



**DOS PUEBLOS FUNDADOS
POR NEGROS LIBRES:
Curiepe en Venezuela y San Mateo
de Cangrejos en Puerto Rico**

Meyby Ugueto-Ponce

**CENTRO
NACIONAL
HISTORIA**

Coordinación editorial y corrección

Yessica La Cruz

Diseño de colección

Aarón Lares

Diagramación y portada

Orión Hernández

Imagen de portada

Composición con Plano del Valle de Capala.

Levantado por orden del gobernador Zuloaga en 1741.

Tomado de: Lucas G. Castillo Lara.

Apuntes para la historia colonial de Barlovento (1981)

DOS PUEBLOS FUNDADOS POR NEGROS LIBRES.

CURIEPE EN VENEZUELA Y SAN MATEO DE

CANGREJOS EN PUERTO RICO

Meyby Ugueto-Ponce

© Centro Nacional de Historia, 2022

Final Av. Panteón, Foro Libertador,
edificio Archivo General de la Nación, P.B. Caracas,
República Bolivariana de Venezuela

www.presidencia.gob.ve

www.cnh.gob.ve

Depósito Legal: DC2022001146

ISBN: 978-980-419-086-5

**D O S P U E B L O S
F U N D A D O S
P O R N E G R O S
L I B R E S :**

**CURIEPE EN VENEZUELA
Y SAN MATEO DE CANGREJOS
EN PUERTO RICO**

Meyby Ugueto-Ponce

NOTA AL LECTOR

El presente trabajo fue originalmente una tesina aprobada con mención publicación en 2015, con el título *Estudio comparativo de dos casos de pueblos fundados por negros libres: Curiepe en Venezuela y San Mateo de Cangrejos en Puerto Rico*, como trabajo final del Diplomado en Estudios del Caribe Insular, dictado por el Instituto de Investigaciones Estratégicas sobre África y su Diáspora, con el aval académico del Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual.

Se ensalza en este trabajo su aporte en la develación de la historia oculta y soslayada de la resistencia a la esclavitud de la población afrodescendiente caribeña, por estudiar la figura de los “Pueblos de Negros Libres”, como una estrategia jurídico-territorial de resistencia y construcción de una identidad diaspórica.

El Centro Nacional de Historia presenta a los lectores dentro y fuera de Venezuela esta contribución a los estudios de las comunidades afrodescendientes de la profesora Meyby Ugueto-Ponce, a fin de continuar enriqueciendo nuestra línea editorial en el sendero de la Historia Insurgente.

Los editores

DEDICATORIA

*A mi madre, a mi esposo y a mi hijo...
No olvido su incondicional apoyo
cuando mi horizonte parecía perdido.*

*A las causalidades que me enrumban
hacia los caminos de libertad
que labraron mis ancestros.*

AGRADECIMIENTOS

Al Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual, por la plataforma institucional ofrecida para el desarrollo del Diplomado en Estudios del Caribe Insular.

Al Instituto de Investigaciones Estratégicas sobre África y su Diáspora, por su empeño en consolidar un espacio de reflexión sobre la afrodescendencia, esta vez de cara al Caribe.

Especialmente a Belén Orsini, por la confianza en mi trabajo y su comprensión de las dificultades personales.

A mi tutora, Sandra Angeleri, por su excelente manera de estimular la reflexión, la crítica y la acción.

A Evelyne Lauren-Perrault, por compartir sus sueños sobre esta gran cuenca caribeña, los cuales resultaron estimulantes.

A Krisna Ruetter, por sus nutritivas y refrescantes conversaciones sobre nuestros actores favoritos: “los loangos” y su movilidad en el Caribe, y por su apoyo logístico en la travesía para llegar a las clases.

A mi compañero de vida, Franklin Perozo, por creer en mí siempre y no escatimar tiempo ni espacio para darme su mano.

A mi madre, por su infinita paciencia y total apoyo. Sin ti, madre, nada de lo que hago se sostendría.

A mi hijo, por prestarme horas de sus juegos de camisa amarilla para poder asistir a las clases.

A mis compañeros “caribeñistas”, necesario reencuentro con la militancia y el compromiso.

A la diáspora, a los ancestros..., por la fuerza que nos constituye.

Introducción

La mayoría de la historiografía y de los estudios antropológicos hechos sobre la población afrodescendiente en las Américas y el Caribe se han centrado en la esclavitud como foco de análisis, bien sea en su sentido economicista, como sistema de producción, o en su sentido sociocultural, como forjador de una especie de *ethos* afroamericano (Acosta Saignes 1955a; b; 1956; 1981; Andrade 1999; 2001; Brito Figueroa 1972; 1975; Dávila Mendoza 2009; Lombardi 1974; Pollak-Eltz 2009; Ramos Guédez 2001; Troconis de Veracochea 1972; 1976), privilegiando el examen de las unidades de producción colonial, como las minas y las haciendas, por un lado; y las plantaciones e ingenios caribeños, por el otro (Ascencio 2001; Mintz & Price 2012; Moreno Fraginales 1981).

Las rebeliones e insurrecciones de esclavizados fueron los temas que posteriormente predominaron en la literatura especializada. En un principio fueron entendidas como reacciones epilépticas desarticuladas que no obedecían necesariamente a propósitos elaborados por parte de

los esclavizados. Luego fueron abordadas con un marco conceptual más integral, donde se entendieron como formas de resistencia que ejecutaron los africanos y sus descendientes con algún nivel de consciencia (Arcaya 1949; Magallanes 1975a; b). Este cambio en la manera de comprender los levantamientos de esclavizados mostró una variación en la concepción del sujeto colonizado; pasó de ser generalizado como pasivo y reactivo, subordinado al proyecto colonial, sin ninguna voluntad, a un actor con injerencia consciente dentro de la dinámica de la sociedad esclavista (Brito Figueroa 1961; Herrera Salas 2003).

Posteriormente, abundaron los trabajos sobre cimarronaje en sus diversas expresiones, concibiendo la huida como la estrategia cultural de mayor fuerza entre los descendientes de africanos forzosamente traídos al continente (Price 1981). Con los trabajos sobre cimarronaje se evidenciaba una postura académica visibilizadora de las historias no contadas sobre los procesos de ruptura, separación y a la vez de reconstrucción cultural agenciados por la diáspora durante el régimen esclavista. El sujeto colonizado se convertía en un actor que construía un proyecto político de liberación, con propósito y con sentido del futuro.

El marcado énfasis sobre el cimarronaje, sin embargo, ha obstaculizado visualizar y valorar otras formas de resistencia, quizá no tan radicales ni corporizadas, y quizá menos tajantes que aquellas donde se producía la separación del esclavizado del orden legal colonial. Esto ha incidido en la dificultad para percibir otras acciones ejercidas por

los esclavizados durante la conquista y la colonización, las cuales pueden leerse también como formas de resistencia cultural. En ese sentido, muchos autores y activistas sociales han construido marcos conceptuales alrededor de la noción totalizadora de *cimarronaje*, la cual ha esencializado otras acciones y otras lógicas de interacción. Es por ello que en este trabajo queremos visibilizar y analizar otras formas de vivenciar la institucionalidad esclavista y de agenciar autonomía por parte de los actores coloniales de origen africano, tomando en cuenta las realidades sociales particulares de cada caso, de los marcos jurídicos de las colonias europeas, así como de las relaciones belicosas entre ellas. Una de estas otras formas de resistencia cultural fue, por ejemplo, la adquisición de la condición legal de libertad y la construcción de proyectos colectivos en espacios territoriales concretos. Nos interesa examinar aquellas experiencias colectivizadas en un proyecto, más allá de aquellas que se dieron individualmente entre hombres y mujeres que se deslustraron de la servidumbre de múltiples formas.

Por otro lado, queremos examinar también aspectos procesuales menos atendidos por la literatura, y que pueden leerse dentro de esta gama de respuestas de resistencias mencionadas. Nos referimos a las relaciones fronterizas e interconectadas de los individuos pertenecientes a la diáspora que se suscitaban al margen o a propósito de los límites imperiales coloniales, y sobre todo entre individuos y colectivos que vivenciaban el régimen esclavista desde distintas condiciones, como cimarrones, esclavizados,

negros libres, etc. El interés dentro de la literatura especializada por estas formas otras de sortear la colonización ha tenido también menos importancia.

Desde la década de los setenta del siglo pasado, los trabajos históricos, antropológicos y arqueológicos sobre *negros libres, personas libres de color, free cloreds, o libres de couleur*, como han sido llamados los individuos que habían adquirido su libertad a través de distintas vías estando vigente el régimen esclavista, comenzaron a ser de interés para la academia (Cáceres 1998; González Batista 1997; González 2015; King 2012; Landers 1999; 2006; Mitchell 2005; Moscoso 1995; Rupert 2012).

Para el caso específico de Venezuela, este patrón sobre los estudios de las formas de resistencia de la diáspora africana ha sido similar. Existen pocos trabajos que reconstruyan en profundidad casos de negros libres en nuestro país y aún menos en el sentido colectivo que acentuamos aquí; la mayoría de los existentes se han abordado desde una perspectiva histórica y, en menor medida, antropológica (Aizpurua 1993; 2001; 2004; Cáceres 1998; Castillo Lara 1981a; b; Chacón 1979; Flores 2014; Ishibashi 2001; Ramos Guédez 2001; Ugueto-Ponce 2015). Ha habido un interés especial en el siglo XIX, en especial en el período de las revoluciones y la abolición de la esclavitud (Gómez 2008), teniendo menos presencia estudios que exploren a la población negra libre a principios del período colonial o en el siglo XVIII (Aizpurua 1996; 2001; 2004; 2008; Castillo Lara 1981a; b; Chacón 1979; Gómez 2004; Soriano 2001; Ugueto-Ponce 2015). Así mismo, la noción

de interconexión diaspórica también ha recibido menos atención en Venezuela (Aizpurua 1993; 2004; 2008).

Para el caso del Caribe insular, se encuentran mayores trabajos que visualizan la participación del negro libre, haciendo especial énfasis en las islas como Haití, Jamaica y Barbados (Gómez 2015). Han surgido también investigaciones en el Caribe hispano, como, por ejemplo, la obra emblemática del académico Ricardo Alegría, quien nos habla de la experiencia individual de Juan Garrido, africano en condición de libertad, cristianizado en Lisboa, Portugal, quien llega con el español Juan Ponce de León a conquistar lo que actualmente es Puerto Rico. Alegría también describe la llegada de Francisco Mejías, un mulato libre que participa igualmente en esta expedición de más de 50 conquistadores (Alegría 1990). También encontramos los trabajos emblemáticos sobre San Mateo de Cangrejos (Aponte Torres 1985; Arroyo 2005; Hall 2000; Sepúlveda-Rivera y Carbonell 1988; Stark 2007) que, aunque es tratado en la literatura clásica como una población cimarrona (Aponte Torres 1985), en este trabajo proponemos su reconceptualización a partir de su similitud, en algunos aspectos que consideramos estructurantes de la condición de negros libres, con el caso de la población afrovenezolana de Curiepe. Ese desarrollo hipotético será expuesto a los largo del trabajo, enfatizando lo que acabamos de esbozar sobre el énfasis en el cimarronaje como tradición investigativa, que posiblemente ha impedido ver otras sutilezas en las formas diversas de resistencia cultural agenciadas por africanos y descendientes.

En cuanto a la noción de *interconexión*, en el Caribe se ha privilegiado el enfoque de plantación (Landers 2011), abordando menos los intercambios que se suscitaron en esa gran cuenca entre los distintos individuos africanos o descendientes de estos en las Américas. En los últimos años, esta área ha adquirido mayor relevancia (Rupert 2012; 2013).

