

Sistema productivo, Estructura dominante, Territorialidad y Resistencias sociales en el escenario sudamericano



Red FORSA

BUFFA, Diego & BECERRA, María José (comps.) (2014).

Sistema productivo, Estructura dominante, Territorialidad y Resistencias sociales en el escenario sudamericano,

Coeditado por Red FORSA, el Programa de Estudios Africanos del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba CEA | UNC, la Secretaría de Ciencia y Tecnología SECyT | UNC y la Secretaría de Políticas Universitarias (SPU) del Ministerio de

Educación de Argentina.

Páginas, 188. ISBN 978-978-1742-63-9.

INDICE

Prefacio

Diego BUFFA | María José BECERRA

Estado y Nación. Territorios y Fronteras Culturales

Fernando BLANCO

A Exploração do Trabalho Nativo na Sociedade Colonial Paraguaia

Mário MAESTRI

Matto Grosso do Sul na Formação do Estado Nacional Brasileiro

Paulo M. ESSELIN

A MÃO DE DEUS E A MÃO DO HOMEM: natureza e trabalho na formação social do Piauí escravista (Brasil, séc. XVII-sec. XIX)

Solimar OLIVEIRA LIMA

Música y Veneración de Antepasados en el Ritual del Chimbángueles

Ernesto MORA QUEIPO | Jean GONZÁLEZ QUEIPO | Dianora Josefina RICHARD

Breve balanço da questão fundiária das comunidades negras brasileiras após 25 anos de vigência do Artigo 68 do ADCT

Adelmir FIABANI

O Estado e a Lei 10.639/03: compensação ou reparação

Eliziane SASSO DOS SANTOS

Globalização, mercantilização e exploração das competências linguageiras

Florence CARBONI

YRIGROYENISTA S, NACIONALISMO Y JUSTICIA SOCIAL.

Entre el derrocamiento del presidente h. Yrigoyen y la construcción del peronismo (1930-1945)

Susana BRAUNER

Red FORSA

Formaciones Sociales Americanas



Música y Veneración de Antepasados en el Ritual del Chimbángueles

Ernesto Mora Queipo*
Jean González Queipo**
Dianora Josefina Richard ***

Huellas de ancestros africanos en el ritual del «chimbángueles»

El origen de la palabra *chimbángueles*, que da nombre a la fiesta y a la batería de tambores con que se ejecuta su música, es un tema sobre el cual aún no existe consenso. Atendiendo a los estudios de Lidia Cabrera sobre el folklora de los negros en Cuba, podría provenir de la palabra *Bángala*: «[...] fiesta profana de los congos, no se cae en trance como en la fiesta lucumí [...] puede producirse espontáneamente, sorprendiendo al Santo a que le place, en cualquier momento y en cualquier parte [...]» (Cabrera, 1954: 32).

Siguiendo las investigaciones de Gonzalo Aguirre Beltrán, se podría hipotetizar su origen en las palabras *Matamba*, *Imbángala* y *Malemba*, nombres de tres reinos africanos de los cuales algunos individuos fueron extraídos y llevados a Nueva España. «Estos pueblos que Verhulpen hace venir del actual Congo Belga, invadieron el reino de Angola en el siglo VI, fundando en el territorio señalado tres reinos famosos: el de Matamba, al Norte; el de Imbángala, al Centro, y el de Malemba al Sur [...]» (Aguirre, 1940: 143).

* Doctor en Ciencias Humanas y Magister en Antropología Social y Cultural; Docente e investigador en la Universidad del Zulia (Maracaibo-Venezuela).

** Magister en Composición; Docente e investigador en la Universidad del Zulia (Maracaibo-Venezuela).

*** Magister en Planificación y Gerencia de Ciencia y Tecnología; Docente e investigadora en la Universidad Bolivariana de Venezuela.

En su glosario de africanismos, Fernando Ortiz incluye la palabra *Quimbamba* y al hacer referencia a su origen, señala su desacuerdo con quienes lo encuentran en la palabra «*bámbara*»; en lugar de ello postula su origen en la palabra «*Kimbángala*», nombre de una región congoleña: «Pichardo, creemos que cae en un error al referirse a *Bámbara*. Preferimos opinar que procede del vocablo de los negros de Zogola y Congo, muy numerosos en Cuba, de la región conga *Kimbángala*, muy lejos de la costa, en el camino de las caravanas de marfil [...]» (Ortiz en Acosta Saignes, 1957: 102).

Para Roger Bastide, deriva de la palabra bantú *Chimbanqueli*. «Los bailes en Venezuela son también de origen bantú y han subsistido acogiéndose al culto de un santo negro, San Benito el Moro, en honor de quien se suelen bailar; el más conocido de estos bailes es el chimbanguelero que recibe su nombre del tambor chimbanqueli [...]» (Bastide, 1969: 163). Arthur Ramos señala las palabras *Cansangues*, *bángalas* o *imbángalas* para indicar las procedencias de negros de Angola. «[...] procedencia de negros bantús: a) negros de Angola o ambundas, de los cuales se destacan en las tradiciones de nuestros africanos los cansangues, bángalas o imbángalas [...]» (Ramos en Acosta Saignes: 1957: 102).

Se conoce con el nombre de *Quimbangano* a la cofradía que tradicionalmente se ha encargado de organizar la fiesta de San Juan en las poblaciones de Lezarna y Altagracia de Orituco del Estado Guárico, en el centro de Venezuela. Allí, melodías similares a los cantos de arreo y ordeño, propios de las faenas agrarias de los llaneros, son acompañadas con cumacos: tambores de origen africano de unos 2 metros de largo y una membrana clavada en un extremo del tronco ahuecado que sirve de cuerpo al tambor (Peñín y Guido, 1998).

Según Luís Arturo Domínguez, *Chimbique* es el nombre que recibió la comparsa de negros *loangos* o *minas* que hasta 1890 celebró a San Benito con golpes de tambor en la ciudad de Coro. Los loangos fueron esclavos fugados de la isla holandesa de Curazao que arribaban a costas venezolanas en busca de su libertad. Para 1761 su población fue calculada en unas cuatrocientas personas. «Dentro de la danza del loango también se destaca la comparsa conocida con el nombre de chimbique, cuyos integrantes hombres y mujeres danzaban y cantaban en la ciudad de Coro durante los días 24 y 25 de diciembre, para celebrar la fiesta de San Benito de Palermo» (Domínguez, 1988: 33).

Las fiestas de africanos y sus descendientes se designan en algunos documentos de la Caracas del siglo XVIII con la palabra *Quimbángueles*, por lo que podría avanzarse la hipótesis sobre la existencia de un tipo de fiesta de negros que, desarrollada en la capital venezolana sólo hasta el siglo XVIII, continuó realizándose con características similares a lo largo de los siglos XIX y XX en las provin-

cias del país, especialmente en los actuales estados occidentales: Zulia, Mérida, Trujillo y Táchira; ubicados entre el pie de monte andino y el Lago de Maracaibo, donde tiene hoy su mayor arraigo popular.

Las semejanzas y diferencias de estas palabras y sus significados hacen pensar que se trata de variantes locales producidas por la evolución lingüística de un término básico o grupo de ellos, referidos a ciertos rituales africanos de profundo contenido espiritual, donde la música y la danza han ocupado un lugar central en la veneración a los antepasados, la congregación de los creyentes y el culto a sus dioses. En este sentido, José Enrique Finol remarca el carácter simbólico de los tambores del chimbángueles que, trascendiendo su condición de producto de la naturaleza u objeto creado por el ser humano, se convierte en un símbolo capaz de representar cuerpos de personajes sagrados que resuenan en el ritual.

