

Historia e Identidad Cultural en Comunidades Afrodescendientes de Venezuela*

YARA ALTEZ

*Universidad Central de Venezuela
Escuela de Antropología*

RESUMEN

En la costa central de Venezuela conviven seis localidades afrodescendientes cuyos orígenes se remontan a principios del siglo XVII, cuando la zona estaba destinada exclusivamente a la producción de cacao. El lugar se conoce hoy como Parroquia Caruao y hemos constatado que en él habitan cacaoteros de quienes fueron esclavizados para trabajar en las antiguas haciendas cacaoteras que fundaron allí un grupo de «amos» españoles. En el presente artículo se encuentran algunos avances de nuestra investigación antropológica, en donde anunciamos una cierta «pérdida» de memoria histórica acerca del pasado esclavo y las consecuencias de ello en la producción de representaciones de identidad comunitaria enmarcadas ahora en un nuevo relato histórico local, recopilado por nosotros en base a la memoria oral de los más ancianos habitantes de la zona.

Palabras claves: *afrodescendientes, memoria, des-memoria, historia local.*

ABSTRACT

There are six Afro communities located on the central Venezuelan coastline which originated at the beginning of the 16th Century while the area was used exclusively for chocolate production. The area is known today as the Parish of Caruao which is populated by descendants of the slaves used to cultivate the area developed by the Spanish «owners». Anthropological research discloses that there is a so called memory lapse in regard to the history of the slaves. Presented here is a newly formed version of history based on oral conversation with aged inhabitants of the area.

Key words: *afrodescendants, memory, dismemory, local history*

1. Afrodescendencia en la Costa Central de Venezuela

Nuestra investigación sobre comunidades afrodescendientes data ya desde hace bastante tiempo si se contempla como tal el que ha transcurrido entre 1984 y el presente. No obstante, categorías como *especialistas en comunidades afro*, o algo similar, no nos pueden identificar. Mas bien se trata de varios proyectos consecutivos (todos auspiciados por la U.C.V) que con éxito nos han permitido acercarnos a otros investigadores –muchos de ellos sí verdaderos especialistas- así como publicar y exponer resultados que no tienen carácter de última palabra o conclusiones. Si nos atrevemos a hablar de comunidades afrodescendientes de Venezuela, se debe a nuestro empeño por estudiar una pequeña región ubicada entre orillas del Mar Caribe y las montañas del norte venezolano, conocida como **Parroquia Caruao**, hoy compuesta por seis pequeños poblados llamados: *Osuma, Oritapo, Todasana, La Sabana, Caruao y Chuspa*, siendo La sabana la que aglomera más vecinos, aunque no superan las dos mil personas.

En la Parroquia Caruao se observa una mayoritaria población afrodescendiente, que, según nuestras investigaciones, se emparenta directamente con antepasados africanos que fueron esclavizados y traídos a la zona desde comienzos del siglo XVII (Altez, 1996; Altez, 1997; Altez; 1999a, Altez; 1999b, Altez; 1999c, Altez; 2000, Altez y Rivas; 2002, Altez; 2003). En aquella época estos fértiles valles tropicales fueron repartidos entre influyentes colonizadores españoles que ejercían cargos político-administrativos, pero que además tenían un gran afán por producir y comerciar cacao, el rubro más rentable del momento. En buena medida esa fue la base para los grandes cambios que se irían produciendo en nuestra antigua sociedad colonial en su conjunto:

«... el siglo XVII va a surgir como el indicador de un nuevo régimen económico y social, no implantado desde las alturas de la Corona, sino naciendo de una autentica realidad americana: la encomienda y el indígena van a ser sustituidos por la hacienda y el esclavo negro.»
(Troconis de Veracochea; 1979: 52)