Aún menos importancia han tenido los trabajos comparativos de experiencias de negros libres en las Américas y el Caribe insular (Gómez 2015), lo cual deja un camino fértil para ahondar en la pesquisa.

Es por ello que este trabajo se interesa en visibilizar a un sector de la sociedad colonial un tanto difuso, de difícil precisión, como lo es el negro libre como propulsor de un proyecto político legal de libertad. Un actor dinamizador de las relaciones sociales en la estructura piramidal de castas y razas, y que precisamente por ubicarse en esas “zonas grises”, nos puede permitir explicar algunos tipos de intercambios entre la población blanca y las llamadas élites de color que se conformarían durante el desarrollo y asentamiento de la estructura colonial en los siguientes siglos, tanto en el continente como en las islas; tópico mucho más explorado en la literatura.

Igualmente pretendemos potenciar los lazos diaspóricos entre los países del Caribe continental e insular, a través de la búsqueda de una racionalidad común basada en la resistencia cultural de los actores afrodescendientes, la cual operó a pesar de las diferencias geográficas y de actores.

Dado que este trabajo solo es una aproximación descriptiva e inicial al problema, y hasta hipotética al equiparar a San Mateo de Cangrejos como pueblo de negros libres, se hace necesario aplicar análisis comparativos futuros desde enfoques interdisciplinarios a las experiencias de pueblos fundados legalmente por negros libres existentes en la región, con el fin de ahondar en esta particular forma de resistencia, en conexión con otras que operaban paralelamente y hasta de manera yuxtapuesta, conformando lo que hemos llamado una *red de resistencia sistémica*.

Por lo tanto, desde una perspectiva antropológica y documental, nuestro objetivo en este ensayo es describir y comparar el proceso de fundación de dos pueblos, agenciados por descendientes de africanos en condición legal de libertad en el Caribe continental y en el Caribe insular hispano, Venezuela y Puerto Rico. Tal comparación pretende responder a las siguientes interrogantes: ¿Cómo fue agenciada la condición legal de libertad en el Caribe continental y en el Caribe insular, en los casos específicos de Curiepe, un pueblo del estado Miranda, ubicado al centro norte costero de Venezuela; y en San Mateo de Cangrejos, un sector actualmente conocido como Santurce, en el municipio San Juan, ubicado al noreste de la isla de Puerto Rico? y ¿Cómo las condiciones de tierra firme para el caso de Curiepe (Venezuela) y de insularidad para el caso de San Mateo de Cangrejos (Puerto Rico) pudieron o no diferenciar las estrategias de negociación de los negros libres para consolidar su proyecto de libertad?

Como objetivo general nos planteamos comparar los procesos de consolidación de Curiepe y de San Mateo de Cangrejos como pueblos de afrodescendientes en condición legal de libertad durante la vigencia del régimen esclavista. Así mismo, nos planteamos como objetivos específicos: 1) describir los casos de Curiepe (Venezuela) y San Mateo de Cangrejos (Puerto Rico) como experiencias de pueblos fundados por negros libres, a partir de su diferenciación geográfica, uno como parte del Caribe continental y el otro como parte del Caribe insular; y 2) analizar las estrategias políticas usadas por afrodescendientes en condición de libertad del Caribe continental e insular (Curiepe, Venezuela; y San Mateo de Cangrejos, Puerto Rico) para consolidarse como comunidades de afrodescendientes legalmente libres.

Un tercer objetivo específico es analizar las interconexiones entre africanos y descendientes que vivenciaban de distintas formas el régimen esclavista, desde la mirada puesta en el negro libre como actor dinamizador de esas relaciones por encontrarse en una zona intermedia entre la huida y la servidumbre. Con esta última reflexión, de pretensiones hipotéticas igualmente, estamos planteando un modelo integral y sistémico de las relaciones socio-políticas de la diáspora, a la cual llamamos *red sistémica de resistencia afrodescendiente* y que ofrece una plataforma para comprender la existencia de pueblos fundados por negros libres.

Estos objetivos los alcanzaremos haciendo una revisión documental de fuentes secundarias de los casos

mencionados, con el fin de describir y analizar desde una antropología histórica y política estos procesos de vieja data (Trouillot 1995). Para lograrlo, estructuraremos el trabajo en dos capítulos que versarán sobre los dos casos mencionados de pueblos o barrios fundados por negros libres.

En el primer capítulo, “La condición legal de libertad como proyecto colectivo”, se esbozarán los criterios que según nuestro análisis definen un proyecto colectivo legal de libertad agenciado por afrodescendientes durante la vigencia de la esclavitud.

En el segundo capítulo, “Curiepe y San Mateo de Cangrejos. Análisis comparativo”, analizaremos comparativamente estas dos experiencias como casos pertenecientes a la misma jurisdicción colonial española, pero con dos realidades geográficas distintas: una continental y otra insular. Tal análisis comparativo se hará a partir de cuatro criterios que consideramos estructurantes en la conformación de una comunidad de negros libres: lo jurídico, lo militar, lo económico y lo religioso. Es decir, estos criterios mostrarán las estrategias sociopolíticas puestas en marcha por estos sujetos diaspóricos para poder consolidar su proyecto libertario. Finalizaremos este capítulo mostrando el funcionamiento de la hipotética red sistémica de resistencia afrodescendiente, a partir sobre todo de la experiencia venezolana, con el fin de aportar insumos a posibles indagaciones futuras.

Finalmente, concluiremos nuestra tesina caracterizando a estos actores emergentes de la sociedad colonial a

partir de las estrategias que pusieron en práctica para lograr el objetivo último de consolidar un proyecto legal de libertad dentro del sistema esclavista.

Capítulo I

La condición legal de libertad como proyecto colectivo

*El negro Witinila / al monte fue a parar / porque no quiso
ser esclavo / quería su libertad / Y le pidió a los santos / de
su devoción / que los salvaran del látigo / rudo del mayorá,
mayorá / Witinila clamaba por libertad / por eso pal monte
yeyeo se fue a parar/ Witinila en el monte está sonando un
tambó / sonando un tambó para Juanita Ayaró...*

Witinila

Compositor: Javier Vásquez

Intérprete: Ismael Rivera

Las fuentes historiográficas secundarias que abordan el estudio del africano y su descendiente durante el periodo colonial revelan un dato fundamental en la caracterización de los actores que conformaron los pueblos de Curiepe y San Mateo de Cangrejos en Venezuela y en Puerto Rico, respectivamente. En los censos realizados tanto en la provincia de Venezuela (Brito Figueroa 1961; 1972; Camacho 1979; Chacón 1979; Martí 1969; Ramos Guédez 2005; Rojas 2004), como en Puerto Rico (China 2005; González 2015), aparecen reportadas personas asociadas al componente cultural africano separadas de las esclavitudes. Estas personas eran nombradas bien sea como *negros* o, en sus distintas gamas de mezcla racial,

como *morenos, mulatos, cuarterones, quinterotes*, etc., destacando su estatus de libertad. El reporte de tal condición, desde los inicios de la colonización, supone inmediatamente su legalidad, puesto que no era común que en estos padrones se reportara la población esclavizada que había huido a los montes o a jurisdicciones coloniales enemigas.

Partiendo de los trabajos clásicos sobre resistencia cultural (Moscoso 1995), y de otros más recientes sobre las “personas libres de color” (King 2012), decimos que estos individuos pueden definirse ampliamente como *africanos y descendientes de estos*, que vivían en condición de libertad aun existiendo el régimen esclavista. Para los casos que nos convocan, nutrimos esta definición con dos aspectos que apuntan hacia una naturaleza política distinta a la de la definición llana antes mencionada: 1) la condición de legalidad que estos individuos alcanzaron, y 2) el carácter colectivo de la misma. Este impulso de la voluntad, contenido en esta condición de existencia asumido por los individuos diaspóricos de los casos que traemos a colación, es un indicativo del carácter de resistencia cultural que tuvieron estas acciones (Ugueto-Ponce 2015). Libertos, horros, manumisos, libres, etc., efectivamente disfrutaron de su libertad luego de haberla adquirido legalmente por compra, coartación, testamento, servicios militares, etc.; sin embargo, esto no conllevaba necesariamente a concebir y llevar a cabo acciones con el fin de que muchos otros descendientes de africanos adquirieran el mismo estatus de libertad y de forma legal. Es decir, la adquisición individual de libertad no condicionaba la búsqueda colectiva

de esta para incluir a un grupo mayor de hermanos de la diáspora.

Las experiencias individuales y desarticuladas de individuos de origen africano que fueron libres, podemos ubicarlas bajo la definición llana a la cual hicimos mención arriba, es decir, como africanos y descendientes que alcanzaron su libertad aun estando vigente la esclavitud; incluso experiencias de huidas como las experimentadas por Witinila, el cimarrón inmortalizado en la voz del cangrejero Ismael Rivera, es un ejemplo de ellas. El interés de muchas de estas personas en mejorar la condición de vida, no solo individual sino de otros hermanos, es lo que aquí nos interesa resaltar, pero no en el sentido del cimarronaje, que también lo consideramos como proyecto político de una fuerte agencia, sino en el sentido que prioriza la adquisición de la legalidad como parte importante del éxito del proyecto de libertad. La concepción y puesta en marcha de un proyecto sociopolítico de libertad, agenciado a partir de las vías legales del propio sistema colonial, es lo que nos interesa explorar. Este es, para nosotros, el punto ontológicamente distintivo que permite resaltar los casos que expondremos aquí, los cuales concebimos como formas particulares de resistencia cultural, distintas a la huida, el enfrentamiento; y distintas también a aquellas experiencias que se suscitaban a menor escala en los espacios domésticos donde se desenvolvían los esclavizados (Dávila Mendoza 2009; Laurent-Perrault 2012a; 2013).

Entendido en esos términos, el negro libre se encuentra en un lugar diferente al individuo que huye para refugiarse y quedar lejos del alcance del régimen colonial, esencialmente por el carácter de legalidad que subyace a cada condición. Sin embargo, la huida no excluye la posibilidad de que, luego de hacer una primera ruptura con el sistema, pueda existir un cambio de condición de estos individuos. La negociación, la compra, el cambio de jurisdicción colonial, la conversión religiosa, etc., fueron vías que usaron algunos afrodescendientes para alcanzar, quizá en un segundo momento, un estatus legal, luego de la ruptura a partir del cimarronaje.

Tal descripción nos advierte que estamos ante procesos que pudieran bien darse de manera continuada y evolutiva, o más bien yuxtapuestos o separados. Es decir, una gama de relaciones y condiciones determinadas por los actores, las relaciones internas y externas de las colonias, los marcos legales, las vicisitudes económicas, etc., que reflejan un gran abanico de condiciones experimentadas por la diáspora africana durante la implantación de la sociedad colonial, y que puede leerse como una gran red de resistencia tejida y destejida constantemente durante el desarrollo de la colonia.

Por lo tanto, en este trabajo, más que abordar al negro libre como actor individual, estamos resaltando la condición legal de libertad como proyecto colectivo, a través de los llamados *pueblos de negros libres* y los procesos que dieron paso a su fundación por individuos de origen africano.

* * *

Precisamente por la llegada de población africana en condición de libertad a las distintas colonias europeas en las Américas, como el caso de Juan Garrido y muchos otros en calidad de exploradores, conquistadores y cazadores de fortuna; y precisamente por el aumento paulatino de este sector tras las huidas y las formas legales de adquirir la libertad dentro de las colonias españolas, las autoridades reales se vieron obligadas a regularizar la situación tras diversas ordenanzas.

