

A stylized, geometric painting of a Black man, San Benito Agé, standing and holding a red heart. He wears a blue robe with yellow and blue decorative patterns. The background is composed of blue and yellow geometric shapes. The text is overlaid on a dark red rectangular area on the left side of the image.

El Legado Oral
del Culto a San
Benito Agé:
Identidad,
Tiempo y
Espacio en el
Sur del
Lago de
Maracaibo



Fundación Ediciones

Clío

Jorge Fymark Vidovic López
Julio César García Delgado

Jorge Fymark Vidovic Lopez
Julio César García Delgado

EL LEGADO ORAL DEL CULTO A SAN
BENITO AGÉ: IDENTIDAD, TIEMPO
Y ESPACIO EN EL SUR DEL LAGO DE
MARACAIBO

Fundación Ediciones Clío

Maracaibo, 2025

Este libro es producto de investigación desarrollado por sus autores. Fue arbitrado bajo el sistema doble ciego por expertos.

El Legado Oral del Culto a San Benito Agé: Identidad, Tiempo y Espacio en el Sur del Lago de Maracaibo

Jorge Fymark Vidovic López, Julio César García Delgado (autores).



@Ediciones Clío

Abril de 2025

Maracaibo, Venezuela

1ra edición

Depósito Legal: ZU2025000129

ISBN: 978-980-451-066-3

Diseño y diagramación: Julio César García Delgado

Imagen: Evelyn Canaan, Agé-Benito, Santa María, junio 2008.

Esta obra está bajo licencia: Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional



Las opiniones y criterios emitidos en el presente libro son exclusiva responsabilidad de los autores

El Legado Oral del Culto a San Benito Agé: Identidad, Tiempo y Espacio en el Sur del Lago de Maracaibo / Jorge Fymark Vidovic López, Julio César García Delgado (autores).

— 1ra edición digital — Maracaibo (Venezuela) Fundación Ediciones Clío. 2025.

pp: 100

ISBN:

1. Oralidad, 2. Sincretismo religioso, 3. Memoria ancestral, 4. Cultura afrodescendiente, 5. San Benito

Fundación Ediciones Clío

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución académica que procura la promoción de la ciencia, la cultura y la formación integral de las comunidades con la intención de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural en aras de formar de manera individual y colectiva a personas e instituciones interesadas. Ayudar en la generación de capacidades científicas, tecnológicas y culturales como herramientas útiles en la resolución de los problemas de la sociedad es nuestra principal visión. Para el logro de tal fin; ofrecemos un repositorio bibliográfico con contenidos científicos, humanísticos, educativos y culturales que pueden ser descargados gratuitamente por los usuarios que tengan a bien consultar nuestra página web y redes sociales donde encontrarás libros, revistas científicas y otros contenidos de interés educativo para los usuarios.

En *El Legado Oral del Culto a San Benito Agé: Identidad, Tiempo y Espacio en el Sur del Lago de Maracaibo*, se explora la riqueza cultural y espiritual del culto a San Benito Agé en el sur del Lago de Maracaibo, destacando la oralidad como herramienta clave para preservar su memoria ancestral. A través de testimonios de cultores, se analizan las tradiciones, rituales y símbolos que conectan lo africano con lo católico, revelando un sincretismo único. La investigación aborda cómo la oralidad, la música y los espacios geográficos configuran identidades colectivas y resistencias culturales. Con un enfoque interdisciplinario, se entrelazan historia, antropología y geografía para comprender esta expresión cultural como un acto de reexistencia frente a la colonialidad.

Dr. Jorge Fymark Vidovic López

<https://orcid.org/0000-0001-8148-4403>

Director Editorial

<https://www.edicionesclio.com/>

Índice general

Prolegómenos	13
I. La evolución de la Historia Oral: De los márgenes a la legitimidad académica	17
La integración de la Historia Oral en la metodología antropológica....	19
II. Resortes teóricos y epistémicos en torno a la Historia Oral	23
Conceptos clave en historia oral y antropología.....	25
La integración de la Historia Oral en la metodología antropológica....	26
Tiempo, cultura y espacio.....	28
Tríada tiempo, cultura y espacio desde perspectivas latinoamericanas	34
Tiempo: Descolonización de las temporalidades.....	36
Cultura: Hibridación como Estrategia de Resistencia	36
Espacio: Territorio como Archivo Vivo	37
La oralidad en los pueblos afrodescendientes en América Latina	38
III. Metodología	40
Resortes metodológicos.....	41
Historia Oral como contenido	43
Historia oral como discurso	46
Historia Oral como método	49
Hacia una antropología de la memoria oral.....	51
IV. Origen del culto a San Benito Agé.....	54
La oralidad en el culto a San Benito–Agé en el sur del Lago de Maracaibo	62

Testimonios de la tradición oral-lacustre en el sur del Lago de Maracaibo	68
Culto a San Benito Agé a través de sus códigos ancestrales desde la oralidad y los ritos en los pueblos de Gibraltar, Bobures, Palmarito, San José, Santa María y San Antonio: mirada de Evelyn Canaán	70
V. Análisis de los Chimbangueles de San Benito de Palermo desde la Tríada Tiempo-Cultura-Espacio	82
Interacciones Dinámicas.....	82
Herramientas Conceptuales.....	84
Caso de Estudio: El Culto a San Benito Agé.....	85
La Noción de tiempo y espacio en el análisis de los ritos: El Caso del Culto a San Benito Agé.....	86
Conclusiones.....	90
Referencias bibliográficas.....	93

Ilustraciones, gráficos y cuadros

Figura 1. <i>Diagrama de relaciones conceptuales en torno a las categorías Tiempo-Cultura-Espacio.....</i>	33
Imagen 1. <i>Chimbángueles en misa de ordenación sacerdotal en Caja Seca...</i>	60
Imagen 2. <i>Chimbángueles en una misa de ordenación sacerdotal en Caja Seca. Diciembre de 2008.....</i>	61
Imagen 3. <i>Vasallos durante el día de Reyes en Gibraltar.</i>	61
Imagen 4. <i>Vasallos durante el día de Reyes en Gibraltar.....</i>	62
Imagen 5. <i>Isabel Segunda Andrade Tovila</i>	64
Imagen 6. <i>Olimpiades “Pía “Pulgar. Foto de Benito Gutiérrez</i>	65
Imagen 7. <i>Ángel Segundo Rangel Pulgar.....</i>	66
Cuadro 1. <i>Síntesis de los Testimonios sobre la Oralidad en el Culto a San Benito–Agé</i>	69
Imagen 8. <i>Ritual del Sombrero. Gibraltar, 06 de enero de 2014</i>	71
Imagen 9. <i>Agé-Benito, Santa María, junio de 2008.....</i>	72
Imagen 10. <i>Fermín Rivero Herrera, (1920-2009) primer capitán de plaza, Enoemia Chourio, mayordoma, Alexánder Márquez, párroco de Bobures.....</i>	73
Imagen 12. <i>Tocadores; Fraidys Velásquez, Lorenzo García, Yorbis “Che-ca” Velásquez y Rafael Castillo..</i>	74
Imagen 12. <i>Ensayo de Santa María: Beiker Solarte, Ali Soto, Robis Solarte, Jhoeny Calvo, Kender Herrera y Néstor Cedeño. Ritual del Sombrero con Bobures.</i>	76
Imagen 13. <i>Llega arrodillado hasta las puertas de la iglesia el Ensayo de Santa María, golpe de Chocho. Promesa de Liberny “Gollo” Soto, mayordomo de Santa María.....</i>	77

Imagen 14. *Ensayo de Bobures: Jhonny Pereira, Jhon Willian Martínez, Orlando Chourio, Norka Rojas, bailadora de saya, el chimbangalito de San Timoteo y el abanderado, Alexander Chourio.....*78

Imagen 15. *Encuentro de Chimbangalitos..*79

Figura 2. *El Culto a San Benito Agé: Sincretismo, Simbolismo y Tradición en los Chimbanguales*80

Cuadro 2: *Interacciones dinámicas entre tiempo, cultura y espacio en el análisis de los ritos*88

Prolegómenos

En el contexto colonial temprano de América se iniciaron las discusiones sobre la esclavización de los indígenas y el trato que se les dio después de la llegada de los españoles a las Indias. El preocupante descenso de la población aborigen detonó serias acusaciones que comenzaron a principios del siglo XVI. Estas acusaciones llevaron a determinadas disposiciones de Isabel la Católica, en las que se prohibió la esclavitud de los indígenas (Bird Simpson, 1970; Konetzke, 1972)¹. Como resultado, los peninsulares se enfrentaron a un serio problema: la escasez de mano de obra para trabajar en las unidades de producción, tanto agrícolas como mineras, que se habían establecido en los dominios españoles de ultramar.

La respuesta de la Corona española fue aprobar la trata de esclavos africanos hacia América, lo que determinó su traslado forzoso y generó una de las migraciones más numerosas y permanentes de la historia universal. La trata de esclavos fue un sistema antiquísimo tanto en Europa como en Asia y África, y continuó en el mismo contexto en América, bajo condiciones de servidumbre e inhumanidad debido a su naturaleza comercial.

La intención de los hispanos en preferir a los africanos radicó en el mayor rendimiento de la producción, debido a que los mismos poseían la fuerza necesaria para el trabajo en las diferentes unidades de producción establecidas en Indias. Por tanto, el *modus operandi* del colonizador, en

¹ La reacción de los naturales de La Española, por el excesivo trabajo a que fueron forzados, fue la de sublevarse ante la autoridad del mismo Colón, en 1495. Con motivo de estos hechos, los rebeldes fueron sometidos y esclavizados, lo que posibilitó que se cometieran mayores abusos en contra de la población aborigen. Esa situación determinó la actuación de Isabel la Católica, quien relevó a Colón de la autoridad civil y en su lugar designó a Nicolás de Ovando, como Gobernador de La Española, quien procedió a normar las actuaciones de los hispanos a través de sus ordenanzas.

cuanto al comercio, no solo radicaba en los fines de explotación de las riquezas territoriales del continente americano, también en el tráfico de personas, el comercio de esclavos. Pues, tales personas representaban la mano de obra idónea para continuar con el proceso productivo, incluso logrando un máximo rendimiento.

A partir del siglo XVI, los esclavistas ya habían empezado a traer a América, no solo hombres africanos, también mujeres. Al respecto, Gamboa (2016) expone, que para 1518 se fletó el primer barco con africanos esclavizados hacia América. De esta manera, los envíos y arribos de africanos fueron en aumento, hasta que en 1713 comenzaron a superar cantidades de 40.000 personas por año. A partir de 1741, los arribos oscilaron entre 40.000 y 60.000 personas por año, cifras que se mantenían hasta 1840, cuando comenzarían a descender.

De esa forma, durante la décimo sexta centuria en América se fomentó la trata acompañada de la atrocidad que no solo afectaría a los indígenas y también al pueblo afro. Mientras los conquistadores estaban en función de continuar enriqueciendo a la corona, los pobladores originarios y al mismo tiempo tanto los amerindios como los recién llegados africanos continuaban resistiendo. Los indígenas fueron despojados, y los africanos obligados a permanecer en un continente en el que a sus pobladores originarios le obligaron al desarraigo, algo que los africanos ya habían vivido en su propia tierra, debido a que muchos de ellos traídos ya eran esclavos en Europa e incluso en su mismo continente.

En ese sentido, Susan Buck-Morss expone que la metáfora política que señala Brion Davis comenzó a arraigarse en una época en la que la práctica económica de la esclavitud, la sistemática y altamente sofisticada esclavitud capitalista de pueblos no europeos como fuerza de trabajo en las colonias, se iba incrementando cuantitativamente e intensificando cualitativamente. Hasta el punto que, a mediados del siglo XVIII, todo el sistema económico de occidente estaba basado en ella, facilitando paradójicamente la difusión global de los ideales iluministas con los que se hallaba en franca contradicción.

Los africanos vinieron a América, desnudos, sin bienes materiales, pero trajeron su pensamiento, sus sistemas de organización, sus creen-

cias, sus estructuras de autoridad y en general su bagaje cultural que fue readaptado en la Indias a lo que Nina Friedman denomina la africanía (1992:545, que asumió distintas manifestaciones a lo largo y ancho del Nuevo Mundo, las que perduran hasta la actualidad, a pesar que la represión de los peninsulares no fue suficiente para demoler el contexto antropológico de esos pueblos. De esa forma, cuando se habla de África en América, se apunta a una serie de singularidades continentales, que incluyen las prácticas ancestrales indígenas como africanas, las que conforman la historia y definen el arraigo cultural al continente. En este sentido, también la geografía del continente jugó un papel importante, considerando las especificaciones geográficas y económicas, donde los esclavos negros se consideraban necesarios. Tales especificaciones, a su vez, representaron un carácter analógico para el pueblo afrodescendiente en América, ya que ellos mismos modelaron el paisaje.

Estos hombres y mujeres trasladados forzosamente, en la condición de esclavos, en particular a las tierras costaneras del sur y el Caribe, escenario que vino a representar ese carácter analógico y metafórico entre el paisaje de las tierras africanas y el paisaje de la geografía caribe-costera. Desde este contexto, se puede apreciar la trascendencia no solo histórica, también geográfica de la africanía en el continente. De esta manera, la dinámica geo-humana permite determinar las singularidades del África ancestral en la América continental, desde ese punto de vista

la geografía recién comienza a examinar la diáspora africana. Por esta razón, el tópico tiene aún que emerger como un campo de estudio diferenciado. No hay aspectos metodológicos que eviten que para los geógrafos la perspectiva única de la disciplina influya en la investigación sobre la diáspora africana. De hecho, varias tradiciones académicas bien establecidas en la geografía son pertinentes especialmente para que los esfuerzos académicos contemporáneos lleguen a una comprensión total de este largo y trágico capítulo en la historia humana. (Carney, 2006: 148)

De ese modo, extensas áreas de la geografía del continente americano, servirían para que se desarrollara la africanía como una pervivencia de los emigrantes, de sus tradiciones, de sus costumbres. En ese marco histórico y geográfico se estudia el espacio del sur del Lago de Maracai-

bo, comprendido entre la costa de mismo y delimitado por las corrientes de los ríos Pocó al norte, y Tucaní al sur, actualmente está dividida políticamente en dos diferentes municipios; el Sucre regido por el estado Zulia, y por la parroquia Palmarito, municipio Tulio Febres Cordero, estado Mérida, donde se hallaron esplendidos bosques de cacao, producto originario de esa zona, por cuya razón desde mediados del siglo XVI, se establecieron haciendas para su producción, lo cual determinó la introducción de población africana, quienes hicieron ese suelo como suyo y en el mismo actualmente habitan sus descendientes, depositarios de sus tradiciones, en especial el ámbito religioso, en el cual se consolidaron procesos de sincretismo.

El trabajo se asienta sobre la recolección de información sobre fuentes orales, en entrevistas recogidas entre la población afrodescendiente, en especial en los relatos de testigos calificados. En ese sentido se considera que la oralidad desde todos los ámbitos aborda una cosmovisión ancestral, tanto terrenal como espiritual, que en sus diversas formas y representaciones conduce a un sincretismo simbólico. A una esteticidad en la que se asientan y trascienden los diferentes grupos de individuos. De esta manera, pueden permanecer, pervivir, trascender. Por tanto, la oralidad funge como un resguardo epistémico-antropológico y ancestral, que va derivando en el sincretismo cultural-sustancial de los pueblos, en la evolución de los mismos. Así, permeables en la interacción con otras culturas, sin perder su esencia. De ese modo, la oralidad ancla la episteme de su psique a la propiedad del origen del conocimiento; al derecho del reconocimiento de su ser ancestral-patrimonial a lo largo de la historia.

I. La evolución de la Historia Oral: De los márgenes a la legitimidad académica

La Historia Oral, a grandes rasgos, se define como una subrama de la ciencia histórica que tiene como eje central de estudio la subjetividad humana como elemento determinante de prácticas y del quehacer histórico (Pozzi, 2012). Según Pozzi, no toda cuestión oral constituye historia oral propiamente dicha, ya que existen múltiples formas de testimonios válidos pero que no necesariamente pueden ser considerados como tal. La historia oral, de tal modo, busca disparar la memoria para construir una fuente que permita lograr una forma más completa de comprensión del proceso social.