So, drums are not only a product of nature, a thing, becoming cultural instruments, signs, they are also a special kind of sign called symbols, symbols of the world they once had. I use here the word «symbol» in the common sense use according to which symbols are signs that represent «abstract» meanings. In some places drums even become more than instruments, more than symbols: The drum known in Haiti as *asòtò* «is treated almost as an idol, being made from a ‘wood which has much blood’» (Hurbon 1995: 109). In Bahia, Brazil, where a widely practiced ritual known as *candomblé*, based in the Yoruba religious system, women are forbidden to touch sacred drums (Pollak-Eltz 1977: 110). This is more relevant if we think that the unique mission of the *chimbángele* drums is to be used in San Benito’s ritual [...]. In fact, informants seem to perceive drums as part of nature since they describe them as part of their own body. And, in fact, this is the second semiotic definition of drums in San Benito’s ritual: drums are bodies, and, in that sense, they are sex gendered. As bodies, bodies of nature, they become part of the human body which also has trunk, membranes, and they are too sex gendered (Finol, 2001: 83)

Esta concepción de los tambores como artefactos sonoros al servicio de los personajes sagrados que participan del ritual del chimbángueles, da lugar a la asignación de nombres y género a los siete tambores que conforman su batería: cuatro tambores machos (Tambor Mayor, Tamborito o Medio Golpe, Cantante, Respondón o Segundo), y tres tambores hembras (Primera Requinta, Segunda Requinta y Media Requinta). Por su protagonismo sonoro en ritual, el nombre del tambor es también el nombre de la orquesta que tiene a su cargo la construcción del paisaje sonoro ofrendado a los dioses y de la celebración en su conjunto

Los recursos sonoros del chimbángueles

Como hemos señalado, en su acepción organológica, el chimbángueles es una orquesta formada fundamentalmente por una batería de siete tambores de madera con forma tubular, ligeramente cónica, de unos 80 centímetros de alto. La «boca» superior del tambor, cuyo diámetro varía entre 25 y 35 centímetros, está cubierta por un parche de piel (de venado, chivo, toro, váquiro, u otro animal); la boca inferior está descubierta. Este parche de piel va atado a un aro calzado con cuñas en la parte inferior del tambor, permitiendo la afinación y clasificación de cada tambor según su tesitura.

Estas características organológicas permiten nombrar, asignar sexo masculino o femenino a cada tambor y ejecutarlo de manera específica en cada uno de los sones. Cada uno de los siete tambores ejecuta un esquema rítmico específicos y particular en cada uno de los sones o toques. Aunque en años anteriores, el número de sones fue mayor, hoy se encuentran vigentes seis de ellos, que llevan por nombre ajé, cantica, chocho, chimbanguelero vaya, songorongomo vaya (o San Gorongome vaya), y misericordia; el primero de los cuales es monorrítmico, los demás son polirrítmicos. Todos los sones constituyen ejemplos de elaborados discursos musicales, llenos de complejidad rítmica, virtuosismo y exuberante sonoridad.

A esta orquesta suelen agregarse maracas de diferente tamaño; una o más guaruras (concha de caracol marino); y una flauta constituida por un tubo metálico sin llaves ni agujeros laterales, que ejecuta un sonido base y sus armónicos naturales. Algunos musicólogos han señalado que el antecesor de esta flauta fue una caña hueca de bambú que se soplabá por la nariz (Aretz, 1986). Efectivamente esta modalidad de flauta nasal aún se encuentra en algunos pueblos de la zona sur del Lago de Maracaibo y su ejecución fue constatada en el trabajo de campo realizado en el pueblo de Palmarito en el año 2006.

Todos estos instrumentos dan lugar a un complejo sonoro de gran intensidad que puede ser escuchado desde varios kilómetros de distancia. Tanto los nombres de cada uno de los tambores del chimbángueles y de los sones, como el resto de instrumentos que lo integran, presentan pequeñas variantes locales en todo el occidente del país (Salazar, 1990; Pollak-Eltz, 1972; Olivares Figueroa, 1946; García Gavidia, 1991).

Los nombres de los sones hacen parte de frases aforísticas¹ que entonadas

¹ Tales como: «Tengo o no tengo razón? Misericordia, Señor! Misericordia Señor! Misericordia Señor! [...]».

por el *director de la banda*, marcan el ritmo y llaman a cada tambor por su nombre para que se incorpore con su respectivo esquema rítmico al discurso musical global. Siguiendo las órdenes del *capitán de lengua*², la música se desarrolla de principio a fin a partir de un único núcleo: la frase o «cántica» (cantilación) entonada por el director de la banda como tema principal y respondida por cada tambor con sus respectivas variaciones rítmicas, en forma de contratemas o respuestas. De esta manera se establece un extenso diálogo de preguntas y respuestas reiteradas durante todo el discurso musical que suele prolongarse durante todo el día y la noche.

Cada tambor, con un peso aproximado de quince kilogramos, adquiere la condición de portátil gracias a un correa que le sostiene y hace descansar sobre el hombro del ejecutante, quien le percute sobre el parche de piel durante el recorrido realizado por las calles del pueblo o desde un pueblo a otro. Esta jornada suele ser realizada en doce o más horas, por tocadores que se relevan a lo largo del recorrido, el cual puede exceder los doce kilómetros.

La procesión, con banderas azules, la imagen de San Benito y el «Gobierno del Chimbángueles» (miembros de la cofradía), seguidos de la orquesta, los vecinos del pueblo y visitantes -algunos de los cuales viven en otras ciudades o países y acuden al llamado para el reencuentro con su Santo, familiares y amigos- conforman la mayor concentración de personas que tenga lugar en los pueblos y ciudades del sur del Lago de Maracaibo.

La música suena durante todo el recorrido, de hecho, la pausa en la ejecución de los tambores implica indefectiblemente la pausa en el desplazamiento de la romería. La música expresa un mensaje claramente perceptible y descifrado por todo el pueblo. Un código sonoro común a todos los miembros de la comunidad, les convoca a unirse al chimbángueles, participar en su danza colectiva, unificados bajo los mismos movimientos corporales, sincronizados por un mismo ritmo musical. La conciencia del individuo-sujeto atado a un tiempo cotidiano, cronometrado, que le aliena y encadena a responsabilidades, roles, prácticas laborales, planificación, etc.; declina en favor de una conciencia colectiva, construida y reforzada culturalmente en el chimbángueles: un tiempo y espacio extraordinario, que convierte al individuo-sujeto en parte de un colectivo-liberado, que refuerza los lazos de solidaridad del grupo, y permite el reconocimiento, integración y cohesión de cada uno de sus miembros en torno a sus símbolos

² El Capitán de Lengua es también conocido como el hablador del Santo. «El capataz de la cofradía que organiza la fiesta es el hablador del santo o capitán de lenguas que anuncia las órdenes del jefe de la fraternidad encargada de la fiesta» (Pollak-Eltz, 1972: 65).

identitarios, y a través de ello a sus divinidades. En este sentido el chimbángueles es un espacio cultural donde las necesidades particulares se descargan en el vivificante y sensual movimiento de su danza colectiva, para dar paso a la integración y toma de conciencia de grupo. La definición que ofrece Juan de Dios Martínez, cultor - investigador de esta cultura y descendiente de los esclavos del lugar, es muy ilustrativa:

El chimbángueles es un agregado humano a través del cual los participantes canalizan su problemática por medio del disfrute de una vivencia, donde cada hombre pone en acción ese yo colectivo que nos da la condición universal del hombre. El chimbángueles es la totalidad, no es la orquesta, es una unidad que parte de la necesidad de hacer colectiva la voz de los esclavos, que grita por medio de la boca oculta de los tambores, función que cumple, no por esclavos sino por el emergente marginado de las zonas rurales o urbanas del occidente del país (Martínez, 1994: 9-10).

Veneración de dioses y antepasados en el sincrético culto a San Benito

A lo largo de su proceso de negociaciones con la iglesia católica y la sociedad en su conjunto, las comunidades afrodescendientes del sur del lago de Maracaibo han incluido la imagen de San Benito en el chimbángueles, como recurso sagrado en la cual verter y redefinir los significados y funciones de sus antiguas divinidades. En medio de este sincretismo surge el nombre de Ajé, un antepasado africano y divinidad, «enmascarado» tras el culto a San Benito.