Una de las primeras necesidades —y a la vez problema— era crear una figura territorial diferente a las repúblicas de indios y de blancos pensadas en los inicios de la colonización, dado el temor que existía hacia la mezcla de indios y negros. Por otro lado, se ameritaba ordenar y controlar las relaciones de los negros legalmente libres con los cimarrones e indígenas sublevados. Existía el temor de que este sector libre contribuyera a potenciar los levantamientos entre la población esclavizada. Y finalmente, los negros libres constituían un sector que fue adquiriendo paulatinamente distintas destrezas, aprendiendo oficios y, por supuesto, obteniendo beneficio económico de ello. Era necesario entonces crear un mecanismo para que estos tributaran a la Corona. Este mecanismo fue la creación de disposiciones coloniales que permitieron la conformación de pueblos con población afrodescendiente.

Según la literatura, estas experiencias se suscitaron en varias colonias hispanoamericanas, por ejemplo en Pueblo de Gracia Real de Santa Teresa de Mosé (Landers

1999), en la Florida (Estados Unidos); la Puebla de los Pardos en Costa Rica (Cáceres 1998); San Lorenzo de las Minas en República Dominicana (Aizpurua 2004), entre otras; y para el caso específico de Venezuela, el historiador Ramos Guédez, por ejemplo, ha listado: Tanaguarena, Nueva Londres, Nirgua, Paya, Curimagua (Ramos Guédez 2001); en el estado La Guaira (antes Vargas) encontramos La Sabana (Altez 1999); en Coro, Santa María de la Chapa-Macuquita (Aizpurua 2004), y en Carabobo, San Millán (Ishibashi 2001). Estos casos nos indican que esta racionalidad, considerada intermedia por el carácter de integración social de los individuos diaspóricos al sistema que los explotaba, no fue única en el continente, sino que fue una forma extendida a lo largo de las Américas, por lo menos en los casos donde España tenía el control colonial.

Muchos autores explican esta situación a partir de la concepción que España tenía sobre la condición del esclavo. Según varios historiadores, el trato hacia el esclavizado era menos fuerte que en las colonias inglesas, holandesas y francesas. En la América española las esclavitudes tenían ciertos “derechos” dentro de la legislación; las consideraciones hacia la humanidad de estos individuos y las posibilidades de otorgar libertad desde distintas formas condicionaron la emergencia de un sector significativo de negros libres.

Lo que sí es importante advertir es que dentro de la jurisdicción española, a diferencia de otras colonias, parece que se dieron con mayor éxito estos asentamientos legales

de libertad. Bien sea luego de rebeliones y huidas de cimarrones que posteriormente establecieron acuerdos con las autoridades reales, como el caso de Yanga en México, o el palenque de San Basilio en Colombia, San Mateo de Cangrejos en Puerto Rico; o casos como Curiepe, donde la libertad fue la condición que dio paso hacia la legalidad del pueblo.

Así mismo, un elemento determinante para explicar esto fue que España hizo uso de las mujeres y los hombres africanos en su estrategia de guerra contra las colonias enemigas británicas, holandesas y francesas. Al prometerle libertad a esclavizados escapados de colonias enemigas y permitirles un lugar donde vivir, España obtuvo contingentes para la defensa de su colonia: milicias, mano de obra calificada (artesanos, carpinteros, albañiles, etc.) y nuevos súbditos que debían tributar a la Corona. Esta acción luego fue reorientada por los africanos y sus descendientes hacia su propio beneficio, para construir así, sobre la base de estos subterfugios legales, un proyecto legal de libertad: los pueblos fundados por africanos en condición de libertad.

Capítulo II

Curiepe y San Mateo de Cangrejos.

Análisis comparativo

Para abordar esta sesión determinaremos cuatro ejes estructurantes del proceso de conformación de experiencias de pueblos fundados por población afrodescendiente en condición legal de libertad. Estos son: 1) uso de la legislación colonial a favor de un proyecto colectivo; 2) consciencia y uso de las rivalidades interimperiales para el beneficio de la población de origen africano; 3) la conformación y comandancia de cuerpos militares con y por población de origen africano; y 4) la religión católica como sello de la estabilidad sociopolítica del asentamiento.

Los pueblos: Curiepe y San Mateo de Cangrejos

Curiepe es una comunidad afrovenezolana ubicada en la parroquia del mismo nombre, del municipio Almirante Luis Brion, del estado bolivariano de Miranda, en el centro norte costero de la República Bolivariana de Venezuela. El estado Miranda limita al norte con el Distrito Capital, el estado La Guaira (antes Vargas) y el mar Caribe;

hacia el sur con los estados Aragua y Guárico; al este con los estados Anzoátegui y el mar Caribe, y al oeste con el estado Aragua.

La parroquia Curiepe tiene una población de 11.876 habitantes (Instituto Nacional de Estadística 2013) y se calcula que existen alrededor de 8000 habitantes en el pueblo de Curiepe¹.

Los documentos más antiguos que se conocen sobre Curiepe datan de 1715, cuando formalmente Juan del Rosario Blanco, capitán de la Compañía de Milicias de Zambos, Negros y Morenos Libres de Caracas, envía un memorial al rey solicitándole la fundación de un pueblo. Solicita tierra para ubicar a los negros dispersos por los territorios de la provincia y a los hermanos curazoleños que venían huyendo de los malos tratos que les propinaban las colonias holandesas, enemigas de España (Castillo Lara 1981a; b).

El segundo caso que nos ocupa en este trabajo es San Mateo de Cangrejos, un barrio ubicado en la costa norte del municipio de San Juan del Estado Libre Asociado de Puerto Rico, territorio no incorporado de Estados Unidos de Norteamérica.

San Mateo de Cangrejos es actualmente parte de lo que se conoce como Santurce, "... centro geográfico de la Región Metropolitana de San Juan" (Arroyo 2005: 4). Santurce limita con el océano Atlántico por el norte, con el caño

1 Proyección hecha a partir de comunicación personal con funcionarios de la Alcaldía del Municipio Almirante Luis Brión y de la Junta Parroquial de Curiepe.

Martín Peña por el sur; al este se encuentra la laguna de San José/Corozos y al oeste limita con la bahía de San Juan.

Esta península, una de las más antiguas de la isla, fue bautizada en el siglo XVI por los conquistadores españoles con el nombre de *Cangrejos*, dada la cantidad de crustáceos que ocupaban el sector (Nurse Allende 1998). Según nos dice el investigador Arroyo (2005), a partir de la legislación penal del municipio de San Juan para establecer la política pública sobre el orden público del Centro Urbano de Santurce, en el municipio de la Ciudad Capital San Juan Bautista, para el año 2000, Santurce

... consta de un conjunto de comunidades de la más diversa índole y se distingue por ser el corredor de transportación principal entre el Viejo San Juan y el Centro Urbano de Río Piedras.

El origen de San Mateo de Cangrejos se remonta un siglo más atrás que Curiepe:

Data del siglo XVII cuando se inicia a discutir de Cangrejos como poblado de negros libres que anteriormente se habían establecido en Puerta de Tierra que sacando los mangles crearon arrabales sobre basura. Estos eran además, procedentes de territorios no españoles... (Arroyo 2005: 5).

Comparación analítica

Como dijimos al iniciar esta sección, haremos la comparación de estas dos experiencias de pueblos fundados por población afrodescendiente en condición legal de libertad, a partir de cuatro ejes: 1) el uso de la legislación colonial a favor de una empresa colectiva; 2) la conciencia y uso de las rivalidades interimperiales para beneficio de la población de origen africano; 3) la conformación y comandancia de cuerpos militares con y por población de origen africano; y 4) la religión católica como sello de la estabilidad sociopolítica del asentamiento. A continuación el desarrollo:

1) El uso de la legislación colonial a favor de una empresa colectiva

Se conoce que desde muy temprana la colonización, llegaron al Caribe y al resto de las Américas africanos y descendientes libres, acompañando a los europeos como sirvientes, exploradores e incluso como conquistadores (Alegría 1990; González 2015). Dado que cada vez se hacía mayor el número de esta población originaria de África a través de huidas y de otras formas de adquirir la libertad, la Corona española promulgó desde muy temprana la colonización en el siglo XVI, distintas disposiciones para regular el problema de esta emergente población negra libre que comenzaba a aparecer tanto en tierra

firme como en territorio insular (Acosta Saignes 1967: 261; Cáceres 1998; González 2015).

Para el caso de Venezuela, podemos mencionar una Real Cédula, de finales del siglo XVII, específicamente en el año de 1689, dirigida al marqués de Casal, gobernador de Venezuela, en respuesta a las quejas procuradas sobre todo por los capuchinos de las misiones de Caracas, con la cual se intentaba controlar a la población cimarrona y libre que se encontraba dispersa, sin estabilidad, y sin regulación civil ni eclesiástica. En esta Real Cédula se establece la libertad de esta población y se termina:

... poniendo a éstos en pueblo aparte, tres o cuatro leguas separados de los indios (...) se le forme población separada y retirada de la de los indios por los daños que le puede ocasionar su comunicación, pero en entre poblaciones de españoles, tierras adentro y en parte segura, de donde no se pueda recelar alguna invasión o levantamiento (...).

En una Real Cédula de 1702, el rey atendió lo solicitado y mandó que valiéndose de los mismos religiosos capuchinos se redujeran a pueblos a los negros cimarrones y demás gente de esa índole, como mulatos, negros libres, indios y aun españoles, que habitaban en los montes y andaban vagando por todos lados sin oficio ni beneficio. Nada de esto llegó a cumplirse en ese tiempo, y ante los reclamos de Fray Marcelino de San Vicente en 1710, y del obispo Fray Francisco del Rincón en 1715, la dicha

Real Cédula se sobreencartó en 1716. (Castillo Lara 1981a: 344-345).

Específicamente para la población de Curiepe, podemos revisar el trabajo del historiador Ramón Aizpurua, quien reconstruye el caso de afrodescendientes fugados de la colonia holandesa de Curazao hacia Coro en el año de 1703; y que luego estos cimarrones, ya legalmente libres en territorio español, y tratados así por el gobernador de la provincia, estarán involucrados en la fundación del pueblo de Curiepe en 1721.

La llegada de estos cimarrones a la provincia de Venezuela obedecía a una real cédula emitida por España donde se le prometía libertad a la población de origen africano que se convirtiera a la fe católica y jurara lealtad al rey (Aizpurua 2001; Aizpurua 2008; Cáceres 1998). Tanto la población diaspórica en tierra firme como aquella que se encontraba en las islas conocían de estas disposiciones. Con base en los estudios de historiadores que han abordado el tema, podemos mencionar las reales cédulas de 1680, donde se les concedía libertad a los esclavos fugados a las colonias españolas en Tierra Firme; la Real Cédula de 1704, donde se condicionaba la libertad a la conversión religiosa al catolicismo y se les prometía un territorio para desarrollar sus vidas; y las reales cédulas de 1750 y de 1789, donde se explicita el otorgamiento de la libertad a la población esclavizada proveniente de las colonias enemigas inglesas y holandesas (Aizpurua 2001; Cáceres 1998; Rupert 2013).