Asimismo, la historia oral también se define como una técnica de investigación que permite la reconstrucción del pasado desde la perspectiva de los actores sociales, dando voz a aquellos invisibilizados por las fuentes históricas tradicionales (Ferrer y Carrillo, 2023). Según los autores, esta metodología posibilita recrear una multiplicidad de puntos de vista que enriquecen la comprensión histórica, permitiendo una reconstrucción más realista y justa del pasado. La historia oral se caracteriza por ser un sistema comunicativo asociado al contexto que dinamiza y potencia las fuentes escritas tradicionales. Como señalan Ferrer y Carrillo (2023), “la palabra hablada ilumina la escrita, relativizándola y dándole la perspectiva y el contorno humano adecuado” (p. 19). Esta complementariedad entre fuentes orales y escritas permite obtener una visión más completa y verídica de los acontecimientos históricos.

La Historia Oral emergió como disciplina formal en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, aunque sus raíces se remontan a las tradiciones orales que han existido desde tiempos inmemoriales. Como

señala Thompson (2017), el punto de inflexión decisivo ocurrió en 1948 cuando Allan Nevins estableció el primer programa de Historia Oral en la Universidad de Columbia, marcando así el inicio de su institucionalización académica.

Durante las décadas de 1950 y 1960, la Historia Oral experimentó una expansión significativa, impulsada por el desarrollo tecnológico que permitió la grabación de testimonios y por un creciente interés en recuperar las voces de grupos tradicionalmente marginados de la historiografía oficial. Como argumenta Portelli (2016), este período fue crucial porque representó un cambio paradigmático en la manera de entender y construir el conocimiento histórico, desafiando la supremacía absoluta de las fuentes escritas.

La evolución de la Historia Oral puede comprenderse en tres etapas fundamentales:

Fase de Emergencia (1948-1970): En esta etapa inicial, la Historia Oral se centró principalmente en la recopilación de testimonios de figuras prominentes y en la creación de archivos orales. La metodología era relativamente simple y se basaba en entrevistas estructuradas que buscaban complementar la documentación escrita existente. Sin embargo, como señala Joutard (2015), ya en este período comenzaron a surgir voces que abogaban por expandir el alcance de la disciplina hacia sectores populares y grupos subalternos.

Fase de Consolidación (1970-1990): Durante este período, la Historia Oral experimentó una profunda transformación metodológica y epistemológica. Se desarrollaron técnicas más sofisticadas de entrevista, se establecieron protocolos éticos para el trabajo con informantes y se comenzó a teorizar sobre la naturaleza de la memoria y su relación con la historia. La influencia de movimientos sociales como el feminismo y el anticolonialismo llevó a un mayor énfasis en la recuperación de voces marginadas y en el cuestionamiento de las narrativas históricas dominantes.

Fase de Madurez (1990-presente): En las últimas décadas, la Historia Oral ha alcanzado un alto grado de sofisticación teórica y metodológica. Se ha producido una mayor integración con otras disciplinas y se

han desarrollado nuevas aproximaciones que consideran aspectos como la performatividad del testimonio oral, la construcción social de la memoria y la intersubjetividad en el proceso de entrevista.

La legitimación académica de la Historia Oral ha estado acompañada por importantes debates teóricos y metodológicos. Uno de los más significativos ha sido la discusión sobre la fiabilidad y la naturaleza de la memoria como fuente histórica. Los historiadores orales han argumentado que las “distorsiones” de la memoria, lejos de ser un obstáculo, constituyen en sí mismas una fuente valiosa de información sobre cómo las personas y las comunidades construyen sentido a partir de sus experiencias pasadas.

La digitalización y las nuevas tecnologías han tenido un impacto profundo en la práctica de la Historia Oral. La posibilidad de almacenar, procesar y difundir testimonios orales en formato digital ha ampliado significativamente el alcance y las posibilidades de la disciplina. Sin embargo, también ha planteado nuevos desafíos éticos y metodológicos relacionados con la privacidad, el consentimiento informado y la preservación a largo plazo de los materiales orales.

El registro audiovisual constituye una herramienta crucial para preservar estos testimonios orales, capturando no solo las palabras sino también elementos contextuales como gestos, emociones y entornos que enriquecen la información histórica. Como señalan las autoras, “el registro audiovisual se incorpora como un aporte al estudio histórico que enriquece la recolección testimonial, creando una nueva fuente” (Bermúdez & Rodríguez, 2009, p. 328). Esta técnica permite superar las limitaciones de las transcripciones escritas al conservar elementos no verbales fundamentales para la interpretación del testimonio.

La integración de la Historia Oral en la metodología antropológica

La incorporación de la Historia Oral en la práctica antropológica ha representado una convergencia natural y fructífera entre ambas disciplinas. Esta integración ha enriquecido significativamente la comprensión de las dinámicas culturales y sociales, proporcionando una perspectiva

diacrónica más profunda a los estudios antropológicos.

La antropología, desde sus inicios, ha reconocido la importancia de las narrativas orales como fuente de información cultural. Sin embargo, la incorporación sistemática de las metodologías de la Historia Oral ha permitido desarrollar aproximaciones más sofisticadas para el análisis de la memoria colectiva y la transmisión intergeneracional de conocimientos y prácticas culturales.

Esta integración puede analizarse en varios niveles:

- **Nivel Metodológico:** La antropología ha adoptado y adaptado las técnicas de entrevista desarrolladas por la Historia Oral, incorporándolas a su repertorio de métodos etnográficos. Esto ha resultado en un enriquecimiento mutuo: mientras la Historia Oral ha aportado técnicas específicas para la recolección y análisis de testimonios, la antropología ha contribuido con su experiencia en la observación participante y el análisis cultural holístico.
- **Nivel Teórico:** La confluencia entre Historia Oral y antropología ha generado nuevos marcos conceptuales para entender la relación entre memoria, identidad y cultura. Como señala Vansina (2014), esta integración ha permitido desarrollar aproximaciones más sofisticadas para el análisis de la tradición oral y su papel en la reproducción cultural.
- **Nivel Epistemológico:** La combinación de perspectivas ha llevado a un cuestionamiento más profundo sobre la naturaleza del conocimiento histórico y cultural. Se ha desarrollado una mayor conciencia sobre la multiplicidad de voces y narrativas que constituyen la memoria colectiva, así como sobre la importancia de considerar las relaciones de poder en la construcción del conocimiento histórico.

La integración de la Historia Oral en la antropología ha sido particularmente fructífera en varios campos de investigación:

- **Estudios de memoria colectiva:** La combinación de aproximaciones ha permitido analizar cómo las comunidades construyen y mantienen sus memorias colectivas, y cómo estas memorias influyen en la identidad cultural y la cohesión social.
- **Investigación sobre cambio cultural:** La Historia Oral ha proporcionado herramientas valiosas para documentar y analizar procesos de cambio cultural desde la perspectiva de los propios actores sociales.
- **Estudios de resistencia y agencia:** La integración metodológica ha sido especialmente útil para investigar cómo los grupos subalternos mantienen y transmiten sus memorias de resistencia y adaptación frente a estructuras de poder dominantes.

Esta convergencia disciplinar ha tenido implicaciones significativas para la práctica antropológica contemporánea. Ha llevado a un mayor énfasis en la dimensión temporal de los fenómenos culturales y a una mayor atención a las formas en que las comunidades construyen y mantienen sus narrativas históricas.

Como resultado de esta integración, se han desarrollado nuevas aproximaciones metodológicas que combinan la profundidad etnográfica característica de la antropología con la atención a la temporalidad y la memoria propia de la Historia Oral. Estas aproximaciones han demostrado ser particularmente valiosas para:

- El estudio de procesos de largo plazo en comunidades específicas
- La documentación de conocimientos tradicionales y su transmisión
- El análisis de transformaciones socioculturales desde la perspectiva de los actores locales
- La investigación de conflictos y procesos de reconciliación

La integración de la Historia Oral en la antropología continúa evolucionando, adaptándose a nuevos contextos y desafíos. Las tecnologías

digitales están abriendo nuevas posibilidades para la documentación y análisis de testimonios orales, mientras que los debates sobre ética y representación siguen generando reflexiones importantes sobre la práctica de ambas disciplinas.

II. Resortes teóricos y epistémicos en torno a la Historia Oral

El concepto de ciencia, *grosso modo*, se ha enmarcado tradicionalmente como un conjunto de actividades intelectuales destinadas a conocer e interpretar

Durante mucho tiempo, la ciencia ha sido entendida como un conjunto de actividades intelectuales destinadas a conocer e interpretar la realidad, así como a los estudios realizados por instituciones de investigación (Brom, 2003). Sin embargo, este modelo de ciencia, considerado estático y constante, es producto de Occidente y tiene sus orígenes en la filosofía griega y la Ilustración europea (Delgado y Rist, 2016). Este enfoque se caracterizaba por una visión mecanicista del mundo, priorizando métodos positivistas y cuantitativos, y organizándose en disciplinas especializadas con sus propios marcos teóricos. Las comunidades científicas, como universidades e institutos de investigación, aceptaron y consolidaron este modelo, que justificaba sus conocimientos frente a los “saberes no científicos” y legitimaba el dominio de Occidente sobre el resto del mundo.

Si bien este paradigma permaneció dominante hasta finales del siglo XX, e incluso todavía hoy es asumido por parte de la comunidad científica, surgió un enfoque cualitativo y constructivista que amplió los fundamentos epistemológicos y ontológicos del positivismo. Este nuevo paradigma prioriza la comprensión subjetiva y empática de los procesos sociales por sobre su explicación causal (Delgado y Rist, 2016).

Este proceso de reconceptualización de la relación entre la ciencia moderna occidental y la sociedad impulsó el desarrollo de enfoques multi, inter y transdisciplinarios. La multidisciplinariedad implica el abordaje de un tema desde varias disciplinas sin integración epistémi-

ca; la interdisciplinariedad conlleva una integración parcial del conocimiento; y la transdisciplinariedad supone una integración completa, trascendiendo las disciplinas de origen y generando nuevas perspectivas.

Así, el diálogo intercientífico se vuelve fundamental para poder hablar de inter y transdisciplinariedad, lo que a su vez permite abordar problemas complejos de manera más integral. Un ejemplo de este diálogo sería la antropología histórica o etnohistoria, surgida de la confluencia entre historia y antropología, y que ha problematizado su propio estatus epistemológico (Areces, 2008).- Definición de historia oral y antropología-

El estudio del tiempo, el espacio y la cultura como categorías indisolubles es fundamental para comprender la realidad social. Mosonyi (1982) señala que la memoria de los pueblos, sus territorios y las relaciones humanas presentes en ellos deben ser analizados como dinámicas en permanente transformación, interconectadas entre sí. Los seres humanos se desenvuelven en tiempos-espacios-vidas cambiantes, con lógicas, valores y formas de organización social en constante evolución.

Según Santos (2000), el espacio puede entenderse como un conjunto indisoluble de sistemas de objetos y sistemas de acciones. Esto permite identificar categorías analíticas como el paisaje, la configuración territorial, la división del trabajo, el espacio productivo y las formas-contenido. Asimismo, el estudio del espacio implica debates sobre problemas como la región, el lugar, las redes y las escalas. Por su parte, Elias (1989) concibe el tiempo como la relación entre posiciones y períodos de procesos factuales en movimiento, percepciones humanas elaboradas con ciertos conocimientos.

Vargas-Arenas y Sanoja (2012) plantean que todo espacio es social, pues refleja los procesos de producción y reproducción de las relaciones sociales, siendo una dimensión activa de la historia de las sociedades que lo habitan. Por tanto, el estudio geohistórico requiere una definición integrada de tiempo y espacio, donde una categoría subordina a la otra constantemente, definiendo el quehacer humano. Santos (2000) y Elias (1989) coinciden en que tiempo, espacio y mundo son realidades históricas, mutuamente convertibles.

En este sentido, la cultura emerge como una categoría indisociable del estudio del espacio y el tiempo. Según Tylor (en Kottak, 2007), la cultura engloba conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y capacidades adquiridas por el ser humano como miembro de una sociedad. Geertz la define como un sistema de símbolos y significados aprendidos culturalmente, mientras que Kottak (2007) la concibe como un atributo colectivo, transmitido socialmente.

Abrie (2001) establece que las representaciones sociales reconstruyen el objeto (espacio, técnicas, etc.) de forma coherente con el sistema de evaluación cultural del individuo o grupo. Por tanto, la relación sujeto-objeto determina al objeto mismo. Así, la noción de espacio se conforma por identidad, estructura y significado, conformando una tríada indisoluble con tiempo y cultura que define el accionar humano.

La Historia Oral y la Antropología han mantenido una estrecha relación a lo largo del tiempo, enriqueciéndose mutuamente en sus investigaciones. La Historia Oral surge como una disciplina a mediados del siglo XX, con el objetivo de rescatar y preservar las voces y memorias de individuos y comunidades que no quedaban registradas en fuentes escritas tradicionales. Por otro lado, la Antropología, como disciplina que estudia al ser humano en su totalidad, ha encontrado en la Historia Oral una herramienta invaluable para comprender las culturas y sociedades de manera más profunda.

Conceptos clave en historia oral y antropología

La historia Oral es, fundamentalmente, un relato. Es la vida de las personas, sus imaginarios, sus creencias, sus recuerdos, en fin, su cosmovisión, que se transforma en un relato en el cual el transcurrir del tiempo se recrea y se piensa constantemente. Fue, de hecho, la primera forma de contar la historia. La historia oral es una herramienta poderosa que permite dar voz a aquellos cuyas experiencias y perspectivas han sido marginadas o ignoradas en los relatos históricos convencionales. Al centrarse en las narrativas personales, la historia oral no solo recopila hechos y eventos, sino que también captura la riqueza de la vida cotidiana, los valores culturales y las emociones que dan forma a la identidad de un individuo o una comunidad.

Al ser un relato vivo y dinámico, la historia oral trasciende la mera transmisión de datos históricos para adentrarse en el mundo subjetivo de las personas, revelando sus sueños, temores, alegrías y luchas. A través de estas narrativas, se construye un puente entre el pasado y el presente, permitiendo que las generaciones futuras comprendan no solo los eventos históricos, sino también la humanidad y la complejidad de aquellos que los vivieron.

Al rescatar las voces de aquellos que han sido silenciados o marginados en la historia oficial, la historia oral desafía las narrativas dominantes y enriquece nuestra comprensión del pasado. Al dar espacio a múltiples perspectivas y experiencias, se promueve la diversidad y la inclusión en la construcción de la memoria colectiva.

En la Historia Oral, conceptos clave incluyen la memoria, la narrativa, la subjetividad, la oralidad, la transmisión intergeneracional de conocimientos, la voz del individuo y la comunidad, entre otros. En Antropología, conceptos fundamentales son la cultura, la identidad, la diversidad, la etnografía, la observación participante, la interacción social, la cosmovisión, entre otros. Estos conceptos se entrelazan en el estudio de las sociedades y culturas humanas, permitiendo una comprensión más holística y profunda de las mismas.

La integración de la Historia Oral en la metodología antropológica

La incorporación de la Historia Oral en la práctica antropológica ha representado una convergencia natural y fructífera entre ambas disciplinas. Esta integración ha enriquecido significativamente la comprensión de las dinámicas culturales y sociales, proporcionando una perspectiva diacrónica más profunda a los estudios antropológicos.

La antropología, desde sus inicios, ha reconocido la importancia de las narrativas orales como fuente de información cultural. Sin embargo, la incorporación sistemática de las metodologías de la Historia Oral ha permitido desarrollar aproximaciones más sofisticadas para el análisis de la memoria colectiva y la transmisión intergeneracional de conocimientos y prácticas culturales.

Ambas disciplinas comparten un enfoque interdisciplinario en su metodología de investigación, permitiendo la combinación de métodos etnográficos, etnobotánicos y estadísticos para un análisis más profundo de los testimonios orales (Brown, 2017). La colaboración entre la historia oral y la antropología se evidencia en estudios que abordan temas como la huelga prolongada y la formación de cooperativas mineras, proporcionando una comprensión más completa de los eventos históricos al integrar múltiples perspectivas (Smith & García, 2020).

Ambas disciplinas también enfrentan desafíos epistemológicos y críticas en su investigación, siendo la historia oral a veces cuestionada por su naturaleza oral y su supuesta falta de fiabilidad en comparación con fuentes escritas (Jones, 2018). A pesar de estas críticas, la historia oral enriquece la comprensión histórica al incorporar las voces y experiencias de individuos comunes en la narrativa histórica (Brown & García, 2019).

En síntesis, la historia oral y la antropología mantienen una estrecha relación, compartiendo métodos de investigación, enfoques interdisciplinarios y enfrentando desafíos epistemológicos comunes. La historia oral destaca en la antropología de género al rescatar las voces femeninas, mientras que su colaboración con la antropología en estudios históricos permite una comprensión más holística de los eventos pasados. A pesar de las críticas, la historia oral aporta una perspectiva única y valiosa a la investigación antropológica y histórica.