Ajé es hijo de uno de los primeros reyes que se residió en Abomey y una bella doncella, que después de ser violada por éste, se retiró a vivir con sus padres en una aldea del reino; cuando parió un niño, se lo envió al rey para que lo criara y lo educara. Ajé al hacerse hombre sale por el mundo en busca de su mamá, por dondequiera que pasó sembró amor, hermandad, bondad; porque sanaba enfermos, le daba de comer al hambriento, abrigaba a quienes tenían frío. Al morir, el pueblo lo hizo divinidad y se incorporó a la religión Fons de Dahomey. En el misterio de su ritual, toma el azul de las aguas como elemento purificador de su condición sacra y se deleita con el bamboleo de las olas que lo conducen por el mundo en busca de su madre. Al llegar las lluvias se le invocaba con un primer toque de tambores, para que calmara la sed que tenía la tierra y los cultivos de sus seguidores. Este paraba la búsqueda de su mamá y se iba a proteger los festejos que

sus seguidores hacían en su honor, de octubre a enero; el séptimo día del nuevo año finalizaban las fiestas en honor a Ajé, quién continuaba la búsqueda de su mamá, pero al llegar de nuevo octubre, hasta enero volvía con sus seguidores, para emprender en enero de nuevo la búsqueda de su madre. El misterio finaliza cuando Ajé encuentra a su progenitora (Martínez, 1985)

La fiesta a San Benito contempla la realización de los «chimbángueles de obligación» que se consideran como invocaciones previas a la celebración del Santo.³ Las tres primeras fechas son ocasión para los llamados «ensayos»: el primer sábado de octubre, el 31 de Octubre (víspera del día de Todos los Santos), y el 7 de Diciembre (víspera de la Purísima). Estas tres fechas preparan el día en el cual el Santo sale de la iglesia, se encuentra con los creyentes y realiza con ellos recorridos que incluyen las calles del pueblo y otros pueblos y ciudades de la cuenca del lago de Maracaibo: el 27 de Diciembre.

El 1ero de Enero, la imagen del Santo del pueblo de Bobures (capital del municipio) recibe la visita de otros santos de la zona con sus respectivos tambores y vasallos. Estos van siendo introducidos a la iglesia con golpe de Ajé y oyen juntos la misa. El número de Santos que acuden en esta fecha a Bobures es variable, y suele estar en el orden de siete o más santos con sus respectivos grupos e vasallos, quienes representan sus respectivos pueblos.

En este contexto ritual adquiere particular importancia el «capitán de lengua» quien que con el ensalme y conjuro de palabras sagradas establece una comunicación directa con el Santo. Para Andrés Avelino Chourio (miembro del vasallo):

«[...] el Capitán de Lengua es un cantor; el oficiante de la parte mágica del ritual [...] Debe tener fuerza para ensalmar las palabras con que honra al Santo, conocer del manejo de las hierbas y saber controlar a los seres que viven con nosotros y fueron de nosotros, pero que viven en nuestro ambiente sin que los veamos, pero influyen en nuestras vidas y siempre están

* Para Juan de Dios Martínez (1985: 83), estos ensayos son los «llamados» para traer a San Benito, quien anda por el mundo buscando a su madre. A los ensayos pueden incorporarse imágenes del santo que son propiedad de los vecinos de la localidad, pero la imagen grande que está en la iglesia, no saldrá hasta el 27 de Diciembre, fecha en la cual se realiza el encuentro del santo y los creyentes.

³ Es de hacer notar que la fecha en la cual estas comunidades realizan su celebración a San Benito no es la que indica la iglesia: 4 de abril. En lugar de ello, la realizan en el periodo que va desde el mes de octubre hasta enero, haciéndola coincidir con la llegada de las lluvias y sus correspondientes rituales propiciatorios de la fertilidad de la tierra y la siembra.

cuando se realiza un chimbángueles, tomando fuerza de la energía mágica que brota cuando se le canta la lengua al Santo» (Martínez Juan, 1990: 18).

Algunas de estas palabras (cantos, gozos o inúas) que entona el Capitán de Lengua, muestran elementos de presumible origen africano. Tal es el caso de:

Bari, Bari, Bari, Bari,
Bari, Bari, Bari,
Ea, ea, Chocho
Ea, Chocho bé,

A lo que los vasallos responden:

Ea, Chocho bé
ea, Chocho.
Ea, Chocho bé
ea, Chocho.

Frases como:

Obelecé, Obelecé
Agua pa' los gallos
que se mueren de sed...

Son cantadas antes de ejecutar el golpe de chocho, después de lo cual los vasallos complementan respondiendo:

Ea, Chocho bé,
ea, Chocho.
Ea, Chocho bé,
ea, Chocho.

Y los tambores comienzan a percutir al ritmo de:

Obi⁴, obi,
obi, belé sé.
Obi, obi laná.

⁴ Según la investigación de Juan de Dios Martínez «Obi» era un Dios más alto que un cocotero; «belé» quiere decir vení, «se» significa a mí. De lo que tendríamos que con el golpe de chocho se estaría invocando a Obí redefinido en América y vinculado a la imagen de San Benito.

Hoy, persiste en la memoria colectiva una vinculación de algunos cantos y nombres de golpes con dioses de origen africano tales como Ajé, Chimbagallé, Chocho bé, Obi, entre otros. A través del tiempo las invocaciones a dioses africanos ha sufrido el impacto de la divinidad cristiana y viceversa. Ejemplo de ello, lo encontramos en la función que ejerciera Olimpiades Pulgar (1901-1987), quien fue Capitán de Lengua en Bobures por más de cincuenta años y también fuera monaguillo en Gibraltar. En él era frecuente el uso del latín para las invocaciones. Como ejemplo de ello tenemos la siguiente:

*Amatorum, milatiste,
Maestrum, bitureme persecución bitiruma*

La adopción de «la novena» que la iglesia católica le ha asignado a San Benito, ha ganado espacio en el ritual del chimbángueles. Los gozos o inúas impregnados de palabras que revistieron, en su momento, códigos cerrados a través de los cuales el grupo esclavo resguardó su seguridad, tienden a ser desplazadas por otros códigos que se adaptan a la nueva realidad y necesidad de negociación con la iglesia. Sin embargo, el carácter de código secreto no ha desaparecido, las novenas y los cantos introductorios de cada golpe de chimbángueles mantienen los cantos del Santo bajo un cierto misterio. Si bien, el empleo del latín da al Capitán de Lengua reconocimiento público y prestigio, éste también hace uso del español, truncando palabras para hacer más misterioso su canto, que va desde el canto propiamente dicho hasta la cantilación o recitado.

El Santo debe ser invocado previa llegada de la imagen en cada lugar donde realice su parada, incluso cuando a consecuencia del cansancio, la batería de tambores deja de tocar, el Santo detiene inmediatamente su recorrido y no lo reanuda hasta que el director de la banda no entone los cantos introductorios del golpe a ejecutar⁵, luego de lo cual los tambores comienzan a sonar reproduciendo variantes del esquema rítmico del canto. Al llegar a algún lugar especial (casa de quien que paga promesa, casa de alguna autoridad del chimbángueles, cruces en el camino, casa parroquial, entre otros) el Santo se inclina en una especie de reverencia, retrocede y vuelve a repetir su movimiento, luego de lo cual continúa su recorrido. Los movimientos deben ser precisos, por ello los cargadores del Santo «deben desarrollar habilidades y destrezas en el manejo del mesón o

⁵ Según Juan de Dios Martínez, los nombres de algunas divinidades africanas son pronunciados en estos cantos introductorios, tal es el caso de: «Obele Sé» y «Ajé».

parihuela donde es transportado, para coordinar los movimientos básicos y lograr que el Santo baile al compás de los tambores» (Martínez Juan, 1988: 29). De esa manera, con movimientos precisos y sincronizados con los de sus creyentes, realiza sus visitas el Santo que, a decir del pueblo, «siempre atiende las invocaciones y cumple con las peticiones de su pueblo».