Estas disposiciones fueron asumidas por los afrodescendientes de manera estratégica para consolidar proyectos legales de libertad. El proyecto de Curiepe, encabezado por el capitán de las Milicias de Zambos, Negros y Morenos Libres de Caracas, Juan del Rosario Blanco, quien hace una petición al rey de España en el año de 1715, solicitándole permiso para fundar un pueblo (Castillo Lara 1981a; b). Tanto en ese, como en un segundo memorial que envía en 1721, el capitán fundador utiliza las necesidades de la Corona para justificar la existencia de un pueblo para negros en condición legal de libertad. Estratégicamente menciona la importancia que para la Corona española tendría ordenar a la población negra dispersa o “realenga”; y menciona la necesidad de dar asilo a hermanos curazoleños que venían huyendo de colonias enemigas; entre otros argumentos importantes, Juan del Rosario Blanco se pone a la disposición de la Corona para cuidar las fronteras de las colonias enemigas. Estos dos últimos argumentos muestran el conocimiento que el moreno libre poseía sobre las guerras entre las colonias.

Para el caso de San Mateo de Cangrejos, la Real Cédula que marca el inicio de la historia de los negros libres es la expedida en 1664, la cual, al igual que las mencionadas arriba, prometía libertad a los fugitivos afrodescendientes de territorios no españoles y además prometía dos cuerdas de terreno a los fugitivos:

Esto como medida para impulsar la población de la isla, debilitar los países enemigos de España en el

Nuevo Mundo, y fomentar la agricultura en la isla.
Los fugitivos fueron enviados a la parte de la isleta,
que hoy se conoce como Puerta de Tierra.

Vemos que en ambos casos existe el uso consciente de la disposición real en beneficio propio, ofreciendo la plataforma para que se dieran migraciones de población esclavizada entre colonias europeas.

Además de esta Real Cédula de 1664, se promulgan otras, como, por ejemplo, una de 1738 en la que se solicita un informe para evaluar la conveniencia social y económica de establecer un asentamiento con negros libres en la isla. Se promulga otra en 1750, donde se hace énfasis en mantener la libertad de los cimarrones sin importar si se encontraban en tiempos de paz o de guerra con las colonias enemigas holandesas, danesas o británicas. Y finalmente, los historiadores que se han ocupado del caso nos refieren de una Real Cédula emitida en 1763, donde se solicita un informe a la parroquia de la isla danesa de San Cruz de los negros prófugos convertidos al catolicismo (Aponte Torres 1985).

2) La consciencia y uso de las rivalidades interimperiales para beneficio de la población de origen africano

De este punto debemos subrayar los procesos de conectividad marítima que se suscitaron tanto en el Caribe continental como en el insular, a propósito de la decisión de la Corona española de ofrecer libertad a esclavizados

de otras colonias. Se trataba de una estrategia de guerra, con el fin de debilitar al enemigo quitándole mano de obra para la agricultura, para el trabajo esclavizado y para el oficio militar.

Para el caso de Venezuela, las costas de Paraguaná, Coro, Sucre y La Guaira estuvieron en constante movilización tras la fuga de esclavizados desde Curazao (Aizpurua 2008). De estos contactos se sabe que al menos dos pueblos de negros libres se formaron con la llegada de esclavitudes fugadas de colonias holandesas: Macuquita y Curiepe (Aizpurua 2004; Castillo Lara 1981a; b).

Por otro lado, en las distintas solicitudes que hiciera el capitán y moreno libre Juan del Rosario Blanco a las autoridades para que se le permitiera fundar y hacer vida en los territorios que pedía, este usa enfáticamente la disposición de la compañía a proteger a la Corona de las colonias enemigas y de controlar el contrabando. La intensa actividad de intercambio de bienes que se suscitaba en Cabo Codera era de conocimiento de los morenos libres de Curiepe, así como la influencia negativa que tenía para España.

Para el caso de San Mateo de Cangrejos, la conectividad es mayor a causa de su ubicación insular y el carácter militar de la ciudad de San Juan. Luego de ser mudada de Caparra en 1519, la ciudad se construye totalmente amurallada a lo largo del siglo XVII en la isleta de San Juan. Esta característica hace que lleguen obreros, agricultores y comerciantes a abastecer las necesidades intramuros de la ciudad. El crecimiento de la ciudad ameritaba entonces más resguardo militar, por lo cual la Real Cédula que

prometía libertad a los fugados de las islas no españolas, quienes también iban buscando territorios donde establecerse. Esto marca un énfasis de migración negra a la isla.

3) La conformación y comandancia de cuerpos militares con y por población de origen africano

En este punto es necesario destacar los liderazgos naturales afrodescendientes que se potencian con la institucionalidad bélica. Ambos capitanes fundadores, Juan del Rosario Blanco para el caso de Curiepe y Pedro Cortijo para el caso de San Mateo de Cangrejos, pertenecen a instituciones militares a cargo de España.

La conformación de milicias de negros libres, además de constituirse como una manera española de ejercer control dentro de estos centros poblados por dicha población, se convirtió al mismo tiempo, y de forma paralela para los africanos y sus descendientes, en una manera de gestar liderazgos políticos dentro de la misma población negra, y se experimentó como una forma de obtener conocimiento sobre las contradicciones estructurales en términos bélicos que vivía la sociedad colonial (Cáceres 1996; 2008a; b). A pesar de haberse constituido como una estrategia de control por parte de los españoles, la existencia de milicias dentro de este tipo de proyecto sociocultural, fue replanteada por la población afrodescendiente y se convirtió en una especie de principio estructural de estos espacios de libertad. En los ejemplos de casos de pueblos, ciudades, barrios, etc., en América, conformados por negros libres,

observamos que la mayoría de estos poblados tuvieron una compañía de este tipo. En Argentina, por ejemplo:

... el negro no poseía tierras, pero fue reclutado compulsivamente para servir en las milicias que sucesivamente participarán en las guerras de independencia, en las guerras federales, en la guerra con el Brasil, contra el Paraguay y en las guerras contra el indio (Segato 1991: 258).

Aunque no se especifica que eran negros libres, el hecho de pertenecer a esta “casta” los condicionaba a formar parte de uno de estos regimientos.

Uno de los ejemplos más significativos, en relación con el caso Curiepe, lo constituyen los procesos libertarios que se gestaron en Coro, en especial el caso del zambo José Leonardo Chirino. Como antecedente al año de la insurrección de 1795, encontramos, por ejemplo, cómo miembros de las compañías de morenos libres de la sierra incitan a la población esclavizada de Santa María de la Chapa a iniciar desestabilización y superar dicha condición de subordinación.

La esclavitud y libres de este valle hace veinte años que comenzaron a luchar contra la policía, orden y disciplina que para su subordinación establecieron los hacendados... A su pesar, la común relajación de los libres y su mal ejemplo, inficionó insensiblemente a las buenas costumbres de los esclavos,

que sus duelos habían tenido cuidado en inspirarles (Magallanes 1975a: 116).

Para el caso de San Mateo de Cangrejos, la Compañía de Milicias fue conformada en 1759, compuesta también por morenos libres. Este cuerpo de 120 hombres se enfrentará luego, en la isla de Vieques, a la invasión británica de Sir Ralph Abercromby, cumpliendo con una de las condiciones por las cuales España permitió la libertad de estos individuos diaspóricos.

Hacer legal la experiencia de libertad colectiva tenía un costo: ser súbditos del rey, lo que implicaba el derecho a la libertad y otros aspectos que no les eran permitidos a las esclavitudes. Pero también implicaba obligaciones; una de estas era la defensa y la lealtad hacia la Corona española:

Una de las condiciones para el establecimiento de los esclavos fugitivos en Cangrejos fue que acudieran a la defensa militar de San Juan. Para 1759, dos compañías con 120 soldados estaban registradas en Cangrejos... (Arroyo 2005).

Los capitanes de estos pueblos llegaron a tener manejo de las redes de poder y alianzas con las autoridades criollas. Para el caso de San Mateo de Cangrejos, Pedro Cortijo logra subir de categoría política-administrativa el territorio que ocupaban:

En 1773, Cangrejos es separado de Río Piedras para constituir un partido gracias al Capitán de la Compañía de Morenos, Pedro Cortijo, y la recomendación del gobernador Miguel de Mueas. La nueva entidad municipal se fragmenta para establecer los barrios de Cangrejos Arriba (Isla Verde), Machuchal, Puente (Barrio Obrero), Seboruco (Villa Palmeras) y Hato del Rey (Hato Rey). Luego surgiría la actual Iglesia de San Mateo como sede religiosa del municipio (Arroyo 2005: 8).

Otra obligación la constituyó el pago de tributo. El ser negro libre ameritó una actividad económica que le permitiera lograr permanecer dentro de la estructura de castas de la colonia, lo cual fomentó una relación estrecha entre territorio y economía. Para el caso de Curiepe, la figura económica principal fue el cultivo de cacao en arboledillas o haciendillas, que eran espacios de tierras otorgadas a los afrodescendientes para su propio provecho:

En el referido padrón de Zuloaga se reseñaban las nuevas regiones de Curiepe y Panaquire. Curiepe era la más característica del nuevo estilo. Había allí 50 haciendas con 80.106 árboles. De ellas 45 eran pequeños fundos propiedad de negros libres, que poseían en total 37.100 árboles, discriminados así: 27 haciendillas con menos de 1.000 matas; 11 entre 1.000 y 2.000 árboles; dos de 3.000 y una de 4.000.

Todo esto representaba, en cierta forma, el poder negro en Curiepe (Castillo Lara 1981a: 197).

De ese modo, el negro libre se convierte en una fuente más de recursos para la colonia, la cual ameritaba ser regulada y canalizada a las arcas de la Corona a través de tributo o algún beneficio directo a la empresa colonial, como, por ejemplo, la necesidad de abastecimiento de la ciudad amurallada de San Juan respecto a San Mateo de Cangrejos.

La siembra de yuca y otros cultivos básicos, y la pesca estuvieron presentes en los orígenes de la economía cangrejera. Aunque era una economía de subsistencia, se generaron los suficientes excedentes como para justificar una presencia regular en el mercado de San Juan, probablemente por medio de yolas. Otras fuentes de vida parecen haber sido la crianza de ganado y la venta de carbón y leña. He aquí el testimonio de André-Pierre Ledru, en 1797: “Los habitantes de Cangrejos, casi todos negros o mulatos, han comprado con su industria la libertad que gozan. Aunque habitan un suelo árido, cultivan con buen éxito muchos frutos y legumbres para el consumo de San Juan. Este pueblecillo cuenta con ciento ochenta casas y sobre setecientos habitantes” (Aponte Torres 1985).

4) La religión católica como sello de la estabilidad sociopolítica del asentamiento

Unas de las acciones consideradas necesarias para dar por sentada la empresa colonial fue la instalación del aparato eclesiástico en los pueblos donde se erigían los colonos españoles. Para el caso de los pueblos fundados por negros libres, esto también se aplicó, lo que condicionó que la relación de los descendientes de africanos con la religión católica fuese bastante estrecha. Sin embargo, estos asumieron dichos elementos de cultura partiendo del principio de que eran súbditos del rey, al igual que los blancos europeos o criollos, lo que condicionó que se sintieran y se asumieran —en los momentos en que podían—, en igualdad de condiciones con los blancos o en condiciones paralelas con ellos. Una especie de antesala a la ciudadanía (Tannenbaum 1968). Ejercieron autonomía cultural al apropiarse de estos elementos religiosos impuestos desde la matriz afrodescendiente que se iba construyendo, desde la consciencia de su diferencia étnica y cultural.

Para el caso de Curiepe, es significativa la fundación eclesiástica que se produjo en el año de 1732, diecisiete años después de que el capitán Juan del Rosario Blanco enviara el primer memorial al rey, y once años después de haberseles aprobado a los negros el reconocimiento de tierras y las bienhechurías en el territorio que ocupaban y peleaban legalmente.