Enfoques contemporáneos en Historia Oral y antropología

La historia oral y la antropología han evolucionado hacia metodologías que integran perspectivas decoloniales y críticas. Autores como Joanne Rappaport (2005) enfatizan la importancia de las narrativas indígenas y afrodescendientes como actos de resistencia frente a la homogenización cultural. Por su parte, Alessandro Portelli (1991) redefine la historia oral no solo como fuente de datos, sino como un espacio de negociación de significados entre el entrevistador y el entrevistado, donde la subjetividad es un valor epistemológico.

En el ámbito de la antropología visual, Sarah Pink (2015) propone métodos etnográficos que combinan registros audiovisuales con testi-

monios orales, permitiendo una captura multidimensional de prácticas culturales. Esto es clave para estudiar rituales como el culto a San Benito Agé, donde la música, la danza y los símbolos requieren un análisis sensorial.

Interdisciplinariedad y etnohistoria

La etnohistoria, como campo híbrido, ha incorporado herramientas de la arqueología y la lingüística para reconstruir historias marginadas. Serge Gruzinski (2002) analiza cómo el sincretismo religioso en América Latina refleja estrategias de adaptación y supervivencia cultural. Este enfoque es relevante para entender la fusión entre el vudú africano y el catolicismo en el culto estudiado.

Memoria colectiva y transmisión intergeneracional

Paul Connerton (1989) destaca que las prácticas corporales (como los toques de tambor en el Chimbángueles) son vehículos de memoria no escrita. Esta idea se alinea con la oralidad como herramienta de preservación identitaria en comunidades afrodescendientes, donde el ritual actúa como un “archivo vivo”.

Tiempo, cultura y espacio

En los estudios antropológicos y geohistóricos, la tríada tiempo-cultura-espacio se considera fundamental para la comprensión de las interacciones sociales y culturales que definen el accionamiento de los seres humanos. Estas tres dimensiones —tiempo, cultura y espacio— no son objetos estáticos ni independientes; en lugar de eso, constituyen una relación constante de dependencia, subordinación y coexistencia. Cada una de ellas es esencial para comprender las dinámicas sociales que forman parte del entorno humano.

Según Mosonyi (1982), el análisis de la memoria colectiva de los pueblos, sus territorios y las interacciones humanas que en ellos se desarrollan, no debe entenderse como un fenómeno estático, sino como procesos dinámicos en constante evolución, interrelacionados entre sí. Los seres humanos, inmersos en tiempos, espacios y experiencias vitales, transforman continuamente sus lógicas, valores, códigos sociales y

ciudadanos, así como sus formas de organización para satisfacer necesidades. En este contexto, algunos pueblos conviven y coexisten, mientras que otros ejercen prácticas de explotación, expropiación y aprovechamiento tanto internamente como hacia el exterior, imponiendo relaciones de dominación en función de sus intereses.

Por su parte, Santos (2000) argumenta que, a partir de la concepción de espacio como una entidad indivisible conformada por sistemas de objetos y acciones, es posible la identificación de sus categorías analíticas internas. Entre estas categorías podemos el paisaje, la organización territorial, la distribución geográfica del trabajo, el espacio productivo, las rigideces estructurales y las formas que combinan contenido y estructura. Asimismo, partiendo de esta misma idea, se aborda el tema de las delimitaciones espaciales, promoviendo discusiones sobre conceptos como la región, el lugar, las redes de interconexión y las escalas de análisis.

Entretanto, Elias (1989) utiliza el término “tiempo” para referirse a la relación dinámica entre posiciones y períodos de dos o más procesos en constante evolución. En estos procesos, los eventos en desarrollo son perceptibles en la medida en que los seres humanos los interpretan a través de sus conocimientos previos. De esta manera, el tiempo se entiende como un símbolo social comunicable que, dentro de una sociedad específica y con el apoyo de modelos sensibles basados en sonidos, permite transmitir de una persona a otra una representación mnemotécnica, experiencial, aunque no directamente perceptible por los sentidos (Elias, 1989:19).

Según Tylor (en Kottak, 2007:42) se considera cultura a todo ese complejo que incluye conocimiento, creencias, arte, moral, derecho, costumbre y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. Entretanto, Geertz define la cultura como ideas basadas en el aprendizaje cultural y en símbolos. Asimismo, las culturas son conjuntos de “mecanismos de control –planos, recetas, reglas, construcciones, lo que los técnicos en ordenadores llaman programas, para regir el comportamiento” (en Kottak, 2007:43). Por su parte, Kottak plantea que la cultura es un atributo no de los individuos per se, sino de los individuos en cuanto que miembros de grupos. Se

transmite en la sociedad...Las creencias culturales compartidas, los valores, los recuerdos, las esperanzas y las formas de pensar y actuar pasan por encima de las diferencias entre las personas. La enculturación unifica a las personas al proporcionarnos experiencias comunes (2007:44).

Según Vargas-Arenas y Sanoja (2012), dado que el espacio es el ámbito donde se desenvuelven los seres humanos, puede ser entendido como un espacio social. Estos autores argumentan que la naturaleza de un espacio social específico refleja el proceso mediante el cual se producen y reproducen las relaciones sociales, constituyendo en sí mismo una dimensión activa de la historia de las sociedades que lo habitan. Asimismo, al analizar la producción histórica de un espacio social dentro de los procesos históricos, buscan determinar cómo se generan en ese espacio las relaciones causales materiales de producción en interacción con los sujetos socioespaciales. Paralelamente, también exploran la manera en que se construyen y configuran las relaciones sociales en dicho espacio, subrayando la conexión dinámica entre lo material y lo social en su evolución histórica.

Podemos asumir el tiempo y el espacio como propiedades físicas o discutir su pertinencia como tales, si bien el aspecto que nos concierne en este texto es que la comprensión de las mismas constituye inherentemente una experiencia cultural, en tanto que las nociones, representaciones e imaginarios en torno al tiempo y espacio con percepciones y construcciones culturales, que se condicionan a la experiencia humana y esta última también se ve determinada por estas, en tanto están en una subordinación mutua. Por ejemplo, la noción lineal o cíclica del tiempo es una construcción cultural que viene en gran medida de la noción religiosa. La linealidad del tiempo viene más que todo dada por las religiones abrahámicas, en tanto que la cíclica está presente fundamentalmente en las dármicas.

Para los estudios de historia oral bajo un enfoque cultural, consideramos fundamental la definición de tres categorías: tiempo, cultura y espacio; la primera como uno de los objetos centrales de la historia, la segunda, de la geografía, en tanto que la tercera abarca el interés de la antropología. Las tres, desde una perspectiva geohistórica y cultural, resultan indisolubles, donde se subordinan entre ellas constantemente, de tal forma que quedan en condiciones equivalentes. que definen el quehacer humano.

Santos plantea:

Tiempo, espacio y mundo son realidades históricas, que deben ser mutuamente convertibles, si nuestra preocupación epistemológica es totalizadora. En cualquier momento, el punto de partida es la sociedad humana en proceso, es decir, realizándose. Esta realización se da sobre una base material: el espacio y su uso, el tiempo y su uso, la materialidad y sus diversas formas, las acciones y sus diversos aspectos (Santos, 2000:47).

Por su parte, Elias:

Los conceptos de “tiempo” y “espacio” pertenecen a los medios básicos de orientación de nuestra tradición social. Entenderemos mejor su relación, si, una vez más, nos remontamos a la acción que subyace tras el sustantivo. “Tiempo” y “espacio” son símbolos conceptuales de ciertos tipos de actividades e instituciones sociales; permiten a los hombres orientarse ante posiciones o distancias entre estas posiciones que los acontecimientos de todo tipo toman tanto en su relación recíproca dentro del mismo proceso, como respecto de posiciones homólogas dentro de otro proceso, normalizado como medida... Las relaciones posicionales en “tiempo” y “espacio” son las relaciones entre sucesos observables que quedan en pie, cuando se prescinde de todos los posibles nexos de sucesos dentro de un específico orden de magnitudes (por ejemplo, galaxias y granos de arena o ballenas, hombres y bacilos), para después relacionar o “sintetizan” este residuo. Ambos conceptos se sitúan, por tanto, en un nivel muy alto de abstracción y síntesis y expresan relaciones meramente posicionales de acontecimientos observables (1989:111).

Santos, siguiendo las líneas de Elias sobre el tiempo como sucesión de acontecimientos el llamado tiempo histórico, fue durante mucho tiempo considerado como una base del estudio geográfico. Sin embargo, el geógrafo brasileño se plantea la interrogante de que si es así o, por el contrario, el estudio geográfico no es” mucho más esa otra forma de ver el tiempo como simultaneidad, pues no hay ningún espacio en que el uso del tiempo sea idéntico para todos los hombres, empresas instituciones” (Santos, 2000:134).

Si rescatamos las ideas de estos autores, particularmente las de Vargas-Arenas y Sanoja (2012), en la que todo espacio es social, debido a la presencia humana y sus consecuentes interacciones, es oportuno, entonces, reconocer los procesos simbólicos que en el espacio se dan, por lo

que consideramos el término “cultura”, categoría ampliamente definida desde la antropología. Un espacio no es neutro, vacío, en tanto que éste sea creado y representado por las comunidades humanas, lo habiten o no. Es la recreación de los espacios en los imaginarios y la representación de éstos, que no son una producción arbitraria de los individuos; son una construcción social, representaciones sociales.

La tríada tiempo-cultura-espacio constituye una dimensión fundamental para comprender las dinámicas humanas y sociales. Según Villasante (citado por Carrero, 2004), el espacio se define a partir de tres propiedades básicas: identidad, estructura y significado. La identidad refiere al grado de distinción de un elemento en relación con su entorno; la estructura implica las relaciones espaciales o patrones entre un objeto, el observador y otros elementos; y el significado abarca el valor emotivo o práctico que posee un elemento, ya sea mítico, social, económico, político, ancestral, patrimonial o utilitario. Estas propiedades no existen de forma aislada, sino que están inmersas en una interrelación dinámica con el tiempo y la cultura.

El tiempo —o al menos el tiempo lineal— puede entenderse como la sucesión de acontecimientos que se desarrollan en un espacio determinado. Este espacio no es estático ni neutral, sino que está moldeado por las interacciones sociales y los modelos culturales que lo definen. En palabras de Di Meo (1998), el territorio emerge como resultado de la interacción entre estructuras y relaciones socio-espaciales, lo cual permite interpretarlo como un producto cultural. Así, el espacio geográfico no solo es un escenario físico, sino también un ámbito socializado donde convergen aspectos multidimensionales: la posición del individuo en la sociedad, los modelos culturales, la memoria colectiva y las diversas relaciones sociales que configuran un modo particular de concebir y habitar el territorio.

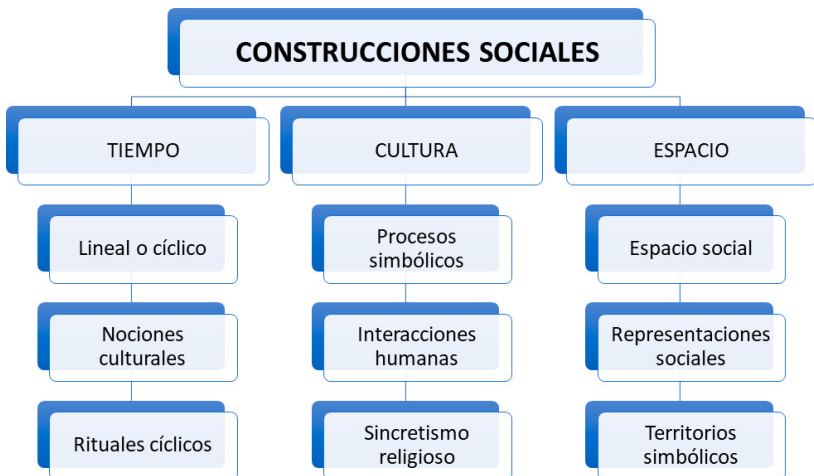
La geografía social juega un papel clave en este análisis, ya que busca descifrar cómo los actores sociales construyen sus itinerarios y caminos cotidianos dentro de este complejo entramado. Desde esta perspectiva, el territorio no es simplemente un lugar físico, sino un espacio cargado de significados que reflejan la cultura y las experiencias históricas de quienes lo habitan. Como señala Di Meo (1998), los seres humanos, tanto en su individualidad como en su pertenencia a grupos sociales, se

ven influenciados por múltiples referencias geográficas que configuran su percepción y uso del espacio.

En este marco, la tríada tiempo-cultura-espacio no puede entenderse como una suma de elementos independientes, sino como un sistema integrado donde cada componente subordina e influye en los demás. El tiempo da sentido a las acciones que ocurren en un espacio definido, mientras que la cultura moldea las formas en que estos espacios son percibidos, vividos, interpretados y transformados. Esta interdependencia resalta la importancia de considerar el espacio como un constructo dinámico y cultural, cuya significación varía según los contextos históricos y sociales.

Por lo tanto, analizar esta tríada desde una perspectiva relacional permite una mejor comprensión de cómo los seres humanos interactúan con su entorno, creando territorios que reflejan tanto sus necesidades materiales como sus valores simbólicos y culturales. Esto subraya la relevancia de aproximaciones multidisciplinarias para estudiar las complejas relaciones entre tiempo, cultura y espacio en la configuración de las sociedades humanas.

Figura 1. Diagrama de relaciones conceptuales en torno a las categorías Tiempo-Cultura-Espacio.



Fuente: Vidovic y García, 2025.

La red semántica construida (ver figura 1) destaca las interacciones entre tiempo, cultura y espacio como construcciones sociales. El nodo central, *Construcciones Sociales*, vincula estos tres ejes, mostrando cómo el tiempo se percibe culturalmente, el espacio se carga de significados simbólicos y la cultura media las experiencias humanas. Este enfoque facilita el análisis de fenómenos como los rituales religiosos, donde el sincretismo y la oralidad conectan pasado, presente y futuro en un territorio simbólico. La red resalta la multidimensionalidad y dinamismo de estas categorías.

Tríada tiempo, cultura y espacio desde perspectivas latinoamericanas

La tríada tiempo, cultura y espacio se articula en América Latina como un campo de lucha y reexistencia. Autores como García Canclini, Dussel y Segato proporcionan claves para descolonizar estas categorías, mientras prácticas como el Chimbángueles demuestran que la oralidad no es un vestigio del pasado, sino un acto político que redefine el presente. Este corpus teórico invita a repensar la investigación antropológica desde una ética decolonial, donde el tiempo circular, el espacio vivido y la cultura encarnada dialoguen en igualdad de condiciones.

Néstor García Canclini (México/Argentina): En *Culturas híbridas* (1990), plantea que el tiempo y el espacio se reconfiguran en contextos de globalización, generando “culturas desterritorializadas” que desafían las fronteras físicas y simbólicas. Su enfoque es crucial para analizar rituales como el culto a San Benito Agé, donde lo ancestral y lo colonial coexisten en un mismo espacio.

Darcy Ribeiro (Brasil): En *El proceso civilizatorio* (1968) vincula la cultura a procesos históricos de larga duración, destacando cómo las temporalidades indígenas y africanas resisten a la homogeneización eurocéntrica. Para Ribeiro, el espacio americano es un “laboratorio civilizatorio” donde se entrelazan múltiples temporalidades.

Arturo Escobar (Colombia): en *Territorios de diferencia* (2008) propone una “ecología política del espacio” que integra dimensiones culturales y temporales. Su concepto de lugar como nodo de relaciones bio-

culturales es clave para entender cómo comunidades afrodescendientes resignifican territorios a través de prácticas rituales.

Enrique Dussel (Argentina/México): en *Filosofía de la liberación* (1977) critica el tiempo lineal occidental como herramienta de dominación. Propone una “temporalidad dialéctica” donde pasado, presente y futuro se interpelan, relevante para estudiar rituales que reactualizan mitos ancestrales (como el mito de Agé).

Silvia Rivera Cusicanqui (Bolivia): con la *Sociología de la imagen* (2015), explora cómo las comunidades andinas articulan tiempo cíclico (ayllu) y memoria colectiva. Su idea de “presente continuo” aplica a la oralidad afrodescendiente, donde el pasado mítico se vive en cada toque de tambor.

Boaventura de Sousa Santos (Portugal/Brasil): en *Epistemologías del Sur* (2014) defiende “temporalidades no lineales” que incluyen saberes subalternos. Propone el tiempo-ahora de Walter Benjamin como marco para analizar resistencias culturales.