El gobierno del chimbángueles

Más allá de las experiencias de integración social y de su función como espacio para el acercamiento de los africanos y sus descendientes a sus divinidades, el chimbángueles ha representado un insoslayable recurso en la resistencia cultural de las poblaciones afrovenezolanas. Ya en 1839, el Gobernador de la Provincia de Maracaibo, Juan José Romero, reseña la importancia de erradicar el «chimvanguales», al cual define como un «son de cierto baile poco decente» que atrae a reunión a los morenos del Cantón de Gibraltar, en el sur del Lago de Maracaibo. La urgencia de impedir la realización de este ritual derivaba de la capacidad de decisión que habían alcanzado sus oficiantes, quienes no solo se constituyeron en «gobierno del chimbángueles» sino de todo el pueblo, desconociendo incluso las autoridades constitucionales de la recién creada República de Venezuela (1830).

La organización de la fiesta del chimbángueles está a cargo de un grupo de personas que constituyen el «Gobierno del Chimbángueles». Si bien, su estructura y los nombres de los cargos remiten a la época colonial, no fue sino el 18 de Septiembre de 1988 cuando se reunieron los mayordomos y capitanes de las cofradías de chimbángueles de todos los pueblos afrodescendientes de la región para organizar y reglamentar todo lo concerniente a los cargos y atribuciones de cada miembro de las cofradías. En esta asamblea quedó establecida una estructura de gobierno que contempla desde un mayordomo hasta un flautero.

La estructura allí establecida para el *Gobierno del Chimbángueles* es la siguiente: Mayordomo, Primer Capitán del Vasallo, Segundo Capitán del Vasallo, Primer Capitán de Lengua, Segundo Capitán de Plaza, Capitán Director de Brigada, 4 Mandaderos, Director de Brigada, Segundo Director de Banda, Tamboberos (Primer y Segundo Tambor Mayor, Primer y Segundo Medio Golpe, Primer y Segundo Cantante, Primer y Segundo Respondón, Primer y Segundo Requinta, Primera y Segunda Media Requinta, Primera y Segunda Requinta), Abanderado, Segundo Abanderado, Jefe de Cargadores, 8 Primeros Cargadores del Santo, Primer Maraquero y Primer Flautero (Martínez, 1990).

Cada miembro del *gobierno* tiene responsabilidades y atribuciones específicas, y el conjunto de ellos tiene a su cargo el control del poder y la autoridad mientras se realiza la fiesta del chimbángueles. La autoridad policial, por ejemplo, permanece acuartelada mientras dura la celebración. Cada año los «Vasallos del Santo» eligen de su seno las personas que tendrán a su cargo la organización y realización de la fiesta. Tal responsabilidad y los preparativos que ello involucra son cuidadosamente atendidos, especialmente lo concerniente a los ensayos de la música y la danza.

En los pueblos del Sur del Lago está claramente previsto el procedimiento para hacer del conocimiento de las autoridades policiales y eclesiásticas locales los nombres de las personas a las cuales se realizará el «traspaso de poder». Así lo expresó Olimpiades Pulgar (1900-12/9/1986) quien fuera Capitán de Plaza del Chimbángueles de Bobures (uno de los principales pueblos en la realización del chimbángueles): «[...] el mayordomo hace su nombramiento y manda a reunir el ensayo, y el vasallo pide al que le guste de capitán y así [...] se le pasa la lista al cura y las firmas, de ahí se pasa la lista a la Gobernación con nombres y apellidos de todo el que sea del ensayo» (en Ascencio, 1976: 43).

El gobierno del chimbángueles constituye para las comunidades negras del Sur del Lago una estructura que hace posible el ascenso social de sus miembros desde temprana edad. De hecho, niños entre ocho y doce años forman la banda de «chimbanguelitos», una escuela a cargo de los capitanes del vasallo. Allí tiene lugar un minucioso proceso de enculturación en el cual se transmiten saberes, visiones del mundo, pautas morales, principios espirituales, compromisos individuales y colectivos del vasallo con la comunidad [...], todo lo cual le prepara para ingresar a la banda de los adultos. En palabras de Olimpiades Pulgar:

Yo la edad la voy escogiendo desde los ocho años hasta los doce [...] con eso formo mi banda de chimbanguelitos, les voy dando clase hasta que ya aprenden bien, entonces los paso pa' la banda de los hombres, pa' la banda de los viejos, [...] después se les enseña el modo de llegar a ser Capitán, de llegar a ser Mayordomo (en Ascencio, 1976: 41).

Es importante destacar que la comunidad del sur del Lago de Maracaibo, conformada en su gran mayoría por descendientes de esclavos, constituye una región económicamente marginada, con poca formación académica, en la cual el ascenso socioeconómico es casi imposible. Muchos miembros del *Gobierno del Chimbángueles* no tienen trabajo fijo, algunos sobreviven del cultivo de pequeños conucos, la pesca, la construcción de instrumentos musicales de la banda del

chimbángueles, u otro trabajo eventual. No obstante, durante la celebración del Chimbángueles la realidad es otra: el hombre marginado de siempre, toma su lugar en el Gobierno del Santo, accede al poder y se convierte en una autoridad del pueblo. El control de la imagen de San Benito sale de la iglesia y pasa a manos del Gobierno del Chimbángueles, quienes deciden todo lo concerniente a la celebración: el recorrido y las casas donde se detendrá o entrará la imagen, el encarcelamiento o la liberación de quienes no tengan buen comportamiento durante la fiesta, entre otros.

Este «traspaso de poder» suscitado en la actualidad durante la celebración del Chimbángueles en la costa sur y oriental del Lago, no es el resultado de una concesión gratuita, ni de negociaciones donde las contradicciones entre los grupos étnicos en pugna (criollos y negros) hayan podido ser resueltas, con límites y atribuciones claramente definidos para los líderes de ambos grupos étnicos⁶; sino el resultado de un intenso proceso de resistencia, lucha, supervivencia o muerte que se ha mantenido desde la colonia hasta nuestros días.

En la ciudad petrolera de Cabimas, en la costa oriental del Lago -según el diario Panorama de fecha 28 de diciembre de 2000-, se reunieron 60.000 personas en el chimbángueles del día anterior. Como es de esperarse, este «traspaso de poder» es realizado en medio de fuertes tensiones, por lo que se hace necesaria la participación de la policía municipal, estatal y del ejército nacional para controlar los conflictos y la lucha por el control del Santo y, en general, por el control del poder durante la fiesta. «El desarrollo de la fiesta de San Benito es la simbolización de una realidad existente llena de tensiones, y al mismo tiempo, en ella se da la creación de una tensión real que puede o no terminar en violencia» (García Gavidia, 1991: 194). Rastrear las huellas de esas tensiones nos lleva a la realidad esclavista que le dio forma al chimbángueles durante los siglos XVII y XVIII y a las luchas independentistas que propiciaron su violenta irrupción en el plano de las confrontaciones interétnicas durante el siglo XIX.

⁶ Como podría deducirse de la apreciación de algunos investigadores. «En Gibraltar y Bobures (Zulia) los esclavos tenían permiso de sus amos para dejar la hacienda durante 24 horas para asumir el poder en los pueblos. Les fue permitido liberar a sus amigos de la cárcel y multar a las personas que los trataban mal. Todavía hoy en día los bailadores visitan la cárcel del pueblo con la estatua del santo para liberar a sus amigos que se encuentran ahí por ofensas menores» (Pollak-Eltz, 1972: 64).

