

NOTAS PARA UNA ARQUEOLOGÍA DE LA PRESENCIA AFRICANA EN VENEZUELA:

Primera aproximación a una reflexión
teórico-metodológica

*Eduardo Herrera Malatesta
Leiden University*

Fecha de entrega: 16 de diciembre de 2013

Fecha de aceptación: 13 de enero de 2014

Resumen

En este ensayo se expone una reflexión teórica sobre los posibles lineamientos que se deberían seguir para comprender teórica y metodológicamente la presencia de grupos africanos y afrodescendientes en el registro arqueológico de las costas centrales de Venezuela. El objetivo es conformar una arqueología de la presencia africana, es decir, una arqueología que se especialice en reconstruir los patrones socioculturales, ideológicos, económicos y políticos en los cuales se encontraban insertos los esclavos africanos traídos por los europeos y, posteriormente, sus descendientes.

Palabras clave: Arqueología, esclavos africanos, teórico-metodológico, Venezuela.

Abstract

In this essay a theoretical reflection on possible guidelines that should be considered to understand theoretical, and methodologically the presence of African and afro descent groups in the archaeological record of the north central coast of Venezuela will be present. The aim is to create an archeology of African presence, i.e. an archeology who specializes in rebuilding socio-cultural, ideological, economic and political patterns in which the African slaves brought by the Europeans were insert and, subsequently their descendants.

Keywords: Archaeology, theoretical and methodological, African slaves, Venezuela.

Introducción

Este ensayo consta de dos partes. En la primera se revisarán brevemente algunos antecedentes de los estudios antropológicos y arqueológicos con comunidades de esclavos negros y afrodescendientes. En la segunda parte se tratarán aspectos que pudieran ser útiles para la comprensión teórica de la dinámica en la que llegaron y vivieron los esclavos africanos en las costas del centro norte de Venezuela. Hay que destacar que este ensayo no pretende incluir toda la bibliografía sobre comunidades negras que existe para Venezuela o el Caribe, tampoco hacer una amplia revisión; sino, a partir de la revisión de un grupo de textos básicos, comenzar a delimitar un problema de estudio poco abordado en la arqueología venezolana.

A modo de antecedentes

En la historia de la etnografía de comunidades afrodescendientes existen, principalmente, dos posturas en cuanto a su estudio. Por un lado, están quienes constantemente buscan los nexos entre África y el Nuevo Mundo, así como los procesos de aculturación a los que estos individuos fueron sometidos al llegar a América (Herskovits 1941). La propuesta originada por el antropólogo estadounidense M. J. Herskovits tenía como eje central reivindicar el pasado de los afrodescendientes ante una sociedad estadounidense dominada por el racismo y la opresión. Su trabajo estuvo fuertemente influenciado por el particularismo cultural de Boas, el cual combinó con un relativismo cultural radical (Yelvington 2001: 229). Para Herskovits y sus seguidores la intención era rescatar los “africanismos” o rasgos socioculturales africanos de los afrodescendientes para lograr reconstruir el “verdadero” pasado de estos grupos. En este sentido los afrodescendientes, a pesar de haber vivido un proceso de esclavización, mantuvieron rasgos socioculturales de las comunidades africanas a las que pertenecieron sus antepasados (Yelvington 2001; Mintz y Price 1976). La segunda postura, proveniente de los trabajos del sociólogo estadounidense E. F. Frazier (1939), propone que las comunidades actuales de afrodescendientes no tienen absolutamente nada que ver con sus antepasados africanos. Este autor argumentó que los esclavos americanos fueron desposeídos de sus culturas en el proceso de esclavización (Frazier 1939). Para Frazier, buscar “africanismos” en comunidades actuales era menospreciar los desarrollos

culturales que se gestaron en el nuevo contexto americano. Posterior a los planteamientos de estos autores, sus propuestas y seguidores fueron definidos como, por un lado, los neo-Herskovitianos; y por otro, los teóricos “creacionistas” o “creolizacionistas” interesados en la creatividad y adaptaciones culturales (Yelvington 2001:232).