La promesa de construir una iglesia por parte de los negros libres de Curiepe estuvo siempre presente en los argumentos que esgrimían, tanto al rey como a las autoridades coloniales en la provincia. Juan del Rosario Blanco, el capitán fundador, estaba consciente de la importancia de esta institución para obtener la aprobación real; por ello construye una ermita al lado del río Curiepe, la cual será trasladada luego a la parte alta del asentamiento a causa de inundaciones.

La fundación eclesiástica del pueblo se logró entonces en 1732, tras múltiples querellas legales por el territorio entre los morenos libres y las familias blancas y canarias. Esta querella se tradujo en cartas emanadas de las partes a los alcaldes ordinarios y a los distintos gobernadores de la provincia de Venezuela, incluso al rey, durante y tras varias demoliciones del pueblo por parte de autoridades coloniales. Esto permitió mayor estabilidad de los morenos libres en aquellas tierras.

Al igual que en Curiepe, la construcción de una ermita permitió la continuidad de San Mateo de Cangrejos, la cual se establece en 1729:

Cangrejos, con sus bohíos y tal vez ranchos de paja y yaguas tenían en su núcleo urbano primitivo una ermita. No conocemos su primer emplazamiento, pero para los negros fugitivos debe haber sido un elemento integrador en la cultura religiosa oficial. La ermita garantizaba la continuidad de la

población y su proceso de integración a la sociedad criolla (Aponete Torres 1985).

¿Estrategias diferentes?

Finalmente, y respondiendo a la pregunta sobre las posibles diferencias de las estrategias sociopolíticas agenciadas por los negros libres en tanto estaban ubicados en el Caribe continental o en el Caribe insular, debemos decir que no encontramos en este primer análisis alguna diferencia marcada. La ubicación geográfica no parece ser un elemento distintivo a la hora de evaluar la consolidación de los asentamientos; sin embargo, creemos que sí determinó diferencias en términos de cantidad e intensidad. Por ejemplo, para el caso de San Mateo de Cangrejos, la llegada de prófugos esclavizados desde distintas islas fue bastante intensa comparándola con Curiepe. Solo se sabe de 23 curazoleños que llegaron a Coro en 1703 y que luego formaron parte del proyecto que liderizó Juan del Rosario Blanco para consolidar el pueblo. En cambio, ya para 1714, existían en San Mateo de Cangrejos 80 esclavizados prófugos provenientes de la isla de Santa Cruz. Cifras que quizá eran altas dada la cercanía al mar. Un dato que puede ayudar a sustentar esta idea es la cantidad de negros fugitivos en comparación con negros criollos que consolidaron pueblos como los de Macuquita y Chapa en la ciudad de Coro en Venezuela, dada su cercanía a las costas.

Otro elemento que pudiera compararse en función de la lógica geográfica es el contrabando o comercio ilícito,

además del intercambio comercial. Tanto para Curiepe como para San Mateo de Cangrejos, las milicias de negros libres tenían ante la Corona la obligación de combatir el contrabando. Sin embargo, la implicación de estos en el contrabando fue parte de las estrategias a la cual tuvieron que echar mano para tener continuidad.

En fin, la relación continental-insularidad no parece, en este primer acercamiento, haber tenido mayores diferencias influyentes en la consolidación de los asentamientos evaluados. Quedará para futuros trabajos hacer la pregunta y profundizarla con trabajo de archivo.

Red sistémica de resistencia afrodescendiente

Ahora bien, ¿por qué interesarse en analizar aspectos tan específicos y quizás tan duales de vivenciar el sistema esclavista, o, más bien diríamos, de buscar la libertad entre los africanos y sus descendientes? En el sentido que privilegiamos aquí, para analizar los distintos mecanismos de articulación construidos por la diáspora africana, que trascendieron los espacios geográficos imperiales y las distintas formas de subyugación esclavista.

Analizar en futuros trabajos, en detalle, el accionar de hombres y mujeres en condición legal de libertad en distintos ámbitos, como el religioso, el económico a través del contrabando (Rupert 2012), el civil por medio de uniones que privilegiaban, etc., permitirá ver de cerca la creatividad puesta en marcha de esta población para sortear los embates de la institución esclavista y, a la vez,

generar acciones para la recuperación, búsqueda o mantenimiento de la libertad de forma colectiva.

A esta red de acciones, actores y procesos la hemos llamado *red sistémica de resistencia afrodescendiente*, puesto que a partir de pequeñas interacciones permitió esquivar, remediar, evadir, etc., la institución esclavista de formas diversas y creativas, y garantizar la supervivencia biológica de los individuos que estaban conformando las culturas de origen africano en las Américas.

Las relaciones de tipo horizontales establecidas por los descendientes de africanos que se encontraban en las distintas condiciones de existencia dentro de la colonia, son leídas aquí inicialmente desde la idea del mestizaje de resistencia que mencionan Pérez y Perozo (Pérez y Perozo 2003). De esta manera podemos acceder a varios episodios reseñados en los trabajos historiográficos, y así observar la imbricación de estas condiciones de existencia dentro de la complicada sociedad colonial.

En ese sentido, encontramos trabajos dentro del relato histórico venezolano que muestran esa imbricación de los africanos y sus descendientes, a partir de las distintas condiciones de existencia en las que se encontraban dentro de la sociedad colonial. Para el caso de Puerto Rico, no hemos podido hacer este proceso tan detallado, pero lo dejamos como plataforma para futuros trabajos. Solo dejamos el caso de San Mateo de Cangrejos como un ejemplo de esas interacciones, donde se conectaron distintos actores afrodescendientes en sus distintas condiciones de existencia.

Las alianzas, traiciones, fricciones, fusiones, etc., entre negros libres, esclavizados y cimarrones fueron acciones que obedecían en un primer momento a coyunturas sociopolíticas, pero que, sin embargo, estaban guiadas por la idea de recuperación, búsqueda o mantenimiento de la libertad tanto individual como colectiva de la población afrodescendiente, por lo cual la perspectiva de análisis de estos episodios debe ser sistémica y no parcelada, ya que analizados así ilustran las articulaciones y redes sociopolíticas que tejieron los africanos y sus descendientes desde las distintas condiciones de existencia que vivieron durante el régimen esclavista.

Los episodios de encuentro entre esclavizados, cimarrones y negros libres varían en cuanto a su naturaleza, contexto, objetivos y naturaleza; sin embargo, nos permiten observar una constante —incluso a pesar del uso aislado que le damos aquí a los eventos históricos—: la participación del negro libre en episodios desestabilizadores del orden en algunos casos; y en otros, su accionar dentro de la lógica opresiva colonial para el control de las esclavitudes y la población cimarrona. En suma, una participación digna de análisis como elemento dinamizador de los procesos opresivos y de resistencia suscitados en el contexto colonial.

Esclavizados y negros libres

Las alianzas entre las esclavitudes y los negros libres parecen haberse dado más de lo que se ha analizado

dentro de la historiografía y dentro de la antropología de las poblaciones afrovenezolanas. Las peticiones de derechos personales, por ejemplo, constituyen procesos que permiten ver las articulaciones que se establecieron entre afrodescendientes en la condición de sujeción y la población en la condición de inserción como el negro libre. El uso de la corte por parte de la población esclavizada para introducir demandas a sus amos y mejorar sus condiciones de vida (Laurent-Perrault 2012b) ameritaba una red de alianzas y de conocimiento por parte del esclavizado:

... el uso de la corte como estrategia de resistencia a la esclavitud estuvo relacionado con el crecimiento relativo de la población esclava en la Provincia y la ciudad de Caracas, lo que conllevó a una mayor red de contactos y apoyo entre esclavizados, y entre éstos y libres (Laurent-Perrault 2012b: 7).

El funcionamiento de esta red de resistencia, lo podemos observar también en la actividad económica que funcionaba paralelamente a la economía oficial de la colonia, en donde la población afrodescendiente fue vital en su establecimiento y desarrollo. Hablamos del contrabando como eje nucleador de redes de relaciones que se construyeron en toda el área del Caribe y Tierra Firme (Rupert 2012), donde participaron no solo descendientes de africanos en distintas condiciones de existencia, sino otros sectores étnicos de la sociedad a escala mayor, invo-

lucrando las distintas potencias coloniales y en función de la belicosidad existente entre estas.

El 26 de febrero de 1778 se comunicó desde Caruaó al Gobernador que muchos esclavos alzados, en connivencia con negros libres, realizaban tráfico ilícito, entregando a los capitanes de los barcos que llegaban clandestinamente, cacao de las haciendas, desde San Faustino hasta los Caracas y que existía un cumbe cercano a la posesión de una señora de apellido Liendo (Acosta Saignes 1967: 272).

Otro caso de alianzas entre la población esclavizada y negros libres fue, por ejemplo, el de las ayudas que recibieron los cimarrones de la región del Tuy, al escaparse de los castigos y la condición inhumana que recibían estos en los fundos de terratenientes caraqueños de la zona:

Para evitar tal cosa los negros buscaban armarse con lo que encontraran y se declaraban en abierta rebelión. Preferían morir combatiendo por sostener su libertad, antes que volver con vida al dominio de sus dueños. En esta actitud no dejaban de encontrarse espíritus bondadosos que los favorecían. Por eso las autoridades no sólo a ellos reprimían, sino que también amenazaban con castigos a quienes los ayudaban. (...) Además se establecía que las personas libres que hubiesen colaborado con ellos debían ser

castigadas, “no escapando de las disposiciones ni las personas prominentes” (Magallanes 1975a: 84-85).

Esta última frase, “no escapando de las disposiciones ni las personas prominentes”, nos hace inferir que además de estas personas, seguramente blancos, otras “castas” pudieron haber colaborado con los cimarrones. La población afrodescendiente en condición de libertad estaba subsumida bajo otras categorías de mestizaje, incluso invisibilizadas; por tanto, creemos que este puede ser un caso donde la referencia a “personas libres” quizá incluya a descendientes de africanos en condición de libertad.

Cimarrones y negros libres

Ahora bien, las relaciones entre cimarrones y negros libres también merecen atención desde la mirada de la red sistémica de resistencia afrodescendiente. Por ejemplo, podemos mencionar episodios de rupturas y traiciones entre negros libres y cimarrones. El caso de Nirgua es un ejemplo de ello. El gobernador de la provincia de Venezuela para el período 1625-1626, Juan de Meneses y Padilla, había fundado a regañadientes la ciudad de zambos y mulatos libres Santa María del Prado de Talavera de Nirgua. Luego, atemorizado por las exigencias de estos tras sus sacrificios durante tres años de lucha contra los jirajaras, Meneses aplica una reglamentación para evitar que la ciudad se convirtiera en refugio de cimarrones. Este hecho nos lo cuenta Magallanes de la siguiente forma:

Así las cosas Meneses, por el temor de que aquel territorio dominado por mulatos y zambos libres pudiera convertirse en un asilo para los negros cimarrones, auspició un formalismo por el que los habitantes de la ciudad se comprometían avisar a las autoridades coloniales la presencia de cualquier negro alzado en busca de refugio (1975a: 71).

Si existió la reglamentación oficial para que la población negra libre se comprometiera a evitar el aumento del cimarronaje en la zona, entonces ciertamente existía, por lo menos, la posibilidad de alianzas entre las autoridades coloniales y los negros libres.