Y efectivamente a principios del siglo XVII, la hoy conocida Parroquia Caruao se pobló forzosa y lentamente con miembros de culturas lejanas: africanos Tari, Angola, Congo, Mina, Carabalí, Cachía, Ochoa, Luango, Bayona, entre otros, (Altez, 1999a) sometidos al más cruel de todos los regimenes. Las haciendas del lugar se fueron consolidando gracias a ello, y en la medida en que esto ocurría la escasa población indígena que aún existía allí, emigró debido a diferentes razones como epidemias, ataques de piratas, plagas, etc. (Troconis de Veracochea, 1979). Sin embargo, nuestro propio registro arqueológico evidencia que hubo un tiempo de convivencia entre indígenas, esclavos y hacendados, tal como lo demuestra uno de los mayores yacimientos que excavamos y al cual hemos bautizado como *Sitio Cementerio de Todasana*. Allí:

«... cerámicas europeas con rasgos temporales que abarcan los siglos XVI a XVII coexisten con la alfarería indígena de los estratos tres y cuatro, más antiguos, sustituyéndola luego por completo, junto a otras piezas de desecho exóticas tales como fragmentos de vidrio y metal. A los fines de la reconstrucción de la secuencia histórica de los procesos de poblamiento, composición étnica y sustitución de tecnologías por aculturación que caracterizaron a la parroquia, se podría considerar que esta situación refleja la coexistencia desde temprano entre indígenas y colonizadores (...) la progresiva desaparición –física e identitaria- de los aborígenes (...), y casi con seguridad, la creciente introducción de la mano de obra negra africana.» (Rivas, en: Altez y Rivas; 2002:135)

En la reconstrucción histórica de las pequeñas comunidades de afrodescendientes que hoy conforman a la Parroquia Caruao, nos hemos valido tanto del registro, arqueológico como de antigua documentación y también de la memoria oral. Pero si quisiéramos hablar en detalles de la *vida cotidiana* de aquellos hombres y mujeres esclavizados, tal vez de sus creencias y sus hábitos, estaríamos forzosamente incurriendo en el nivel de las especulaciones, que en muchas oportunidades no me atrevería a presentar ni en cali-

dad de hipótesis. Como todos sabemos, la historia la escriben los vencedores, que en este caso fueron amos, colonizadores, autoridades regionales y curas, por lo cual la documentación no ofrece mayores detalles de la cotidianidad de aquellos antiguos habitantes sometidos y esclavizados, sino más bien para ellos palabras de menosprecio. Esto también se puede constatar cuando examinamos el registro arqueológico y no se hallan huellas concretas del repertorio de utensilios domésticos propio de los esclavos, pues:

«... la presencia de este importante componente poblador en los estratos tiende a ser mas bien invisible. .../... Inevitablemente, la presencia afroamericana en la Parroquia y su posible reflejo en los yacimientos arqueológicos esta asociada a la de los pobladores o merodeadores blancos, bien sean colonos, amos de hacienda, peones, curas o contrabandistas.» (Rivas en: Altez y Rivas, 2002:135)

La reconstrucción de este pasado se dificulta aun más cuando se hurga en la memoria oral debido al tipo de acontecimientos que atesora. Hemos trabajado en el terreno de estas comunidades mediante entrevistas de profundidad, buscando en la memoria de los más ancianos habitantes, anécdotas, relatos, tal vez leyendas o cualquier manifestación del imaginario, y los resultados tienden a reconstruir una versión propia y local de un pasado en donde curiosamente el periodo esclavista no figura. Esta es la clase de datos que se viene obteniendo en la Parroquia Caruao desde los años ochenta hasta el presente, y estoy comprobando que al morir los ancianos entierran con ellos su relato local propio y muy particular, pues en el mismo se han encargado de borrar un pasado para colocar otro en su lugar.