Como consecuencia de estos debates iniciales sobre las comunidades de afrodescendientes estadounidenses se propuso conjugar y refinar estas dos visiones, en una propuesta integrativa. La propuesta de Mintz y Price (1976) representa uno de los íconos de la bibliografía sobre comunidades afrodescendientes. Estos autores trabajaron con una doble noción: primero consideraron que, efectivamente, los africanos que fueron traídos desde África portaban su cultura dentro de ellos, por lo cual debieron de representarla o reproducirla de alguna manera en el nuevo contexto. En segundo lugar, plantearon que si bien esto puede ser cierto, también lo es el hecho de que en un nuevo contexto estos individuos comenzaron a desarrollar elementos culturales nuevos relacionados con ese nuevo contexto (Mintz y Price 1976). Estos autores enfatizaron que, además, los africanos que llegaron a América tenían una situación muy particular en relación con los europeos, que trascendía su condición de esclavos. Esto es que la cultura europea en América era relativamente homogénea; en cambio, los esclavos provenían de diversas áreas de África. A pesar de que las áreas de donde provenían estos individuos eran áreas cercanas, y de hecho áreas con contactos e intercambios, cada grupo tenía su propio conjunto de rasgos culturales, además no fue común que varios individuos de un mismo grupo fueran llevados a América juntos, pues eran mezclados por las compañías “negreras” antes de ser enviados. Como anotan Mintz y Price, “en términos de cualquiera de las formas en que los antropólogos están acostumbrados a utilizar el concepto de *cultura*, no sentimos que se puede decir que los africanos que fueron traídos a cualquier colonia específica del Nuevo Mundo hayan tenido una sola cultura colectiva para transportar con ellos” (1976: 4; traducción del autor). A pesar de mantener esta visión, los autores están de acuerdo con la “unidad” que pudo existir entre los grupos pertenecientes al área de donde provenían los esclavos; en este sentido, aprueban la noción de *área cultural* y afirman que “no es tanto la unidad de África occidental como amplia área cultural lo que se critica en nuestra propuesta como los niveles en los que el mundo propio trata de buscar la confirmación de este postulado de unidad” (Mintz y Price 1976: 5; traducción del autor).

La postura de estos autores no buscaba criticar ninguna propuesta; en cambio, incitaba a los investigadores a reconocer la validez de ciertos hechos, observándolos desde un punto de vista crítico. Igualmente, estos antecedentes marcaron la necesidad de contrastar los estudios etnográficos con los etnohistóricos con el fin de registrar los procesos de conformación de comunidades afrodescendientes. En Venezuela se han realizado diversos aportes sobre los orígenes de comunidades negras y sobre el proceso de esclavización en general (Acosta Saignes 1984; García 1986; Troconis de Veracoechea 1987; Altéz 1997; Altéz y Ribas 2002; Pérez 1997, 2000; entre otros). Estos trabajos se insertan dentro de las propuestas teóricas antes discutidas, y a su vez, han realizado aportes nuevos a la discusión tanto mundial como regional. En la bibliografía existente se encuentran trabajos que buscan reconocer “africanismos” en las actuales comunidades negras (García 1986; Altéz y Ribas 2002); que tratan de reivindicar la imagen del negro a través de un discurso paternalista y nacionalista (Acosta Saignes 1984); descripciones etnográficas y etnohistóricas (García 1986; Altéz 1997; Altéz y Ribas 2002); y reconstrucciones de procesos de conformación de comunidades, analizados a partir de procesos de etnogénesis particulares (Pérez 1997, 2000). Estas investigaciones han tratado sobre diversos tipos de grupos afrodescendientes en periodos históricos, como son cimarrones, negros de plantación y negros libres. De estas propuestas es posible comenzar a delinear diversos elementos de interés para la búsqueda de una arqueología de los esclavos africanos en América y sus descendientes.

Sin lugar a dudas es necesaria una revisión exhaustiva de la bibliografía etnográfica sobre comunidades afrodescendientes, así como una revisión de los trabajos etnohistóricos y documentos de cronistas, para tener una visión completa de las propuestas, reconstrucciones y noticias que sobre estos grupos se han realizado en el país, y en contextos similares como el suramericano y caribeño.

