

Curiepe y San Mateo de Cangrejos: pueblos de negros libres y ejemplos contrahegemónicos del pensamiento afrocaribeño

Meyby Ugueto-Ponce

INSTITUTO VENEZOLANO DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

meybyuguet@yahoo.es

muguetto@ivic.gob.ve.

Resumen

El cimarronaje se ha considerado como máxima expresión de resistencia agenciada por africanos y sus descendientes en el Caribe. Este énfasis ha impedido ver otras estrategias contra-hegemónicas puestas en práctica por los individuos diaspóricos, tales como la lucha legal de negros libres. Sostenemos que la adquisición colectiva y legal de libertad fue otra poderosa y creativa estrategia de sortear el sometimiento esclavista y agenciar autonomía. Nuestro objetivo es visibilizar esta estrategia comparando dos casos de pueblos de negros libres en el Caribe continental e insular: Curiepe, en Venezuela, y San Mateo de Cangrejos, en Puerto Rico.

Palabras clave: Pueblos de negros libres, Curiepe, San Mateo de Cangrejos, libertad, historia colonial caribeña.

Curiepe and San Mateo de Cangrejos: Free Black Towns and Counter-hegemonic Examples of Afro-Caribbean Thinking

Abstracts

Marronage has been considered as the most genuine representation of resistance of Africans and their descendants in the Caribbean. This emphasis has avoided to overlook other counter-hegemonic strategies, such as the legal struggle of free blacks. We argue that the collective and legal acquisition of freedom achieved by African descendant people was a powerful and creative strategy to overcome slave subjugation and to promote autonomy. Our objective is to make this strategy visible through the comparison of two case studies of free black towns in the continental and insular Caribbean: Curiepe, Venezuela and San Mateo de Cangrejos, Puerto Rico.

Keywords: Free black towns, Curiepe, San Mateo de Cangrejos, freedom, colonial Caribbean history.

Recibido: 15.12.16 / Aceptado: 27.12.16

1. Introducción

Una Real Cédula de la Corona Española, expedida en el año de 1664, marcó el inicio de la historia de la población negra que se asentó en una parte de la isleta que se conoce como Puerta de Tierra, en la actual isla de Puerto Rico. El historiador Gilberto Aponte, en su clásico libro titulado *San Mateo de Cangrejos. Comunidad Cimarrona de Puerto Rico. Notas para su Estudio* (1985), señala las dos principales promesas de la Corona: libertad para aquellos que se escapaban de territorios no españoles y dos cuerdas de terreno a los “colonos negros” como él los llamó.

La migración de *cimarrones marítimos*¹ proveniente de territorios daneses, ingleses y holandeses hacia la isla, así como el aumento de la población dentro de las murallas de la isleta, la poca fertilidad de Puerto de Tierra y la necesidad de abastecimiento de alimentos a la ciudad amurallada, hacen que el poblamiento se traslade de la isleta, para cruzar del caño de San Antonio hasta el de Martín Peña, y luego formar el partido de San Mateo de Cangrejos durante el siglo XVII con negros libres.

Con estas mismas noticias reales llegaron también esclavizados fugados al Caribe continental, produciéndose movimientos migratorios de esta misma naturaleza. Por ejemplo en la costa caribeña de Venezuela se sabe de la fuga de un grupo de afrodescendientes provenientes de Curazao hacia Coro en 1703, éstos luego, ya libres legalmente en territorio español, estarán involucrados en la fundación del pueblo de negros libres de Curiepe en el año de 1721 (Castillo Lara, 1981a, 1981b; Ferry, 1989).

Tanto la población diaspórica en tierra firme como la de las islas, asumieron las disposiciones reales de manera estratégica para consolidar proyectos legales de libertad. Tanto el proyecto encabezado por el capitán de las Milicias de Zambos, Negros y Morenos Libres de Caracas Juan del Rosario Blanco en Curiepe iniciado en 1715, como el proyecto del capitán Pedro Cortijo, de San Mateo de Cangrejos durante los siglos XVII y XVIII, son un ejemplo de lo que aquí incluimos como estrategias contrahegemónicas agenciadas por población afrodescendiente, buscando no la huida ni el enfrentamiento como los casos de cimarronaje, rebeliones e insurrecciones, sino la inserción y negociación desde los elementos de cultura propia, al sistema de poder envolvente.

2. Desplazando el foco: de la esclavitud hacia la libertad

El sistema esclavista, como foco de análisis para la comprensión de las poblaciones descendientes de africanos en el Caribe y en las Américas,

ha sido progresivamente superado dentro de las disciplinas como la historia y la antropología, para revisar más bien la libertad como motor existencial que movilizó a los actores que lo sufrieron.