Gibraltar. El escenario y sus personajes a través del tiempo

El pueblo de Gibraltar, se ubica al sur del Lago de Maracaibo y fue fundado a seis leguas de la desembocadura del río Pamplona (río Catatumbo) por el capitán Gonzalo de Piña Ludeña como encargo del cabildo de la ciudad de Mérida de los Caballeros, dependiente de la Jurisdicción del Reino de Nueva Granada, en febrero de 1592, lo que constituía una intromisión del cabildo en jurisdicción de la ciudad de Nueva Zamora de la Laguna de Maracaibo. Fue destruido por los indios quiriquires en el año 1600; atacado y saqueado por piratas, entre ellos Francisco Lanois y Henry Morgan, durante los siglos XVII y XVIII, por lo cual fue despoblado y debió ser reconstruido e incluso fundado por segunda vez por Juan Chararreta. En medio de problemas jurisdiccionales entre Nueva Granada y la Provincia de Venezuela, y los ataques de indios y piratas, se procedió a explorar, tomar posesión y poblar Gibraltar y sus alrededores en la cuenca Sur del Lago de Maracaibo. Las fértiles tierras y la fuerza del trabajo esclavo traída desde África permitió superar aquellas dificultades y, ya «en 1761, Basilio Vicente Oviedo, señala que este puerto tenía mucho comercio y bastante vecindario» (Vila, 1978: 152).

Durante el siglo XVII y hasta principios del XIX, Gibraltar constituyó un importante emporio desde cuyo puerto se embarcaba el cacao producido en su jurisdicción y el tabaco que, con una transportación anual de 1.400 cargas, era cultivado en Barinas, al otro lado de la cadena montañosa de los andes. En 1647, Jacinto de Carvajal se refiere al puerto de Gibraltar como el lugar de salida de los productos que a través de los páramos de la cordillera andina llegaban desde Barinas. Así mismo señala el sometimiento de este puerto a riesgos de incendio y de ataques enemigos, a los que se sumaban «[...] enfermedades varias y en particular [...] calenturas y ardentísimas fiebres [...]» (Carvajal en Vila, 1978: 152).

A principios del siglo XIX, la comercialización del tabaco y otros rubros, ya obstaculizada por la escarpada geografía andina que media entre Barinas y Gibraltar, se ve agravada por las crecidas del río Chama, por lo que se buscan vías alternas de comunicación. Entre los intentos realizados se cuentan los trabajos para hacer navegable el río Motatán y la reapertura de un antiguo camino entre Mérida y Maracaibo. La dificultad para el comercio entre estas dos ciudades puede apreciarse si consideramos que la reapertura de este camino, en el mejor de los casos, habría logrado reducir el viaje a cuatro jornadas.

Paralelo a su auge comercial, Gibraltar se desarrolló como un importante enclave esclavista cuya población, predominantemente negra, hizo de sus fértiles

tierras las haciendas con mayor dotación de brazos para la agricultura. Es importante destacar que para el duro trabajo en las haciendas de Gibraltar fueron destinados muy especialmente esclavos negros sin instrucción cristiana. El 18 de Noviembre de 1656, la Real Audiencia de Santa Fe, dispuso que las más rudas faenas de trabajo de las haciendas de Gibraltar y Barinas fueran realizadas por negros a quienes, por carecer de adoctrinamiento cristiano, podía serles excesivo el trabajo.

[...] y ha propuesto su merced que las haciendas de campo de las ciudades de Barinas y Gibraltar se beneficien con negros, **a quienes falta doctrina y puede ser excesivo el trabajo** [...]. Y en cuanto a la falta de doctrina de dichos negros y que tengan el pasto espiritual para que sean doctrinados e industrializados en nuestra Santa Fe Católica, que dicho señor Oidor Don Diego de Baños y Sotomayor provea todo lo que convenga, guardando la forma que dan las Reales Cédulas que hablan en esta razón y lo dispuesto por derecho canónico y en lo tocante al tratamiento de dichos negros económicamente y no por forma judicial y así lo proveyeron, mandaron y señalaron [...] (en Troconis, 1969: 197) (El remarcado es nuestro).

La adopción del cristianismo resultaba para los esclavos un asunto de vital importancia pues se hacía acompañar por ciertos «privilegios». Sin embargo, un siglo después del encargo de industrialización y adoctrinamiento en la Fe Católica encomendada al Señor Oidor Diego de Baños y Sotomayor, el suministro del «pasto espiritual» a los esclavos sigue siendo precario. El 27 de febrero de 1774, el Obispo Mariano Martí se embarcó en la ciudad de Maracaibo con destino al Valle de San Pedro (en el cantón de Gibraltar), arribando el 2 de marzo a sus costas en la cuenca Sur del Lago, donde se ubicaba la única iglesia de ese curato. El Obispo no duda en calificar la iglesia como «indecentísima» y señala además la ausencia de pila bautismal: recurso básico para que los esclavos accedieran a la condición de cristianos y sus correspondientes beneficios. No obstante, en el inventario de aquella iglesia «indecentísima» y carente de pila bautismal, el Obispo reseñó la existencia, entre otros, de una imagen de San Benito.

Primeramente dicha iglesia, cuya fabrica material es toda de cañas a pique o encarnada con horcones a trechos y cubierta de varas redondas y palma en forma toda de un carner e indecentísima [...] no habiendo en ella pieza destinada para el bautisterio ni sacristía y solo a un lado un colgadero pajizo en que se guarda algún maderaje [...] este altar (mayor, tiene) un Cristo de bulto [...] la imagen de San Pedro de bulto, titular de dicha

iglesia [...] un San Benito de bulto con su diadema de plata [...] (Martí en Gutiérrez, 1969: 70).

La antigua ciudad de Gibraltar, dio nombre al cantón que, para el siglo XIX, comprendía, además de su propia parroquia, a las de San Pedro -antes referida-, y a las de Bobures, la Ceiba y la Ceibita. A lo largo de ese siglo se va acentuando una serie de problemas para el gobierno de la Provincia de Maracaibo y la iglesia en aquel cantón que por su gran extensión hacía aún más difícil su control.

En ese contexto, los esclavos, imposibilitados de acceder a los sacramentos y sus beneficios por las vías ordinarias de la catequización, se atreven en 1813, aparentemente con la anuencia del cura Pedro Caraballo, a irrumpir en los espacios eclesiásticos, para expresar su adscripción religiosa al cristianismo. Pero la misma estructura de poder que les había negado el acceso al «pasto espiritual» y los sacramentos durante los siglos XVII y XVIII, se encargó de sacarlos de la iglesia y acusarlos de contrariar las disposiciones reales. Los documentos históricos que refieren este hecho, incluyen varios oficios presentados al obispo Rafael Lasso de la Vega, donde se presenta una denuncia contra quien probablemente fue el primer cura en permitir o propiciar el acercamiento entre la iglesia y el chimbángueles:

Considero de mi deber poner en noticia de Vuestra Señoría que teniendo prohibidos los bayles que en varias fiestas hacen por sus malas consecuencias, no menos que embregotieses pleytos y demas desorden que cometen con particularidad el que titulan de chinvángueles se ha interesado el venerable cura en que se han de hacer como efectivamente se han hecho por sola su voz, y permitiendolo (por no decir que lo mandó) dentro de la yglesia durante el santo sacrificio de la misa, ceremoniando el bayle con las mismas de la misa, sin abstenerse ni aun en la consagracion, pues siempre siguen con el mas execrable desorden e irrespeto al culto divino, con cuyo hecho abiertamente manifiesta la contraposición de dicho cura al orden ecco e inoservancia a las reales disposiciones [...] (AAM. Expediente Contra el Pro. D. Pedro Caraballo. Sección LXII, Visitas Pastorales, Caja No. 3, Doc. s/n., f. 6)

Negado el acercamiento de los esclavos a las instituciones religiosas y sometidas las instituciones civiles a la crisis generada por la guerra de independencia, continúan creciendo las tensiones sociales en estos pueblos. Para el año 1833,

algunas de las cinco parroquias del cantón de Gibraltar se encuentran en la más absoluta anarquía. Según documentos de la época, las parroquias de la Ceiba y la Ceibita se han convertido en «tierra sin ley»: un individuo azotado y luego ajusticiado, y un hombre que mató a su mujer, son algunos de los sucesos acaecidos el pasado año (1832), cuando estas parroquias contaban con su Juez. Ahora no hay Juez, ni entre los vecinos persona que pueda, conforme a la ley, ocupar ese cargo. Es de destacar que un requisito para quien aspirase a ejercer como Juez, era saber leer y escribir, y no había entre los vecinos de estas parroquias quien cumpliera con esa exigencia.