En cuanto a los trabajos arqueológicos orientados hacia el conocimiento de las comunidades de cimarrones, esclavos y afrodescendientes en América, y Venezuela específicamente, el interés es relativamente reciente. Alrededor de 1960 comenzó el interés en conocer, desde una perspectiva arqueológica, la vida que tuvieron los esclavos, y confirmar a través del estudio de la cultura material las noticias de los cronistas sobre el proceso de esclavización (Orser y Funari 2001). Desde sus inicios este campo de la arqueología se ha dedicado tanto a la descripción de la cultura material de

esclavos y afrodescendientes (Haviser 1999), como a la definición de un marco teórico y metodológico para su estudio (Orser 1990; Orser y Funari 2001; Haviser y MacDonald 2006). De estos trabajos se quiere señalar para este ensayo el destacado aporte de Orser y Funari (2001) sobre la “arqueología de la rebelión y resistencia esclava”. Estos autores definieron así el estudio de los grupos de africanos que se resistieron a la esclavización y fundaron pueblos cimarrones. Los autores comentan que esta línea de investigación se beneficia de dos influencias: la primera, la investigación detallada sobre los elementos históricos y sociales de los levantamientos de esclavos realizada por los historiadores y antropólogos; y la segunda, la creciente concientización por los arqueólogos de que muchos de los movimientos de derechos civiles que se están desarrollando en el mundo se basan en tradiciones de resistencia que frecuentemente tuvieron raíces históricas de larga duración (Orser y Funari 2001: 62). A partir de esta propuesta, los autores analizan el caso de Palmares en las costas de Brasil, área donde existió un gran asentamiento cimarrón constituido por varios poblados. El trabajo de estos autores significa un importante paso en la búsqueda de una arqueología de la presencia africana en América. Un elemento que proporcionó una ventaja para el trabajo de estos autores es que el tipo de evidencia que analizaron provino de asentamientos ya clasificados y conocidos como cimarrones, por lo cual el nexo entre la cultura material y sus creadores fue directo. Para el caso de las costas venezolanas, no se ha reportado hasta ahora un asentamiento tan grande como el de Palmares, o cualquier otro asentamiento claramente identificado de poblaciones africanas, fueran estas esclavas o cimarronas; sin embargo, se conoce que se dieron fugas de esclavos como en cualquier otra parte de América (Castillo Lara 2002).

Este contexto genera que la búsqueda de cultura material y/o asentamientos, relacionados con poblaciones africanas, esclavos o cimarrones, se complique debido en primer lugar a la dificultad inicial de identificar estos grupos. Incluso, aunque con documentos históricos se pueda identificar un asentamiento cimarrón o una hacienda donde se conozca que hubo esclavos africanos ¿cuál es la cultura material que se asociará a ellos? Los objetos europeos que les fueron entregados, obligados por necesidad a usarlos. En el caso de poblaciones cimarronas que manufacturaran cerámica, ¿cómo definirla y, más aún, cómo diferenciarla de la cerámica indígena? Hasta el momento no se ha identificado en el territorio nacional un

conjunto cerámico asociado a grupos afro. Un ejemplo de alto valor histórico es el caso de los *caribes negros* que habitaron la isla de Saint Vincent en las Antillas Menores durante el siglo XVIII. Este grupo estuvo conformado por cimarrones que progresivamente fueron escapando de islas circundantes y que asumieron completamente la identidad y cultura material de los caribes de las islas (Restall 2005). En un caso como este, ¿cómo diferenciar la cultura material cerámica de este grupo con aquella de los caribes?