Esclavizados, cimarrones y negros libres

Emblemático es el caso del zambo Juan Andrés López del Rosario, para visualizar la red que se tejió entre las tres condiciones de existencia, las cuales se apoyaban de las debilidades del propio sistema colonial. Andresote, como era conocido este zambo, liderizó un levantamiento entre 1730 y 1733 en "... toda la zona montañosa comprendida entre los ríos Tocuyo, Aroa y Yaracuy..." (Magallanes 1975a: 94), haciendo alianzas entre esclavizados, cimarrones y negros libres, por un lado; y por el otro, con productores criollos que se encontraban auspiciados por comerciantes holandeses. Una verdadera red de intereses que involucraban a distintos sectores étnicos de la colonia holandesa y española, lo cual condicionó alianzas de tipo

horizontal y vertical con el fin explícito, más no único, de protestar contra la Compañía Guipuzcoana:

Logró sublevar los cuatro cumbres enmarcados en el territorio antes señalado. A los loangos libres que formaban una numerosa colonia de refugiados de Curazao, que habitaban las márgenes de los ríos Tocuyo y Aroa; a los negros que se encontraban entre el Aroa y el camino de San Nicolás; a los que estaban entre el camino de San Nicolás y el río Yaracuy; y a los que poblaban el sector que va desde el río Yaracuy hasta Taría (Magallanes 1975a: 94).

En este sentido, vemos la aplicación de la noción de mestizaje de resistencia para comprender antropológicamente el caso del zambo Andresote, ya que se colocan de manifiesto los procesos llevados a cabo por varios actores de la sociedad colonial, no solo afrodescendientes, sino también de otros grupos étnicos, por la lucha explícita de defender cada uno sus intereses, en función de una coyuntura que ameritaba alianzas.

Otro caso importante desde el cual se puede ver el funcionamiento de la red sistémica de resistencia afrodescendiente es el de la rebelión de Guillermo Ribas. Desde esta experiencia podemos analizar las alianzas entre cimarrones y negros libres (mulatos y zambos), así como también entre otros actores, como esclavizados e indígenas:

En sus encuentros con las autoridades éstas salían sistemáticamente derrotadas y no podían aprehenderlo por el conocimiento que tenía del terreno y la colaboración que le prestaban los mulatos que habitaban los poblados. Estos mulatos le avisaban los movimientos del gobierno y le daban ayuda material. Apresados algunos negros y sometidos a tortura dijeron quiénes colaboraron con el negro Guillermo, denunciando un joven inglés llamado Uvaldo, al zambo libre Juan José, al moreno Vicente Sosa —su teniente de tropa— y al indio Isidro Rengifo, hombre de su confianza encargado de castigar a los prisioneros blancos. Además de éstos estaban con él un tal Ovidio, el esclavo Andrés Domingo, la morena criolla Juana Francisca Llanos y numeroso grupo de negros cimarrones (Magallanes 1975a: 107-108).

O situaciones particulares donde las tres condiciones de existencia encontraban fisuras para establecer el contacto en función de sus intereses como población subordinada:

El intento de rebelión de los esclavos y libertos de Chuao (quienes contaron con el apoyo de los negros cimarrones que merodeaban por la región) fue un movimiento de cierta significación; tanto que para frustrarlo el Patronato de la Obra Pía aplicó sanciones drásticas contra los revoltosos: veinticuatro esclavos fueron ‘vendidos como sobrantes’, sus arboledillas valoradas en conjunto en 2.329 pesos y

5 reales, y a los libertos Julián Cayetano y su mujer, calificados como ‘cabezas de cimarrones’ se les inició un largo juicio que concluyó en una injusta sentencia que les arrebató sus bienes y les condenó a ‘regresar a la condición de esclavos’ (...). El negro liberto Pedro Pablo también fue considerado como uno de los principales instigadores ‘de la insubordinación de los esclavos contra el dominio natural de sus amos’ en el Valle de Chuao y ‘por el grave perjuicio’ que causaba al repartimiento y a la Hacienda de la Obra Pía, ocultando los hurtos de los esclavos, entrando con ellos y haciéndoles sus negociaciones, fue mandado a lanzar en muchas ocasiones del Valle de Chuao (...) aunque siempre se ha quedado en el Pueblo de Turmero (...) comunicándose, tratando y contratando con los esclavos. El Patronato de la Obra Pía de Chuao acusó al liberto Pedro Pablo de ser el agente e inspirador de los negros cimarrones que merodeaban en la región y responsable de la fuga de treinta y cuatro esclavos que prefirieron fugarse antes que aceptar el avalúo que se había hecho de sus haciendillas... (Brito Figueroa 1972: 118) .

A su vez encontramos casos donde los negros libres fueron usados para detener la resistencia indígena al poblamiento español. Como ya vimos, el ejemplo de los jirajaras de Nirgua es significativo, dadas las dificultades que trajo la imposibilidad de dominarlos y someterlos (Magallanes 1975a: 32) para la explotación de las minas de Buría,

por lo cual el gobernador de la provincia de Venezuela de turno, Alonso Arias Vaca en 1602, toma un asiento:

“... con los mulatos libres y negros capitulando con ellos... una villa intitulada la Nueva Londres...” a objeto de allanar “... el camino real a donde de ordinario salían los indios de dicha provincia a matar caminantes y robarles sus haciendas”. Se trataba de un testimonio de primera mano que va a ayudar a explicar el proceso posterior: la fundación de una ciudad con el concurso decisivo de soldados negros y mulatos libres” (Rojas 2004: 125).

Luego de veinte años, la sublevación de los jirajaras no había cesado, y el gobernador Juan de Meneses y Padilla, en 1625, da continuidad a la recomendación del antiguo gobernador:

... que la dicha población y castigo se haga por medio de y manos de los mulatos libres y morenos así mesmo libres que hay en esta gobernación y que el capitán y oficiales de guerra que se nombren sean de ellos (Magallanes 1975a: 70).

Solapamiento de condiciones de existencia

Como mencionamos arriba, estas condiciones de existencia no pueden verse como excluyentes entre sí; precisamente el estudio de las alianzas entre los afrodescendientes

en distintas condiciones de existencia puede mostrarnos cómo la lógica de resistencia inundaba varias posibilidades, dándose casos de solapamientos entre ellas. A continuación, un ejemplo de las alianzas que se establecieron entre negros en condición de sujeción, específicamente entre negros de las rancherías y granjerías de perlas y los negros de hacienda; alianza que los llevó a optar por el cimarronaje como figura sociopolítica de libertad:

En 1603 los negros perleros que habitaban las rancherías de las costas margariteñas organizaron un levantamiento contra sus opresores, poniéndose en contacto para ello con los esclavos de las haciendas costaneras de Cumaná. Los negros abandonaron la isla y, pasando en frágiles embarcaciones el brazo del mar, se unieron a las gentes de su clase que habitaban Costa Firme, internándose con ellos en la zona boscosa de las montañas. Aquí establecieron un cumbe, nombraron reina a una mujer de su raza y fortificaron los alrededores, preparándose para la defensa (Magallanes 1975a: 69).

Siguiendo con la relación entre el cimarronaje y la condición de esclavizado, encontramos casos donde la población afrodescendiente que lograba escapar se dirigía a construir espacios colectivos, consolidar alguna organización social de este tipo ya establecida o aumentar el número de huidos para fortalecer su “proyecto”. Por ejemplo, el caso más emblemático en la región de Barlovento

y el Tuy lo constituyó el cimarrón Guillermo Ribas, quien se mantuvo en franca insumisión desde 1771 hasta 1774, asaltando haciendas y fundos, aplicando los mismos castigos sufridos por los negros a los amos, armando a hermanos afrodescendientes, apoderándose de territorios y, sobre todo, infundiendo el vigor en otros esclavizados para emprender la huida:

... y el negro Guillermo continuó sus acciones para dar libertad a los negros e indios y castigar a sus amos. Estos huían hacia Caracas porque “ya los esclavos de las haciendas de aquellos valles –según declaración de Pedro Casañas del 16 de agosto de 1774– vivían con tanta libertad que no eran osados los amos y mayordomos para castigarlos porque les decían que se irían donde su capitán Guillermo” (Magallanes 1975a: 107).

Como vemos, el escenario era bastante complejo. Intervinieron factores económicos y sociopolíticos en la construcción de esa red de alianzas y traiciones; factores importantes para comprender el accionar coyuntural de las poblaciones afrodescendientes en cada condición de existencia y de los otros actores de la sociedad colonial. Sin embargo, podemos advertir cómo las alianzas y las traiciones, las fusiones y las fricciones eran parte de un proceso que se construía paralelo al sistema esclavista, en pro de la libertad, en una especie de red que era construida a partir de la heterogeneidad de la población

afrodescendiente, tanto étnicamente como en la condición sociopolítica que ocuparon durante la esclavitud.

Y para el propio caso de Curiepe, estas contradicciones también eran parte de la vida interna del pueblo, y constituyen un ejemplo del funcionamiento del mestizaje de resistencia de este caso concreto:

Las contradicciones coloniales en Curiepe se reflejaban en distintos órdenes: pueblo fundado por negros libres, donde luego se asentaron blancos; las arboledillas de cacao de los morenos libres crecían disputándole la tierra a la hacienda del “mantuano” o “gran cacao”, en Curiepe funcionó un mercado de esclavos, fue cabeza de cantón (...), sede del Tenientazgo de Capaya, Curiepe y Tacarigua; foco de rebeliones y cimarroneras. También hubo negros con esclavos, y negros que por “gracias al sacar” obtuvieron derechos de blancos. Juan Pablo Sojo “hijo” cita el caso de los morenos libres Domingo Moscoso y Manuel Parcero, quienes trabajaban en tierras del Rey en Tacarigua y obtuvieron “derechos de blanco” al viajar a Madrid y obtener el permiso directamente del Rey al pagar su libertad “ya que eran esclavos de su majestad” dinero que acumularon con el producto de su trabajo en sus arboledillas. El Rey les autorizó a tomar posesión de las tierras que cultivaban, además de poder usar casacas, bastón, pelucas y paraguas... (Monasterio 1989: 22).

Sin embargo, las rendijas que se escapaban a la autoridad colonial eran aprovechadas por los descendientes de africanos en sus distintas condiciones, modelando así formas de constituir esa red que permitió la supervivencia biológica y cultural de la diáspora africana en Venezuela. No dudamos de que este mismo patrón pudiera darse para el caso de Puerto Rico y otros países. San Mateo de Cangrejos nos muestra esa posibilidad. La invitación es a seguir profundizando desde esta mirada.

Conclusiones

La dilección fue la forma virtuosa de construir libertad del negro libre, tanto para él como para sus hermanos de la diáspora. Las fronteras impuestas por los imperios europeos no fueron límites para los africanos y descendientes en su búsqueda colectiva de libertad. Cargada de contradicciones, la condición legal de libertad de africanos y descendientes se usó para perseguir a hermanos africanos e indígenas, para salvarse individualmente, para coadyuvar a procesos de ocultamiento, de huida y rebelión, pero sobre todo para proponer una forma colectiva de agrupar en un mismo espacio a mujeres y hombres de origen africano que buscaban dignidad.

En este trabajo hemos querido proponer un abordaje sobre un tipo de resistencia cultural agenciada por la diáspora africana en las Américas y el Caribe, distinta a los ya consolidados enfoques de plantación y cimarronaje, que en algún momento han corrido el riesgo de volverse ventanas epistemológicas esencialistas y fijas de ver otras

formas de vivenciar el régimen de sometimiento colonial, que sufrieron africanos y descendientes durante tres siglos.

El planteamiento central es simple: la existencia de matices entre la condición de servidumbre y la huida dada, asumida o escogida por un individuo diaspórico debe ser minuciosamente estudiada bajo premisas que permitan reconocer otras lógicas de vivenciar el sistema esclavista, tales como la condición legal de libertad, principalmente alcanzada tras la negociación con las instituciones de poder colonial.