Este foco se ha concentrado en el sentido economicista de la esclavitud como sistema de producción, o bien en su sentido sociocultural como forjador de una especie de ethos afroamericano o afrocaribeño (Acosta Saignes, 1955a, 1955b, 1956, 1981; Andrade, 1999, 2001; Brito Figueroa, 1972, 1975; Lombardi, 1974; Pollak-Eltz, 2009; Ramos Guédez, 2001; Troconis de Veracochea, 1972, 1976), privilegiando el examen de las unidades de producción como las minas y las haciendas por un lado, y las plantaciones e ingenios caribeños por el otro (Ascencio, 1984, 2001; Mintz y Price, 2012 [1976]; Moreno Fraginales, 1981).

El estudio de las insurrecciones y rebeliones constituyó el primer paso para dar cuenta de los procesos de resistencia de la diáspora y fueron los temas que posteriormente predominaron dentro de los trabajos sobre estas poblaciones. Luego de superar su entendimiento como reacciones epilépticas y desarticuladas que no obedecían necesariamente a propósitos elaborados, fueron abordadas con un marco conceptual más crítico y se entendieron como formas de resistencia con mayor consciencia (Arcaya, 1949; Magallanes, 1975a, 1975b). Se evidenció una variación en la concepción del sujeto colonizado, quien pasó de ser generalizado como pasivo y reactivo, subordinado al proyecto colonial, a ser actor con injerencia en la vida social (Brito Figueroa, 1961; Herrera Salas, 2003).

La noción de cimarronaje aparece luego para reconocer la agencia de los sujetos colonizados en la construcción de proyectos políticos de liberación, con propósito y con sentido de futuro. Abundan así los trabajos sobre las diversas expresiones del cimarronaje, (activo, pasivo, de pequeña o gran escala, de corta o larga duración, marítimo, etc.), concibiendo a la huida como la estrategia cultural de mayor fuerza entre los esclavizados (Kenneth Bilby, 1997; Kenneth M. Bilby, 2006; Hall, 2000; Pérez, 2000; Price, 1981). Académicamente se visibilizan las historias no contadas sobre los procesos de ruptura, separación y a la vez de reconstrucción cultural agenciados por la diáspora.

Sin embargo, sostenemos que el marcado énfasis sobre el cimarronaje ha obstaculizado visualizar y valorar otras formas de resistencia, quizá no tan radicales ni corporizadas. Esto ha incidido en la dificultad para percibir otras acciones, las cuales proponemos pueden leerse también como formas de resistencia cultural.

Muchos autores y activistas de los movimientos sociales afrodescendientes, han construido marcos conceptuales alrededor de la noción de cimarronaje, la cual tiende a totalizar y esencializar otras acciones y otras lógicas contrahegemónicas ejercidas contra el sistema colonial.² Es por ello que en este trabajo queremos visibilizar y analizar hipotéticamente 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, los marcos jurídicos de las colonias europeas así como las relaciones belicosas entre ellas. Una de estas otras formas de resistencia cultural fue la adquisición de la condición legal de libertad y la construcción de proyectos colectivos en espacios territoriales concretos.

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 legalmente a través de distintas vías, estando vigente el régimen esclavista, comenzaron a ser de interés para la academia (Aizpurua, 2016; Cáceres, 1998; González Batista, 1997; González, 2015; King, 2012; Landers, 1996, 1999, 2006; Mitchell, 2005; Moscoso, 1995; Rupert, 2012).

Para el caso específico de Venezuela existen pocos trabajos que reconstruyan a profundidad casos de negros libres y aún menos en el sentido colectivo y legal que acentuamos en este trabajo; la mayoría de los existentes se han abordado desde una perspectiva histórica y en menor medida antropológica. El principal exponente de una figura similar a la que traemos aquí, pero desde la historia, ha sido el trabajo de Ramón Aizpurua con la reconstrucción del caso del pueblo de Santa María de la Chapa, luego Macuquita en la Provincia de Venezuela en el siglo XVIII (Aizpurua, 1993, 2001, 2004, 2016; Cáceres, 1998; Castillo Lara, 1981a, 1981b; Chacón, 1979; Ferry, 1989; Flores, 2014; Ishibashi, 2001; Ramos Guédez, 2001; Ugueto-Ponce, 2015b).

Ha habido un interés especial en el estudio del siglo XIX, particularmente 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 (Gómez, 2004; Soriano, 2001).

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

tanto del africano libre Juan Garrido³ como la del mulato Francisco Mejías⁴ en carreras conquistadoras (Alegría, 1990). Encontramos igualmente 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 Curiepe.

Aún menos atención han tenido los trabajos comparativos de experiencias de negros libres en las Américas y el Caribe insular,⁵ lo cual deja un camino fértil para ahondar en la pesquisa. Es por ello, que en este trabajo nos interesa visibilizar a un sector de la sociedad colonial un tanto difuso, sobre todo en Venezuela, de difícil precisión como lo es el negro libre en tanto propulsor de un proyecto político legal y colectivo de libertad. Un actor dinamizador de las relaciones sociales en la estructura piramidal de castas y raza, 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 y republicana en los siguientes siglos, tanto en el continente como en las islas.