Lineamientos teóricos para la consideración de la cultura material de los esclavos y cimarrones

Dentro del esquema propuesto por Mintz y Price (1976) hay varios elementos que es necesario destacar nuevamente. Cuando Herskovits trataba de conseguir “africanismos” en las comunidades actuales, mantenía como supuesto básico que los africanos que llegaron a América “portaban” con ellos su cultura; sin embargo, la crítica de Frazier justamente consistía en que debido a los maltratos y sufrimientos por los que pasaban estos individuos, al llegar al nuevo contexto “dejaron atrás” su vida y su cultura. Es interesante detenerse aquí y considerar el significado que podrían tener estos supuestos dentro de la interpretación arqueológica. Para Herskovits la cultura es parte esencial de cada individuo y no se “pierde” o se “olvida” como consecuencia de experiencias extremas y negativas. Por el contrario, los individuos afianzan sus valores culturales, simbólicos y sociales, como última defensa ante un contexto hostil. Ahora bien, la manera en que esta realidad se representa en la cultura material es relativa al contexto de llegada. Si el único acceso a objetos es proporcionado e impuesto por el esclavizador, entonces no quedará registro arqueológico de la cultura de los grupos africanos en esa cultura material que ellos utilizaron estando en América. Por otro lado, para Frazier la cultura se pierde bajo contextos extremos de agresión humana, por lo que los africanos que llegaron a América, como mecanismo de defensa, asumieron cualquier patrón cultural que les fuera impuesto, aunado a los propios contextos que se fueron generando en las nuevas tierras. Por ello, la representación material de estos individuos, y por lo tanto la evidencia en el registro arqueológico, seguirá siendo de objetos proporcionados por los esclavizadores, o en caso de que estos individuos tuvieran acceso a arcilla para hacer cerámica, ésta sería simple y sin decoraciones ya que el objetivo de defensa cultural sería el mimetismo con lo existente.

Si se toma una sola de las dos posturas explicadas como base teórica para interpretar la cultura material, se pueden estar obviando elementos claves para la comprensión de un caso específico. Como comenta Pérez (2006) para el caso de las comunidades afrovenezolanas, cada grupo es particular; aunque pueden tener rasgos comunes, cada comunidad experimentó particularidades históricas que las llevó a ser diferentes. Siguiendo esta propuesta, las historias de las comunidades africanas en América tendrían que ser analizadas en contextos particulares, por regiones, zonas, o incluso áreas. En este sentido, y siguiendo los planteamientos de Mintz y Price (1976), la postura de análisis tiene que integrar distintos puntos de vista ya que, incluso, los procesos de esclavitud no fueron idénticos en toda América.

Ahora bien, una posibilidad de aproximarse teóricamente a este contexto es hacer un ejercicio de *empatía* (Melas 1989) que nos lleve a considerar elementos *emic* de lo que pudo significar el viaje desde África hasta América para estos individuos, y desde allí considerar las propuestas teóricas descritas anteriormente. Para esto, se usarán tres citas que tratan directamente la condición en la que transportaban a los esclavos desde África hacia América.

En primer lugar el encuentro con el mar y la subida a los barcos:

Una vez marcados, los esclavos eran conducidos a la playa. Muchos, procedentes del interior, jamás habían visto ni oído hablar del mar. Se aterrizaraban al escuchar el lejano ruido de las olas, creyendo que se trataba del rugido de alguna enorme bestia. Veían entonces el Atlántico, las grandes olas con sus espumosas crestas, y detrás, el barco que los esperaba. Era el instante crítico en que ni los látigos de piel de hipopótamo de los traficantes negros, ni los de siete colas de los blancos servían para nada. Los esclavos se arrojaban a la arena, agarrando puñados de la misma, en un desesperado esfuerzo por permanecer en tierra. Algunos intentaban ahorcarse con sus cadenas... (Manix y Cowley en Troconis de Veracoechea 1987: XIII).

Ahora bien, ya en el barco:

La bodega de un barco tenía corrientemente una altura de cinco pies [1,5 m aprox.]. Esto pareció un derroche de espacio para los mercaderes de esclavos, de forma que construyeron una plataforma a media altura, con una

anchura de seis pies [1,8 m aprox.] a cada lado del buque. Cuando el fondo de la bodega estaba completamente repleto de cuerpos, otra fila de esclavos era colocada en la plataforma (...) [solo quedaban] veinte pulgadas a los esclavos para levantar la cabeza [y] no podían sentarse en todo el viaje (Manix y Cowley en Troconis de Veracochea 1987: XIV).