Walter Mignolo (Argentina): en *Historias locales/diseños globales* (2003), introduce la “colonialidad del ser”, que vincula cultura, raza y espacio. Su crítica a la “geopolítica del conocimiento” ayuda a desentrañar cómo el sincretismo religioso (vudú/catolicismo) es una forma de agencia cultural.

Gloria Anzaldúa (México/EE.UU.): en *Borderlands/La Frontera* (1987) define la frontera como espacio liminal donde colapsan tiempos y culturas. Su concepto de mestizaje explica la oralidad afrodescendiente como un acto de “traducción cultural”.

Catherine Walsh (EE.UU./Ecuador): *Desde la interculturalidad crítica* (2009), analiza cómo las prácticas culturales afroindígenas construyen “espacios otros” (heterotopías) que desafían la modernidad colonial.

La construcción de un marco teórico para analizar la tríada tiempo, cultura y espacio en contextos latinoamericanos exige una aproximación interdisciplinaria. Autores de la región han aportado herramientas conceptuales que desafían los paradigmas eurocéntricos, destacando la agencia de comunidades históricamente marginadas. A continuación, se profundiza en las contribuciones de pensadores clave y sus enfoques sobre esta tríada.

Tiempo: Descolonización de las temporalidades

La concepción lineal del tiempo, impuesta por la modernidad colonial, ha sido cuestionada desde América Latina. Enrique Dussel, en *Filosofía de la liberación* (1977), argumenta que el tiempo histórico europeo se construyó como un relato único que invisibilizó las temporalidades indígenas y afrodescendientes. Propone una “temporalidad dialéctica” donde pasado y presente coexisten, permitiendo que mitos ancestrales (como el de Agé) se reactualicen en rituales contemporáneos. Por ejemplo, en el culto a San Benito Agé, el mito fundacional de Agé (divinidad vinculada a las aguas) no es un evento del pasado, sino una realidad viva que se recrea en cada toque de tambor.

Silvia Rivera Cusicanqui, desde la sociología andina, introduce el concepto de “presente continuo” (2015), donde el tiempo no es una línea recta, sino un flujo cíclico. En comunidades aymaras, el pasado (nayra) y el futuro (qhipa) se entrelazan en prácticas como el ayni (reciprocidad). Esta idea aplica a la oralidad afrodescendiente: los “toques de obligación” en el Chimbángueles no solo conmemoran desastres del siglo XVII (terremotos, inundaciones), sino que activan una memoria colectiva que previene futuros cataclismos. Así, el tiempo se convierte en un acto de resistencia contra el olvido colonial.

Boaventura de Sousa Santos, en *Epistemologías del Sur* (2014), amplía este debate al proponer “temporalidades no lineales” que incluyen saberes subalternos. Por ejemplo, en el Caribe, el tiempo de la diáspora africana se vive como un “tiempo-ahora” (concepto benjaminiano), donde la esclavitud no es un evento concluido, sino una herida que se reabre en el racismo actual. Esto explica por qué rituales como el Chimbángueles son espacios donde se exorciza el trauma histórico.

Cultura: Hibridación como Estrategia de Resistencia

Néstor García Canclini, en *Culturas híbridas* (1990), redefine la cultura latinoamericana como un proceso de “recombinación” entre tradiciones locales y globales. Por ejemplo, el sincretismo religioso en el culto a San Benito Agé (donde el santo católico encarna a la deidad africana

Agé) no es una mera mezcla, sino una táctica para preservar identidades bajo represión colonial. Canclini argumenta que estas hibridaciones desdibujan las fronteras entre lo “auténtico” y lo “impuro”, desafiando las categorías esencialistas de la antropología clásica.

Walter Mignolo, en *Historias locales/diseños globales* (2003), introduce la “colonialidad del ser”, que vincula raza, cultura y espacio. Para Mignolo, el sincretismo no es un fenómeno pasivo, sino un acto de “epistemicidio reverso”: los esclavizados africanos usaron símbolos católicos para ocultar y perpetuar sus cosmovisiones. En el caso de San Benito Agé, la imagen del santo es un “palimpsesto cultural” donde se superponen significados indígenas, africanos y europeos.

Gloria Anzaldúa, en *Borderlands/La Frontera* (1987), explora cómo las culturas fronterizas (físicas y simbólicas) generan identidades mestizas. Su concepto de “conciencia de la frontera” ayuda a entender la oralidad afrodescendiente como un espacio liminal donde conviven lenguas (español, lenguas africanas), religiones (vudú, catolicismo) y tradiciones (tambores, procesiones). Anzaldúa subraya que esta liminalidad no es un déficit, sino una fuente de poder creativo.

Espacio: Territorio como Archivo Vivo

Milton Santos, geógrafo brasileño, en *A natureza do espaço* (1996), define el espacio como un “sistema de objetos y acciones”. Para él, los cacahuales (plantaciones de cacao) en el sur del Lago de Maracaibo no son meros escenarios económicos, sino nodos de un sistema simbólico donde se entrelazan explotación colonial y resistencia cultural. Las haciendas cacaoteras, hoy abandonadas, son “archivos vivos” que guardan memorias de esclavitud y rebelión.

Rita Segato, en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos* (2015), vincula territorio, cuerpo y memoria. Según ella, el cuerpo de los cultores del Chimbángueles es un “mapa” donde se inscriben historias de violencia y resiliencia. Los tambores, por ejemplo, no solo producen sonidos, sino que “geolocalizan” emociones: ciertos toques (como el Chimbangalero) están asociados a lugares específicos (ríos, montañas), reactivando vínculos con el África ancestral.

Arturo Escobar, en *Territorios de diferencia* (2008), propone una “ecología política del espacio” que integra dimensiones culturales y ambientales. Para Escobar, el Lago de Maracaibo no es un recurso natural, sino un “lugar” construido por relaciones bioculturales. Los rituales de Agé-Benito, que invocan la fertilidad del suelo y la protección contra inundaciones, ejemplifican cómo las comunidades negras han convertido un espacio de explotación en un territorio sagrado.

La oralidad en los pueblos afrodescendientes en América Latina

La reconstrucción histórica de los pueblos está en proceso, siempre inacabada que da cuenta de su presencia-persistencia en el tiempo. En ese proceso de reescribir el pasado es de singular importancia el recopilar y analizar las formas en que los hombres y mujeres del África ancestral lograron hacer para sí, por medio del pensamiento, en un nuevo paisaje, con la creación de una narrativa histórico-geográfica y etnográfica, contentiva de sus tradiciones y costumbres. Lo que, los continuaría determinando como grupos socio-antropológicos. Que el modo de producción y explotación esclavista, no los determinaría meramente como esclavos, sino que los mismos se conjugarían como grupos sociales étnicos en esa apropiación analógica y metafórica del paisaje. Ello, sin duda, entra en las singularidades continentales como parte del no reconocimiento y del reconocimiento. Hasta qué punto le sirve al individuo o, al colectivo cada una de las singularidades históricas, geográficas y culturales para ir definiendo, construyendo su identidad. El que cada individuo o grupo se reconozca, tome lo que quiera o, le interese de la narrativa histórico-ancestral. Y, en este caso, de la narrativa colonial en tanto que histórica. De esta manera, ocurre lo que se pudiese llamar, el fenómeno de la deconstrucción colonial ante un acervo neo-histórico que singulariza los elementos; no solo de su propia historia, también de su propio credo. Ese proceso, se puede referir como una consciencia antropológica, en la que se da un proceso de desalienación del ser como esclavo.

El contexto histórico de los pueblos afro y amerindios en América Latina, desborda en su consciencia ancestral; constituyéndose como ele-

mentos principales del mismo: la oralidad y la tradición. Elementos que apuntan a lo cultural-simbólico en la preservación de la identidad del grupo o pueblo. El ser del individuo, del grupo se hace de un sistema de códigos para poder expresarse, comunicarse y al mismo tiempo preservarse como grupo. Un sistema, cuyos códigos permiten la inserción socio-cultural a través del tiempo, con cada uno de los elementos que los distinguen. Elementos desde lo espiritual-religioso, entre otros:

La oralidad de los pueblos africanos y sus contenidos fueron determinantes para la supervivencia de sus formas de cultura, tanto dentro de sus territorios como en los espacios ajenos. Gracias a la oralidad fue como consiguieron sobrevivir en un escenario de subordinación social que impedía su eventual participación en la construcción social, como individuos y también como colectividad. Cuando afirmamos que la oralidad fue el principal vehículo a través del cual estos pueblos afirmaron su cultura, aludimos directamente al carácter intrínseco de la oralidad, que permite la vehiculación de contenidos no sancionados por las capas dominantes de la sociedad. Entre esas características fundamentales de la oralidad encontramos sus rasgos de informalidad, de irregularidad, la inexistencia de canales obligatorios para la transmisión de contenidos, la plasticidad, la interactividad emisor/receptor, la potencial marginalidad frente a los contenidos dominantes en el *mainstream*, la capacidad de apropiación individual y colectiva de los materiales transmitidos, lo que redundo en la libertad de formas y contenidos, a pesar de que estos obedecen a ciertos factores que han de ser cumplidos. (Costa, 2009: 15)

En el sentido anterior, la comunidad sostenida por códigos orales, establece un acuerdo histórico-ancestral que se convierte en su consciencia histórica y su identidad. La tradición se mantiene a lo largo del tiempo, a través del consenso como grupo, lo que implica un acuerdo compartido en la comunidad. De esta manera, la oralidad como tradición, llega a ser un elemento esencial en la identidad y continuidad de los pueblos y grupos sociales. Su permanencia permite que perdure en el tiempo y se mantenga como vanguardia en cada generación, fortaleciendo así, la consciencia histórica y la identidad del grupo.

III. Metodología

Para estructurar el análisis del culto a San Benito Agé, se han definido las siguientes categorías analíticas:

- **Tiempo-Cultura-Espacio:** esta tríada constituye el núcleo conceptual del estudio. El tiempo se entiende como cíclico y mítico, vinculado a narrativas ancestrales y rituales cíclicos. La cultura se analiza como un sistema simbólico que incluye elementos sincretistas, mitologías y prácticas orales. El espacio se interpreta como un territorio simbólico cargado de significados culturales y espirituales, donde convergen lo físico y lo metafísico.
- **Memoria Encarnada:** inspirada en las reflexiones de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), esta categoría permite explorar cómo las narrativas orales, los testimonios y las prácticas corporales (como el toque de tambor) actúan como vehículos de memoria colectiva que trascienden el tiempo lineal.
- **Territorio Simbólico:** siguiendo a Arturo Escobar (2008), el territorio se define como un “tejido de significados” construido por las comunidades a partir de sus prácticas culturales. En este caso, los espacios físicos asociados al culto (lagos, bosques, pueblos lacustres) se resignifican como lugares de resistencia cultural y memoria histórica.
- **Sincretismo Religioso:** esta categoría aborda cómo el culto a San Benito Agé combina elementos del catolicismo con tradiciones africanas, creando una identidad cultural única que actúa como estrategia de resistencia frente a la colonización y la explotación.
- **Geopoéticas y Cartografías Afectivas:** Inspiradas en Suelly Rolnik (2004) y Jesús Martín-Barbero (2002), estas categorías

permiten analizar cómo las prácticas artístico-rituales (como la danza de la saya) y las emociones colectivas transforman el espacio-tiempo en un ámbito de reexistencia cultural.

Resortes metodológicos

Historia Oral y testimonios

La historia oral constituye uno de los pilares metodológicos del estudio. Siguiendo las reflexiones de Paul Thompson (1988), las entrevistas a profundidad y los relatos de vida se utilizaron para captar las narrativas orales asociadas al culto de San Benito Agé. Estos testimonios permitieron reconstruir la memoria colectiva y comprender cómo los participantes interpretan y significan su relación con el santo. Además, se incorporaron grabaciones audiovisuales, siguiendo las recomendaciones de Nora Bermúdez y Rodríguez (2009), para captar no solo el contenido verbal sino también los gestos, emociones y contextos de las narrativas.

Observación participante

La observación participante fue clave para entender las dinámicas rituales de los chimbangeles. Inspirados en Clifford Geertz (1988), se documentaron las ceremonias, procesiones y toques de tambor, prestando especial atención a cómo estos eventos articulan tiempo, espacio y cultura. Esta técnica permitió captar la dimensión performativa del culto, donde lo corporal y lo espiritual se entrelazan.

Análisis hermenéutico

El análisis hermenéutico, basado en las ideas de Ronald Fraser (1993), se utilizó para interpretar las significaciones que los participantes atribuyen a los rituales. En lugar de centrarse únicamente en los hechos históricos, este enfoque priorizó comprender cómo los actores sociales construyen sentido y significado a partir de sus experiencias.

Teoría de las representaciones sociales

Siguiendo a Moscovici (1979), se analizó cómo el culto a San Benito Agé funciona como una representación social que media entre la realidad objetiva y las interpretaciones subjetivas de los participantes. Esta

teoría permitió explorar cómo los valores, roles sociales y necesidades culturales influyen en la construcción de esta práctica religiosa.

Cartografía afectiva

Para comprender el vínculo emocional entre los participantes y los espacios asociados al culto, se aplicó la noción de cartografías afectivas propuesta por Martín-Barbero (2002). A través de mapas emocionales, se identificaron los lugares de mayor relevancia simbólica, como los bosques de cacao y las rutas de las procesiones, que actúan como nodos de memoria colectiva.

Documentación bibliográfica y archivos

Se realizó una revisión exhaustiva de fuentes bibliográficas, archivos históricos y estudios previos sobre el culto a San Benito Agé. Siguiendo el diseño metodológico de Palella y Martins (2006), esta fase permitió contextualizar el estudio dentro del marco teórico y epistemológico más amplio de la historia oral y la antropología cultural.

Este compendio metodológico refleja una aproximación integral que combina técnicas cualitativas, teorías interpretativas y herramientas conceptuales para abordar el culto a San Benito Agé como una práctica cultural dinámica y significativa. Los resortes metodológicos descritos garantizan una comprensión profunda de cómo esta práctica ritual articula tiempo, cultura y espacio en un contexto de resistencia y transformación social. Historia oral como contenido, discurso y método

La historia oral se manifiesta en tres dimensiones interrelacionadas:

- *Como contenido:* Es la recopilación de testimonios sobre hechos, experiencias o memorias personales y colectivas.
- *Como discurso:* Es el análisis de cómo los sujetos construyen y transmiten su historia, considerando el lenguaje, la estructura narrativa y las estrategias retóricas.
- *Como método:* Es el conjunto de técnicas y procedimientos para registrar, analizar e interpretar los relatos orales.

A continuación, se desarrollan estas tres dimensiones en el marco de la metodología.

Historia Oral como contenido

La historia oral, como disciplina y práctica, ha adquirido un papel fundamental en la reconstrucción de memorias colectivas y subjetivas. Como contenido, se centra en el testimonio de individuos y comunidades que han vivido o heredado experiencias históricas significativas. Este enfoque permite no solo recuperar eventos del pasado, sino también comprender cómo estos han sido narrados, interpretados y resignificados a lo largo del tiempo. Desde los trabajos pioneros de Paul Thompson (1988), Alessandro Portelli (1991) y Elizabeth Jelin (2002), la historia oral ha sido valorada como una herramienta que desafía las narrativas oficiales y recupera voces marginadas. En este apartado, exploraremos la historia oral como contenido a partir de su relación con la memoria, la subjetividad y la diversidad de experiencias humanas. Asimismo, se presentarán estudios de caso en comunidades indígenas, rurales y urbanas de América Latina, con especial énfasis en Venezuela.

Historia Oral y memoria

Uno de los principales valores de la historia oral como contenido radica en su vínculo con la memoria. La memoria, según Maurice Halbwachs (1950), no es un acto individual aislado, sino una construcción colectiva influenciada por el entorno social. A través de la historia oral, se pueden identificar cómo los sujetos recuerdan ciertos eventos, qué elementos destacan y cuáles omiten.

Elizabeth Jelin (2002) ha señalado que la memoria colectiva no es uniforme ni estática, sino un espacio de disputa donde distintas versiones del pasado compiten por legitimidad. En Venezuela, por ejemplo, los testimonios de sobrevivientes de la Masacre de Cantaura (1982) muestran cómo los recuerdos de la represión política han sido moldeados por el contexto político contemporáneo. Mientras que algunos enfatizan el papel del Estado como represor, otros reinterpretan los hechos a la luz de los cambios en la memoria oficial.

Historia Oral y Subjetividad

La historia oral también permite captar la subjetividad de quienes narran sus experiencias. A diferencia de las fuentes escritas oficiales, que

suelen presentar una visión institucionalizada del pasado, los testimonios orales revelan emociones, contradicciones y procesos de reconstrucción personal de la historia.