Por lo tanto, desde la antropología histórica y política (Trouillot, 1995), así como desde una revisión documental de fuentes secundarias, queremos 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 el Caribe insular hispano: Curiepe, un pueblo del estado Miranda, ubicado al centro, norte costero de Venezuela; y San Mateos de Cangrejos, un sector actualmente conocido como Santurce, en el municipio San Juan, ubicado al noreste de la isla de Puerto Rico.

Para lograrlo, se esbozarán cuatro criterios –jurídico, militar, económico y religioso– que según nuestra revisión, tanto de los casos que aquí se exponen, como de otros en la región, definen un proyecto colectivo legal de libertad. Luego 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. Mostraremos las estrategias sociopolíticas puestas en marcha por los sujetos diaspóricos y finalmente concluiremos reflexionando sobre el carácter emergente de estos actores en la sociedad colonial, a partir del dinamismo que imprimieron a las relaciones sociopolíticas y económicas con sus hermanos de diáspora y con los distintos actores coloniales.

3. La condición legal de libertad como proyecto colectivo

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 diferenciadas de las esclavitudes. Estas eran nombradas bien sea como negros, o en sus distintas gamas de mezcla racial como morenos, mulatos, cuarterones, quinterones, etc. El simple reporte de estos individuos en los censos nos hace suponer que gozaban de legalidad, puesto que no era común asentar la cantidad de población esclavizada huida en los mencionados padrones.

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 los negros libres pueden definirse ampliamente como africanos y descendientes de estos que vivían en condición de libertad aun existiendo el régimen esclavista. Para diferenciarnos de la condición de cimarronaje, nutrimos esta definición con los siguientes aspectos: 1) la condición de legalidad que estos individuos alcanzaron y 2) el carácter colectivo de la misma. Libertos, horros, manumisos, libres, etc., efectivamente disfrutaron de su libertad luego de haberla adquirido legalmente por compra, coartación, testamento, servicios militares, etc.,⁶ mas sin embargo, esto no conllevaba necesariamente a concebir y llevar a cabo acciones con el fin de que otros descendientes de africanos, adquirieran el mismo estatus legal 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 y pensado colectivamente, es lo que nos interesa explorar. Este es para nosotros, el punto ontológicamente distintivo, puesto que se trata de formas particulares de resistencia cultural, disímiles a la huida, el enfrentamiento y disímiles también a aquellas experiencias que se suscitaban a menor escala en los espacios domésticos donde se desenvolvían los esclavizados (Dávila Mendoza, 2009; Laurent-Perrault, 2012, 2013, 2015).

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.⁷

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 y la continuidad de la sociedad colonial, por lo cual puede leerse como una gran red de resistencia, la cual llamamos sistémica, tejida y destejida constantemente durante el desarrollo de la colonia.⁸

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.

4. El pueblo libre: ¿una racionalidad hispanoamericana?

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 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, fue 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 beneficios económicos de ello. Era necesario entonces crear un mecanismo para que estos tributaran a la corona. Este mecanismo fue la creación de disposiciones legales hacia la conformación de pueblos con población afrodescendiente.

Según los estudios sobre este asunto, 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 (EEUU); La Puebla de los Pardos en Costa Rica (Cáceres, 1998); San Lorenzo de las Minas en República Dominicana, entre otros; y para el caso específico de Venezuela: Tanaguarena, Nueva Londres, Nirgüa, Paya, Curimagua (Ramos Guédez, 2001); en el estado Vargas encontramos a La Sabana (Altez, 1999);

en Coro a Santa María de la Chapa – Macuquita (Aizpurua, 2004, 2016), y en Carabobo a San Millán (Ishibashi, 2001).

Estos casos nos indican que esta racionalidad, que consideramos 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, que según varios historiadores el maltrato hacia éste era “menos” fuerte que en las colonias inglesas, holandesas y francesas. En la América española las esclavitudes tenían ciertos “derechos” dentro de la legislación (Pestano, 2015), derivadas de las llamadas “Siete Partidas”. Creemos que estas “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. Otro factor pudo haber sido el establecimiento de acuerdos con las autoridades reales luego de rebeliones y huidas de cimarrones, como el caso de Yanga en México, o el palenque de San Basilio en Colombia.

Así mismo un elemento determinante para explicar esto fue el uso que España hizo de los africanos y sus descendientes como 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, y así se construyó sobre la base de estos subterfugios legales, un proyecto de libertad.

5. Libertad legal y colectiva en el espacio insular y en tierra firme

Curiepe actualmente es una comunidad afrovenezolana, ubicada en la parroquia del mismo nombre, del municipio Almirante Luis Brión, del estado bolivariano de Miranda, ubicado en el centro, norte costero de la República Bolivariana de Venezuela.⁹ La parroquia Curiepe tiene una población de 11.876 habitantes (Instituto Nacional de Estadística, 2013) y se calcula que existen alrededor de 8.000 habitantes en el pueblo de Curiepe.¹⁰ Los documentos más antiguos que se conocen sobre este asentamiento 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 permiso para la fundación de un pueblo. Solicita tierra para ubicar a los negros dispersos por los territorios de la provincia y a los curazoleños que venían huyendo de los malos tratos que le propinaban las colonias holandesas enemigas de España (Castillo Lara, 1981a, 1981b).