2. Memoria o des-memoria?

En 1986 pude entrevistarme en seguidas ocasiones con un viejo habitante de *Todasana*, en la Parroquia Caruao, llamado Nico-

lás B. En aquel momento la investigación en archivos documentales fue descubriendo un curioso cambio de apellido colectivo, ocurrido en esta mínima localidad entre finales del siglo XIX y principios del XX cuando apenas era un caserío ubicado en los alrededores de lo que una vez fue la casa de hacienda. La antigua hacienda de *Todasana* había sido propiedad de unos curas representantes de la Obra Pía San Juan de Dios. Tal como ocurría en todas las haciendas de esclavos, aquí se apellidaban como sus amos, lo cual indicaba, -al igual que en otros casos- a quienes pertenecían. En *Todasana*, los curas de la Obra Pía fueron los amos de la hacienda por más de 200 años, así que los allí esclavizados llevaban nada y nada menos que el apellido *Dios*. Nicolás B., como la mayor parte de los habitantes de esta comunidad, fue descendiente de esclavos apellidados como Dios, que luego de abolida la esclavitud en Venezuela en 1854, igualmente conservaron esa identificación. Sin embargo, finalizando el siglo XIX los familiares de Nicolás B. por vía materna, cambiaron el apellido y comenzaron a presentar en el registro civil a los nuevos recién nacidos con un apellido diferente: Díaz. Lo mismo ocurrió con las otras familias de *Todasana*, que sin explicación alguna (escrita u oral) repitieron la acción con otros apellidos justamente en el momento de registrar a los pequeños (Altez, 1999a).

Expongo aquí el caso de mi viejo y querido amigo Nicolás B. (ya fallecido) como uno de los primeros testimonios emblemáticos de la historia oral que hemos recopilado en la Parroquia Caruao, dada su experiencia y su particular manejo de la información historiográfica, así como su total conocimiento acerca del tema de mi investigación después de tantas charlas juntos durante tardes apacibles que jamás olvidaré. A continuación entonces parte de un texto escrito en mayo de 1986, a propósito de enseñarle a Nicolás los resultados de mi búsqueda entre los registros civiles de nacimientos, defunciones y matrimonios, fuentes que emplee para reconstruir las genealogías de las actuales familias de *Toda-*

sana, incluyendo la suya, por supuesto, demostrando de alguna manera, cómo la actual población descende de aquellos primeros pobladores:

«... uno de mis principales informantes ha nombrado como su abuela materna a Eduviges Díaz, madre de su madre Petra Eusebia. Cuando en el Registro Principal encontramos el acta de nacimiento de Petra Eusebia, leímos que el nombre de la madre de ésta aparece como Eduviges Dios y no Díaz, según lo señalado por Nicolás. Ante esta gran evidencia en la siguiente visita a Todasana le entregué a Nicolás B. una fotocopia del acta donde se certifica el nacimiento de su madre, y se comprueba así que su abuela Eduviges también era Dios. El viejo aceptó agradecido nuestra entrega, pues en el acta, además, se nombra hasta la partera que asistió a Eduviges, y que también se llamaba Gumersinda Dios. Nicolás no demostró mayor sorpresa al ratificar el apellido Dios, sino que afirmó con las siguientes palabras: Sí, ella también era una Dios, porque aquí antes se firmaban así.../... porque antes de la independencia ellos se firmaban con el nombre del dueño de la hacienda, como eran esclavos se firmaban así, y entonces aquí como no había esclavitud, era de San Juan de Dios, se firmaban de Dios.» (Altez, 1999a: 90)

En efecto, se aprecia su conocimiento acerca de las razones por las cuales los esclavos se apellidaban como sus amos, pero sin embargo, no lo reconoce en el caso de su propia familia y población a pesar de tener en sus manos material evidente. Esta clase de testimonio da lugar a diversas interpretaciones y a un debate específico sobre memoria histórica y olvido.

En otras investigaciones emparentadas con la nuestra, se ha manejado con exclusividad, la fuente de información de la cual se extrajo el mayor conocimiento que tenemos todos sobre los afrodescendientes en Venezuela. Se trata de la información histórico-documental aún conservada en algunos archivos civiles y eclesiásticos del país. De un valor imponderable, se ha convertido en el mejor recurso para acercarnos al pasado de estas comunidades, a pesar de ser información la mayoría de las veces deformada por

quienes la escribieron. Así por ejemplo, lo demuestra el maestro Miguel Acosta Saignes, insigne antropólogo cuya dedicación al tema es uno de los más eruditos aportes. Por consiguiente, la información de archivos nunca se puede desdeñar.

