115241008>
- Calveiro, Pilar (2006). “Los usos políticos de la memoria”. En: *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20101020020124/12PIICcinco.pdf>
- Calveiro, Pilar (2006). “Testimonio y memoria en el relato histórico”. En: *Acta Poética* 27 (2), pp. 65-86
- Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007). “Prologo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

- Castro Gómez, Santiago; Garcos, Fernando; Mignolo Walter (2007). “Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En: *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Compiladores: Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Universidad Central. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar.
- Castro Gómez, Santiago (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán. Colombia: Editorial Universidad del Cauca. Instituto Pensar. Universidad Javeriana.
- Castro Gómez, Santiago (2005). *La hibrys del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro Gómez, Santiago (2000). “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro”. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander. Editor. Caracas: UNESCO. IESALC. Ediciones FACES/UCV.
- Chávez Frías, Hugo Rafael (2012). *Propuesta del Candidato de la Patria Comandante Hugo Chávez Para la Gestión Bolivariana Socialista*. Caracas.
- Chávez Frías, Hugo Rafael (2011). *Desde la primera línea*. Años 2009-2010. Caracas: Ediciones Correo del Orinoco. Edición Tilde.
- Chirinos, Ramón (2013). *La mano de obra esclavizada en la jurisdicción de Coro 1640/1811*. Trabajo especial de Grado

- para optar al Título de Magíster Scientiarum en Historia. Universidad Centro Occidental Lisandro Alvarado. Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda. Coro.
- Chirinos, Diego Nicolás (1986). *Serranerías*. Coro. Asamblea Legislativa del estado Falcón. Talleres de Linotipo López Clarac de Briceño, Jacqueline (2005). *El lenguaje al revés. Aproximación antropológica y etnopsiquiátrica al tema*. Mérida: Universidad de los Andes. Grupo de Investigaciones Arqueológicas y Lingüísticas. Centro de Investigaciones Etnológicas Ediciones Dábanatà.
- Collazo, Carolina (2009). *V Jornadas de Jóvenes Investigadores*, “Deconstrucción, ideología y política. Cuando lo subalterno no habla, habita”. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Colina, Lucía (2011). *Cantores de Macanillas*. Caracas, Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Centro Nacional del Disco.
- Coronado, Guillermo Antonio (1982). *Eufrosina*. Caracas: Talleres de Owelinh. Auspiciado por la Comisión de Cultura del Consejo Legislativo del Estado Falcón.
- Cuevas Marín, Pilar (2012). “Memoria colectiva. Hacia un proyecto decolonial”. En: *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial. Walsh, Catherine (Editora).
- Cuevas Marín, Constanza del Pilar (2008). *Recuperación colectiva de la historia, memoria social y pensamiento crítico*.

Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos.

- De Souza Silva, José (2008). “Desobediencia epistémica desde AbyaYala (América Latina). Tiempos de descolonización y reconstrucción en el pensamiento social latinoamericano”. En: *Primer Congreso Internacional Pensamiento Social Latinoamericano. Perspectivas para el Siglo XXI*. Cuenca Ecuador. Disponible en: <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/osadia/osadia-00002.pdf>.
- Díaz Espinoza, Raúl Esteban (2014). “La invisibilización de la Revolución de Haití y sus posibles resistencias decoloniales desde la negritud”. En: *Relaciones Internacionales*. Número 25, Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI)–UAM
- Díaz, Martín (2010). “Consideraciones en torno a la construcción maléfica de la alteridad”. En: *En-claves del Pensamiento*, Vol. IV, núm. 8, México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Campus Ciudad de México, pp. 45-60 Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=141118992003>
- Díez, Julio (1977). “Homenaje a Coro”. Discurso pronunciado por el Dr. Julio Díez en la sesión solemne del Concejo Municipal, en Cabildo Abierto, el 26 de julio de 1977, con motivo de los 450 años de la ciudad. Disponible en: http://aciempol.msinfo.info/bases/biblo/texto/boletin/1977/BolACPS_1977_36_71_9-21.pdf.
- Domínguez, Luis Arturo (1995). *Rebelión en la Sierra* (ensayo novelado). Caracas: Comisión del Bicentenario de la gesta emancipadora del zambo José Leonardo Chirino.