Por su parte, San Mateo de Cangrejos es 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 actualmente es parte de lo que se conoce como Santurce, "... centro geográfico de la Región Metropolitana de San Juan" (Arroyo, 2005: 4).¹¹ Esta península, una de las más antigua 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 el de 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).

Ahora bien, la comparación de estas dos experiencias de pueblos fundados por población afrodescendiente en condición legal de libertad, la haremos a partir de cuatro ejes: 1) uso de la legislación colonial a favor de un proyecto colectivo; 2) consciencia y uso de las rivalidades inter-imperiales 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.

6. Uso de la legislación colonial a favor de una empresa colectiva

Se conoce que desde muy temprano en el proceso de la colonización, llegaron al Caribe y a el 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 temprano, 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; Pestano, 2015).

Para el caso de Venezuela podemos mencionar para finales del siglo XVII, específicamente en el año de 1689, una Real Cédula dirigida al gobernador Marqués de Casal, en respuesta a las quejas procuradas sobre todo por los Capuchinos de las Misiones de Caracas, la cual 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 aún españoles, que habitaban en los montes y andaban vagando por todos lados sin oficio ni beneficio. (Castillo Lara, 1981a: 344-345)

Según Aizpurua parte de los cimarrones fugados de la colonia holandesa de Curazao hacia Coro en el año de 1703, estarán involucrados –luego de adquirir su libertad en territorio español– en la fundación del pueblo de Curiepe en 1721. Este arribo 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, 2008, 2016; Cáceres, 1998).

Podemos mencionar también las Reales Cédulas de 1680, donde se le concedía libertad a los esclavos fugados a las colonias españolas en tierra firme; la Real Cédula de 1704 que otorgaba libertad luego de la conversión religiosa al catolicismo, y se les prometía a su vez un territorio para desarrollar sus vidas; en las Reales Cédulas de 1750 y de 1789 se explicita formalmente el otorgamiento de la libertad a la población esclavizada proveniente de las

colonias enemigas inglesas y holandesas (Aizpurua, 2001; Cáceres, 1998; Rupert, 2013).

El capitán de las Milicias de Zambos, Negros y Morenos Libres de Caracas, Juan del Rosario Blanco, hace una petición al rey de España en el año de 1715, solicitándole permiso para fundar un pueblo (Castillo Lara, 1981a, 1981b), y luego, en un segundo memorial enviado en 1721 utiliza las necesidades de la corona para justificar la existencia de un asentamiento para negros. Estratégicamente menciona la importancia que tendría para la corona española ordenar a la población negra dispersa o “realenga”; a la vez que señala la necesidad de darles asilo a 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 y combatir el contrabando.

Para el caso de San Mateo de Cangrejos, recordemos la Real Cédula expedida en 1664, la cual prometía algo más que la libertad a los fugitivos de territorios no españoles: la adjudicación de dos (2) cuerdas de terreno. En 1738 se solicita un informe para evaluar la conveniencia social y económica de establecer un asentamiento con negros libres en la isla. Se promulga otra Real Cédula 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 en 1763 se solicita un informe a la parroquia de la isla danesa de San Cruz de los negros prófugos convertidos al catolicismo (Aponte Torres, 1985).

Vemos que en ambos casos existe el uso consciente de la disposición real a beneficio propio, ofreciendo la plataforma para que se dieran migraciones de población esclavizada entre colonias europeas, y así llevar a cabo proyectos territoriales donde vivenciar la libertad colectiva y legal de los afrodescendientes.

7. Consciencia y uso de las rivalidades inter-imperiales para beneficio de la población de origen africano

El ofrecimiento, por parte de la corona española, de dar libertad a esclavizados fugados de otras colonias fue una estrategia de guerra que tenía como fin 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, 2016; Castillo Lara, 1981a, 1981b).

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 para 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, lo que hace que lleguen obreros, agricultores y comerciantes a abastecer las necesidades intramuros de la ciudad. El crecimiento de ésta ameritaba entonces más resguardo militar, por lo cual la Real Cédula que prometía libertad a los fugados de las islas no españolas era una garantía de llegada de esclavizados, quienes también iban buscando territorios donde establecerse. Esto marca un énfasis de migración negra a la isla.

8. La conformación y comandancia de cuerpos militares con y por población negra

La conformación de milicias de negros libres, además de constituirse como una manera española de ejercer control dentro de estos centros poblados, se convirtió al mismo tiempo y de forma paralela en un modo de gestar liderazgos políticos dentro de la misma población afrodescendiente. Se experimentó además como una forma de obtener conocimiento sobre las contradicciones estructurales en términos bélicos y económicos que vivía la sociedad colonial (Cáceres, 1996, 2008a, 2008b).