Por último, durante el viaje:

La separación del esclavo negro de su tribu y su nueva situación vital, les ocasionaba un estado mental especial llamado “melancolía fija”, que los conducía a la muerte sin una causa física aparente (Troconis de Veracochea 1987: XIV).

Estas tres citas se reprodujeron con el fin de destacar que cuando los esclavos llegaban al nuevo continente podían entrar en dos aspectos no excluyentes de condición sociocultural y psicológica. Siguiendo las ideas desarrolladas por Mintz y Price (1976), podrían definirse estos dos aspectos como: 1) condición de adaptación de resistencia; y 2) condición de adaptación sublevada¹. Con estos dos aspectos se quiere delimitar teóricamente la condición en que estos primeros esclavos comenzaron a desarrollar una nueva vida en un contexto diferente. Estas condiciones no son excluyentes; en cambio pudieron darse de manera simultánea dentro de un mismo grupo de esclavos (con procedencias diferentes) o incluso en un mismo individuo en diferentes momentos de su vida como esclavo. Para la delimitación de una arqueología de la presencia africana, esta diferencia podría ser crucial. Los individuos que adoptaron la condición de *adaptación de resistencia* pudieron tratar conscientemente de mantener sus rasgos culturales vivos “dentro y fuera”, y de esta manera pudieron representar en el mundo fenomenológico rasgos de su cultura africana. En cambio, los individuos que adoptaron la condición de *adaptación sublevada* pudieron consciente o inconscientemente “olvidar” su vida pasada como mecanismo de defensa ante una realidad no deseada.

¹ Estos términos se usarán aquí de manera preliminar.

La clave en términos metodológicos y prácticos no está en buscar “africanismos” en sitios arqueológicos; en cambio, es a partir de la comprensión de la realidad social de los contextos particulares de los esclavos e incluso los cimarrones, que es posible tener un marco de referencia para el estudio de cultura material de estos grupos. Siguiendo esta idea, la primera o segunda generación de hijos de africanos nacidos en América tuvieron fuerte influencia de estos y posiblemente siguieron las costumbres marcadas por los mayores. Es necesario incluir aquí un tercer aspecto: dentro de este contexto de colonización, no estaban solo los esclavos, pues estos arribaron, igual que los europeos, a una tierra ya habitada por grupos. Los indígenas evidentemente tuvieron contacto con las comunidades de esclavos y cimarrones. Como lo argumenta Pérez (1997), posiblemente los indígenas ayudaron a los cimarrones a escapar de sus captores y/o los recibieron en sus comunidades, como es el caso ya explicado de los *caribes negros*. Así mismo, Rivas (2002) plantea que posiblemente los esclavos al comenzar a observar restos de cerámicas indígenas y su simbología, pudieron comenzar un proceso de re-simbolización de elementos indígenas acoplados a los conocimientos propios de su pasado contexto africano. Cualquiera que haya sido la condición adaptativa escogida por los esclavos, éstos indudablemente interactuaron con los indígenas y copiaron, apropiaron y/o re-semantizaron elementos culturales.

Con esta orientación en mente, es válido preguntarse: ¿son los sitios con cerámica “indígena” de la costa venezolana asociados a contextos coloniales realmente sitios indígenas? Si los esclavos y sus descendientes manufacturaron cerámica muy posiblemente lo hicieron con la misma materia prima que utilizaron los indígenas; y probablemente, con el transcurrir del tiempo, asimilaron dentro de un proceso de re-simbolización elementos ornamentales indígenas. Entonces, ¿cómo diferenciar estas evidencias? Sin lugar a dudas el trabajo arqueológico para identificar comunidades africanas, esclavas y cimarronas debe considerar excavaciones extensivas de mucho detalle y contexto, aunado a la búsqueda de documentos históricos y crónicas que colaboren en la identificación. Y a partir de aquí comenzar a entender las historias locales y regionales que permitieron la formación y constitución de las actuales comunidades afrodescendientes venezolanas y sus tradiciones.