El negro libre fue una consecuencia del modelo de libertad de algunos descendientes de africanos, quienes aprovecharon la necesidad de la Corona española de controlar y hacer pagar tributo a los diferentes grupos que componían la sociedad colonial. Mestizos, mulatos, zambos, negros y pardos libres quedaron al margen de la estructura básica de la sociedad colonial, la cual estaba estructurada en repúblicas indígenas y repúblicas españolas. Situación que hacía inaccesible alcanzar el poder por parte de los descendientes de africanos. Ante este caos iniciado desde los primeros momentos de la esclavitud, con la población que alcanzaba libertad, la Corona española se debatía ante la pregunta:

¿... qué forma de gobierno se le podría dar a este numeroso grupo de personas que se encontraba fuera de las estructuras definidas por el sistema, sin tributar y sin una función claramente establecida? (Cáceres 1998: 2).

Según los pocos datos históricos y algunas fuentes (Camacho 1979), el negro libre se encontraba en una situación económicamente compleja: podía obtener ingresos debido a su vinculación, por ejemplo, con la minería, con el servicio real, con las milicias; o por el contrario, no ser beneficiado por medidas destinadas a la población negra esclavizada en general, por costos elevados y por no tener amo para sufragar los gastos de dichos beneficios. De las mujeres,

... se sabe que laboralmente se dedicaron a diferentes tipos de trabajos domésticos que incluían lavanderas y cocineras, criadas y trabajos agrícolas, pero también sirvieron como hechiceras y concubinas (González 2015: 779).

En cuanto al acceso al conocimiento técnico y la posibilidad de ascenso social, consideramos que, por ejemplo, aprender a leer y a escribir pudo ser una posibilidad más latente dentro de la población libre, debido a su contacto cercano con las autoridades españolas, en los casos, por ejemplo, de su ingreso en las milicias, su participación en distintos oficios, e incluso su incursión como piratas, corsarios o marineros (Landers 2011).

En cuanto a la territorialidad, esta fue sustancial para la consolidación del proyecto de pueblo libre. Se asignaba un territorio para la concentración de los negros libres y así solventar la dispersión de esta población afrodescendiente dentro del manejo de la Corona; lo que conllevó a hacer viable el proyecto, y que los descendientes de africanos

dispusieran de un territorio. Este hecho constituyó un eje central y diferenciador con el cimarronaje, ya que para el primer caso, existía la venia real de ocupar el territorio, cosa que no aplicaba para el segundo.

En los pueblos libres la negociación se tornó constante; la creatividad se desplazó hacia la creación de instituciones paralelas dentro del sistema, como por ejemplo la aceptación y luego apropiación de la religión en términos institucionales. La adjudicación de tierras, por ejemplo para Curiepe, se hizo tras la petición que hiciesen los propios descendientes de africanos a la Corona española, en sus distintas instancias —gobernadores, tenientes de Justicia, virreyes y reyes—, con el objetivo de mejorar las condiciones de vida de los afrodescendientes, así como también de concretar la legalidad de estos y sus descendientes como ciudadanos libres, súbditos del rey y semejantes en lo político a los blancos criollos.

La Corona española consideró la conformación de pueblos de negros libres como una forma de conseguir tributo y control sobre este segmento de la sociedad colonial, debido a que esta población realizaba distintos tipos de oficios, lo cual le proporcionaba dinero.

Por otro lado, podemos decir que fue una acción conscientemente asociada a corrientes migratorias de población afrodescendiente, producto de las relaciones conflictivas de los imperios coloniales; a su vez, estas relaciones no excluían a la población indígena, ni a sectores blancos subordinados. La vida organizada de este modo, les permitía a los africanos y descendientes, como colectivo,

articular esfuerzos y conseguir espacios dentro de la sociedad colonial. Esto hizo posible el ascenso social entre la población afrodescendiente, dada la red de apoyo que lo socialmente organizado permite.

En los pueblos libres existían regimientos militares donde se alistaban negros, mulatos, morenos, afroestizos, pardos y zambos libres, instados por las autoridades militares españolas y criollas. Estas milicias eran comandadas, la mayoría de las veces, por autoridades españolas y en pocos casos por los afrodescendientes que conformaban las milicias. En estos últimos casos, los afrodescendientes que participaban en las mencionadas milicias eran exonerados del pago de tributo real; por otro lado, se conoce que estos agrupamientos militares fueron utilizados para participar en los conflictos entre la élite militar española, los conflictos entre las potencias europeas, la lucha contra los cimarrones; la lucha contra las sublevaciones indígenas; la guarda del orden público, el apoyo a las acciones militares de las distintas colonias, la reducción de comunidades, la defensa ante holandeses, franceses e ingleses, la edificación de fortificaciones, etc.; es decir, eran individuos al servicio de la Corona española (para el caso de la América hispánica). Esto propició la emergencia de liderazgos internos, que a la vez eran vínculos con la sociedad colonial. Vemos entonces cómo en el caso de la fundación de pueblos libres en manos de la propia población afrodescendiente aparece un líder, generalmente el capitán de la milicia, quien funge como “vehículo” de comunicación con la comunidad criolla y con las autoridades coloniales. Son los casos de

Macuquita (Aizpurua 2004), Fot Mosé (Landers 1999), Curiepe (Castillo Lara 1981b) y San Mateo de Cangrejos (Aponte Torres 1985; Stark 2007).

Vemos al negro libre como un actor diferenciado de la sociedad colonial, el cual era parte de un sistema mucho más amplio, que se articuló para permitir la existencia y continuidad de un territorio y de afrodescendientes en distintas condiciones de existencia, en función de la recuperación, la búsqueda o el mantenimiento de la libertad. Hecho este que propició la construcción de identidades desde la manera de concebirse a sí mismos y como iguales a los blancos criollos y súbditos del rey. Esta actitud se dinamizará a lo largo del desarrollo de la historia y tomará características particulares de acuerdo con los actores y escenarios del momento.

Bibliografía

- Acosta Saignes, M. 1955a. Elementos indígenas y africanos en la cultura venezolana. En *Historia de la cultura venezolana*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Acosta Saignes, M. 1955b. Las cofradías coloniales y el folklore. Caracas. *Cultura Universitaria* XLVII.
- Acosta Saignes, M. 1956. *Vida de negros e indios en las minas de Cocorote, durante el siglo XVII*. México: Estudios Antropológicos.
- Acosta Saignes, M. 1967. *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas: Hesperides.
- Acosta Saignes, M. 1981. Vida en un cumbe venezolano. En *Sociedades cimarronas. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, ed. R. Price. México: Siglo XXI.
- Aizpurua R. 1993. *Curazao y la costa de Caracas. Introducción al estudio del contrabando en la provincia de Venezuela en tiempos de la Compañía Guipuzcoana 1730-1780*. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Caracas. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

- Aizpurua R. 1996. ¿Insurrección de libertad o rebelión de Independencia? En *José Leonardo Chirino y la insurrección de la serranía de Coro 1795. Insurrección de la libertad o rebelión de independencia*, ed. Cipriano Rodríguez Luis, col., pp. 211-6. Mérida: ULA.
- Aizpurua R. 2001. En busca de libertad: los esclavos fugados de Curazao a Coro en el siglo XVIII. En *Influencias africanas en las culturas tradicionales de los países andinos. Memorias de II Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Folclórico de los Países Andinos*, ed. Jaramillo de Norden Isadora, pp. 69-102. Santa Ana de Coro: Ministerio de Educación Cultura y Deportes, Viceministerio de Cultura, Gobernación del Estado Bolivariano de Falcón, Conac, Fundación Bigott.
- Aizpurua R. 2004. Santa María de la Chapa y Macuquita: en torno a la aparición de un pueblo de esclavos fugados en Curazao en la sierra de Coro en el siglo XVIII. En *Boletín NC 345. Sesquicentenario de la Abolición de la Esclavitud en Venezuela (1854-2004)*. Caracas: UCAB.
- Aizpurua R. 2008. Esclavitud, navegación y fugas de esclavos en el Curazao del siglo XVIII. En *Poder local, poder global en América Latina*, ed. G. Dalla-Corte, Pilar García Jordán, Javier Laviña, Lola G. Luna, Ricardo Piqueras, José Luis Ruiz-Peinado Alonso, Meritxell Tous. Barcelona, España: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Alegría R. E. 1990. *Juan Garrido, el conquistador negro de las Antillas, Florida, México y California, c. 1503-1540*.

- San Juan de Puerto Rico: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.
- Altez Y. 1999. Formación histórica y actualidad de la identidad en La Sabana. *Boletín Antropológico*: 5-15.
- Andrade M. 1999. *De la trata a la esclavitud. Venezuela siglo XVIII*. Caracas: Fondo Editorial Ipasme. Biblioteca del Educador Venezolano.
- Andrade M. 2001. Esclavitud, derecho y religión. La Iglesia católica y la trata de negros, los esclavos y sus “derechos”. *IPAS Cultura* 1:35-50.
- Aponte Torres G. 1985. *San Mateo de Cangrejos (comunidad cimarrona de Puerto Rico): Notas para su historia*. San Juan, P. R.: Oficina Estatal de Preservación Histórica de la Fortaleza.
- Arcaya P. 1949. *Insurrección de los negros de la serranía de Coro*. Publicación N.º 7. Caracas: Instituto Panamericano de Geografía e Historia/Comisión de Historia/Comité de Orígenes de la Emancipación.
- Arroyo J. A. 2005. *Cangrejos en Santurce: De la colonización a la revitalización*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico.
- Ascencio M. 2001. *Entre Santa Bárbara y Changó. La herencia de la plantación*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, UCV. Fondo Editorial Tropykos. 169 pp.
- Brito Figueroa F. 1961. *Las insurrecciones de los esclavos negros en la sociedad colonial*. Caracas: Cantaclaro.
- Brito Figueroa F. 1972. *El problema de la tierra y esclavos en la historia de Venezuela*. Caracas. 402 pp.

- Brito Figueroa F. 1975. *Historia económica y social de Venezuela. Una estructura para su estudio*. Tomo 1. Caracas: UCV.
- Cáceres R. 1996. La puebla de los pardos en el siglo XVII. *Revista de Historia*: 83-114.
- Cáceres R. 1998. Políticas de control social para negros, mulatos y pardos libres durante el siglo XVII. *Dimensión Antropológica* 14.
- Cáceres R. 2008a. *Del olvido a la memoria: Africanos y afroestizos en la historia colonial de Centroamérica*. San José, C. R.: Oficina Regional de la Unesco para Centroamérica y Panamá.
- Cáceres R. 2008b. La puebla de los pardos y las milicias en Costa Rica. En *Del olvido a la memoria: Africanos y afroestizos en la historia colonial de Centroamérica*, ed. R Cáceres, pp. 63-77. San José, C. R.: Oficina Regional de la Unesco para Centroamérica y Panamá.
- Camacho A. 1979. Aportes para el estudio de la formación de mano de obra en Venezuela: Esclavos y libres (1810-1865). En *Materiales para el estudio de la cuestión agraria en Venezuela (1810-1865). Mano de obra: Legislación y administración*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Facultad de Humanidades y Educación.
- Castillo Lara L. G. 1981a. *Apuntes para la historia colonial de Barlovento*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. 724 pp.
- Castillo Lara L. G. 1981b. *Curiepe: Orígenes históricos*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. Biblioteca

de Autores y Temas Mirandinos. Colección Juan Rodríguez Suárez.

Chacón A. 1979. *Curiepe. Ensayo sobre la realización del sentido en la actividad mágico-religiosa de un pueblo venezolano*. Caracas: Universidad Central de Venezuela/FACES.