En el caso de Todasana, la información de los antiguos documentos y los testimonios orales, como el presentado, no concuerdan y por cierto, más bien se oponen. Si bien en un comienzo esto generó confusión, fuimos trabajando hasta darle lugar a una interesante hipótesis en donde esa suerte de testimonio oral contrario a los documentos, pasa a ser una forma de «venganza histórica», y que efectivamente así podría corroborarse una fuente con la otra: los documentos y lo que llamaremos la *des-memoria*. No obstante, esta última no debe confundirse con el olvido. Se trata más bien de una narrativa que trastoca o cambia los acontecimientos, en este caso los descritos en los documentos.

Otros testimonios que recopilamos en la Parroquia Caruao posteriormente, también parecen fundamentar lo que acabamos de decir (por cierto, *des-memoria* es un término cargado con una clara intención teórica y conceptual). En febrero del año 1993, nuestro equipo de investigación se encontraba haciendo trabajo de campo con la misma misión de hurgar en los recuerdos de los más ancianos, pero en ese entonces en otra de las comunidades: La Sabana, que siempre ha sido la de mayor población en la Parroquia Caruao. Dayana Valderrama era para la fecha una de las auxiliares con más pericia para trabajar con ancianos, por lo cual le encomendamos la tarea de entrevistar a la Sra. Leonor B., considerada la persona de mayor edad en todo el contexto de la parroquia. Nadie podía decir con acierto cuantos años tenía, ni su propia familia y ni siquiera ella misma. Sin embargo, todos coincidían en que superaba los cien años. Leonor B., falleció corto tiempo después y gracias a su testimonio confirmamos que era nieta de *Marcos Dios*, antiguo habitante de Todasana en la época en que acontecieron los cambios de apellido. A continuación transcribimos parte de una de las entre-

vistas realizadas por Dayana Valderrama (DV) a Leonor B. (LB) en donde se puede apreciar otro testimonio *des-memoriado*:

DV – «...mira ... , y aquí hubo esclavos?

LB - ¡¿Esclavos!?

DV- Sí, esclavos.

LB- No, m'hija!

DV- Y no escuchaste si por los otros pueblos hubo?

LB- No.

DV- ¿Nadie te contó sobre eso?

LB- Nadie. (...)

DV- En tu familia habría?

LB- No, en mi familia no. Los familiares míos eran de La Guaira, de por allá. Ahora... familiar de mi padre...no sé.

Aunque las respuestas fueron rotundas no expresaban la realidad genealógica de Leonor B., pues aunque suene paradójico, nos confirmó que justamente por el lado materno (del cual asegura no haber tenido parientes relacionados con el atroz régimen de la esclavitud) es descendiente de los *Dios de Todasana*. Según la información del Registro Civil, su madre fue Juana Isabel, hija de Ciriarca Aparcedo y de *Marcos Dios*, el cual posteriormente cambió su apellido por Díaz, dato obtenido en los archivos y confirmado por el testimonio de Leonor B. quien identificó a su abuelo como *Marcos Díaz*. Así, nombrando a sus familiares, fue corroborando la genealogía de *Marcos Dios* que obtuvimos en la búsqueda de archivos, gracias a la cual logramos conocer también quienes fueron los bisabuelos de Leonor B. Ella no solamente se negó a dialogar con Dayana sobre posibles esclavos, sino que además dicha negación sería la más clara indicación de su *des- memoria*. Ciertamente, si nunca escuchó hablar de esclavos en la zona, su familia nada en absoluto tendría que ver con alguno. ¿Será ésta una forma de deslegitimación de la historiografía?