Alessandro Portelli (1991) destaca que la historia oral no es valiosa solo por su información factual, sino por la forma en que se narra. Según Portelli, la subjetividad de los testimonios no es una limitación, sino una fuente de conocimiento sobre cómo los individuos interpretan su propia historia. En este sentido, los relatos de los desplazados por la tragedia de Vargas (1999) en Venezuela no solo documentan el desastre natural, sino también las formas en que los afectados reconstruyen sus identidades y luchan por la memoria de sus comunidades perdidas.

Diversidad de Experiencias: Comunidades Indígenas, Rurales y Urbanas

Para comprender mejor la riqueza de la historia oral como contenido, es útil analizar su aplicación en distintos contextos socioculturales. A continuación, se presentan tres estudios de caso que ilustran la diversidad de enfoques en comunidades indígenas, rurales y urbanas de América Latina y Venezuela.

Historia Oral en Comunidades Indígenas: El caso de los Pemón en Venezuela

Las comunidades indígenas han utilizado la historia oral como un medio fundamental para la transmisión del conocimiento intergeneracional. En el caso de los Pemón, ubicados en el estado Bolívar, la tradición oral es clave para preservar mitos, genealogías y conocimientos ecológicos ancestrales.

Un estudio de Rodolfo Quintero (1984) documenta cómo la narración de los ancianos pemón sobre la relación con la selva y los seres espirituales no solo transmite historia, sino también valores sobre el respeto a la naturaleza. En la actualidad, la historia oral de los Pemón también ha sido utilizada para denunciar la expansión de la minería ilegal en la región, evidenciando la transformación de la memoria colectiva en un recurso para la resistencia política y ecológica.

Historia Oral en zonas rurales: campesinos del estado lara

En las zonas rurales de Venezuela, la historia oral ha permitido reconstruir procesos de organización campesina y luchas por la tierra. Un estudio realizado por Germán Carrera Damas (1993) sobre los movimientos campesinos en el estado Lara revela cómo los testimonios de los agricultores mayores narran la lucha por la reforma agraria desde una perspectiva que difiere de los registros oficiales.

Los relatos campesinos no solo documentan los eventos históricos, sino que también transmiten un sentido de identidad basado en la resistencia y la relación con la tierra. Este enfoque contrasta con la historia oficial del Estado, que tiende a enfatizar las políticas agrarias sin profundizar en la experiencia vivida de los campesinos.

Historia Oral en Entornos Urbanos: Barrios caraqueños y memoria del Caracazo

Las ciudades también son escenarios donde la historia oral juega un papel clave en la construcción de la memoria colectiva. Un caso emblemático es la memoria del Caracazo (1989), un evento de represión masiva en Caracas tras el estallido social por las políticas económicas neoliberales.

Los testimonios recopilados por Edgardo Lander (1999) muestran cómo la memoria del Caracazo varía según la experiencia de los testigos: mientras algunos enfatizan la violencia estatal, otros recuerdan la solidaridad comunitaria en los barrios durante la crisis. Estos relatos han sido fundamentales para exigir justicia y reconocer la violencia estructural en la historia reciente de Venezuela.

La historia oral como contenido permite recuperar relatos que desafían, complementan y enriquecen la historia oficial. A través del análisis de la memoria, la subjetividad y la diversidad de experiencias en comunidades indígenas, rurales y urbanas, es posible construir una visión más amplia y compleja del pasado.

Autores como Paul Thompson, Alessandro Portelli y Elizabeth Jelin han demostrado que la historia oral no solo registra eventos, sino que también revela los procesos de construcción de la memoria y los conflic-

tos por la legitimidad de los relatos. En el caso de Venezuela, los estudios sobre los Pemón, los campesinos del estado Lara y los sobrevivientes del Caracazo muestran cómo la historia oral se convierte en una herramienta vital para preservar y resignificar la memoria colectiva.

Historia oral como discurso

La historia oral es una herramienta fundamental para la construcción de discursos sobre el pasado. A través de los relatos y testimonios, no solo se rescatan memorias individuales y colectivas, sino que también se establecen significados, se articulan relaciones de poder y se redefinen identidades. La historia oral es, por lo tanto, un acto de enunciación que moldea la percepción del pasado y el presente. A partir de los planteamientos de Erving Goffman (1959) sobre el interaccionismo simbólico y la teoría de los discursos de Michel Foucault (1972), podemos comprender que el lenguaje y la oralidad no solo reflejan realidades sociales, sino que también las crean y transforman. Asimismo, Paul Ricoeur (1983) destaca que el discurso narrativo configura la memoria y la identidad de manera dinámica, funcionando tanto como un mecanismo de resistencia como de legitimación de experiencias marginadas. En este contexto, la historia oral no es un simple registro de voces, sino un espacio de disputa y negociación de significados. Alessandro Portelli (1991) también enfatiza que la historia oral no solo recupera hechos, sino que aporta interpretaciones y subjetividades que permiten entender el pasado de manera más profunda.

La construcción del discurso en la historia oral

El discurso en la historia oral no es un reflejo pasivo del pasado, sino una construcción activa en la que los sujetos interpretan, reinterpretan y dotan de sentido a sus experiencias. Esta característica se vincula con la idea de que el lenguaje no es neutral; en cambio, es un campo de significación en el que se inscriben ideologías, valores y estructuras de poder.

Desde el interaccionismo simbólico, Goffman (1959) argumenta que los individuos construyen su identidad en relación con los demás a través de la interacción cotidiana y el uso del lenguaje. En el caso de la historia oral, esto se traduce en que las narraciones no son meros re-

latos individuales, sino expresiones de marcos culturales compartidos. Asimismo, Foucault (1972) sostiene que el discurso es un mecanismo de control que regula lo que se puede decir y cómo se dice, determinando así qué historias son validadas y cuáles son marginalizadas. Jacques Derrida (1976) agrega que la oralidad y la escritura interactúan en la construcción del conocimiento histórico, desafiando la primacía de los textos escritos.

La historia oral también permite resignificar el pasado desde una perspectiva alternativa a la historia oficial, al dar voz a sectores tradicionalmente excluidos de los relatos hegemónicos. En este sentido, funciona como un dispositivo de resistencia, en el que los actores sociales pueden desafiar narrativas impuestas y reivindicar sus experiencias. Elizabeth Jelin (2002) resalta la importancia de la memoria en la reconstrucción de relatos históricos, argumentando que el testimonio oral es una herramienta crucial en los procesos de justicia y reparación histórica.

Ejemplos en Venezuela

Memorias de mujeres afrodescendientes en Barlovento

Barlovento, una región del estado Miranda con una fuerte presencia afrodescendiente, ha sido históricamente un espacio donde la oralidad ha jugado un papel crucial en la preservación de la memoria colectiva. A través de los relatos transmitidos de generación en generación, las mujeres de Barlovento han reconstruido la historia de la esclavitud, la resistencia cimarrona y la formación de comunidades afrovenezolanas.

Las narraciones orales en esta región permiten evidenciar cómo la memoria de la esclavitud no es solo una evocación del pasado, sino un recurso discursivo para resignificar la identidad cultural afrodescendiente en el presente. Estas historias destacan la importancia de la música, la danza y los rituales en la transmisión del legado africano, y cómo la oralidad ha sido una forma de resistencia ante la discriminación y el olvido histórico. Stuart Hall (1997) argumenta que la identidad cultural es un proceso en constante construcción, lo que se refleja en la forma en que estas comunidades reconfiguran su historia a través de la oralidad.

Testimonios de trabajadores petroleros en el Zulia

El desarrollo petrolero en Venezuela ha sido uno de los procesos históricos más significativos del siglo XX, y la oralidad ha sido una vía fundamental para documentar las experiencias de los trabajadores del sector. En el Zulia, las historias de obreros petroleros revelan las complejidades de la transformación económica y social de la región, así como las tensiones entre el progreso y la explotación laboral.

Los relatos de los trabajadores destacan cómo la llegada de las empresas extranjeras modificó sus formas de vida, generando tanto oportunidades económicas como desigualdades sociales. La historia oral de los obreros petroleros también ha sido clave para documentar las luchas sindicales, las condiciones laborales y los impactos ambientales de la industria. En este contexto, la historia oral no solo permite reconstruir la memoria de los trabajadores, sino que también ofrece una visión crítica sobre las dinámicas del capitalismo petrolero en Venezuela. Karl Polanyi (1944) expone cómo la industrialización y el desarrollo económico pueden generar profundas desigualdades, una idea que se ve reflejada en estos testimonios.

Relatos de las comunidades indígenas pemón en la Gran Sabana

Las comunidades indígenas han recurrido tradicionalmente a la oralidad como una forma de transmitir conocimientos, valores y tradiciones. En el caso de los pemones, habitantes de la Gran Sabana, la historia oral ha sido un mecanismo fundamental para preservar su cosmovisión y su relación con el territorio.

Los relatos de los pemones incluyen narraciones sobre la creación del mundo, la importancia de los tepuyes y la relación con los seres espirituales de la naturaleza. Estas historias no solo cumplen una función mitológica, sino que también constituyen discursos de resistencia frente a la expansión de la minería ilegal y las amenazas a su territorio ancestral. En este caso, la historia oral se convierte en una herramienta de lucha, en la que las narraciones reivindican los derechos territoriales y la identidad cultural de los pemones frente a la imposición de lógicas extractivistas. Walter Mignolo (2011) plantea que las epistemologías indígenas ofre-

cen formas alternativas de conocimiento que desafían la visión occidental del desarrollo y el progreso.

La historia oral, entendida como discurso, va más allá de la simple recopilación de testimonios. Es un proceso de construcción activa de significados, en el que la memoria, la identidad y las relaciones de poder se articulan y reconfiguran. Desde el interaccionismo simbólico hasta la teoría foucaultiana del discurso, podemos comprender que la oralidad no solo da cuenta del pasado, sino que también interviene en la configuración del presente y el futuro.

Los ejemplos en Venezuela, como los relatos de mujeres afrodescendientes en Barlovento, los testimonios de trabajadores petroleros en el Zulia y las narraciones de las comunidades pemón en la Gran Sabana, evidencian cómo la historia oral permite visibilizar y resignificar experiencias que han sido excluidas de la historia oficial. En este sentido, la historia oral no solo documenta, sino que también empodera, ofreciendo una plataforma para la reivindicación de identidades y luchas sociales. La oralidad, entonces, es más que un recurso de la memoria: es una forma de acción política y cultural en la construcción de significados y la disputa por el reconocimiento histórico.

Historia Oral como método

Desde la perspectiva metodológica, la historia oral implica una serie de técnicas y procedimientos para recopilar y analizar testimonios. En esta investigación se seguirá un proceso estructurado en varias fases:

Técnicas de recolección de datos

Se emplearán diversas estrategias metodológicas para obtener una comprensión integral del fenómeno estudiado:

Entrevistas en profundidad

Las entrevistas en profundidad permiten captar relatos detallados sobre experiencias personales y colectivas. Se utilizará una guía semiestructurada que facilite la exploración de temas clave sin limitar la espontaneidad del entrevistado (Spradley, 1979). En Venezuela, esta técnica ha sido utilizada para documentar la memoria de los exiliados de la dic-

tadura de Marcos Pérez Jiménez, así como los testimonios de los trabajadores petroleros que vivieron la nacionalización de la industria en 1976.

Testimonios orales

Los testimonios orales son relatos abiertos donde los sujetos reconstruyen su historia con mayor libertad narrativa. Esta técnica ha sido empleada en diversas comunidades venezolanas, como los habitantes de Barlovento, quienes han transmitido de generación en generación su historia y resistencia afrodescendiente, o los pueblos indígenas wayúu y pemón, quienes han relatado los cambios en sus territorios debido a la explotación minera.

Observación participante

La observación participante permitirá la inmersión del investigador en los contextos donde ocurre el fenómeno estudiado, registrando prácticas, interacciones y comportamientos. Este enfoque ha sido útil en estudios sobre la migración venezolana, documentando la vida de los venezolanos en ciudades fronterizas como Cúcuta y Boa Vista.

Análisis de documentos complementarios

Se revisarán archivos históricos, artículos de prensa y registros escritos para contextualizar los testimonios. En Venezuela, la Biblioteca Nacional y el Archivo General de la Nación han sido esenciales para investigaciones sobre la Guerra Federal, la independencia y otros eventos clave.

Selección de la muestra

El criterio de selección será intencional, buscando diversidad en las perspectivas. Se utilizará un muestreo por bola de nieve, en el cual los primeros entrevistados recomendarán a otros participantes (Noy, 2008). Se entrevistará a personas de comunidades indígenas, rurales y urbanas, como los pemones en el sur del país y los habitantes de los barrios de Caracas.

Se considerarán los siguientes criterios de inclusión:

- Haber vivido o tener conocimiento directo del fenómeno estudiado.
- Pertenecer a distintos sectores o generaciones para enriquecer la diversidad de relatos.

- Mostrar disposición para compartir su testimonio de manera voluntaria y consciente.

Procedimientos para el análisis de datos

El análisis de los testimonios se realizará en varias etapas:

- Transcripción y codificación temática: Los relatos serán transcritos y codificados siguiendo un enfoque temático (Braun y Clarke, 2006). Esto permitirá identificar patrones y estructuras dentro de los testimonios.
- Análisis narrativo: Se estudiará la estructura del relato, los recursos lingüísticos y los énfasis emocionales (Riessman, 2008). En el caso venezolano, esto será clave para entender cómo el exilio, la crisis económica y los cambios políticos han sido narrados por distintas generaciones.
- Interpretación y triangulación de datos: Se conectarán los hallazgos con conceptos de memoria, identidad y discurso. Se compararán los testimonios con fuentes documentales para evaluar su coherencia y complementariedad. Se utilizarán herramientas de análisis cualitativo asistido por software, como Atlas.ti o NVivo, para organizar y clasificar las categorías emergentes.

Hacia una antropología de la memoria oral

Esta investigación busca comprender cómo se construye, transmite y resignifica la memoria, articulando pasado, presente y futuro en Venezuela. Al dar voz a los protagonistas de la historia, la historia oral permite desafiar narrativas oficiales y construir un relato más plural e inclusivo.

La relación entre historia oral y antropología se fortalece en la medida en que ambas disciplinas permiten explorar la dimensión simbólica de los relatos y analizar cómo el recuerdo moldea las identidades colectivas. La antropología de la memoria no es solo una cuestión de “guardar” historias del pasado, sino de entender cómo los sujetos construyen su presente a partir de esas narrativas.

De este modo, esta investigación contribuirá a comprender no solo lo que se recuerda, sino por qué y cómo se recuerda en el contexto venezolano.

La historia oral y la antropología comparten un interés común por comprender las experiencias, narrativas y cosmovisiones de los grupos humanos desde una perspectiva emic, es decir, desde la mirada de los propios actores sociales. Ambas disciplinas buscan capturar las voces y memorias colectivas, así como los significados y simbolismos presentes en las manifestaciones culturales.

Una intersección clave radica en el enfoque interpretativo y la valoración de los relatos y testimonios como fuentes primarias de conocimiento. Tanto la historia oral como la antropología reconocen la importancia de dar voz a los sectores marginados o silenciados, ampliando la comprensión de la diversidad cultural y las dinámicas sociales.

Además, ambas disciplinas comparten un compromiso con la investigación contextualizada y situada, donde se busca comprender los fenómenos en su contexto histórico, social y cultural específico.

La historia oral aporta valiosas contribuciones a la investigación antropológica, enriqueciendo y complementando los enfoques tradicionales de la disciplina. En primer lugar, la metodología de la historia oral permite acceder a las narrativas vivenciales de los actores sociales, lo que brinda una comprensión más profunda y matizada de las prácticas culturales, creencias y cosmovisiones de los grupos estudiados.

Además, la historia oral contribuye a ampliar las perspectivas y voces representadas en la investigación antropológica, al dar cabida a las experiencias de grupos marginados o subrepresentados, cuyas narrativas muchas veces han sido silenciadas o invisibilizadas.

Asimismo, la historia oral proporciona herramientas para explorar las dimensiones subjetivas y experienciales de los fenómenos culturales, complementando los enfoques más objetivos y externos de la observación participante tradicional.

Por otro lado, la historia oral permite comprender las transformaciones culturales y los procesos de cambio social desde una perspectiva

dinámica y situada, al capturar las memorias y testimonios de los actores que han vivido y experimentado dichos cambios.

En síntesis, la integración de la historia oral en la investigación antropológica enriquece el conocimiento sobre las realidades humanas, al brindar acceso a las voces y narrativas de los propios actores sociales, permitiendo una comprensión más profunda y matizada de las prácticas culturales, las cosmovisiones y los procesos de cambio social.