Chinae J. L. 2005. *Race and Labor in the Hispanic Caribbean: The West Indian Immigrant Worker Experience in Puerto Rico, 1800-1950*. Gainesville: University Press of Florida.

Dávila Mendoza D. 2009. *La sociedad esclava en la provincia de Venezuela, 1790-1800 (Solicitudes de libertad-Selección documental)*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Flores J. 2014. Vivir en libertad, morir en cristiandad. Prácticas religiosas de los morenos libres ante la muerte en la ciudad de Caracas (1760-1821). En *Se acata pero no se cumple. Historia y sociedad en la provincia de Caracas (siglo XVIII)*, ed. N. Ochoa, J. Flores, pp. 13-125. Caracas: Centro Nacional de Historia / Archivo General de la Nación.

Gómez A. E. 2004. *Ciudadanos de color: del affaire de los mulatos al asunto de los pardos, 1787-1812*. Tesis de maestría. Universidad Simón Bolívar, Caracas.

Gómez A. E. 2008. La Revolución de Caracas desde abajo. Impensando la primera independencia de Venezuela desde la perspectiva de los libres de color, y de las pugnas político-bélicas que se dieron en torno a su acceso a la ciudadanía, 1793-1815. En *Nuevo Mundo*,

- mundos nuevos* [en línea], Debates, puesto en línea el 17 mayo 2008.
- Gómez A. E. 2015. Apenas una parte de negro. Valores sociorraciales y accionar político de las élites de «color quebrado» en Jamaica, Venezuela, y las Antillas Francesas (siglos XVIII y XIX). *Revista de Indias. Universidad de Alcalá* LXXV: 65-92.
- González Batista C. 1997. Sobre la libertad de los esclavos (¿1704?). En *Documentos para la historia de las Antillas Neerlandesas. Fondo Registro Principal I*, ed. C. González Batista, pp. Causas Civiles # 8. 120-1. Coro, estado Falcón, Venezuela: Centro de Investigaciones Históricas Pedro Manuel Arcaya. Decanato de Investigaciones. Dirección de Cultura UNEFM.
- González M. 2015. *El negro y la negra libres. Puerto Rico 1800-1873. Su presencia y contribución a la identidad puertorriqueña*. San Juan.
- Hall N. A. T. 2000. Maritime Maroons: Grand Marronage From the Danish West Indies. In *Caribbean Slavery in the World*, ed. V. Shepherd, H. M. Beckles, pp. 905-18. Kingston, Jamaica: IRP - James Currey Publishers - Marcus Wiener Publishers.
- Herrera Salas J. M. 2003. *El Negro Miguel y la primera revolución venezolana. La cultura del poder y el poder de la cultura*. Caracas: Vadell Hermanos.
- Instituto Nacional de Estadística. 2013. *Resultados por entidad federal y municipios del Estado Miranda. XIV Censo Nacional de Población y Vivienda*. <http://www.>

ine.gov.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/miranda.pdf

Ishibashi J. 2001. Entierro de la Hamaca de San Millán, Venezuela. Ritual de autorepresentación cultural y el significado de la violencia. En *Influencias africanas en las culturas tradicionales de los países andinos. Memorias de II Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Folclórico de los Países Andinos*, ed. I. Jaramillo de Norden, pp. 151-66. Santa Ana de Coro, Venezuela: Ministerio de Educación Cultura y Deportes, Viceministerio de Cultura, Gobernación del Estado Bolivariano de Falcón, CONAC, Fundación Bigott.

King S. R, ed. 2012. *Encyclopedia of Free Blacks & People of Color in the Americas*. Volumen I and II. New York: Facts On File.

Landers J. 2011. Movilidad de la diáspora y comunicación entre poblaciones de origen africano en el Circuncaribe. En *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, ed. M. E. Velásquez. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Landers J. G. 1999. *Black Society in Spanish Florida*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Landers J. G. 2006. Cimarron and Citizen. African Ethnicity, Corporate Identity, and the Evolution of Free Blacks Towns in the Spanish Circum-Caribbean. In *Slaves, Subjects, and Subversives*, ed. J. G. y B. M. R. Landers, pp. 111-46. New Mexico: The University of New Mexico Press.

- Laurent-Perrault E. 2012a. Debates públicos. De la afrodescendencia hacia el fin de la Colonia. En *Memorias 1.º Foro Internacional de Afrodescendencia y Descolonización de la Memoria. Homenaje a Juan José Rondón*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Cultura - Fundación Centro Nacional de Historia - Archivo General de la Nación.
- Laurent-Perrault E. 2012b. El debate público de l@s afrodescendientes en la provincia de Caracas, Venezuela. 1790-1810. Ponencia. Universidad Católica Andrés Bello: Estudios de Postgrado en Historia.
- Laurent-Perrault E. 2013. Afrodescendencia, derechos y ciudadanía en la postrimería de la Colonia caraqueña, 1790-1809. Ponencia. En *III Congreso Nacional de Antropología*. La Universidad del Zulia.
- Lombardi J. 1974. *Decadencia y abolición de la esclavitud en Venezuela 1820-1854*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca.
- Magallanes M. V. 1975a. *Historia política de Venezuela 1*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Magallanes M. V. 1975b. *Historia política de Venezuela 2*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Martí M. 1969. *Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas. 1771-1784. II Libro Personal*. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Biblioteca para la Academia Nacional de la Historia.
- Mintz S. W., Price R. 2012. *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en

- Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana.
- Mitchell D. N. 2005. *The Ambiguous Distinctions of Descent: Free People of Color and the Construction of Citizenship in Trinidad and Dominica, 1800-1838*: University of Virginia.
- Monasterio C. 1989. *Curiepe: Teatro y danza en Barlovento*. Trabajo de grado. Universidad de La Habana, La Habana, Cuba. 145 pp.
- Moreno Fraginales M. 1981. La plantación, crisol de la sociedad antillana. *El Correo de la Unesco*, AÑO XXX-IV: 10-4.
- Moscoso F. 1995. Formas de resistencia de los esclavos en Puerto Rico. Siglos XVI-XVIII. *América Negra* 10: 31-48.
- Nurse Allende L. I. 1998. Historia del partido de San Mateo de Cangrejo: Santurce (1773-1864), único pueblo en Puerto Rico fundado por personas negras. Primera parte. *Grito Cultural* 7: 19-20.
- Pérez B., Perozo A. 2003. Prospects of Mestizaje and Pluricultural Democracy: The Venezuelan Case of an Imagined and Real Venezuela Society. *Anuario Antropológico*: 119-46.
- Pollak-Eltz A. 2009. Últimos años de la esclavitud en Venezuela. En *Nina S. de Friedemann: Cronista de disidencias y resistencias*, ed. J. Arocha, pp. 147-156. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), Unesco, Programa la Ruta del Esclavo.

- Price R., ed. 1981. *Sociedades cimarronas*. México: Siglo XXI, América Nuestra.
- Ramos Guédez J. M. 2001. *Contribución a la historia de las culturas negras en Venezuela*. Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones - Alcaldía de Caracas.
- Ramos Guédez J. M. 2005. Mano de obra esclava en el eje Barlovento-Valles del Tuy durante el siglo XVIII. *Mañongo*: 155-167.
- Rojas R. 2004. *La rebelión del Negro Miguel y otros estudios de africanía*. Barquisimeto: Zona Educativa del Estado Lara. Fundación Buría.
- Rupert L. M. 2012. *Creolization and Contraband. Curaçao in the Early Modern Atlantic World*. Georgia: The University of Georgia Press.
- Rupert L. M. 2013. Seeking the Water of Baptism. Fugitive Slave and Imperial Jurisdiction in the Early Modern Caribbean. In *Legal Pluralism and Empires, 1500-1850*, ed. L. y R. J. R. Benton. New York and London: New York University Press. Versión Kindle.
- Segato R. L. 1991. Uma Vocaçao de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Reetnicizaçao. *Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro* 34: 249-278.
- Sepúlveda-Rivera A. B., Carbonell J. 1988. *Cangrejos-Santurce: historia ilustrada de su desarrollo urbano (1519-1950)*. Viejo San Juan, P. R.: Centro de Investigaciones CARIMAR, Oficina Estatal de Preservación Histórica.

- Soriano M. C. 2001. *Rumors of Change. Repercussions of Caribbean Turmoil and Social Conflicts in Venezuela (1790-1810)*. Tesis doctoral. New York University, New York.
- Stark D. M. 2007. Rescued from Their Invisibility: The Afro-Puerto Ricans of Seventeenth-and Eighteenth-Century San Mateo de Cangrejos, Puerto Rico. *The Americas* 63: 551-586.
- Tannenbaum F. 1968. *El negro en las Américas. Esclavo y ciudadano*. Buenos Aires: Paidós. Biblioteca América Latina.
- Troconis de Veracoechea E. 1972. Las cofradías del Montón en Carora. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia. Octubre-Diciembre*: 220.
- Troconis de Veracoechea E. 1976. Tres cofradías de negros en la iglesia San Mauricio en Caracas. *Universidad Católica Andrés Bello: Instituto de Investigaciones Históricas*.
- Trouillot M-R. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Bacon Press.
- Ugueto-Ponce M. 2015. Mecanismos de inserción socio-política en Curiepe, estado Miranda, Venezuela. *Revista CS*: 39-59.

ÍNDICE

Nota al lector	7
Dedicatoria.....	9
Agradecimientos.....	11
Introducción	13
Capítulo I. La condición legal de libertad como proyecto colectivo.....	23
Capítulo II. Curiepe y San Mateo de Cangrejos. Análisis comparativo.....	31
Conclusiones	63
Bibliografía	69

Publicado por el
Centro Nacional de Historia
Caracas, agosto de 2022

Con el ensayo *Dos pueblos fundados por negros libres*, Meyby Ugueto-Ponce, investigadora de los procesos de construcción de identidades políticas afrodiaspóricas a través de la memoria social en contextos coloniales y poscoloniales, nos ofrece una mirada a un sector poco preciso, difuso, como lo fue el negro libre como propulsor de un proyecto político legal de libertad. De igual modo, el texto busca potenciar los lazos diaspóricos entre los países del Caribe continental e insular, basados en la resistencia cultural de los actores afrodescendientes. Con una perspectiva antropológica y documental, Ugueto-Ponce busca describir y comparar el proceso de fundación de dos pueblos, agenciados por descendientes africanos en condición de libertad en Venezuela y Puerto Rico, como lo son Curiepe y San Mateo de Cangrejos respectivamente.

MEYBY UGUETO-PONCE

Caraqueña de la parroquia Caricuaio, afrovenezolana, descendiente de comunidades que alcanzaron libertad: de Curiepe, un pueblo de negros libres y de La Sabana. Investigadora-militante y artista, interesada en la articulación entre religión, cuerpo, alimentación y memoria social en los procesos de construcción de identidades políticas afrodiaspóricas en contextos coloniales y poscoloniales; así como también en el estudio de la construcción social de la raza y los procesos de racialización. Ugueto-Ponce es parte de “Trenzas Insurgentes” Colectivo de Mujeres Negras, Afrovenezolanas y Afrodescendientes. Es intérprete, docente e investigadora en danza tradicional venezolana. Dirige el proyecto “Trama Danza”, Colectivo de Investigación y Promoción de Danzas Afrodiaspóricas. Actualmente co-coordina el proyecto *Sabores de la Memoria Afro*, donde indaga la relación entre raza, alimentación, identidad e historia de la diáspora africana.



Ministerio del Poder Popular
del Despacho de la Presidencia
y Seguimiento de la Gestión de Gobierno

ISBN: 978-980-419-086-5