Casualmente Leonor B. descendía de los *Dios de Todasana*, sin embargo no fue necesario encontrar en *La Sabana* más de estos

descendientes para seguir obteniendo esta clase de testimonios, en cierta forma negadores de la condición «afro». En febrero del mismo año 1993 otra auxiliar de nuestro proyecto, puso en práctica sus habilidades como entrevistadora. Su nombre es Keila Vall (KV), quien en varias oportunidades se acercó a un viejo habitante de *La Sabana* llamado Enrique L. (EL). Su testimonio también logro cautivarnos así como permitió que siguiéramos recolectando información emanada de la *des- memoria* en la Parroquia Caruao. En su caso, la misma niega el binomio esclavizado- africano invirtiéndolo por el de esclavizado- indígena. Veamos:

KV- « *Y aquí habría españoles que hace mucho tiempo fueron dueños de haciendas?*

EL- Españoles...españoles? No recuerdo porque los españoles que vivían aquí, era de cuando vivían los caciques.

KV- Y los caciques que hacían?

EL- Trabajaban para los españoles.

KV- ¿Y eran indígenas?

EL- Los viejos siempre me contaban de cuando los españoles. Ellos vinieron y entonces invadieron todo esto, y entonces tenían los esclavos, por lo menos los indios eran esclavos. Entonces ellos, después de que Bolívar libertó le decían a los esclavos: ¿qué libertad ni qué nada! ¿Libertad sin pan? je, je, je!!!

KV- Claro eso no es libertad

EL- Y entonces, total que entonces los españoles eran dueños que no querían a los indios, total que de todos modos dominaban a los indios.»

Se re-recrea así en el testimonio, la imagen del esclavo colonial como indígena evadiendo la figura africana en tanto objeto del régimen, y anunciando –a su vez- el fin del mismo gracias a Simón Bolívar quien, lamentablemente, no fue quien terminó con la esclavitud en Venezuela. Años después de su fallecimiento, en 1854, fue el presidente José Gregorio Monagas quien decretó abolida la esclavitud en el país. Nuestro anciano informante, seducido por el heroicismo de Bolívar *El Libertador*, repitió así lo que en otros testimonios locales escuchamos, pasando inadvertido el verdadero

proceso por medio del cual el régimen se abolió. Pero la ausencia de la información historiográfica – fechas, acontecimientos- no revela ignorancia sino el transcurso de generación en generación, de datos *opuestos* a la realidad acontecida en el pasado, siendo –posiblemente- esta información en oposición, esta *otra historia*, una muestra más de «venganza», de rebelión simbólica (¿?).

En el año 2002 nuestro equipo comenzó labores de campo en otra de las comunidades de la Parroquia Caruao, llamada *Osma*. Antigua hacienda, también alberga hoy una población afrodescendiente, de la cual escogimos en primer lugar a los ancianos para continuar recorriendo los campos de la memoria. Dionisia U. nos permitió compartir muchas tardes en el solar de su casa en *Osma*. Allí tuvimos el privilegio de tomar sus últimas fotografías antes de que le aconteciera la muerte. Con su mejor atuendo y sentada muy formalmente en una vieja silla, posó para nosotros una de las afrodescendientes de mayor edad en la comunidad osmeña. Vamos a transcribir parte de un diálogo entablado con ella en febrero del año 2002.

Los entrevistadores fueron también dos de nuestros mejores estudiantes, auxiliares de campo: Deirére Carrillo (DC) y José Rangel (JR). En este diálogo puede apreciarse otro detalle interesante hallado también en varios de los testimonios locales: el énfasis por nombrar antepasados que no fueron precisamente afrodescendientes, así como el reconocimiento de la esclavitud en otros lugares de la Parroquia Caruao (en este caso veremos cómo se refiere a *Oritapo*, que es la localidad vecina más próxima a *Osma*), pero no en su propia comunidad. Cabe destacar, además, que entre cada uno de los poblados de la Parroquia hay muy poca distancia; la mayor queda entre *Todasana* y *La Sabana*, siendo solo de diez kilómetros. El siguiente texto es un extracto de diálogo entablado entre D.U. y nuestros auxiliares D.C. y J. R.:

DU- «Nosotros salimos de herencia de españoles.