IV. Origen del culto a San Benito Agé

El rápido y temprano establecimiento de haciendas cacaoteras en el sur del Lago de Maracaibo determinó el traslado forzoso de africanos, quienes fueron destinados a realizar labores agrarias, en particular, la expansión de los cacahuales. La producción de estos cacahuales se destinaba a la exportación con óptimas ganancias. En este contexto, la población esclavizada conformó un sector subalterno diferenciado, identificado por lazos de sangre y parentescos. En este sentido, estos pueblos estuvieron arraigados en tradiciones que se remontan a ancestros lejanos e inmediatos, y de igual manera, en sus vivencias individuales y grupales desde la infancia hasta la aceptación en la edad adulta; estas vivencias definieron su proceso de aculturación (Bastide, 2005).

La conformación de esos lazos de parentesco entre los afroamericanos fue básica para establecer esas distinciones y también para subrayar las complejidades que conllevan trazar el crecimiento de cualquier institución africano-americana, sobre la que se estructuró el sistema de autoridad (Mintz y Prince, 2014). Por esa razón, los esclavizados, al crear un nuevo orden tuvieron que reinventar las normas que regían su vida social; distinta al sistema tradicional, porque ningún grupo puede subsistir si no inventa normas de funcionamiento. Precisamente tuvieron que configurar nuevas instituciones y sistemas preceptivos (Flores Dávila, 2006).

Por esa razón, la manifestación inmediata de la convivencia de esclavizados de un mismo origen, tuvo como motivación esencial la posibilidad de mantener sus tradiciones en su nueva realidad y reestructurar su cosmovisión en un nuevo suelo, lo que a juicio de Nina Friedemann, representaría el inicio de un proceso de reintegración étnica, debido a que eran "...gente de igual o similar procedencia que volvió a encontrarse en escenarios distintos a los de su cotidianidad africana. Esos procesos de

reintegración étnica serían los marcos para la génesis de nuevos sistemas culturales afroamericanos” (1992:545).

De esa forma la población esclavizada fue radicada en un nuevo suelo que progresivamente se les hizo familiar y en su cotidianidad los migrantes aprendieron a hablar español y fueron obligados a profesar la religión católica. Aunque durante el dominio colonial, la Corona prohibió los cultos africanos, debido a que los fundamentos cristiano católicos de la cultura hispano-criolla impedían que al esclavo se le supusiera como una “cosa-animal”, en su condición de ser humano, pero a diferencia de esa consideración, se negaba la cultura afrodescendiente al juzgarla como idólatra, pagana y brutal, suscitando un rechazo, tanto o más categórico que el opuesto a las culturas aborígenes (Carrera Damas, 1988:129). En respuesta a esa represión, los africanos mantuvieron guardada en su memoria su cultura y progresivamente la transmitieron a sus descendientes, con ello garantizaron la supervivencia de sus tradiciones en especial énfasis de las creencias religiosas atávicas específicamente el mito de Agé o Ajé (Izard, 2004).

En ese mito se refiere al hijo de uno de los reyes de Abomey, quien violó a bella doncella, en cuya relación fue concebido Agé, después de su nacimiento su madre lo abandonó, y al llegar a adulto, Agé la busca y durante ese proceso hace “el bien” a sus semejantes, el mito concluye con el encuentro con su progenitora. Al morir Ajé o Agé el pueblo lo convirtió en divinidad, que domina sobre las aguas serenas, la pureza, la llegada de las lluvias y la fertilidad del suelo (Mora Queipo *et al*, 2014:94-95). Ciertamente, en ese mito se puede apreciar el culto a los muertos y la veneración a los antepasados, como una indiscutible visión de la cosmogonía de la población africana que se asentó en la zona en estudio, pero algo muy importante a resaltar es la relación con las aguas y la fertilidad del suelo, que en el espacio geográfico del sur del Lago de Maracaibo y en especial de los valles en estudio es de fundamental importancia, debido a las especiales características geomorfológicas del área.

Inicialmente, la prohibición impuesta a los cultos tradicionales africanos por la autoridades hispano-criollas determinó que este sistema de autoridad, que también funcionaba para la celebración de los ritos ancestrales, fuesen secretos, por lo cual se efectuaban de manera soterrada en el

interior de la sociedad afrodescendiente, no se exhibían sus insignias, ni se ejecutaban sus rituales en público, esencialmente los bailes (Vargas Arana, 2006)² que eran acompañados por la música patrimonial, principalmente con el toque de los tambores que causaba escándalo y estuvo expresamente prohibido por los obispos (García de León, 2001; Vargas Arana, 2006)³. Además, tampoco se exteriorizaban las indumentarias, que incluían ropajes hechos con palma y las máscaras ceremoniales⁴, los que fueron considerados como brujería y hechicería por los hispano-criollos, por tanto temidos y prohibidos especialmente en el dogma de la Iglesia católica y en los discursos religiosos (Roselló Soberón, 2014; Martín, 1986).

2 “Sabe este testigo por haber sido durante veinte y cinco años bargel mayor del juzgado eclesiástico, que el padre Claver hizo un gran esfuerzo y empeño con los señores obispos y ordinarios de este obispado a fin de suprimir cierta reunión que hacen los negros ya adoctrinados, de noche, que ellos llaman llores, o como dicen amanecimientos. En ellos se junta una gran cantidad de negros y negras a bailar toda la noche según la costumbre de sus tribus con tambores”

3 Al respecto, el Obispo de Mérida, Santiago Hernández y Milanés, expresó lo siguiente: “...Del mismo modo se han dejado introducir por una indigna condescendencia en las procesiones de ciertas dansas de los negros y negras, ya en su propio traje y en otro diferente tan ajenas del Espíritu de la Yglecia como impropias a las religiosas funciones que se selebran hasta las casas de los viudos y viudas, con el pretexto de resar el Rosario, y encomendar a Dios al difunto, se ha introducido el demonio porque savemos que con el motivo se juntas de amvos sejos, beven, dicen cuentos impuros, relaciones provocativas se mormura sin miedo, y hasta se suele serrar la función vailando...”. AAM. *Sección 45B Libros Varios*. Libro de órdenes y decretos superiores de los Ilustrísimos Obispos Santiago Hernández Milanés y Rafael Lasso de la Vega. Años 1807-1828, Mensaje del Obispo Santiago Hernández y Milanés a los fieles. Mérida, 16 de diciembre de 1810. ff. 35r-40r. Igualmente, San Pedro Claver consideraba como uno de los vicios que merecían castigo el toque de tambor. Vargas Arana Paola, “Pedro Claver y la evangelización en Cartagena: pilar del encuentro entre africanos y en Nuevo Mundo, Siglo XVII” ... p. 318. También lo refieren: García de León, Antonio, “La Real Compañía de Inglaterra y el tráfico de esclavos en Veracruz 1713-1748”. En Cáceres Rina (Comp.) *Rutas de esclavitud en África y América Latina*. San José (Costa Rica) Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001. p. 140.

4 “Cuando se dan las condiciones para que se repita en América el culto de Ajé, uno de los elementos más significativos que aparece es este cargo, donde unos hombres con máscara en sus rostros y unos bastones en sus manos, vestidos con macoyas de plátanos demarcaban el territorio donde se realizaba el culto. Quien entrara a ese ámbito no le era permitido salir, sino tanto [sic] no reposaran los tambores sagrados de honrar con sus cantos mágicos a Ajé. Los seguidores del culto que violaran las normas que exigía el culto, eran castigados por estas Barbúas o Taraqueros. (...) Los Taraqueros cumpliendo las mismas funciones de hace tres siglos, con sus máscaras, sus vestimentas estafalarías y sus bastones, para castigar a quienes violen las normas en el chimbánguele. (...) El Mandador mantiene la función represiva de las Barbúas o Taraqueros pero controlado por un funcionario que tiene la responsabilidad de dirigirlos, para que no cometan las locuras e infundan terror y pavor a las mujeres y niños de la población donde se ejecuta el chimbánguele”. Suárez Carlos, *Los Chimbángueles de San Benito*... p. 20.

Esas censuras y prohibiciones, experimentaron una trascendental modificación durante el siglo XVII. Esa innovación se debió a la rápida expansión del culto a San Benito. Aunque el deceso del franciscano ocurrió en 1586, precedido con una reputación de santidad, de hecho, se relata que aún en vida el fraile realizó milagros. Después de su muerte, fue proclamado como el santo patrón de negros y mulatos, y se le rindió culto, como se evidencia en 1599, cuando en la ciudad de México se estableció una cofradía para su alabanza (Roselló Soberón, 1998).

De igual manera, en Veracruz, donde se recibían a los africanos destinados a la Nueva España, cuya población se estimaba en 1650, en aproximadamente 6.000 habitantes, de los cuales unos 5.000 eran de origen africano. Por lo cual, se resalta la significativa importancia del establecimiento de la cofradía en honor a San Benito de Palermo, ubicada en la Iglesia de Loreto, en el interior del Convento Franciscano de esa ciudad, en la que se agruparon los afrodescendientes, esclavos o libres, bozales o ladinos, mulatos, hombres y mujeres, la que se fundó hacia 1636 (Roselló Soberón, 1998), originada con los recursos procedentes del creciente tráfico comercial del cacao que se remitía desde el sur del Lago de Maracaibo (García de León, 2001: 140).

Ciertamente, el embarque de la producción de cacao que se cultivaba en la planicie lacustre en San Antonio de Gibraltar con destino a Veracruz y desde allí la remisión de plata amonedada y esclavos determinó que tempranamente se conociera entre los afrodescendientes surlaguneses el culto a San Benito, motivado especialmente por el ingreso de los africanos, que se trasladaron desde aquel puerto, como fue el caso de Francisco Hernández, un negro libre de nación congo, natural de Guinea, quien declaró no tener noticia de su padre, al menos la tenía de su madre, llamada Phelipa, de quien se había separado hacía 16 años, es decir en 1645, porque su testamento fue fechado en 1661, la que también era libre y servía a un canónigo en Veracruz (AGEM. *Protocolos*. T. XXV. Carta de testamento. Mérida, 21 de febrero de 1661. ff.14v-16v.).

La introducción del culto a San Benito posibilitó su sincretismo con Agé o Ajé y la relativa aceptación de la iglesia católica de los rituales asociados a la devoción al santo de Palermo, especialmente acompañ-

dos con la música de tambor (Laviña, 1998:143)⁵. Del mismo modo, el sistema jerárquico de autoridad que se había establecido secretamente por los abakúa, se hizo público conformándose una cofradía para honrar y hacer la fiesta a San Benito, en la que se validaron esos códigos de autoridad africanos (Klein, 2016)⁶. De ese modo, el sincretismo religioso fue el factor clave para reagrupar a los afrodescendientes que se convirtió en un elemento de convergencia, y conexión colectiva, debido a que la reproducción en América de las cofradías europeas, como formas asociativas vinculadas a una advocación, permitió estructurar entes corporativos donde, bajo la iniciativa y dirección espiritual de las distintas órdenes religiosas, se agrupaban los segmentos étnicos, laborales y socioeconómicos de la población (Valenzuela Márquez, 2005:264).

Adicionalmente, es preciso expresar que la veneración a San Benito, se expandió notablemente en los valles de Bobures, Santa María, San Pedro, Castro y Tucaní, durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XVII. Esa notable difusión se debió a que durante la séptima y octava décadas de esa centuria se experimentaron los terribles eventos ocasionados por los repetidos asaltos de los piratas y los percusores ocurridos el 8 de diciembre de 1673, el 12 y el sismo del 16 de enero de 1674, los

5 “Para el africano animista fue, relativamente fácil identificar a los santos católicos con las divinidades africanas. Los atributos materiales de los santos de la iglesia católica sirvieron para ocultar a las divinidades africanas y el cabildo de nación pudo, sin grandes dificultades, ponerse bajo la advocación de un santo patrón” (Laviña, 1998). En la provincia de Caracas el sincretismo de las divinidades africanas se dio con San Juan Bautista, al cual se le denominó “San Juan Guaricongo”, en cuya veneración con “la tolerancia de que se benefician con los eclesiásticos... Tratándose de las fiestas, motivo insólito de esta representación es constante que en estas provincias tienen por patrón suyo todos los esclavos al glorioso San Juan Bautista, y que en este día les permiten los Amos entera libertad, para que se divirtieran en bailes y convites recíprocos”.

6 “Donde la Iglesia tuvo un mayor impacto fue entre el grupo de libres de color. Fueron ellos quienes organizaron todas las famosas hermandades religiosas e incluso tuvieron éxito en la construcción de sus propias iglesias, como puede verse en muchos pueblos y ciudades del Brasil. Cada ciudad tenía su propia hermandad del Rosario y muchas tuvieron origen africano. Estudios recientes han indicado incluso que una minoría significativa de esclavos eran miembros de estas hermandades dominadas por los libertos. Estas hermandades sirvieron también como eficaces sociedades funerarias. Esto no quiere decir que la actividad religiosa no fuera importante en las sociedades protestantes, pero la autonomía de las hermandades fue oficialmente reconocida por el sacerdocio como una parte fundamental de la sociedad tanto libre como de color. Al igual que en la milicia, las hermandades también fueron espacios importantes para la movilidad ascendente de los libres de color en su forma de encontrar expresión y reconocimiento”. (Klein, 2016:322).

subsiguientes deslaves que ocasionaron la ruina del proceso productivo y la muerte de los pobladores con especial incidencia en los valles de Bobures, Santa María, San Pedro, Castro y Tucaní.

En ese sentido, el sincretismo religioso determinó la creencia entre la población afrodescendiente mediante la que imploraba la protección de San Benito, en su personificación de Agé o Ajé, quien dominaba las aguas turbulentas y las reducía a la serenidad, por cuya razón se elevaron constantes súplicas a la divinidad para que impidiera las terribles riadas que periódicamente desbordaban y afectaban territorio con sus trágicos efectos.

La solicitud de protección divina también se elevó ante las deidades ancestrales para impedir la ocurrencia de los sismos, por esa razón, desde esa época y hasta el presente se realizan los toques de tambor conocidos como las “obligaciones”, los que se inician en octubre y finalizan el 7, hasta la víspera del 8 de diciembre (Súarez, 2010:12)⁷, precisamente el

7 En ese sentido se afirma que, en Centroamérica colonial, “después de un cataclismo, cada orden religiosa proponía a la muchedumbre desamparada la protección divina mejor adaptada a sus necesidades, pero también a los intereses de la Iglesia. La competencia era ruda entre los monjes, porque la piedad popular disimulaba implicaciones políticas y económicas fundamentales: el santo patrono escogido veía afluir donaciones y ofrendas que enriquecían el patrimonio de los religiosos y realzaban el prestigio de su convento. A la inversa, el abandono de un protector considerado por la población como incompetente, desembocaba en una pérdida de auditorio de los monjes, seguida por una notable disminución de sus ingresos. Los terremotos que aquejaron a Santiago de Guatemala en 1575, indujeron a los habitantes a abandonar al santo Santiago y a encontrar a otro patrono, San Sebastián, ya que los sismos se calmaron un 20 de enero, día consagrado a este mártir”. Musset Alain, “Mudarse o desaparecer, traslado de ciudades hispanoamericanas y desastres siglos XVI-XVIII”. En, García Acosta Virginia (Coord.), *Historia y desastres en América Latina*. Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina. Vol. I pp. 15-16. Disponible desde: <http://www.desenredando.org>. p. 35; De igual manera, en el Perú en donde el “imaginario popular, los fenómenos naturales han tenido y tienen un espacio, en particular aquéllos que terminan convirtiéndose en desastres. El Perú es un país tradicionalmente católico, en el que existen advocaciones particulares para los sismos: el Señor de los temblores del Cusco y el Señor de los Milagros en Lima. El culto del segundo está mucho más difundido, y su fiesta, “casualmente”, es en el mes de octubre: la primera salida del Cristo morado es hacia el 18 o el 20 de octubre, mientras que la fecha central de la procesión es el 28 de ese mismo mes. En realidad, se recuerdan, sin saberlo, las fechas de los dos terremotos que destruyeron Lima”. Aldana Rivera Susana, ¿Ocurrencias del tiempo? Fenómenos naturales y sociedad en el Perú Colonial”. En, García Acosta Virginia (Coord.), *Historia y desastres en América Latina*. Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina. Vol. I, p. 139. Disponible desde: <http://www.desenredando.org>. Ese fenómeno de la espiritualidad colonial asociada a los desastres es ampliamente analizado en la Nueva Granada por: Jurado Jurado, Juan Carlos: “Terremotos, pestes y calamidades. Del castigo a la misericordia de Dios en la Nueva Granada. Siglos XVIII-XIX”. En, *Procesos Históricos*. Vol. III. N° 5, 2004.

día en que ocurrió el primer percusor de 1674, y se prolongan hasta el mes de enero. Ello, se explica porque en la creencia popular, se sostiene que Agé o Ajé suspende la búsqueda de su madre en el mes de octubre para proteger a los afrodescendientes de los valles de Bobures, Santa María, San Pedro, Castro y Tucaní de los devastadores efectos de las inundaciones de las aguas, de los temblores o de cualquier posible desastre, por esa razón se tocan los tambores en solicitud de misericordia, en cierta forma similar a como se realiza en el ritual católico cuando hay la ocurrencia de un sismo (Musset, 1996; Valenzuela Márquez, 2005)⁸. El sincretismo del culto Agé aunque geográficamente ajeno, pudo apropiarse del espacio en su propio tiempo-origen, manteniendo su arraigo y espíritu a través de las diferentes generaciones.