- Domínguez, Luis Arturo (1987). “Teoría integral del folklore”. En: *Cultura falconiana*, 1-2. Coro, Venezuela: Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda. Dirección de Cultura.
- Domínguez, Luis Arturo (1980). “Vida y obra de Agustín García”. En: *García, Agustín. Novelas y Cuentos*. Prólogo de Luis Arturo Domínguez. Caracas: Talleres Hijos de Ramiro Paz S.R.L.
- Domínguez, Luis Arturo (1963). *Dos novelistas falconianos*. Caracas.
- Doria, Maury Alejandra (2008). “El pensamiento fronterizo y la subalternidad como terapia”. (Reseña. Walter D. Mignolo). Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Akal. Madrid. (2003). En: *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, Núm. 7, GERI-UAM Disponible en: <http://www.relacionesinternacionales.info>.
- Dovale Prado, Luis (1988). “Aproximación al cuadro social de Coro a fines del siglo XVIII”. En: *Revista Historia Regional*, julio-diciembre: Centro de Investigaciones Históricas del estado Falcón. “Monseñor Cástulo Mármol Ferrer”.
- Dovale Prado, Luis (s/f). *La visión positivista de Pedro Manuel Arcaya a través de su obra: La insurrección de los negros de la Sierra de Coro: 10 de mayo de 1795*. Manuscrito. Barquisimeto: Universidad Santa María. Coordinación General de Postgrado.
- Dussel, Enrique (2008). “El pueblo y el poder liberador”. En: *Los movimientos sociales del siglo XXI. Diálogos sobre el poder*.

- Ricardo Martínez Martínez (Compilador). Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana, pp. 239-252.
- Dussel, Enrique (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Universidad Autónoma de Nueva León: Plaza y Valdés Editores.
- Dussel, Enrique (2005). “*Transmodernidad e interculturalidad*. (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”. México: UAM-Iz.
- Dussel, Enrique (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas. Edgardo Lander (Editor). Caracas: UNESCO, IESALC, Ediciones FACES/UCV.
- Dussel, Enrique (1994). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la “modernidad”*. La Paz: Plural Editores. Centro de Información para el Desarrollo. Universidad Mayor de San Andrés
- Escobar, Arturo (2005). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Universidad del Cauca.
- Fals Borda, Orlando (2008). *El Socialismo Raizal y la Gran Colombia Bolivariana*. Investigación Acción-Participativa. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Fanon, Frankz (1973). *Piel negra. Máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Fanon, Frantz (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Felice Cardot, Carlos (1974). “La obra del Dr. Pedro Manuel Arcaya”. En: *El Doctor Pedro Manuel Arcaya. Centenario de su nacimiento 8 de enero de 1974*. Caracas.
- Fernandes de Oliveira, Luiz y Vera, FerraoCandau (2013). “Pedagogía decolonial y educación antirracista e intercultural en Brasil”. En: *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial. Walsh, Catherine (Editora). Quito. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Fernández Heres, Rafael (1991). “Educación y cultura”. En: *Los tres primeros siglos de Venezuela. 1498-1810*. Coordinador y prólogo Pedro Grases. Caracas: Fundación Eugenio Mendoza.
- Ferrer de Bravo, Nereyda y Bravo Medina, Helis (2013). “Entretejamos colectivamente la obra liderada con amor por el comandante Chávez”. En: *Diario Nuevo Día. Opinión*. Coro.
- Freire, Paulo (1972). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires. Tierra Nueva: Siglo XXI Argentina, Editores.
- Frei, Betto y Otros (2012) *Fidel Castro con los intelectuales. Nuestro deber es luchar*. La Habana: Instituto Cubano del Libro, Ediciones José Martí.
- Galeano, Eduardo (1970). *Las venas abiertas de América Latina*. Montevideo: Editora Siglo XXI.
- García, Agustín (1980a). *Novelas y Cuentos*. Prólogo de Luis Arturo Domínguez. Caracas: Talleres Hijos de Ramiro Paz S.R.L.
- García Hernández, Agustín (1980b). *Farallón*. Coro. Talleres de Linotipo López.

- García, Jesús (Chucho) (2013). *Afrodescendientes en América Latina y el Caribe*. Caracas: Editorial Trinchera. Fundación Afroamérica
- García, Jesús “Chucho” (2007). “Afrovenezolanidad: ¿En qué situación estamos?” En: *1854-2004: 150 años de la abolición de la esclavitud en Venezuela ¿Presente y pasado de una misma realidad?*. (Compiladores: Lucena Molero, Hernán y Julio César Tallaferro). Mérida. Venezuela: Universidad de Los Andes. Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Consejo de Estudios de Postgrado, Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas “José Manuel Briceño Monzillo”, Centro de Estudios Históricos “Carlos Emilio Muñoz Orúa”.
- García, Jesús “Chucho” (2001). “Deconstrucción, transformación y construcción de nuevos escenarios de las prácticas de la Afroamericanidad”. En: *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*. Buenos Aires. Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- García, Jesús “Chucho” (2001). *Afrovenezolanidad, esclavitud, cimarronaje y lucha contemporánea*. Caracas: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, CONAC.
- García, Jesús “Chucho” (2000). *Afroamericano soy. La diáspora del retorno*. Ediciones Los Heraldos Negros. Fundación Afroamérica, Auspicio del CONAC.
- García, Jesús “Chucho” (1990). *África en Venezuela, pieza de Indias*. Recopilación e interpretación documental bibliográfica. Caracas: Cuadernos Lagoven.