Según carta del Jefe Político del Cantón de Gibraltar, era la carencia de este requisito esencial de la ley, la maledicencia por la cual no había ni podía haber orden en aquellos pueblos de la Ceibita y la Ceiba. El Gobernador de la Provincia, transcribió la carta recibida del Jefe Político y la envió al Secretario del Estado solicitando ayuda para subsanar en lo posible el problema.

La parroquia de Seybita que dista de la Seyba mas de dos leguas, se halla sin ningún Juez, porque habiendo solamente nombrado uno que puede desempeñarlo, este asiste en el pueblo de Tomoporo que aunque le comprende en la misma parroquia, dista del pueblo Seibita mas de dos leguas; con la diferencia de que Tomoporo es puerto de mar y Seibita tierra adentro; y a pesar de ser encargados estos jueces de uno y otro por llamarse todo una parroquia, no es facil la administración de justicia en un caso preciso [...]. La parroquia de Seyba se encuentra [...] en el mayor desamparo: no hay Juez; porque el que podía hacerlo, [...] se halla en curación, el Comisario no tiene facultad judicial, y los ciudadanos no encuentran recursos en sus competencias y acreencias y llueven las quejas sobre este manifiesto mal, a lo que se agrega que la parroquia de la Seyba es propensa a cuestiones por el estado natural de contesturas entre sus individuos, de que hay varios ejemplares [...]. La [...] comunicación oficial que he tenido la honra de copiar a Vuestra Señoría dara a Usted y [...] el Presidente de la República una idea triste del estado de abandono en que se encuentran las parroquias de la Seyba y Seybita de esta Provincia, por la absoluta escasez que se lamenta en ellas de hombres investidos de los requisitos constitucionales para poder figurar en los destinos públicos. Siendo esta desgracia de una naturaleza que no está en mi alcance allanar, me limito a dar cuenta al Gobierno nacional, ya para cubrir en esta parte cualquiera responsabilidad que pudiera tocarme, ya tambien para que se mire esta exposicion como un comprobante del informe que elevé a Vuestra Señoría con fecha 26 de noviembre [...] sobre reformas de la actual división territorial, en el cual solicité con eficacia la reducción del número de parroquias que cuenta

Gibraltar» (AGN. Comunicación, de fecha 23 de marzo de 1833, enviada por el Gobernador de la Provincia de Maracaibo, Ramón de Fuenmayor, al Secretario del Estado en el Despacho del Interior y Justicia. Sección Federal. Año 1833, Tomo LXXVI, Legajo 8, ff. 44-45 vto.).

Las Parroquias del Cantón de Gibraltar, caracterizadas por «el estado natural de contesturas entre sus individuos» por su resistencia explícita a aceptar cualquier forma de subordinación, presenta también el más absoluto desorden en sus iglesias ya que los vecinos de Misoa, Moporo y Tomoporo, se oponen a pagar por los derechos a los rituales eclesiásticos. Esto ha dado lugar a la carencia de recursos que mantiene algunos templos sin ornamentos y a otros en el suelo.

Habiendo hecho ver en los partidos de Misoa, Moporo i Tomoporo las disposiciones recordadas sobre las cuentas pedidas a los mayordomos de fábrica de las iglesias de este Canton, me encuentro que en el partido de Misoa, Moporo i Tomoporo no hay cuentas que dar por el orden de fábrica, por decirse no hay impuestos en este ramo tan frecuente en todas las iglesias, pues que sin los derechos llamados de fábrica no habria con que sufragar sus necesidades: ellos alegan diciendo de que las iglesias son suspendidas, o construidas por los vecinos; pero tambien se advierte que los gastos de ornamentos i demás útiles son precisos con las reparaciones que deben hacerse, i que habiendo un fondo, están exentos de esta contribucion que es opuesta por nuestra constitución a los ciudadanos, i que **estando en la clase de libres todo aquel que antes era indígena** deben entrar en el goce de los derechos i observar las ritualidades del sistema; en esta virtud i no siendo posible permitirse tal clase de observancia por ser al fin perjudicial [...] pues se abandonan totalmente i se pierde aquello de mirar por el culto sagrado como se advierte en el pueblo de Tomoporo, en donde há dos años estuvo la iglesia por concluirse, i el total abandono de los jueces ha hecho venir por tierra el edificio que pudo estar concluido; i de este tenor las demás iglesias: me veo en el caso de informar a Vuestra Señoría el estado de ellas para que se sirva imponer con sus facultades lo que sea conveniente a cortar tales abusos, que es decir, que se obligue a los vecinos a cumplir con la obligación del pago de los derechos de entierro i sepultura impuesto en todo nuestro continente, i que sea nombrado un mayordomo de fábrica que se entienda con lo recaudado para que haya con que cubrir las faltas que ocurran, mandando si fuese posible que con los que han tenido derechos que haber contribuido i no lo hayan hecho, se haga una reunión para suspensión del templo caído, i para reponer alguna alhaja que falte en el que no lo estuviere: de este modo creo sería reparable el **perjuicio que amenaza la falta de culto en estos pueblos**, pero Vuestra

Señoría sabrá tomar el temperamento mejor con arreglo a los datos que presento. Lo Transcribí a vuestra Señoría con el objeto de que el Gobierno Supremo se entere del desorden en que están varias iglesias del Canton de Gibraltar, i se sirva disponer lo conveniente a remover el mal. (AGN. Comunicación, de fecha 13 de enero de 1834, enviada por el Gobernador de la Provincia de Maracaibo, Ramón de Fuenmayor, al Secretario del Interior y Justicia. Año 1833, Tomo LXVIII, Legajo 17, ff. 206 - 207).

Ante esta situación, se dispuso que los mayordomos de las iglesias cobrasen por los servicios eclesiásticos y que las autoridades civiles obligasen a los que, debiendo pagar, se resistían a hacerlo. La aplicación de estas medidas es referida en la carta de acuse de recibo enviada por el Gobernador de la Provincia de Maracaibo, Ramón de Fuenmayor, al Secretario del Interior y Justicia el 6 de mayo de 1833:

He leído la nota de Vuestra Señoría de 17 de diciembre último [...], del ramo eclesiástico [...] y quedo impuesto de que el medio que hai para que desaparezca el desorden en que están varias Iglesias del Cantón de Gibraltar, es que los respectivos mayordomos cobren los derechos establecidos, ocurriendo a la autoridad competente en caso de negativa por parte de los que hayan de satisfacerlos. Sobre esto he dictado las medidas [...] para que se cumpla el importante objeto sobre que versa [...] (AGN. Comunicación, de fecha 13 de enero de 1834, enviada por el Gobernador de la Provincia de Maracaibo, Ramón de Fuenmayor, al Secretario del Interior y Justicia. Año 1833, Tomo LXVIII, Legajo 17, f. 208).