Imagen 1. Chimbángueles en misa de ordenación sacerdotal en Caja Seca. Diciembre de 2008.



Fuente: García Delgado, 2008.

8 En la noche que siguió al sismo del 13 de mayo de 1647, en Santiago de Chile, el obispo organizó una gran procesión que salió del Convento de San Agustín "... sacando un santo crucifijo que asombraba y atemorizaba con su vista [...] Llegó la procesión a la plaza, juntóse innumerable auditorio y, sosegado el tumulto, comenzó su señoría un sermón con tan doblado espíritu que, a la fuerza y eficacia de sus palabras, no pudiendo contenerse los oyentes, clamaban al cielo pidiendo misericordia..." (Valenzuela Márquez, 2005:132)

Imagen 2. Chimbángueles en una misa de ordenación sacerdotal en Caja Seca. Diciembre de 2008.



Fuente: García Delgado, 2008.

Imagen 3. Vasallos durante el día de Reyes en Gibraltar. 6 de enero de 2012.



Fuente: García Delgado, 2012.

En este contexto, la sonoridad del culto Agé-Benito con su percusión característica; es una manifestación destacada de la oralidad etnográfica. Los testimonios y registros orales de los diferentes cultores, validados por su pervivencia, demuestran la fuerza y la importancia de la oralidad en la preservación de esta tradición religiosa, incluso frente a la presión de la iglesia. Por tanto, la oralidad juega un papel fundamental en la transmisión y preservación de la cultura, la espiritualidad y la identidad de los pueblos afro en América Latina. A través de la oralidad, las tradiciones ancestrales perviven y se mantienen relevantes en el presente. }

Imagen 4. Vasallos durante el día de Reyes en Gibraltar, 6 de enero de 2012.



Fuente: García Delgado, 2012.

La oralidad en el culto a San Benito–Agé en el sur del Lago de Maracaibo

Como se ha comentado; la oralidad como tradición, en relación al aspecto cultural y científico, refleja y refuerza el proceso histórico de los pueblos y de los grupos sociales según su asentamiento geográfico, en este caso, la costa sur del Lago de Maracaibo. La narrativa histórico-oral,

con sus categorías específicas, ha permitido mantener la esencia de la tradición Agé-Benito a lo largo del tiempo, con todas sus implicaciones geográficas. Por tanto, la inmanencia de la tradición oral radica, en su capacidad de trascender también en lo cotidiano, lo anecdótico, como en lo geográfico, ya que se sustenta en la no desaparición de la misma. La tradición oral se convierte en vanguardia en cada generación, y cada generación reivindica el legado ancestral en diferentes formas.

En el contexto de la reconstrucción histórica a través de la oralidad, en la costa sur del Lago de Maracaibo es de importancia fundamental el trabajo de Evelyn Canaán *La espiritualidad en la Costa Sur Lacustre de Maracaibo*. El trabajo de Canaán se destaca, por ser una especie de compendio oral, que recoge la cosmovisión y tradición del culto Agé-Benito. Todo ello, a través de entrevistas a participantes y promotores de dicho culto. Canaán, como fotógrafa y relatora, ha sido capaz de capturar la esencia de esta tradición religiosa, no solo por medio del trabajo fotográfico. Si no, mediante el registro de las voces y testimonios de los cultores, quienes se convierten en fuentes orales-generacionales. Estos cultores son portadores de la sabiduría y del conocimiento transmitidos generación tras generación, lo que convierte sus testimonios en una fuente valiosa para entender y preservar esta forma de espiritualidad ancestral (Canaán, 2020).

Entre los testimonios que presenta Canaán (2020), el de la cultora Isabel Segunda Andrade Tovila (San José, 07/04/1911-28/01/2015), quien describió su devoción a San Benito y recordó que su papá, Natividad Andrade estuvo sirviendo de director por treinta años. Andrade, aclara que antes eran cinco golpes que tocaban cuando sacaban el santo por la calle. Con el golpe de Agé, sacaban el santo de la iglesia para pasearlo por el pueblo, después cambiaban el golpe; tocaban Chimbangalero, después de Chimbangalero era Sangorongome, después de Sangorongome, era Misericordia. Después de la Misericordia era el Chocho, que tocaban otra vez, para meter el Santo y el Agé. Con el santo por la calle, no echaban Cantica señala Andrade. Pues, mientras estén con el santo por la calle, no tocan el golpe Cantica. También Andrade mencionó, Los Tambores: El Tambor Mayor, dos Tambores Segundo, el que llaman el Cantante y el Medio golpe.

Imagen 5. Isabel Segunda Andrade Tovila



Fuente: Canaán, 2023.

En tanto, que Olimpiades “Pía” Pulgar cultor (El Parral-Bobures, 17/10/1903-10/02 /1987), no solo representa un testimonio oral, sino que él mismo, fue una institución material del culto Agé-Benito. Entre una de sus labores y contribuciones: la llamada Escuelita infantil del Chimbángueles, la cual estableció para la formación de cultores. Cuyos participantes, habiendo recibido la transmisión oral desde la maternidad-paternidad, afianzaron su aprendizaje en dicha escuela. Así lo expone, parte del testimonio recopilado por Ángel Segundo Rangel Pulgar, cultor del Chimbángueles y la Gaita de Tambora, nieto del mismo Olimpiades Pulgar, en el trabajo de Canaán.

Olimpiades “Pía” Pulgar: “Durante su estadía en este mundo terrenal, fue un hombre dedicado primeramente a su familia, cumpliendo ese rol de esposo, padre y abuelo. Al mismo tiempo, fue una persona muy ligada a la religión católica con una entrega y pasión que ningún otro ser tenía en la comunidad de Bobures. Bobures, su pueblo natal, lo vio crecer como persona, como cultor, como botánico, entre otros. De adolescente, se desarrolló como monaguillo en la iglesia de Bobures.

Imagen 6. Olimpíades “Pía “Pulgar. Foto de Benito Gutiérrez



Fuente: Canaán, 2023.

Pía estuvo involucrado siempre a las actividades culturales, sociales y religiosas. Para el mes de enero de cada año, como Primer Capitán de Plaza del Vasallo de San Benito, preparaba con su hijo Escolástico, los tambores, ayudaba a sacrificar las reses para la comida de los Vasallos, incluyendo a Bobures como anfitrión. El 5 de enero, víspera de los Reyes Magos, organizaba la Gaita de Tambora, formaba parte del cuerpo de cantores y único en su estilo, ejecutaba los instrumentos de la Gaita como la Tambora y el Tamborito. En este tipo de género musical. Olimpíades Pulgar, fue muy respetado y fue considerado, el mejor de su época. Sobre el Chimbángueles; cortaba la madera en la montaña, la curaba y construía los tambores. Como Capitán de Plaza de San Benito, cantaba las letanías y oraciones al Santo en latín. Formó a mucha gente que hoy día, son Capitanes de Plaza en sus comunidades.

Para la temporada de Semana Santa, Pía organizaba la procesión en compañía de otras personas y la iglesia católica como también organizaba los Vía Crucis que se realizaban en la época. Para el ciclo de los Chimbángueles de Obligación, conjuntamente con los Capitanes del Vasallo,

organizaban lo que sería, el Primer Ensayo del año para cantar Gloria, frente a la iglesia a las 6 de la mañana y así dar inicio a esas fechas tradicionales como 1er. sábado de octubre, todos los Santos y la Purísima.

Imagen 7. Ángel Segundo Rangel Pulgar



Fuente: Canaán, 2023.

En los mismos meses de octubre, noviembre y diciembre, en su misma casa, organizaba un grupo de muchachas, denominadas las Pastoras, éstas se dedicaban a cantar versos alusivos al Niño Dios para el mes de diciembre hasta el día de la Candelaria, es decir, el 2 de febrero que a su vez eran acompañadas de un Tamborito y un furro tradicional, además de las maracas que cada pastora, portaba. Pía recibía en su casa visitas de todo tipo de gente que procedían de diferentes lugares de Venezuela incluyendo del municipio Sucre, sólo con el propósito de que Pía, les realizara trabajos, porque se decía que el “era brujo”, pero en realidad, ni yo mismo sé, si eso era verdad, seguro estoy que era botánico, era el curandero del pueblo, curaba picaduras de raya, mordeduras de culebras, culebrillas, mal de ojo, sarampión, papera, lombrices revueltas, lechina, entre otras. Pero,

la mayoría de la gente que le visitaba en su casa, iban para que les hicieran otro tipo de trabajo, porque confundían la botánica con la brujería y así, la voz, se corrió por todas partes” (Canaán, 2020: 218).

“Olimpiades Pulgar, hombre místico, de pueblo con sabor al bailar y cantar hombre espiritual, conocedor de los secretos de la vida, justo, silencioso e inteligente, así era Pía. “Pía siempre Pía” ...” (Canaán, 2020: 219).

A través de estas entrevistas, Canaán ha logrado plasmar en su obra la riqueza cultural y espiritual del culto Agé-Benito en la zona sur lacustre de Maracaibo. La oralidad, como medio de transmisión de conocimiento, permite que la tradición perviva y trascienda en el tiempo. Preservando así, la identidad del grupo y su conexión con lo ancestral. En este sentido, el compendio oral realizado por Canaán; se convierte en una herramienta importante para la investigación antropológica, para el estudio de la historia y cultura de la región.

El cuadro 1 sintetiza los testimonios de los cultores del culto a San Benito–Agé en el sur del Lago de Maracaibo, destacando su importancia como fuentes orales para comprender la tradición ancestral. A través de voces como las de Isabel Segunda Andrade Tovila y Olimpiades “Pía” Pulgar, se evidencia cómo la oralidad ha preservado prácticas rituales, saberes y valores culturales durante generaciones. Estos testimonios no solo reflejan la estructura ritualística del culto, sino también su dimensión espiritual, social y cultural.

Isabel Andrade describe con detalle los ritmos de los tambores y su relación con los momentos clave del rito, como la procesión del santo. Su testimonio subraya la conexión entre música, espacio y tiempo, elementos que configuran la identidad colectiva. Por otro lado, Olimpiades Pulgar emerge como una figura central en la transmisión de conocimientos, no solo como líder espiritual sino también como educador y constructor de tambores. Su labor incluyó la formación de nuevos cultores y la organización de eventos religiosos y culturales, lo que aseguró la continuidad de la tradición.

Estos relatos, recopilados por Evelyn Canaán, resaltan la capacidad de la oralidad para mantener vivas las prácticas ancestrales frente a la imposición colonial. La oralidad actúa como un medio de resistencia cul-

tural, permitiendo reinterpretar y adaptar la cosmovisión africana bajo formas aceptadas externamente, como el sincretismo con el catolicismo. Además, los testimonios revelan cómo la memoria colectiva se activa a través de gestos, sonidos y narrativas, conectando pasado, presente y futuro en un espacio simbólico compartido.

Epistemológicamente, este análisis se inscribe en la teoría de las representaciones sociales de Moscovici (1979), que enfatiza cómo las comunidades construyen sentidos compartidos sobre su realidad. Desde esta perspectiva, los testimonios no son meras descripciones, sino herramientas para interpretar y reconstruir el pasado de manera más justa y realista, otorgando voz a quienes han sido invisibilizados históricamente.

Finalmente, el cuadro destaca la relevancia metodológica de la historia oral como práctica investigativa. Siguiendo a Thompson (1988) y Fraser (1993), la oralidad permite acceder a múltiples puntos de vista, enriqueciendo la comprensión de procesos sociales complejos. Los testimonios analizados constituyen una fuente invaluable para estudiar la interacción entre tiempo, espacio y cultura en contextos de resistencia y transformación social.

Testimonios de la tradición oral-lacustre en el sur del Lago de Maracaibo

Toda tradición se hace historia cuando la misma pervive y persiste por la oralidad desde lo ancestral. Por tanto; cada voz, cada palabra expone toda la esencia de Agé-Benito. Tal esencia, en la voz de cada cultor que es un poeta y un testigo de la danza, del golpe y de todo el encanto visual, que en primera instancia se ha sostenido con la palabra desde su enunciación oral. La misma, que se constituye como un código ancestral: histórico, espiritual y estético en la obra de Canaán. Códices que se hacen tierra, carne, en el encanto visual y etnográfico del rito Agé-Benito.

El ritual, que no solo permite ensalzar un aspecto o contexto religioso, sino que ensalza el origen de la vida, del grupo, de la negritud como hilo histórico de identidad-cosmogonía; que, siendo geográficamente ajeno, extraño. Ello, como analogía, hizo posible la apropiación del espacio en el propio tiempo-origen del grupo. El arraigo ancestral en el

espíritu del pueblo afro, el aspecto metafísico de tal apropiación. Pues, como cuerpos-objetos esclavizados, trasladados, más no desarraigados.

Cuadro 1. Síntesis de los Testimonios sobre la Oralidad en el Culto a San Benito–Agé

Cultor/a	Rol y contribución	Testimonios clave	Relevancia cultural e histórica
Isabel Segunda Andrade Tovila	Devota y portadora del conocimiento generacional sobre el culto Agé-Benito.	“Durante su estadía en este mundo terrenal, fue un hombre dedicado a su familia, a la religión católica y a las actividades culturales y sociales. Organizaba procesiones, enseñaba a tocar tambores y curaba con plantas medicinales.”	Su testimonio revela la estructura ritualística del culto, resaltando la importancia de los ritmos y su relación con el espacio físico y espiritual.
Olimpiades “Pía” Pulgar	Líder espiritual, constructor de tambores, maestro de tradiciones y botánico local.	Narra cómo su abuelo organizaba ensayos, procesiones y actividades relacionadas con el culto, además de su papel como curandero y constructor de tambores.	Representa una figura central en la transmisión oral y práctica del culto. Su labor educativa y cultural aseguró la pervivencia de la tradición Agé-Benito.
Ángel Segundo Rangel Pulgar	Nieto de Olimpiades Pulgar y cultor del Chimbángueles y la Gaita de Tambora.	“La oralidad se convierte en vanguardia en cada generación, reivindicando el legado ancestral en diferentes formas.”	Aporta una perspectiva intergeneracional sobre cómo se han preservado las prácticas rituales y musicales a través de la oralidad y la enseñanza directa.
Voces Colectivas (Canaán, 2020)	Devota y portadora del conocimiento generacional sobre el culto Agé-Benito.	“Durante su estadía en este mundo terrenal, fue un hombre dedicado a su familia, a la religión católica y a las actividades culturales y sociales. Organizaba procesiones, enseñaba a tocar tambores y curaba con plantas medicinales.”	Reflejan la resistencia cultural frente a la imposición colonial y la capacidad de la oralidad para mantener vivas las prácticas ancestrales vinculadas al territorio.

Fuente: Vidovic y García, 2025.

Pues el arraigo, más que territorial fue ancestral, lo cual se contempla en la exposición oral de los diferentes cultores que expone Canaán. Cada voz, cada testimonio generacional se hace presente. Pues, ha sido la oralidad, lo que ha permitido mantener el arraigo, el espíritu de Agé. Un registro oral, a través de las diferentes generaciones. Validado por su fuerza, pervivencia; aun cuando la iglesia les obligara a beatificar su rito, su cultura, por medio de San Benito. El mismo, en su esencia ajeno a todo el contexto etno-religioso y antropológico de Agé espíritu de las aguas.

De esta manera Agé, tanto en su contexto etnográfico como religioso, deja ver el tránsito de la oralidad a la sonoridad, pues el enfoque etnográfico brinda una visión más amplia de la tradición, especialmente al destacar la sonoridad del culto a través de la percusión y la música. El chimbángueles, el tambor largo y la gaita tambora, destacan como elementos fundamentales en la expresión de la tradición e identidad cultural.