- Gil Rivas, Pedro y Prado, Luis Dovale; López Bohórquez, Alí; Quintero, Gilberto (1996). “La insurrección de Coro de 1795. Un movimiento a reivindicar”. “Acciones de las autoridades coloniales de Coro y Caracas contra la insurrección de José Leonardo Chirino”. En: *José Leonardo Chirino y la insurrección de la serranía de Coro de 1795. Insurrección de libertad o rebelión de independencia*. Mérida: Universidad de Los Andes. Universidad Central de Venezuela. Universidad del Zulia. Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda.
- Giménez, Zénemig (1996). *Pedro Manuel Arcaya a través de sus páginas*. Ensayo de Biobibliografía cronológica y comentada. Caracas: Banco del Caribe, Seguros Venezuela.
- Girardo, Santiago (2003). “Nota introductoria a “¿Puede hablar el subalterno? de Spivak, GayatryChakravorty”. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 39, Bogotá, Colombia, pp. 297-364. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105018181010>
- González Batista, Carlos (1995). “Introducción, compilación y notas”. *Arcaya, Pedro Manuel. Obra inédita y dispersa*. Coro: Centro de Investigaciones Históricas Pedro Manuel Arcaya, UNEFM.
- González Batista, Carlos (1981). “Coro a la llegada de Miranda”. En: *Boletín del Centro de Historia del Estado Falcón*. Año xxviii. II Época, número 26, pp. 28-39.
- Gotta, Claudia Andrea (2003). “Globalización, etnicidad y saberes subalternizados”. En: *Diálogos Latinoamericanos*. Número 007, Dinamarca: BrasilianskøgLatinamerikastudier

- CLAS, Universidad de Aarhus. Aarhus, Latinoamericanistas, pp. 43-55.
- Grosfoguel, Ramón y Walter Mignolo (2008). “Intervenciones decoloniales: una breve introducción”. En: *Tabula Rasa*, num. 9, Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. pp.29-37 Disponible en:<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600903>
- Grosfoguel, Ramón (2007). “Descolonizando los universalismos occidentales: El pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”. En: *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Compiladores: Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Guerra Ch., Víctor (Tito) (1994). *Repertorio popular de palabras falconianas*. Coro, Venezuela: Talleres de Linotipo López.
- Guerrero Arias, Patricio (2011). “Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política”. En: *Alteridad. Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación*, Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Disponible en: http://alteridad.ups.edu.ec/documents/1999102/3570008/v6n1_Guerrero.pdf
- Guerrero Arias, Patricio (2010). *Cultura popular y patrimonio, escenario de lucha de sentidos: entre la usurpación y la insurgencia simbólica*. Disponible en: <http://revistas.arqueo-ecuatoriana.ec/es/revista-inpc/revista-inpc-1/218-cultura-popular-y-patrimonio-escena>

rio-de-lucha-de-sentidos-entre-la-usurpacion-y-la-insurgencia-simbolica

Guerrero Arias, Patricio (2010). “Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes para construir sentidos otros de la existencia”. *Revista de investigación en el campo del arte*, vol. 4, núm. 5, Bogotá, Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, pp. 80-94 Disponible en: <http://sophia.ups.edu.ec/documents/2515411/2516459/corazonardesdelas-sabidurias8.pdf>.

Guerrero Arias, Patricio (s/f). *Corazonando sobre subalternización, exclusión, inclusión y políticas interculturales (PIC) comprometidas con la vida*, disponible en: <https://docs.google.com/file/d/0B2dvoagicVOwcVdxMGRDVmdHcUE/edit?pli=1>

Grupo Cabure (1986). *Nuestra Sierra: la música en su folclor*. Salvador Guarecuco. Coordinador. Coro: Asamblea Legislativa del estado Falcón. Talleres de Linotipo López.

Hale, Charles R. (2014). “Entre lo decolonial y la formación racial: luchas afro-indígenas por el territorio y por (¿o en contra de?) un nuevo lenguaje contencioso”. En: *Dossier. Cuadernos de Antropología Social*. N^{ro} 40, pp. 9-37. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180938244001>

Herrera Salas, Jesús María (2004). “Racismo y Discurso Político en Venezuela”. En: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, pp. 111-128. Caracas: UCV.

- Jiménez Sánchez, Juan José (1959). *Enciclopedia Escolar. Cuarto Grado*. Caracas: Difusora Venezolana del Libro.
- Jordán, Josefina (1994-1997). *Documentos de la insurrección de José Leonardo Chirinos*. Tomos 1 y 2. Caracas: Fundación Historia y Comunicación, Colección Abraxas.
- La Rosa Corzo, Gabino (2004). “La carimba o marca de fuego”. En: *Del Caribe*. Nº. 44, pp. 11-116
- Lander, Edgardo (2001). *Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo*. Revista de Sociología. Nº. 15. Santiago. Disponible en: <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/sociologia/articulos/15/1501-Lander.pdf>.
- Lander, Edgardo (2000). “Ciencias Sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos”. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (Editor). Caracas: UNESCO, IESALC, Ediciones FACES/UCV.
- Lao Montes, Agustín (2007). “Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana”. En: *Tabula Rasa*. Bogotá. Colombia. pp. 47-79.
- Leal Jerez, Morelva (2005). “Identidad y escuela. Reflexiones en torno a una experiencia en la comunidad Añú de la Laguna de Sinamaica”. En: *Antropología, cultura e identidad*. Morelva Leal Jerez y Yohanny Alarcón Puentes (Compiladores). Maracaibo. EDILUZ.
- López, Irene (2011). “Identidad y colonialidad en los relatos de Alberto Alabí”. En: *Perífrasis. Revista de Literatura y Teoría Crítica*. Universidad Nacional de Salta.