Juan del Rosario Blanco, insistentemente presentaba a la compañía de milicias de Negros Libres como una aliada a los intereses del rey, en especial, el control del contrabando y resguardo de las costas españolas.

Para el caso de San Mateo de Cangrejos, la Compañía de Milicias es conformada con 120 morenos libres en el año de 1759, quienes se enfrentarán luego en la isla de Vieques durante la invasión británica a la isla con sir Ralph Abercromby, cumpliendo con una de las condiciones para la cual España permitió la libertad de estos individuos diaspóricos.

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)

9. 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 aparataje eclesiástico en los pueblos donde se erigían los colonos españoles. Para el caso de los pueblos fundados por negros libres esto también se aplicó.

Para el caso de Curiepe, es significativa la fundación eclesiástica que se produce en el año de 1732, 17 años después de que el capitán Juan del Rosario Blanco envió el primer memorial al rey, y 11 años después de haberse aprobado a los negros el reconocimiento de tierras y las bienhechurías en el territorio que ocupaban y peleaban legalmente. La querrela entre los morenos libres, las familias blancas criollas y canarias que ansiaban el mismo territorio se expresa a través de cartas emanadas entre las partes a los alcaldes ordinarios, los distintos gobernadores de la Provincia de Venezuela e inclusive al rey, durante y tras varias demoliciones del pueblo por parte de las autoridades coloniales.

La promesa de construir una iglesia por parte de los negros libres de Curiepe estuvo siempre presente en los argumentos que esgrimían el capitán fundador, tanto al rey como a las autoridades coloniales en la Provincia. Se construye una ermita al lado del río Curiepe, la cual luego será trasladada a la parte alta del asentamiento a causa de inundaciones.

La construcción de una ermita, al igual que en Curiepe, 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. (Aponte Torres, 1985)

Conclusiones

A partir de la comparación de estos dos casos, y a pesar de que uno de ellos es referido como un pueblo cimarrón por la literatura clásica, sostenemos que los cuatro elementos estructurales que describimos aquí proporcionan un referente ontológicamente distintivo del pensamiento contrahegemónico afrocaribeño, en tanto fueron experiencias que tendieron hacia: 1) la búsqueda de la inclusión colectiva de los individuos subalternizados, desde los elementos culturales propios al sistema dominante y 2) hacia la petición de derechos por parte de africanos y descendientes durante la vigencia de la esclavitud. 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, sino más bien un halago a la conectividad. Cargada de contradicciones, esta condición, la de libertad legalmente adquirida, se usó para perseguir a africanos e indígenas, para salvarse individualmente, para coadyuvar a procesos de ocultamiento, de huida y rebelión, pero también para proponer una forma colectiva de agrupar en un mismo espacio mujeres y hombres de origen africano que buscaban dignidad.

En este trabajo hemos querido proponer un abordaje sobre un tipo de resistencia cultural 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.

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

El negro libre y el pueblo libre fueron 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. Mestizos, mulatos, zambos

y negros libres, quedaron al margen de la estructura básica de la sociedad colonial, la cual estaba estructurada en repúblicas indígenas y repúblicas españolas.

Finalmente vemos al negro libre como un actor diferenciado de la sociedad colonial, el cual fue parte de un sistema mucho más amplio, que se articuló para permitir la presencia y continuidad en un territorio a afrodescendientes en distintas condiciones de existencia (esclavizados, cimarrones y libres), con el fin de recuperar, buscar o mantener la libertad. Hecho éste que propició la construcción de identidades desde el paralelismo con el blanco criollo al concebirse súbditos del rey. Actitud que se dinamizará a lo largo de la historia y tomará características particulares de acuerdo a los actores y escenarios del momento.

Notas

- 1 Categoría usada por el historiador venezolano Ramón Aizpuria (2001) para denotar este fenómeno en la región.
- 2 Desde el surgimiento del Manifiesto Quilombista del brasilero Abdias Nascimento en 1968, en la región se han desarrollado variados planteamientos que elevan al cimarronaje como categoría filosófica para comprender a la diáspora africana. Es importante dejar claro que no pretendemos aquí desmeritar las reflexiones y acciones que se han generado en el seno del activismo y la intelectualidad afro sobre el cimarronaje como una filosofía de vida, sino más bien, invitar hacer una mirada a pequeña escala de otras formas constitutivas de la libertad como motor existencial de los africanos y sus descendientes en América y el Caribe, las cuales se dieron paralelas, consecutivas, yuxtapuestas o bien separadas a los casos considerados dentro del cimarronaje. Creemos que la noción cimarronaje puede incluir como planteamiento epistemológico la discusión sobre la libertad y las distintas formas de conseguirla, donde los casos como los que traemos aquí, nutran la discusión sobre las maneras varias, usadas por los africanos y sus descendientes, para alcanzarla.
- 3 Juan Garrido fue un 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.
- 4 Francisco Mejías fue un mulato libre que participó, con más de 50 conquistadores, en la invasión a Puerto Rico con Juan Ponce de León.
- 5 Sin embargo es importante resaltar el trabajo de la historiadora Jane Landers quien se dedica a explorar la “movilidad” de los africanos y descendientes, en espacial aquellos que estaban en condición de libertad, en el espacio circuncaribe, tomando en cuenta los oficios, estatus y roles de estos individuos en la sociedad colonial (Gómez, 2015; Landers, 2011).