Desde esta perspectiva, los arqueólogos interesados en ubicar la presencia de los esclavos y sus descendientes en la cultura material tienen una doble tarea. En primer lugar es indispensable obtener una clasificación certera y refinada de las cerámicas indígenas de la zona, para así lograr reconocer elementos foráneos. En segundo lugar, las cerámicas encontradas en contextos arqueológicos "indígenas" podrían compararse con las encontradas en contextos coloniales africanos para observar similitudes. Igualmente, sería necesaria una revisión exhaustiva de los documentos de la época para ubicar asentamientos cimarrones en las costas, así como los posteriores pueblos de africanos libres. En definitiva, la intención y búsqueda de una arqueología de la presencia africana podría enriquecer en gran medida los conocimientos que se tienen sobre los esclavos y sus descendientes, así como de la interacción sociocultural entre éstos, los indígenas y los europeos desde los inicios del encuentro hasta nuestros días.

Fuentes consultadas

- Acosta Saignes, Miguel (1984). *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Vadell Hermanos Editores, Caracas.
- Altéz, Yara et al. (1997). *Aportes de un pasado para la construcción de un futuro en una comunidad negro-venezolana*. Publicaciones UCV, CODEX-FACES 85, Caracas.
- Altéz, Yara y Pedro Rivas (2002). *Arqueología e historia colonial de la parroquia Caruaó*. Ediciones FACES/UCV, Fondo Editorial Tropikos, Caracas.
- Castillo Lara, Lucas Guillermo (2002). Nortemar Aragüeno. Las que-
rencias de Azul y Oro. Noticias coloniales de Choróní, Chuao y Zepe
(2 tomos). Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Nro.
255-256, Caracas.
- Frazier, E. Franklin (1939). *The Negro Family in the United States*. University
of Chicago Press, Chicago.
- García, Jesús (1990). *África en Venezuela. Pieza de Indias*. Cuadernos
Lagoven, Caracas.
- Haviser, Jay (1999). Identifying a Post-emancipation (1863-1940) African-
Curacaoan Material Culture Assemblage, En: J. Haviser (ed.) *African
Sites: Archaeology in the Caribbean*, Markus Wiener Publishing Inc.
pp. 221-263.
- Haviser, Jay, Kevin C. MacDonald (2006). *African Re-gensis: Confronting
Social Issues in the Diaspora*. One World Archaeology, Left Coast
Press, USA.
- Herskovits, Melville Jean (1941). *The Myth of the Negro Past*. Beacon
Press, USA.

- Melas, E. M. (1989). Ethics, emics and empathy in archaeological theory. En: Ian Hodder (ed.) *The Meanings of Things: Material Culture and Symbolic Expression*, One World Archaeology #6, Unwin Hyman, U.K.
- Mintz, Sidney W. y Richard Price (1976). *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*. ISHI Occasional Papers in Social Change; Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia.
- Orser, Charles E. (1990). Archaeological Approaches to New World Plantation Slavery. En: *Archaeological Method and Theory*, Michael Schiffer (editor), Vol. 2. The University of Arizona Press, Tucson. pp. 111-154.
- Orser, Charles E. y Pedro P. A. Funari (2001). Archaeology and Slave Resistance and Rebellion. En: *World Archaeology*, Vol. 33 (1): 61-72.
- Pérez, Berta (1997). Pantera Negra: An Ancestral Figure of the Aripaeños, Maroon Descendants in southern Venezuela. En: *History and Anthropology*, Vol. 10 (2-3): 219-240.
- (2000). The Journey to Freedom: Maroon Forebears in Southern Venezuela. En: *Ethnohistory*, 47 (3-4): 611-634.
- Restall, Matthew (2005). *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America*. University of New Mexico Press, New Mexico.
- Rivas, Pedro (2002). La historia tangible. En: Yara Altéz y Pedro Rivas (2002). *Arqueología e historia colonial de la parroquia Caruao*. Ediciones FACES/UCV, Fondo Editorial Tropikos, Caracas.

Troconis de Veracoechea, Ermila (1987). Estudio preliminar. En: *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*. Selección y estudio preliminar de Ermila Troconis de Veracoechea. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Caracas.

Yelvington, Kevin A. (2001). The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions. En: *Annual Review of Anthropology*, Vol.30:227-260.