Llevar el orden a las iglesias, requería del apoyo de las autoridades civiles que, como ya hemos visto, se encuentran muy debilitadas para imponerse y obligar a los vecinos del cantón a pagar sus servicios eclesiásticos. Además, delegar el cobro de estos servicios en un mayordomo, imponía a su vez que un *pastor de almas* ofreciese dichos servicios a los vecinos, y que designase a alguna otra persona para el ejercicio del cargo de mayordomo. Pero la asistencia de los curas era, cuando menos, insuficiente para aquel cantón, y conseguir un vecino que supiese leer y escribir para así llevar las cuentas, era casi imposible. La comunicación enviada por el Jefe Político, J. de Almarza, al Gobernador de la Provincia de Maracaibo en fecha 27 de abril de 1837, solicitando que le nombrasen un funcionario para desempeñar el cargo de tesorero de manumisión, señala expresamente, que no hay en el cantón persona capaz de desempeñar ese cargo, porque los lugareños no saben leer, y tampoco cuentan con un cura que integre la junta:

[...] creo que no sea de más repetir a usted que en este cantón [...] no hay hombres que puedan servir de tesorero porque el mismo Cruz Melian que se ha excusado aunque es Municipal 1º ; no sabe leer; [...] tampoco hay cura que conforme al artículo 16º de la ley debe asistir como miembro a la Junta Subalterna [...] (AHZ. Comunicación enviada por el Jefe Político del cantón Gibraltar, J. Almarza, al Gobernador de la Provincia de Maracaibo. Año 1837. Tomo 3, Legajo 3, f. 24).

Los problemas jurisdiccionales y los saqueos de piratas; la dificultad para el comercio y la comunicación entre la región andina y el puerto de Gibraltar, y entre este y la ciudad de Maracaibo -ubicada en la costa noroccidental del Lago; la selección de esclavos bozales para el servicio de sus haciendas; una ineficiente catequización de sus esclavos y la gestación de una creciente comunidad negra libre absolutamente mayoritaria; el proceso independentista con su proyecto de igualdad social para todos los ciudadanos; son algunos de los aspectos históricos que configuraron al cantón de Gibraltar como una comunidad particularmente difícil de controlar por parte de la autoridades oficiales de la Provincia de Maracaibo, especialmente desde las primeras décadas del siglo XIX. Desde 1821, la oposición deliberada de los vecinos del cantón de Gibraltar a recibir autoridades por el gobierno provincial o a cumplir cualquier otra de sus órdenes, generó niveles de insubordinación sin precedentes, como lo hizo conocer el Gobernador de la Provincia de Maracaibo al Secretario del Estado en su carta del 24 de diciembre de 1831.

El cantón de Gibraltar de esta Provincia desde el año de 1821 ha dado continuas pruebas de insubordinación resistiendo a cumplir las ordenes del Gobierno, especialmente a no reconocer las autoridades legítimamente nombradas cuando no son del gusto y contentamiento de los **cuatro hombres que gozan allí de un fatal influjo para conmovier la población negra e ignorante de aquel territorio**. No solo los Intendentes y Prefectos, que han gobernado esta Provincia, han sentido estos desagradados; si no que resultando infructuosas en efecto todas las medidas que se han tomado anteriormente, se ha hecho trascendental al publico **el alzamiento de aquellos criminales**, especialmente con la asonada del año pasado 1830, en cuya virtud han lanzado y ahuyentado de su domicilio a varios vecinos pacíficos sin otra formalidad que **reunirse en pandilla algunos negros, y amenazar el perdimiento de la vida a los que la facción dicen, que no conviene que vivan en aquel partido** [...] (AGN. Comunicación, de fecha 24 de diciembre de 1831, enviada por el Gobernador de la Provincia de Maracaibo,

Ramón de Fuenmayor, al Secretario del Interior y Justicia. Año 1831, Tomo XXXIX, Legajo 34, ff. 303-303 vto.).

Los negros «ignorantes y criminales» del Cantón de Gibraltar llegaron a ostentar tal autonomía y cuotas de poder que decidían quien podía y quien no podía ejercer un cargo público o vivir entre ellos. Es esta una de las particularidades del proceso de manumisión protagonizado por los negros de este cantón, que para 1830 -veinticuatro años antes de la Ley de abolición de la esclavitud, promulgada el 24 de marzo de 1854-, habían erradicado esta forma de servidumbre de toda su población.

En 1851, durante el proceso oficial de manumisión, el Gobernador solicitó al Jefe Político información sobre la población esclava de su cantón, en respuesta, el Jefe Político le reiteró que en el cantón Gibraltar: «no hay esclavos de ninguna clase» (AHZ. Comunicación del Jefe Político del cantón Gibraltar al Gobernador de la Provincia de Maracaibo. Año 1851, Tomo 10, Legajo 30, f. 209).

Desde la Ceiba hasta Santa Rosa, en la jurisdicción toda de Gibraltar, prevalecía casi en un cien por ciento la población negra, descendiente de los esclavos que habían cultivado durante la colonia las dilatadas plantaciones de cacao. Su número se estimaba entre cinco y seis mil para fines de la década de 1830, todos en libertad, ignorándose el modo y el momento en que la habían obtenido (Cardozo, 1991: 97-98).

El proceso de conformación histórica y cultural de esta comunidad negra, hizo posible no sólo la eliminación de cualquier tipo de servidumbre entre su población, sino también el rechazo a la imposición de las estructuras del gobierno de la Provincia en 1839. La expulsión de las autoridades oficiales por parte de los vecinos del lugar y la erección de sus propios líderes, nos permiten acceder a algunos de los mecanismos de resistencia y lucha por el control cultural y la delimitación de un espacio de libertad para esta comunidad negra. La comunicación enviada por el Gobernador de la Provincia de Maracaibo, Briceño y Briceño, al Secretario de Estado en el Despacho del Interior y Justicia el 24 de diciembre de 1831, señala que esta «comparsa» (el chimbángueles) tiene el control del cantón, y que ha sido firmada un acta en la cual dejan constancia de su oposición a recibir a Diego Oquendo, quien había sido nombrado por el Gobernador como Jefe Político para ese cantón desde el mes de junio.

La comparsa, que desgraciadamente domina a aquel Cantón se me ha informado que es poco numerosa, pero que se han propagado tanto los herrados principios de una libertad mal entendida, que generalmente se cree, que cada uno puede hacer lo que quiere y apoyándose en las garantías constitucionales **para no ser distraídos de su territorio y ser juzgados por sus propios jueces, impunes sus delitos patrocinados por sus Alcaldes que siempre giran estos empleos en unos de aquellos perturbadores.** En el día se presenta el caso, que el Jefe Político nombrado legítimamente en el mes de junio para aquel Cantón, no se ha recibido hasta el día de hoy a pesar de las repetidas órdenes del gobierno de la Provincia, porque han eludido aquellos capitulares dar cumplimiento a su posesion con demoras y respuestas evasivas; hasta que en fin se formó un acta que se niegan a recibir al Jefe Político a pretexto de no tener cualidades que exige la ley [...] (AGN. Comunicación enviada por el Gobernador de la Provincia de Maracaibo, Ramón de Fuenmayor, al Secretario de Estado en el Despacho del Interior y Justicia. Año 1831, Tomo XXXIX, Legajo 34, f. 303).

Para 1831 el chimbángueles y sus líderes ya constituían en el cantón una organización o gobierno local con capacidad de convocatoria y de resistencia ante cualquier imposición de autoridades hechas desde la gobernación de la provincia. El chimbángueles, con su música y veneración a los dioses y antepasados, fue el espacio fundamental en la conformación de una estructura de poder con características teocráticas, capaz de cohesionar la población afrodescendiente y legitimar una estructura de gobierno propio. Aquella estructura de gobierno basado en la cultura religiosa africana se redefinió en tierras americanas, sobrevivió la esclavitud y dio origen a la cofradía que hoy conocemos como «El Gobierno del Chimbángueles», la misma que durante la celebración de la fiesta al «Santo Negro», ostenta la mayor autoridad en los pueblos afrodescendientes del sur del Lago de Maracaibo (Mora Queipo *et all.* 2013).