JR- ¿Usted tiene herencia española?

DU- Sí porque mi papá era hijo de un español.

JR- Su abuelo?

DU- Mi papá.

DC- ¿Su abuelo era español?

DU- Mi papá era hijo de un español.

JR- ¿Y cómo se llamaba?

DU- Se llamaba Juan Francisco, y le pusieron a él Juan Francisco.

DC- Juan Francisco qué era su abuelo?

DU- El apellido de mi papá era Ugueto.

JR- ¿Igual que el papá de su papá?

DU- No. El papá mío era Juan Francisco Ugueto. Ahora, el abuelo no sé como se llamaba. Mi papá me decía que él era hijo de un español que era amo allá en Oritapo. .../...

DC- ¿y aquí en Osma había españoles?

DU- No. En todos esos pueblos era donde había españoles. No fue aquí. Ahí en Oritapo era que tenían bastantes esclavos.

DC- ¿Traían esclavos?

DU- Sí.

JR- ¿Para qué?

DU- Para trabajar la tierra, y traían esclavos negritos!!! Trinitarios.

Dionisia U. insistió en su abuelo español a pesar de no haberlo conocido y de no saber el apellido que pudiera haber heredado. La importancia dada a que fuera español – sinónimo de persona blanca- más su reconocimiento de los esclavos como «negritos trinitarios», y su afirmación de que en todos los demás poblados de la parroquia sí hubieron españoles y esclavos, pero en *Osma* no, son los trazados de una *imagen de sí*, tanto individual como comunitaria, independientes de una posible ancestralidad africana, y desligada más aún del parentesco con esclavos. Incluso, si hubo esclavos y fueron negros, ni siquiera eran venezolanos, sino trinitarios. En conclusión, podríamos decir que para Dionisia U., los afrodescendientes en Venezuela no estarían emparentados con quienes en algún pasado fueron esclavizados en este país. Una vez más la *desmemoria* hace de las suyas invirtiendo los acontecimientos y logrando que la persona tome distancia con la historia hasta re-construirla en otros términos, generalmente opuestos.

La creación y re-creación de esta clase de relatos siempre nos ha conmovido. Más aún en estos tiempos de globalización cuando en apariencia resurgen *identidades culturales* de una manera tan particular que algunos autores han hablado de *producción transnacional de representaciones de identidad* (Mato, 2001), las cuales, a su vez, fluyen a través de los medios de comunicación, generando así conexiones interculturales/ transnacionales (Hannerz, 1998). De esta forma lo *cultural* ha retomado un lugar inusitado tanto en escenarios intelectuales, como políticos, institucionales y hasta económicos. Entre esos lugares transita también el debate sobre los *afrodescendientes*, su identidad e historicidad en busca siempre de la reivindicación de su presencia, lo cual García (2001) ha definido como *deconstrucción de la ausencia de la afroamericanidad*.

Si bien compartimos el criterio de Jesús García, acerca de que la razón fundamental de dicha ausencia ha sido el:

«...discurso teórico eurocéntrico sustentado sobre la base del desprecio y la exclusión étnica hacia el colectivo de origen africano en las Américas y el Caribe.» (García, 2001; 86).

Y que efectivamente:

«Los caminos de la deconstrucción del pensamiento dominante que oculta la presencia afro están por andarse, para seguir construyendo creativamente nuevos referentes en la praxis de una agenda inagotable.» (García, 2001; 86).