- Lovera Reyes, Elina (1987). *La Provincia de Coro en el siglo XVIII*. Caracas: tesis presentada para optar al título de Magíster en Historia de las Américas. Universidad Católica Andrés Bello. Facultad de Humanidades y Educación.
- Lugo, Juan Ramón (2001) *A propósito de doscientos años de olvido: Trozos de serranía, Negra luz que aún hoy arde*. Caracas: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, CONAC.
- Lugo Juan Ramón y Polanco Bravo, Fulvia (1998). *Reflexiones sobre el zambo José Leonardo y tradiciones de la Sierra*. Coro, Falcón: Asociación Cultural José Leonardo Chirino, CONAC.
- Martí, Josep (2012). África: “Cuerpos colonizados, cuerpos como identidades”. En: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Barcelona: Institució Milà i Fontanals. CSIC vol. LXVII, n.o 1, pp. 319-346.
- Martínez Guarda, María Antonieta (2000). *La región histórica de Coro y su articulación en tres momentos de la historia de Venezuela 1528-1824*. Coro: Consejo Nacional de la Cultura, Instituto de Cultura del Estado Falcón, Centro de Investigaciones Históricas del Estado Falcón “Monseñor Cástulo Mármol Ferrer”, Biblioteca “Oscar Beaujón Graterol”.
- Martínez Santamaría, Elena (2003). “Reseña de ‘Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo’ de Walter D. Mignolo”. En: *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, México, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 299-314.

- Medina Rivero, Ángel (1980). *Breve semblanza de Agustín García*. Coro. Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda. Dirección de Cultura.
- Meneses Copete, Yelson Arcadio (2014). “Oralidad, escritura y producción de conocimiento: Comunidades de ‘pensamiento oral’, el lugar de los etnoeducadores y la etnoeducación”. En: *Praxis*. Vol. 10, pp. 119-133.
- Mignolo, Walter (2009). “Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial”. En: *Otros Logos. Revista de Estudios Crítico*. Iván Jacobo Herrera (trad.) Año I, Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad, Universidad Nacional del Comahue, pp. 8-42.
- Mignolo, Walter (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. España: Gedisa Editorial.
- Mignolo, Walter (2000). “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (Editor). Caracas: UNESCO, IESALC, Ediciones FACES/UCV.
- Mijares Pacheco, María Martha (2001). *Racismo y endorracismo en Barlovento. Presencia y ausencia en Río Chico: Autoimagen de una población barloventeña*. Caracas: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, CONAC.
- Monasterios, Casimira (2011). “Estética, estereotipo y racismo”. En: *A Plena Voz. Revista Cultural de Venezuela*. Edición N. 69, Caracas: Ministerio del Poder Popular de la Cultura. Fundación Editorial El perro y la rana. pp. 6-8.

- Monkevicius, Paola Carolina (2012). “Reflexiones antropológicas sobre los estudios de memoria social en el campo afro”. En: *VII Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina en el escenario latinoamericano actual: debates desde las ciencias sociales*. La Plata. Disponible en: <http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar>
- Montoya, Ramón Alejandro (2015). “Piezas de Indias” en una frontera esclavista novohispana. Una mirada a la corporeidad del esclavo africano en San Luis Potosí del siglo XVII”. En: *Revista Historia 2.0, conocimiento histórico en clave digital*. Año 5. N° 9. Bucaramanga: Asociación Historia Abierta
- Nieto Ortiz, Pablo Andrés (2012). “Memorias y formas de construcción social del territorio. Ideas para el debate”. En: *Persona y Sociedad*. Vol. xxvi. N° 3, Bogotá, Colombia: Universidad Alberto Hurtado, pp. 67-84
- Pacheco, Carlos (1992). “La comarca oral”. *La ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea*. Caracas: Ediciones de la Casa de Bello.
- Parra Márquez, Héctor (1974). “Discurso pronunciado por el Dr. Héctor Parra Márquez, Individuo de Número de la Academia de Ciencias Políticas y Sociales, en el acto de colocación del retrato del Dr. Pedro M. Arcaya en el Salón de sesiones de la Corporación el día 9 de junio de 1965”. En: *El Doctor Pedro Manuel Arcaya. Centenario de su nacimiento 8 de enero de 1974*. Caracas.
- Perera, Ambrosio (1974). “Discurso pronunciado por el Doctor Ambrosio Perera, Individuo de Número de la Academia