Bibliografía

- ACOSTA SAIGNES, Miguel (1957). «San Benito en Betijoque». En Archivos Venezolanos de Folklore. No. 5: 101 – 111. Universidad Central de Venezuela: Caracas.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1940). *La Población Negra de México*. Edic. Fuente Cultural: México.

- ARETZ, Isabel (1986). «La Música Tradicional de Venezuela». En *Enciclopedia Conocer a Venezuela*. Tomo 16. Edic. Salvat: Caracas.
- ASCENCIO, Michaelle (1976). *San Benito ¿Sociedad Secreta?*. Universidad Central de Venezuela: Caracas.
- BASTIDE, Roger (1969). *Las Américas Negras*. Alianza Editorial: Madrid.
- CABRERA, Lidia (1954). *El Monte. Notas sobre la Religión, la Magia, las Supersticiones y el Folklore de los Negros de Cuba*. S/d: La Habana.
- CARDOZO, Germán (1991). *Maracaibo y su Región Histórica*. Ediluz: Maracaibo.
- DOMÍNGUEZ, Luís Arturo (1988). *Vivencia de un Rito Loango en el Tambú*. Fundación Gabriel Briceño Romero: Caracas.
- FINOL, José Enrique (2001) «Socio-Semiotic of Music: African Drums in a Venezuelan Fiesta». En: *European Journal for Semiotic Studies*, vol. 13-1,2: 179-190. Disponible: www.joseenriquefinol.com. Consultado: abril 2010.
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly (1991). «Persistencia de lo Sagrado: Fiesta y Religión Popular. Notas para la Comprensión de la Fiesta». En *Opción*, No. 11: 181 - 196.
- GUTIÉRREZ, Manuel (1969). Obispo Mariano Martí. Documentos Relativos a su Visita Pastoral de La Diócesis de Caracas (1771-1784). Academia Nacional de la Historia. Tomo IV: Caracas.
- MARTÍNEZ, Juan de Dios (1985). *Antecedentes y Orígenes del Chimbángueles*. Colección Afrovenezolana No. 1. Edición Personal: Maracaibo.
- MARTÍNEZ, Juan de Dios (1990). *El Gobierno del Chimbángueles*. Colección Afrovenezolana No. 4. Edición Personal: Maracaibo.
- MARTÍNEZ, Juan de Dios (1994). *Cómo Bailar Chimbángueles*. Colección Danzas Étnicas y Tradicionales. No. 1. Edición Personal: Maracaibo.
- MORA QUEIPO, Ernesto (1999). «María, la Esclava de la Virgen. La Identidad y la Cotidiana Lucha por la Virtud en la Venezuela del Siglo XVIII». En AMODIO, Emanuele (Coord.) *La Vida Cotidiana en Venezuela Durante el Siglo XVIII*. Edic. Gobernación del Zulia - Universidad del Zulia: Maracaibo.
- MORA QUEIPO, Ernesto (2001 a). «El Chimbángueles: Música de Guerra y Alianzas». En *Revista Agora*, Año 4 - No. 7. Enero - Junio de 2001, pp. 93-109.

- MORA QUEIPO, Ernesto (2001 b). «El Paisaje Sonoro del Destierro. El Chimbángueles en la Expulsión de las Autoridades de Gibraltar en 1839». En *Revista UNICA*. Año 2. No. 3. Enero–Junio de 2001, pp. 129 – 153.
- MORA QUEIPO, Ernesto (2001 c). *El Chimbángueles en la Tradición Afrovenezolana*. Edit. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte - Consejo Nacional de la Cultura (CONAC): Caracas.
- MORA QUEIPO, Ernesto (2002). «Patrimonio, Memoria e Identidad. Reflexiones teórico-metodológicas sobre su estudio en una comunidad negra». En *Memorias Arbitradas del VI Congreso Nacional de Historia Regional y Local*. Tomo II, pp. 533 – 544. Universidad de los Andes: Trujillo (Venezuela).
- MORA QUEIPO, Ernesto (2005). «Música y Religión en la Esclavitud y Liberación de las Comunidades Afrovenezolanas». En *Revista Diálogo Antropológico*, No. 12 (Música y Sociedad en América Latina) pp. 29-39. Disponible en la página Web: www.dialogoantropologico.org
- MORA QUEIPO, Ernesto (2007). *Los Esclavos de Dios. Religión, esclavitud e identidades en la Venezuela del siglo XVIII*. Universidad del Zulia-Editorial Venezolana: Mérida (Venezuela).
- MORA QUEIPO, Ernesto y GONZÁLEZ QUEIPO, Jean (2005 a) «El Patrimonio Musical y Religioso Afrovenezolano». En *Memorias Arbitradas del I Congreso Latinoamericano de Antropología*. CD Room Editado por la Asociación Latinoamericana de Antropología. Universidad Nacional de Rosario. Facultad de Humanidades y Artes. Escuela de Antropología: Buenos Aires.
- MORA QUEIPO, Ernesto y GONZÁLEZ QUEIPO, Jean (2005 b). «Religiones y negociaciones en las cofradías afrovenezolanas». En *Memorias Arbitradas de la IV Reunión de Antropología del MERCOSUR*. Editadas por la Universidad de la República del Uruguay: Montevideo.
- MORA QUEIPO, Ernesto; LEAL JEREZ, Morelva; GONZÁLEZ QUEIPO, Jean y RICHARD de MORA, Dianora (2013). «Los mitos de San Benito en la identidad de las comunidades afrovenezolanas». En *Revista Opción*. No. 70. Abril 2013. (pp. 120-143).
- OLIVARES FIGUEROA, R. (1946). *San Benito en el Folklore Occidental de Venezuela*. En Archivos Venezolanos de Folklore. Universidad Central de Venezuela: Caracas.
- PENÍN, José y GUIDO, Walter (Coord.) (1998). *Enciclopedia de la Música en Venezuela*. Edic. Fundación Bigott: Caracas

- POLLAK-ELTZ, Angelina (1972). *Vestigios Africanos en la Cultura del Pueblo Venezolano*. Universidad Católica Andrés Bello: Caracas.
- SALAZAR, Briseida (1990). *San Benito Canta y Baila con sus Chimbangueleros*. Fundación Bigott: Caracas.
- TROCONIS DE VERECOECHEA, Emilia (1969). *Documentos para el Estudio de los Esclavos Negros en Venezuela*. Academia Nacional de la Historia: Caracas.
- VILA, Marco. (1978). *Antecedentes Coloniales de Centros Poblados de Venezuela*. Coedición de la Dirección de Cultura y Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela: Caracas.

Documentos Históricos Manuscritos

- Expediente Contra el Párroco D. Pedro Caraballo. Archivo Arzobispal de Mérida. Año 1813. Sección LXII, Visitas Pastorales, Caja No. 3, Doc. s/n., f. 6.
- Comunicación, de fecha 24 de diciembre de 1831, enviada por el Gobernador de la Provincia de Maracaibo, Ramón de Fuenmayor, al Secretario del Interior y Justicia. Archivo General de la Nación. Año 1831, Tomo XXXIX, Legajo 34, ff. 303 – 303 vto.
- Comunicación, de fecha 23 de marzo de 1833, enviada por el Gobernador de la Provincia de Maracaibo, Ramón de Fuenmayor, al Secretario del Estado en el Despacho del Interior y Justicia. Archivo General de la Nación. Sección Federal. Año 1833. Tomo LXXVI, Legajo 8, ff. 44 – 45 vto.
- Comunicación, de fecha 13 de enero de 1834, enviada por el Gobernador de la Provincia de Maracaibo, Ramón de Fuenmayor, al Secretario del Interior y Justicia. Archivo General de la Nación. Año 1833, Tomo LXVIII, Legajo 17, ff. 206 – 208.
- Comunicación enviada por el Jefe Político del Cantón Gibraltar, J. Almarza, al Gobernador de la Provincia de Maracaibo. Archivo Histórico del Zulia. Año 1837. Tomo 3, Legajo 3, f. 24.