Creemos también que para lograrlo es absolutamente necesario buscar en el pensamiento mismo de los afrodescendientes, en el simbolismo de sus imágenes de sí, de la imagen que construyen de los otros, en su representación de quienes son como comunidad, en su construcción del pasado familiar y comunitario, todo lo cual fluye únicamente a nivel de los testimonios orales. Esto ha

sido fundamental para nuestras investigaciones en la Parroquia Caruao. Si sólo nos hubiéramos restringido metodológicamente a la observación de las costumbres locales y bien de lo folclórico, estuviéramos profundamente atrapados por visiones supuestas de «África en Venezuela». Salvados del espejismo, logramos entrar en el verdadero mundo simbólico de los habitantes de la Parroquia Caruao: su pensamiento. Y así obtuvimos testimonios como los aquí presentados, en donde pareciera que esa «... deconstrucción del pensamiento dominante...» ya fue puesta en marcha por los propios afrodescendientes que han optado por la des-memoria.

3. Des-memoria e identidad cultural

La *des-memoria* no es olvido. Podría ser una trasgresión de la historiografía oficial, que en casos como la Parroquia Caruao, se ha convertido en historia local. En un juego de pares en oposición, que niega el pasado de la esclavitud con inversiones como las siguientes: esclavos negros por esclavos indígenas; afroancestros esclavizados por antepasados blancos; esclavización en las comunidades vecinas por la libertad local, como otras oposiciones que también pueden hallarse, hasta apreciar cómo se construye un relato biográfico que se amplía y se traslada así a la propia comunidad en tanto narrativa histórico-local. Seguramente la misma, ha sido el resultado de una especie de *silencio*, transmitido por generaciones, que limpió a la memoria de los crueles recuerdos coloniales, dando paso a un imaginario deconstructivo del discurso oficial. Pero, caben interrogantes: ¿*realmente la des-memoria deconstruye?*

A primera vista sí parece hacerlo. Todo un conjunto de imágenes en oposición darían cuenta de un cierto relato subversivo y rebelde. Sin embargo, no necesariamente es un relato deconstructivo si por ello comprendemos la reivindicación de la ancestralidad africana. En los testimonios de la Parroquia Caruao la *des-memoria* simboliza lo contrario al divorciar del individuo cualquier tipo de parentesco con antiguos esclavos. En esa medida no es posible

entonces rotular las *representaciones de identidad cultural* que se reproducen en estos casos como *identidad afrovenezolana* (¿?), o *identidad cultural afrodescendiente* (¿?). La franca ruptura con algo similar que se establece en los testimonios recopilados, corrobora la negativa de aceptarlo. Por lo tanto, no estaríamos necesariamente ante una narrativa local de orden deconstructivo del discurso dominante. La *des-memoria*, entonces, parece ser que tampoco le asigna sentido a lo que tanto intelectuales, como ONGs, y diferentes grupos sociopolíticos intentan hallar hoy en términos de *identidad afrodescendiente*.

Todo relato oral acerca de la identidad cultural, lleva implícita la pregunta *quiénes somos?*. En ese sentido la categoría *identidad cultural* se refiere a *nosotros / comunidad*, siendo esa necesariamente la respuesta a dicha pregunta. Cuando trabajamos en campo con los recuerdos que atesoran los ancianos, estamos buscando una historia en particular: *la historia de nosotros* (ellos comunidad). Las tradicionales preguntas sobre fundación del poblado y origen de sus habitantes, abren las puertas de la memoria o bien de la *des-memoria*, y nos permiten formular otras preguntas surgidas al paso de un diálogo que poco a poco se torna profundo. En el caso de los afrodescendientes de la Parroquia Caruao nos hallamos frente a la *des-memoria* que, entonces, no sólo deconstruye a la historiografía oficial sino también al propio discurso reivindicativo de la ancestralidad africana. En consecuencia cabe preguntarse –incluso– si los vecinos de la Parroquia Caruao son afrodescendientes. Pues al parecer no lo son en vista de que su narrativa oral lo niega explícitamente. En estos casos, la producción de representaciones de identidad cultural no tendría, ciertamente, una significación «afro».