- Nacional de la Historia, el día 10 de diciembre de 1959 en que fue colocado el retrato del Doctor Pedro Manuel Arcaya en el salón de sesiones de dicha institución”. En: *El Doctor Pedro Manuel Arcaya. Centenario de su nacimiento 8 de enero de 1974*. Caracas.
- Polanco Alcántara, Tomás (1993). *Homenaje al Doctor Pedro Manuel Arcaya*. Discurso de Orden del Dr. Tomás Polanco Alcántara. Caracas: Academia de Ciencias Políticas.
- Pollak-Eltz Angelina (2000). *La esclavitud en Venezuela: un estudio histórico cultural*. Caracas. Universidad Católica Andrés Bello
- Quezada Z, Domingo (2004). *De Macanillas a Venezuela*. Coro.
- Quijano, Anibal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, pp. 201-246. En: *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Ramírez Vargas, Rosa (2013). “Lugares de memoria y luchas por la territorialidad: apuntes sobre experiencias del campesinado en Montes de María y Magdalena Medio”. En: *Ciudad Paz-Ando*. Vol. 6. Nº 2, Bogotá: pp. 136-144.
- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas (2010). *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán. Colombia: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana, Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo Eduardo (2007). “Negros indolentes en las plumas de corógrafos: Raza y progreso en el occidente de la Nueva

- Granada de mediados del siglo XIX”. En: *Nómadas*. Colombia: Universidad Central, pp. 28-43
- Restrepo, Eduardo (2004). “Biopolítica y alteridad: Dilemas de la etnización de las colombianas negras”. En: *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Eduardo Restrepo y Axel Rojas (Editores), Colombia: Editorial Universidad del Cauca, pp. 271-299.
- Rey, Andrew M. (2012). “Luchando contra el fin del mundo: resistencia, decolonialidad e interculturalidad en La loca de Gandoca”. En: *Nomenclatura. Aproximaciones a los estudios hispánicos*. Vol. 2. Artículo 6. Disponible en: <http://uknowledge.uky.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1014&context=naeh>
- Ribeiro, Darcy (1992). *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causa del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Romero, Rixio y Belin Vázquez (2011). “Memorias históricas locales en dialogicidad con los saberes sociales”. En: *Cuadernos Latinoamericanos*, Maracaibo: Centro Experimental de Estudios Latinoamericanos “Dr. Gastón Parra Luzardo”, pp. 26-41.
- Rosas Guevara, Martha Isabel (2014). “De esclavos a ciudadanos y malentretidos. Representaciones del negro en el discurso jurídico colombiano del siglo XIX”. En: *Historiolo. Revista de Historia Regional y Local*. Universidad Cooperativa de Colombia, Sede Pasto. pp. 271-302.
- Rosas Guevara, Martha Isabel (2011). “Exotismo, invisibilidad y diásporas re-creadas: la juridicidad del negro en Colombia”. En: *Revista VIA IURIS*, núm. 10, Colombia: Fundación

Universitaria Los Libertadores, pp.11-21 disponible en:
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=273919435001>

- Rosas Guevara, Martha Isabel (2010). "Entre el exotismo y la invisibilización: El negro en el discurso jurídico colombiano". En: *Saber, Ciencia y Libertad*. Vol.5, Núm. 2. Colombia, pp. 67-74.
- Rota, Mario (1980). *El sueño del petróleo. Miro Guagua*. Caracas: Ediciones Paulinas.
- Rota, Mario. (1978). *Biografías falconianas en relieve*. Monseñor Iturriza, Monseñor Pineda, Sor Cata, Agustín García, Esteban Morillo. Caracas: Librería Editorial Salesiana.
- Rota, Mario (1977). *Camino a la ciudad*. Caracas: Imprenta Nacional. Ministerio de Información y Turismo.
- Sanoja, Mario e Iraida Vargas Arenas (2005). *Razones para una Revolución*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Sanoja Obediente, Mario (2010). *Historia Socio-cultural de la economía venezolana: 14.500 años anp-2010*. Caracas. Banco Central de Venezuela.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. CLACSO. Prometeo Libros.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010). *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*. Montevideo. Uruguay: Ediciones Trilce. Universidad de la República.