- 6 Para mayor referencia sobre los principios que regulaban la posibilidad de libertad de los esclavizados en las colonias españolas ver Pestano (2015).
- 7 Es importante hacer notar que la huida no excluye la posibilidad de un cambio de condición hacia la legalidad luego de hacer una primera ruptura con el sistema. La negociación, la compra, el cambio de jurisdicción colonial, la conversión religiosa, etc., fueron vías que usaron para cambiar de estatus. Son los criterios que exponemos en este artículo lo que permite pensar la fundación de pueblos de negros libres como estrategia diferenciada.
- 8 Para más detalles sobre esta propuesta de la red sistémica de resistencia afrodescendiente ver Ugueto-Ponce (2015a).
- 9 El estado Miranda limita al norte con el Distrito Capital, el estado Vargas y el mar Caribe, los estados Aragua y Guárico se encuentran hacia el sur, al este limita con los estados Anzoátegui y el mar Caribe y al oeste limita con el estado Aragua.
- 10 Proyección hecha a partir de comunicación personal con funcionarios de la alcaldía del municipio Almirante Luis Brión y de la junta parroquial de Curiepe.
- 11 Santurce limita con el océano Atlántico por el norte, con el caño 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.

Referencias

- Acosta Saignes, Miguel (1955^a). Elementos Indígenas y Africanos en la Cultura Venezolana. En *Historia de la Cultura Venezolana*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- _____. (1955b). *Las Cofradías Coloniales y el Folklore*. Caracas. Cultura Universitaria XLVII.
- _____. (1956). *Vida de Negros e Indios en las Minas de Cocorote, durante el Siglo XVII*. México: Estudios Antropológicos.
- _____. (1967). *Vida de los Esclavos Negros en Venezuela*. Caracas: Hesperides.
- _____. (1981). Vida en un Cumbe Venezolano. En *Sociedades Cimarronas. Comunidades Esclavas Rebeldes en las Américas*. R. Price, ed. México: Siglo XXI.
- Aizpurua, Ramón (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.
- _____. (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. Jaramillo de Norden Isadora, ed. 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.

- _____ (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.
- _____ (2008). Esclavitud, navegación y fugas de esclavos en el Curazao del siglo XVIII. En *Poder local, poder global en América Latina*. G. Dalla-Corte, Pilar García Jordán, Javier Laviña, Lola G. Luna, Ricardo Piqueras, José Luis Ruiz-Peinado Alonso, Meritxell Tous, ed. Barcelona, España: Publications i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- _____ (2016). Migración, Ciudadanía e Identidad en el caso de los Esclavos Fugados de Curazao a Coro en el siglo XVIII. En *Nuestra América Negra. Huellas, rutas y desplazamientos de la afrodescendencia*. F. Márquez, I. Pérez-Wilke, y E. Cobos, eds. Caracas: Ediciones de la Universidad Bolivariana de Venezuela.
- Alegría, Ricardo E. (1990). *Juan Garrido, el conquistador negro de las Antillas*, Florida, México y California, c. 15031540. San Juan de Puerto Rico: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe.
- Altez, Yara (1999). Formación Histórica y Actualidad de la Identidad en La Sabana. En *Boletín Antropológico*. Pp. 5-15.
- Andrade, Marcos (1999). *De la Trata a la Esclavitud. Venezuela Siglo XVIII*. Caracas: Fondo Editorial IPASME. Biblioteca del Educador Venezolano.
- _____ (2001). Esclavitud, Derecho y Religión. La Iglesia Católica y la Trata de Negros, los Esclavos y sus "Derechos". En *IPAS Cultura*. Pp. 35-50, Vol. 1.
- Aponte Torres, Gilberto (1985). *San Mateo de Cangrejos (Comunidad Cimarrona de Puerto Rico). Notas para su Historia*. San Juan, PR: Oficina Estatal de Preservación Histórica de la Fortaleza.
- Arcaya, Pedro (1949). *Insurrección de los negros de la Serranía de Coro*. Publicación N°7. Caracas: Instituto Panamericano de Geografía e Historia/Comisión de Historia/Comité de Orígenes de la Emancipación.
- Arroyo, Jorge A. (2005). *Cangrejos en Santurce: De la Colonización a la Revitalización*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico.
- Ascencio, Michaelle (1984). *Del Nombre de los Esclavos y Otros Ensayos Afroamericanos*. Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación UCV.
- _____ (2001). *Entre Santa Bárbara y Changó. La Herencia de la Plantación*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, UCV. Fondo Editorial Tropykos.
- Bilby, Kenneth (1997). Swearing by the Past, Swearing to the Future: Sacred Oaths, Alliances, and Treaties among the Guianese and Jamaican Maroons. En *Ethnohistory*. Pp. 655-689, Vol. 44.
- Bilby, Kenneth M. (2006). *True-Born Maroons*. Kingston: Ian Randle Publishers.
- Brito Figueroa, Federico (1961). *Las Insurrecciones de los Esclavos Negros en la Sociedad Colonial*. Caracas: Cantaclaro.