¿Cuál es el sentido de las representaciones de identidad en la Parroquia Caruao? Es la pregunta que se ha convertido en el problema de nuestra investigación. Sin embargo, el trabajo no puede agotarse en el espacio de la Parroquia Caruao; es necesario continuar entrando en el pensamiento de los ancianos de otras

comunidades afrodescendientes en el país, en zonas rurales como urbanas. Mientras tanto mantenemos la sospecha de que la *des-memoria* seguramente es una constante en el mundo simbólico de los afrodescendientes en Venezuela, tanto así como sería el basamento de su identidad cultural.

Nota

* Este trabajo fue entregado en junio de 2006, evaluado y arbitrado en julio del mismo año. (Nota del Comité Editorial)

4. Bibliografía

- Altez, Yara. 1996. «Dios de Todasana». En: *Boletín Antropológico*, No. 36, Museo Arqueológico, Universidad de los Andes, Mérida. Venezuela Enero-Abril, pp. 62-73.
- Altez, Yara. 1997. «Aportes de un pasado para la construcción de un futuro en una Comunidad Negro-Venezolana. Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, Dirección de Coordinación de Extensión (CODEX) No. 85.
- Altez, Yara. 1999a. «Apuntes sobre el estudio y la interpretación de la cultura en comunidades negras». En: *Hacia la Antropología del siglo XXI*, Mérida, Meneses, Clarac de Briceño y Gordones (editores). CONICIT, CONAC, Museo Arqueológico-ULA, CIET-ULA, pp. 183-188.
- Altez, Yara. 1999b. «El patrimonio desconocido y la autoridad del olvido». En: *Boletín Antropológico*, N 45. Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida. Enero-Abril, pp. 78-91.
- Altez, Yara. 1999c. «Formación histórica y actual de la identidad en la Sabana». En: *Boletín Antropológico* N 47. Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Septiembre-Diciembre, pp. 5-15.
- Altez, Yara. 2000. «Hacia una Hermenéutica de la Identidad Cultural». En Revista: *RELEA*, No. 12, Caracas, Venezuela. Setiembre-Diciembre, pp. 119-133.

- Altez, Yara. 2000^a. «La desigualdad como tradición» en: Revista *THARSIS*, Año 4 V.1 No. 7, pp. 129-138.
- Altez, Yara. 2000b. «Clientelismo y mismidad conflictuada de una comunidad negro-venezolana en un fin de siglo». En: www.Colciencias.gov.co/seiaal/congreso/Ponen15/YARA/htm.
- Altez, Yara. 2003. «Apuntes para un nuevo debate sobre identidad cultural». En: Daniel Mato (coord.): *Políticas de Identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 79-95.
- Altez, Yara. 2003^a. «Los fantasmas de una afro-identidad» en Revista *THARSIS*, Año 7, Vol. 4 No. 13, pp.177-189.
- Altez, Yara. 2004. «Identidad, cultura e identidad cultural: algunas características del debate de ayer y hoy». En: Revista *RELEA*, No. 19, Caracas, Venezuela. Enero-Junio, pp. 269-294.
- Altez, Yara. 1999^a. *Todasana, el trayecto de su singular identidad*. Caracas, Venezuela: Publicaciones del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, de la Universidad Central de Venezuela. Colección Monografías, N 61.
- Altez, Y. y RIVAS. P. 2002. *Arqueología e historia colonial de la parroquia Caruao* Caracas, Venezuela: Fondo Editorial Tropykos.
- Troconis de Veracochea, E. 1979. *La tenencia de tierra en el Litoral Central de Venezuela*. Caracas, Venezuela: Edit. Equinoccio.
- Mato, Daniel. 2001. « Producción Transnacional de representaciones y transformaciones sociales en tiempos de globalización» en: Mato, D. (comp.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. CLACSO, Buenos Aires, Argentina, pp.127-169.
- García, Jesús. 2001. «Desconstrucción, transformación y construcción de nuevos escenarios de las prácticas de la Afroamericanidad». En: Mato, D. (comp.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*. CLACSO, Buenos Aires, Argentina, pp. 79-87.
- Hannerz, Ulf. 1998. *Conexiones transnacionales*. Madrid, España: Ediciones Cátedra .