- Santos, Boaventura de Sousa (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Perú: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales • UNMSM. Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.
- Santos, Boaventura de Sousa (2003). *La caída del AngelusNovus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá. Colombia: Ediciones Antropos.
- Soñora Soto, Ivette (2010). *La mujer negra. Aproximación al estudio de los estereotipos trazados por los códigos negros*, disponible en: <http://ojs.uo.edu.cu/index.php/stgo/article/view/14510108>
- Strauss, K. Rafael (2004). *El diablo en Venezuela. Certezas, comentarios, preguntas*. Caracas: Fundación Bigott.
- Téllez, Magaldy (2005). “Disciplinar el “bárbaro” que se lleva adentro: un acercamiento a la ley del buen ciudadano del siglo XIX”. En: *Revista Historia Caribe*, Volumen IV. N°10, pp. 87- Barranquilla. Universidad del Atlántico.
- Tosta García, Francisco (1966). “Contestación de Don Francisco Tosta García”. En: *Academia Nacional de la Historia. Discursos de incorporación. (1889-1919)*. Tomo 1. Caracas: Academia Nacional de la Historia, pp. 343-349.
- Ugueto Ponce, Meyby (2014). *Aproximación ideológica sobre lo afrovenezolano en la historiografía venezolana. Una mirada antropológica*. Caracas. Fundación Centro Nacional de Historia.
- Valero, Arnaldo (2007). “Racismo y esclavitud, modernidad”. En: *1854-2004: 150 años de la abolición de la esclavitud en Venezuela ¿Presente y pasado de una misma realidad?*. (Compiladores: Lucena Molero, Hernán y Julio César

- Tallaferro). Mérida. Venezuela: Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico, Consejo de Estudios de Postgrado, Centro de Estudios de África, Asia y Diásporas Latinoamericanas y Caribeñas “José Manuel Briceño Monzillo”, Centro de Estudios Históricos “Carlos Emilio Muñoz Orúa”.
- Vargas Arenas, Iraida (2007). *Resistencia y participación. La saga del pueblo venezolano*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Vargas Arenas, Iraida y Mario Sanoja Obediente (2006). *Historia, Identidad y Poder*. Caracas: Editorial Galac.
- Vásquez, Belín (2013). “Historias subalternizadas y visibilidad descolonizadora con saberes liberadores”. En: *Nuestro Sur*. Caracas. pp. 9-31.
- Vázquez Belin (2011). “Ciencia universal, memorias y visibilidad de los saberes sociales”. En: *Cuadernos Latinoamericanos*. Maracaibo: Centro Experimental de Estudios Latinoamericanos “Dr. Gastón Parra Luzardo”, pp.22-40.
- Vázquez de Ferrer, Belín (2008). “Mesa 3. Socialismo y cultura frente a la alienación capitalista” En: *Memorias del III Foro Internacional de Filosofía de Venezuela. Humanismo, socialismo y revolución*. Caracas: Coordinación y Edición Carmen Bohórquez, pp. 137-237.
- Veronelli, Gabriela A. (2015). “Sobre la colonialidad del lenguaje”. En: *Universitas Humanística*. Bogotá, Colombia. pp. 33-58.
- Villa Wilmer y Villa Ernell (2012). “Donde llega uno, llegan dos, llegan tres y llegan todos. El sentido de la pedagogización de la escucha en las comunidades negras del Caribe

- seco colombiano”. En: *Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial. Walsh, Catherine (Editora).
- Villa Wilmer y Villa, Ernell (2012). “Identidad, de-centralidad y narrativas de acción”. En: *Fragmentos de Cultura*. Goiânia. pp. 141-152.
- Villa, Ernell y Villa Wilmer (2011). “La Cátedra de estudios afrocolombianos: Una posibilidad de descolonización del lenguaje en el Caribe seco colombiano”. En: *Nómadas*. Colombia: Universidad Central de Colombia. p. 141-152.
- Villa, Wilmer y Villa Ernell (2010). “La pedagogización de la oralidad en contexto de afirmación cultural de las comunidades negras del Caribe seco colombiano”. En: *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*. Barranquilla. Cartagena de Indias. Colombia, pp. 69-89.
- Villa Amaya, Ernell (2012). *Recorriendo memoria encontrando palabra: Las narrativas de las comunidades negras del Caribe Seco colombiano. Una instancia de educación propia*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, Departamento de Educación Avanzada, Doctorado en Educación, Trabajo de tesis presentado como requisito para optar al título de Doctor en Educación y Estudios Interculturales.
- Villa, Wilmer (2013). “Memoria y pedagogización del mal-decir: una aproximación a los recursos literarios que inventan mundos”. En: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. pp. 79-107
- Villa Wilmer (s/f). “La interculturalidad y sus lenguajes en las emergencias del lugar de la enunciación”. En: *Miradas I*.

Revista de la Maestría en Comunicación Educativa. Universidad Tecnológica de Pereira, pp. 39-55.