- _____ (1972). *El Problema de la Tierra y Esclavos en la Historia de Venezuela*. Caracas.
- _____ (1975). *Historia Económica y Social de Venezuela. Una Estructura para su Estudio*. Tomo 1. Caracas: U.C.V.
- Cáceres, Rina (1996). La Puebla de los Pardos en el Siglo XVII. *Revista de Historia* (34):83-114.
- _____ (1998). Políticas de Control Social para Negros, Mulatos y Pardos Libres Durante el Siglo XVII. En *Dimensión Antropológica*, Vol. 14.
- _____ (2008^a). *Del Olvido a la Memoria: Africanos y Afromestizos en la Historia Colonial de Centroamérica*. San José, C.R. : Oficina Regional de la UNESCO para Centroamérica y Panamá.
- _____ (2008^b). La Puebla de los Pardos y las Milicias en Costa Rica. En *Del Olvido a la Memoria: Africanos y Afromestizos en la Historia Colonial de Centroamérica*. R. Cáceres, ed. Pp. (63-77). San José, C.R.: Oficina Regional de la UNESCO para Centromérica y Panamá.
- Camacho, Antonieta (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*, Vol. 1. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Facultad de Humanidades y Educación.
- Castillo Lara, Lucas Guillermo (1981^a). *Apuntes para la Historia Colonial de Barlovento*. Volume 151. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- _____ (1981^b). *Curiepe: Orígenes históricos*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. Biblioteca de Autores y Temas Mirandinos. Colección Juan Rodríguez Suárez.
- Chacón, Alfredo (1979). *Curiepe. Ensayo sobre la realización del sentido en la actividad mágico-religiosa de un pueblo venezolano*. Caracas: Universidad Central de Venezuela/FACES.
- China, Jorge 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, Dora (2009). *La Sociedad esclava en la Provincia de Venezuela, 1790-1800 (Solicitudes de libertad-Selección documental)*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Ferry, Robert J. (1989). *The Colonial Elite of Early. Caracas: Formation & Crisis, 1567-1767*. Berkeley: University of California Press.
- Flores, Jorge (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)*. N. Ochoa y J. Flores, eds. Pp. (13-125). Caracas: Centro Nacional de Historia / Archivo General de la Nación.
- Gómez, Alejandro (2004). *Ciudadanos de Color: del Affaire de los Mulatos al Asunto de los Pardos, 1787-1812*. Tesis de Maestría, Universidad Simón Bolívar.

- _____ (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 dieran 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.
- _____ (2015). Apenas una parte de Negro. Valores socio-raciales 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(263):65-92.
- González Batista, Carlos (1997). Sobre la libertad de los esclavos (¿1704?). En *Documentos para la historia de las Antillas Neerlandesas*. Fondo Registro Principal I. C. González Batista, ed. Pp. Causas Civiles #8. 120-121. Coro, Estado Falcón, Venezuela: Centro de Investigaciones Históricas "Pedro Manuel Arcaya". Decanato de Investigaciones. Dirección de Cultura UNEFM.
- González, María (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. En *Caribbean Slavery in the World*. V. Shepherd y H.M. Beckles, eds. Pp.(905-918). Kingston, Jamaica: IRP - James Currey Publishers - Marcus Wiener Publishers.
- Herrera Salas, Jesús María (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 Municipio del Estado Miranda*. XIV Censo Nacional de Población y Vivienda, Vol. 14/01/2014. Caracas: Gerencia General de Estadísticas Demográficas. Gerencia de Censo de Población y Vivienda.
- Ishibashi, Jun (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. I. Jaramillo de Norden, ed. Pp. (151-166). Santa Ana de Coro, Venezuela: Ministerio de Educación Cultura y Deportes, Viceministerio de Cultura, Gobernación del Estado Bolivariano de Falcón, CONAC, Fundación Bigott.
- King, Stewart R. (ed.) (2012). *Encyclopedia of Free Blacks & People of Color in the Americas*. Volumen I and II. New York: Facts On File.
- Landers, Jane G. (ed.) (1996). *Against the Odds: Free Blacks in the Slave Societies of the Americas (Slave and Post-Slave Societies and Cultures)*. London and New York: Routledge.
- _____ (1999). *Black Society in Spanish Florida*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