- Wallerstein, Immanuel (1991). “La construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo, etnicidad”. En: *Raza, nación y clase*. Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar. Madrid: IEPALA: Textos.
- Walsh, Catherine y García Salazar, Juan (2015). “Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana”. En: *Cuadernos de Literatura*. Vol. XIX. Nº 38. pp. 79-98. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.cl19-38.mcee>
- Walsh, Catherine (2013). “Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos”. En: *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial. Walsh, Catherine (Editora). Quito. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, Catherine (2011) “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial. In-surgir, re-existir y re-vivir”. En: *IV Foro del futuro. Didáctica crítica: Educación para la emancipación y la liberación*. Caracas: Fondo Editorial IPASME.
- Walsh, Catherine (2010). “Estudios (inter)culturales en clave de-colonial”. *Tabula Rasa*, Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 209-227 Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39617422012>
- Walsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, Estado y Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, Catherine (2008). “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: Las insurgencias político-epistémicas de

- refundar el estado”. En: *Tabula Rasa*. Bogotá. Colombia. pp. 131-152.
- Walsh Catherine (2007). “Lo afro en América andina: Reflexiones entorno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re) existencia y pensamiento”. En: *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, pp. 200-212.
- Walsh, Catherine (2006). “Interculturalidad y (de)colonialidad: Diferencia y nación de otro modo”. En: *Livro da Academia da Latinidade*, Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/37.pdf>.
- Walsh, Catherine (2005). “(Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad”. En: *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones Latinoamericanistas*. Catherine Walsh (Editora). Quito. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar. Editorial Abya-Yala, pp. 13-35.
- Walsh, Catherine, Edizon León y Eduardo Restrepo (2005). *Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador*. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Walsh, Catherine (2004). “Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad”. En: *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, Eduardo Restrepo-Axel Rojas Editores. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, Grupo de Investigaciones para la Etnoeducación Universidad del Cauca, pp. 331-346.

TESTIMONIALES

Álvarez Colina, Reina Marina. (La Vela de Coro, 10/02/2016)
Álvarez de García, María Octavia. (La Chapa, 07/02/2016)
Álvarez, José Ángel. (La Chapa, 07/02/2016)
Álvarez, Juana Emato. (La Chapa, 07/02/2016)
Aular Chirino, Mario. (Coro, 23/03/2015)
Aular Rivero, Nohelia Ramona. (Guayapa, 09/02/2016)
Arroyo, Leopoldo. (Pueblo Nuevo, 20/02/2016)
Borges Soret de Escalona, Carmen Romelia. (Santiago, 09/02/2016)
Bracho de Suárez, Carmen. (San Pablo, 23/02/2016)
Bravo de Rivero, Irma. (Pueblo Nuevo, 20/02/2016)
Colina Ugarte, Rafael Antonio (Chopo). (San Pablo. Los Grados, 23/02/2016)
Colina, Bertha. (Santa María, 14/02/2016).
Colina, Lucía. (Los Patiecitos, 09/02/2016)
Corniel, Karelis Margarita. (Agua Colorá, 20/02/2016)
Cortez, Pola. (La Encrucijada, 23/02/2016)
Chirino de Rivero, Concepción. (Pueblo Nuevo, 20/02/2016)
Chirino Pirela, Amado. (Macuquita, 12/02/2016)
Chirino Pirela, María de la Cruz. (Macuquita, 12/02/2016)
Chirinos, Eva Gisela. (Agua Colorá, 20/02/2016)
Chirinos, Herminia. (Macuquita, 12/02/2016)
Chirinos, Macario. (Santa María, 14/02/2016)
Chirinos, Vicenta. (Santa María, 14/02/2016)
Depoll Molleda, Darío. (Cabure, 08/02/2016)

Dirinot, Félix. (La Chapa, 08/04/2015. Encuentro de Arrieros y Conuqueros)

García Álvarez, Danny Rafael. (La Chapa, 07/02/2016)

Gómez, Edelmira. (Santa María, 14/02/2016)

González Chirino, Dexy. (La Chapa, 07/02/2016)

Henríquez, Marcelio. (Macuquita, 12/02/2016)

Hernández de González, Dora. (Coro, 23/03/2015)

Hernández, Lugo Mayerlis. (Santa María, 14/02/2016)

Loiz Chirinos, Hilario (La Vela de Coro, 09/09/2016)

Madres del Barrio Afrodescendientes de la Misión Josefa Joaquina Sánchez (Coro, 06/05/2015)

Madres del Barrio Afrodescendientes de la Misión Josefa Joaquina Sánchez (Macuquita, 13/05/2015.)

Mendoza, Cayetana. (Cabure, 08/02/2016)

Molina de Pérez, Tereza. (Macuquita, 12/02/2016)

Pirona, Leonardo. (Agua Colorá, 20/02/2016)

Polanco Bravo, Fulvia Magdalena. (Coro, 11/02/2016 y 17/02/2016)

Quero González de Lizardo, Ana Josefina. (La Chapa, 07/02/2016)

Quero, Carmen. (La Chapa, 07/02/2016)

Rivero, Paula. (Pueblo Nuevo, 20/02/2016)

Sánchez, Roberto Alfonso. (Santa María, 14/02/2016)

Sangronis , Lesbia Margarita. (La Chapa, 07/02/2016)

Sangronis, María Milagros. (La Chapa, 07/02/2016)

Santos, Henry. (Pueblo Nuevo, 20/02/2016)

Torres, Rafael José. (Cabure, 08/02/2016)

Yáñez de Hernández, Eva. (Macuquita, 12/02/2016)

Yáñez, Aura. (Macuquita, 12/02/2016)

Yáñez, Celedonio. (Macuquita, 12/02/2016)

Zavala Gómez, Rosa Luisa. (Santa María, 14/02/2016)

ÍNDICE

Presentación de la comisión / 7

Introducción / 11

Capítulo I

Itinerarios de la colonialidad en Nuestra América / 21

Capitalismo e inferiorización

de identidades geosocioculturales / 22

Eurocentrismo y apropiación histórica

del sentido social de lo humano / 40

Rearticulación de la Inferiorización Afro / 49

Modernidad y occidentalización de imaginarios / 56

Capítulo II

Genealogía de la subalternización de la alteridad africana en la Sierra de Coro y retos descolonizadores de la memoria histórica / 73

Inicio de la diáspora africana en Coro / 75

Mayo insurgente de 1795 en la Serranía de Coro y sus retos descolonizadores de la memoria histórica / 82

La insurrección en la Sierra de Coro / 83

Los insurgentes en la narrativa colonial y sus pervivencias dominantes / 86
¿Insurrección sin concierto, método ni regla? o ¿pacificación en la Serranía? / 89
¿Insurgentes: entre inocentes y culpables? / 94
La sentencia de la Real Audiencia / 98
Narrativas insurgentes y de resistencia para descolonizar la memoria histórica / 100
Genealogía de la subalternización africana en Coro desde la narrativa de Pedro Manuel Arcaya / 109
Insurrección de 1795 y subalternización africana en Arcaya / 111
¿Precusores pavorosos de la esclavitud? / 119
La palabra docta en Arcaya y su grupo familiar / 122
De-subalternización afro en Coro / 129
Agustín García: narrativa trastierra y modernidad occidental / 136
Agustín García Hernández / 137
La alta voz de la Sierra: encubrimientos e insurgencias / 146
Farallón: Memorias dominantes y resistencia afro / 161
Hacerse gente: el anclaje desarrollista / 177

Capítulo III Decolonialidad y desubalternización de la afroexistencia / 183

Transmodernidad y reafirmación de lo raizal / 184
Memorias vivientes y desubalternización afro / 193
Lugares y prácticas de memoria de la afroexistencia / 212

Capítulo iv

Memorias vivientes de afroexistencia

en la Sierra de Coro / 231

Prácticas de memorias afroserranas / 233

Cuerpos y espacialidad afroserrana: de-subalternización y des-racialización / 252

El negro es un tesoro, ¿usted no lo ha oído? / 268

Vivir de la siembra en la montaña / 275

“Carajo, hasta con orine nos curaban” / 280

Llevamos un ramito de sangre de José Leonardo / 286

Juan Ramón Lugo: sembrador de memorias de afroexistencia / 293

Consideraciones finales / 301

Bibliografía / 309

Testimoniales / 334

*SUBALTERNIZACIÓN AFRICANA Y
RESIGNIFICACIÓN DE SUS MEMORIAS
EN LA SERRANÍA DE CORO*

Digital

Fundación Editorial El perro y la rana

Caracas, Venezuela,

Octubre de 2023





Subalternización africana y resignificación de sus memorias en la sierra de Coro

Este estudio aborda, mediante la perspectiva de autores, ensayos y testimonios, el proceso de dominación, resistencia y liberación del pueblo africano en la sierra de Coro. Explora las memorias de descendientes afro, esclavizados, alienados y subalternados por el colonialismo, en aras de motivar el conocimiento de los sujetos históricos, su diálogo y pertinencia. Igualmente, trae a la memoria la insurrección de José Leonardo Chirino en 1795, proyecto cumbre de la revolución afro en Venezuela, las implicaciones de las subsecuentes racializaciones y opresiones vividas por la genealogía de origen africano, violentada por generaciones; y también sus persistentes luchas contra el racismo. La autora destaca las cosmovisiones, memorias y saberes de la afroserranía, con el fin de preservar las raíces civilizatorias, herencia de la afroexistencia en Nuestra América y el Caribe.

Nereyda del Rosario Ferrer Morillo

Escritora, historiadora, profesora universitaria y afroactivista, oriunda de Curimagua, estado Falcón. Licenciada en Educación, mención Ciencias Sociales, área Historia. Magister en Historia de Venezuela. Doctora en Ciencias para el Desarrollo Estratégico, área Identidades e Interculturalidad. Especialista en Estudios Afrolatinoamericanos y Caribeños. Profesora titular en la Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda. Investigadora militante del Movimiento Social Afrovenezolano. Coordinadora del Seminario Desocultas Carimbas y Cohacer de Memorias Vivientes Afrocorianas, desde el año 2016. Destacada historiadora, participante en múltiples eventos educativos, científicos, sociales y culturales, en el ámbito nacional e internacional. Militante del Cumbe Nacional Afrovenezolano de Falcón.