- _____ (2006). Cimarron and Citizen. African Ethnicity, Corporate Identity, and the Evolution of Free Blacks Towns in the Spanish Circum-Caribbean. En *Slaves, Subjects, and Subversives*. J.G.y.B.M.R. Landers, ed. Pp. 111-146. New Mexico: The University of New Mexico Press.
- _____ (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*. M.E. Velásquez, ed. Mexico: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos.
- Laurent-Perrault, Evelyne (2012). Debates Públicos. De la Afrodescendencia hacia el Fin de la Colonia. En *Memorias 1er 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
- _____ (2013). Afro-Descendencia, derechos y ciudadanía en la postrimería de la colonia caraqueña, 1790-1809 (Ponencia). En *III Congreso Nacional de Antropología*. La Universidad del Zulia.
- _____ (2015). *Black Honor, Intellectual Marronage, and the law in Venezuela, 1760-1809*. Tesis Doctoral, New York University
- Lombardi, John (1974). *Decadencia y Abolición de la Esclavitud en Venezuela 1820 -1854*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Biblioteca.
- Magallanes, Manuel Vicente (1975^a). *Historia Política de Venezuela 1*. Volume Tomos I y II. Caracas: Monte Ávila Editores.
- _____ (1975^b). *Historia Política de Venezuela 2*. Volume Tomo II. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Martí, Mariano (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, Sidney W., y Richard Price (2012). [1976] *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, Dayo Nicole (2005). *The Ambiguous Distinctions of Descent: Free People of Color and the Construction of Citizenship in Trinidad and Dominica, 1800-1838*: University of Virginia.
- Moreno Fraginales, Manuel (1981). La plantación, crisol de la sociedad antillana. *El Correo de la Unesco*. AÑO XXXIV:10-14.
- Moscoso, Francisco (1995). Formas de Resistencia de los Esclavos en Puerto Rico. Siglos XVI-XVIII. En *América Negra*. (31-48), Vol. 10.
- Nurse Allende, Lester 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(1): 19-20.

- Pérez, Berta (2000). The Journey to Freedom: Maroon Forebears in Southern Venezuela. *Ethnohistory* 47(3-4):611-634.
- Pestano, Karin (2015). Libres y horros de toda servidumbre: Ordenamiento jurídico para normar la libertad de las y los esclavizados africanos y sus descendientes durante el período de dominación colonial. *Tierra Firme* (Segunda Época) XXVIII(109): 9-25.
- Pollak-Eltz, Angelina (2009). Últimos Años de la Esclavitud en Venezuela. En Nina S. de Friedemann: *Cronista de Disidencias y Resistencias*. J. Arocha, ed. (147-156). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), UNESCO, Programa la Ruta del Esclavo.
- Price, Richard (ed.) (1981). *Sociedades Cimarronas*. México: Siglo XXI América Nuestra.
- Ramos Guédez, José Marcial (2001). *Contribución a la Historia de las Culturas Negras en Venezuela*. Caracas: Instituto Municipal de Publicaciones-Alcaldía de Caracas.
- _____ (2005). Mano de Obra Esclava en el Eje Barlovento Valles del Tuy durante el Siglo XVIII. En *Mañongo*. Pp. 155-167.
- Rojas, Reinaldo (2004). *La Rebelión del Negro Miguel y Otros Estudios de Africanía*. Barquisimeto: Zona Educativa del Estado Lara. Fundación Buría.
- Rupert, Linda M. (2012). *Creolization and Contraband. Curaçao in the Early Modern Atlantic World*. Georgia The University of Georgia Press.
- _____ (2013). Seeking the Water of Baptism. Fugitive Slave and Imperial Jurisdiction in the Early Modern Caribbean. En *Legal Pluralism and Empires, 1500-1850*. L.y.R.J.R. Benton, ed. New York and London: New York University Press. Versión Kindle
- Sepúlveda-Rivera, Aníbal, y Jorge Carbonell (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, María Cristina (2001). *Rumors of Change. Repercussions of Caribbean Turmoil and Social Conflicts in Venezuela (1790-1810)*. Tesis Doctoral, New York University.
- Stark, David M. (2007). *Rescued from Their Invisibility: The Afro-Puerto Ricans of Seventeenth-and Eighteenth-Century San Mateo de Cangrejos*, Puerto Rico. *The Americas* 63(4):551-586.
- Troconis de Veracochea, Ermila (1972). Las Cofradías del Montón en Carora. En *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*. Octubre-Diciembre. Pp. 220.
- _____ (1976). *Tres Cofradías de Negros en la Iglesia San Mauricio en Caracas* Universidad Católica Andrés Bello: Instituto de Investigaciones Históricas.
- Trouillot, Michel-Rolph (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History. Power and the Production of History*. Boston: Bacon Press.

- Ugueto-Ponce, Meyby (2015^a). *Estudio Comparativo de dos casos de Pueblos Fundados por Negros Libres: Curiepe, Venezuela y San Mateo de Cangrejos, Puerto Rico*. Tesina, Instituto de Altos Estudios Diplomáticos “Pedro Gual” / Instituto de Investigaciones Estratégicas sobre África y su Diáspora.
- _____(2015b). Mecanismos de Inserción Sociopolítica en Curiepe, Estado Miranda, Venezuela. *Revista CS* (16):39-59.