Culto a San Benito Agé a través de sus códigos ancestrales desde la oralidad y los ritos en los pueblos de Gibraltar, Bobures, Palmarito, San José, Santa María y San Antonio: mirada de Evelyn Canaán

En la siguiente sección reflejamos de forma resumida las forma en que se desarrolla actualmente el culto a San Benito Agé y algunas particularidades en relación a los ritos que son descritos por la investigadora Evelyn Canaán en atención a su experiencia mediante las fotografías y entrevistas realizadas a los cultores de los pueblos de Gibraltar, Bobures, Palmarito, San José, Santa María y San Antonio en el sur del Lago de Maracaibo. En este sentido; lo planteado son sus palabras parafraseadas para presentar su visión del fenómeno objeto de estudio⁹.

La ancestralidad de los pueblos de la Costa Sur Lacustre de Maracaibo: Gibraltar, Bobures, Palmarito, San Antonio, Santa María y San José, conservan los símbolos o divinidades africanas a quienes ellos le rendían culto, principalmente los Ewe Fon que practicaban el vudú o culto a los

⁹ Este planteamiento puede ser consultado en el libro *La africanidad en la costa sur lacustre de Maracaibo. Códigos Africanos desde la oralidad y del registro fotográfico en los pueblos ancestrales de Gibraltar, Bobures, Palmarito*. Publicación de la Fundación Ediciones Clío. Maracaibo Venezuela 2023. Fuente: <https://www.edicionesclio.com/>

San José, Santa María y San Antonio

espíritus. Estos símbolos se los ha querido apropiar la iglesia católica para invisibilizar el paso de esta religión africana (vudú) por estas tierras sucrenses. Al llegar a estos pueblos se observa la Cruz, Las Tres Cruces, el Corazón, el color azul. Estos se han visto en la imagen del fraile franciscano, quien porta en la mano derecha la Cruz de la divinidad Legba; Legba es el mensajero de las demás deidades. Se le invoca antes de empezar cualquier ceremonia¹⁰. De igual manera se puede observar la bandera blanca con la cruz es Legba, quien limpia y purifica el camino, usándola cuando la imagen está guardada en la iglesia.

Imagen 8. Ritual del Sombrero. Gibraltar, 06 de enero de 2014



Fuente: Canaán, 2023.

Al levantar la imagen del Altar, se llega a las tres puertas; haciendo con esta acción una Cruz, ritual no perteneciente a la práctica católica. La imagen porta en la mano izquierda un corazón (Erzuli: símbolo de la bondad y la pureza). La imagen franciscana tiene pintada la sotana de color azul por la divinidad Agé del Panteón Vudú. De igual manera, los Directivos del Chimbángueles usan el color azul en la franja del sombrero de paja que utilizan, en la vestimenta, en los Tambores, en el bastón de mando. La Bandera que saca a la imagen Afro-católica es azul por Agé

10 Pollak-Eltz Angelina. "Cultos Afroamericanos" 1977, p. 67).

con la pintura o diseño de una cruz (Legba) incrustada en el corazón (Erzuli) a golpe del sonido de los Tambores: Agé. En cada uno de estos Pueblos encontramos una Cruz (En San José de Heras no la tienen). En los Ensayos de Obligación al llegar a las puertas de la iglesia (cerradas) cruzan los bastones en forma de cruz o la bandera y el bastón.

En estos pueblos, igualmente encontramos las Tres Cruces, las cuales no se observan en ninguna iglesia católica de la región y del País. En el Panteón Vudú representan Los Guédés o genios de la muerte, maestros de los Cementerios. Son una tríada de Barones: Barón Samedi (la Cruz del centro) Barón La Croix (a la derecha) y el Barón Cimetière (a la izquierda) (Canaán, 2020).

Imagen 9. Agé-Benito, Santa María, junio de 2008



Fuente: Canaán, 2023

Por otro lado, Se observan elementos católicos en la manifestación cultural: La Iglesia, quien guarda la imagen. Cada Pueblo una noche del mes de diciembre saca la imagen en Procesión, a partir de las ocho con los instrumentos de percusión o de viento, también algunos pueblos ancestrales sacan un cuarto de Procesión a la imagen antes del Chimbángueles (tambores) como Bobures (primero de enero), con su corazón dorado y la diadema. Las Antífonas, Ave María y gozos al Fraile franciscano son de origen católico (Canaán, 2020).

Imagen 10. Fermín Rivero Herrera, (1920-2009) primer capitán de plaza, Enoemia Chourio, mayordoma, Alexánder Márquez, párroco de Bobures. Bobures, 01 de enero de 2008.



Fuente: Canaán, 2023

Según me cuenta Eward Ysea, “Mi abuelo, Olimpiades Pulgar, me decía: “hay una mezcla de latín con ciertas palabras africanas y español como un canto en jerigonza” (Canaán, 2020:27). Es de aclarar que el cultor se refería al modo como se entonaban anteriormente, las oraciones. La imagen franciscana es católica en su esencia, pero está investida con las divinidades del panteón africano vudú: El color azul por la divinidad del mar Agé, la Cruz, protectora de puertas y encrucijadas es Legba y el corazón representando la bondad y la pureza.

Hemos visto en fotos y videos la imagen del Santo Benedetto di Palermo/Italia que pasean en Procesión vestida con una sotana marrón y un niño Jesús en los brazos, diferente a la imagen que en la Costa Sur Lacustre de Maracaibo lucen vestida de azul, con una cruz en la mano derecha y un corazón en la mano izquierda. En este sentido, es más que evidente la fusión de culturas que sufrió la imagen al traerla a la Costa Sur del Lago de Maracaibo donde esclavizaron y adoctrinaron en la religión católica a los africanos para explotarlos principalmente en la siembra en tan productivas tierras del cacao porcelana. El párroco de la iglesia junto al Mayordomo del Chimbángueles son quienes dan permiso para la salida de la divinidad Afro-católica.

Imagen 12. Tocadores; Fraidys Velásquez, Lorenzo García, Yorbis “Checa” Velásquez y Rafael Castillo. Gibraltar, 06 de enero 2009.



Fuente: Canaán, 2023

Otro aporte africano es la Saya, con la cual le bailan a sus divinidades africanas; falda elaborada con palmiche proveniente de la palma africana; su uso se ha ido minimizando, aclarando el desconocimiento de muchos para su uso y elaboración. Es conocido el cultor del Chimbángueles y la Gaita de Tambora, Ángel Segundo Rangel Pulgar, nieto de uno de los más importantes cultores de Sucre, Olimpiades Pulgar,

(1903-1987), con quien aprendió los secretos de su elaboración. Otros elementos del Chimbángueles son el bastón de mando y el palo unido a un cuero, usado por los llamados Mandadores o Mandador para apartar a los asistentes del camino de la imagen, cuando en realidad el Conquistador lo utilizaba para obligar al esclavo a trabajar sin descanso. Este instrumento al igual que el bastón los utilizó para demostrar su autoridad frente al oprimido esclavizado africano.

El Chimbángueles o los descendientes del africano con el correr del tiempo han asumido esos cargos. El Abanderado simbolizando con la bandera a la divinidad Legba, va limpiando el camino hasta llegar a las casas de cada cultor. La bandera, podemos observarla en un Ensayo o Chimbángueles de Obligación, guiando el grupo de Tocadores hacia la casa del director, quien debe mantener en perfecto estado los Tambores, los cuales sirven de conductos comunicantes con las divinidades africanas: Legba, Agé, Damballab, Erzuli, visibles algunas, invisibilizadas otras por el miedo a ser descubiertos tuvieron que disimularlas y a la vez, no ser sorprendidos, al rendirle honores a sus antepasados africanos.

En los pueblos ancestrales al morir un cultor del Chimbángueles, lo despiden recitándole Letanías por los Capitanes de plaza a golpe de Chocho y Misericordia. Los Capitanes y Mayordomos durante la caminata del Cortejo fúnebre, cruzan los bastones de mando (Legba) y los abanderados, igualmente lo hacen precediendo el Cortejo. Si es una Gaitera(o) quien falleció esbozan versos con su estribillo. “El culto a los Antepasados está muy extendido en toda África occidental y central, cuando realmente son ritos fúnebres que requieren que el difunto sea enterrado con muchas ceremonias para que se marche en paz” (Polak-Eltz, 1994:48).

Los pueblos ancestrales de la Costa Sur del Lago de Maracaibo, además de celebrar a la divinidad Afro-católica los 27 de diciembre y 06 de enero; celebran tres Ensayos o Chimbángueles de Obligación: 1ero, la víspera del primer domingo de octubre, la víspera del primer día de noviembre y la víspera del octavo día de diciembre¹¹. Eward Ysea lo co-

11 Estas celebraciones tienen su origen durante el periodo colonial pues para las referidas fechas los colonizadores les permitían celebrar a golpe del Tambor las buenas cosechas y de paso los esclavizados le rendían culto a sus Antepasados.

menta en su historia oral, cuando habla que “la gente bajaba los tambores o bajaban de los conucos a chimbangalear, al empezar en octubre las primeras lluvias”. (Canaán Evelyn: Ob. Cit. p.200). Esos días la iglesia los nombra así: 1er domingo de octubre, Todos Los Santos y la Purísima o Inmaculada Concepción.

Imagen 12. Ensayo de Santa María: Beiker Solarte, Alí Soto, Robis Solarte, Jhoeny Calvo, Kender Herrera y Néstor Cedeño. Ritual del Sombrero con Bobures, Bobures, 01 de enero de 2014.



Fuente: Canaán, 2023.

Hemos asistido a esos Ensayos en los seis Pueblos ancestrales: Gibraltar, Palmarito, Bobures, San José, Santa María y San Antonio. Empezan a las nueve de la noche y continúan su faena hasta la tarde del día siguiente, guiados por el abanderado a golpe de Chocho y Cantica quien menea una bandera blanca con la Cruz yendo a la Casa del director, los Capitanes de Banda, Mayordomo, a la Casa de los actuales directivos del Chimbángueles. Cabe destacar la diferencia del culto en San José de Heras, quienes siempre visitan la casa de Máximo Andrade, ya fallecido quien fuera director por 30 años; atendiéndolos sus familiares. Además, ese día visitan las Tres Cruces, la iglesia, la Cruz mayor. Donde llegan

invocan a Obelesse, el Gloria, gozos y Antífonas, brindan con ron, por lo general, cocuy o whisky. Los Mandadores evitan que los Tocadores entren a la casa de los Directivos, mientras liban dos dedos de ron en cada brindis.

Igualmente, los devotos, promeseros o creyentes de la divinidad Agé-Benito pagan favores recibidos y lo celebran como cualquier Chimbángueles de celebración, 27 de diciembre o seis de enero con los seis golpes de tambor: Cantica, Chocho, Agé, Chimbangalero Vaya, Misericordia y Sangorongome. Según comenta Publio Antúnez, cultor del Chimbángueles, la Gaita de Tambora y el Tambor Largo, “Chocho y Sangorongome fueron máximos reyes africanos, lo contrario con Chimbangalero vaya y Misericordia golpes netamente católicos”.

Imagen 13. Llega arrodillado hasta las puertas de la iglesia el Ensayo de Santa María, golpe de Chocho. Promesa de Liberny “Gollo” Soto, mayordomo de Santa María, 14 de septiembre de 2013.



Fuente: Canaán, 2023.

Prosigue Publio Antúnez, cultor de San José de Heras: “Antes, cada tambor representaba con su golpe, la divinidad de cada familia”. Ángel Segundo Rangel Pulgar, cultor del Chimbángueles, la Gaita de Tambo-

ra, el Tambor Largo y hacedor de Tambores: “Los Tambores usados en el Chimbángueles, el Tambor Mayor, el Tambor Segundo que es el mismo Respondón, el Cantante y el Medio Golpe y Tres Requintas; 1era, 2da y 3era, son muy agudas”. “El Tambor es la forma tangible de la divinidad”. “La conjunción con la danza, llama a la presencia de los espíritus en armonía con las divinidades” (González M. Jenny: Ob. Cit. p. 53-55).

Imagen 14. Ensayo de Bobures: Jhonny Pereira, Jhon Willian Martínez, Orlando Chourio, Norka Rojas, bailadora de saya, el chimbangalito de San Timoteo y el abanderado, Alexander Chourio.



Fuente: Canaán, 2023.

Néstor Cedeño, bailador de Saya, nos narra en su historia oral: “Aprendí a bailar Saya con Melquíades Herrera, papá de “Guamo”; ella lo baila pausado y quiere llevarme a su terreno y yo quiero llevarla a mi terreno. A veces, la voz de ella es la voz del papá” (Canaán, 2020:217). Algunos cultores, creen que espíritus de la familia o conocidos, se les incorporan a otras personas. “Todos los africanos creen en los antepasados, que son inmortales y vigilan siempre a sus descendientes” (Parrinder, 1980:32)

Imagen 15. Encuentro de Chimbangalitos. María Rosario, 22 de agosto de 2010.



Fuente: Canaán, 2023.

Estos seis Pueblos nombrados: Gibraltar, Palmarito, Bobures, San José, Santa María y San Antonio, son los primeros en iniciar el Chimbángueles pues se puede confirmar al ver los símbolos ya descritos, no vistos en otras comunidades. Estos salieron del pueblo de San Pedro y de allí se dividieron según su procedencia. Robis Solarte, capitán de Santa María, cuenta: “Esas imágenes vinieron de las Ruinas de San Pedro y de ahí, pasaron a Santa Isabel” (Canaán Evelyn: Ob. Cit. p. 83).

De esta manera, nuevamente se expone cómo la oralidad ha sido el pilar fundamental para mantener viva la espiritualidad-tradición del culto Agé-Benito en la zona sur lacustre del Lago de Maracaibo. A través de la oralidad, se preserva la identidad, la historia, el patrimonio cultural y espiritual de la comunidad en todo su carácter trascendental.

Figura 2. El Culto a San Benito Agé: Sincretismo, Simbolismo y Tradición en los Chimbangeles



Fuente: Vidovic y García, 2025.

El culto a San Benito Agé en la Costa Sur del Lago de Maracaibo es una expresión cultural profundamente arraigada en el sincretismo religioso, donde elementos del catolicismo europeo y las divinidades africanas del panteón vudú convergen en un ritual único. Este fenómeno cultural refleja no solo la adaptación de los africanos esclavizados al contexto colonial, sino también su capacidad para preservar y reivindicar

sus tradiciones ancestrales mediante prácticas simbólicas.

El simbolismo juega un papel central en este culto. La bandera que guía los chimbangeles representa a la divinidad Legba, quien limpia el camino hacia las casas de los cultores. El color azul, omnipresente en los tambores, sombreros y vestimentas, está asociado con Agé, la divinidad del mar, mientras que el corazón simboliza la bondad y pureza de Erzuli. Estos símbolos son claves para la conjunción entre lo visible y lo invisible, permitiendo la comunicación con los espíritus.

Los tambores y la danza son vehículos esenciales para esta conexión espiritual. Cada tambor tiene un rol específico: el Tambor Mayor lidera, los Segundos responden, y las requintas añaden tonalidades agudas. Estos instrumentos no solo acompañan la música, sino que actúan como conductos tangibles para las divinidades africanas. La danza, en armonía con los tambores, invoca la presencia de los espíritus, creando un espacio sagrado donde lo humano y lo divino coexisten.

Los rituales y letanías combinan oraciones latinas con cantos en jeringonza, evidenciando la fusión de lenguas y tradiciones. Esta mezcla lingüística refuerza la dualidad del culto, que honra tanto al santo católico como a las divinidades africanas. Además, los rituales incluyen gestos como la cruz no católica, que marca las tres puertas, un acto cargado de significado espiritual.

Finalmente, la fusión de imágenes es otro aspecto destacado. La imagen de San Benito Agé, vestida de azul y portando un corazón, contrasta con la representación tradicional italiana de Benedetto di Palermo. Este cambio visual refleja la adaptación cultural del santo africano-católico, cuya esencia se redefine en el contexto lacustre venezolano. Así, el culto a San Benito Agé se convierte en un testimonio vivo del sincretismo, la resistencia cultural y la memoria ancestral.

V. Análisis de los Chimbangueles de San Benito de Palermo desde la Tríada Tiempo-Cultura-Espacio

El culto a San Benito Agé, particularmente el ritual de los chimbangueles en el sur del lago de Maracaibo, Venezuela, puede ser analizado desde una perspectiva que integra tiempo, cultura y espacio. Esta tríada, inspirada en las ideas de Bakhtin, Sulkin, Escobar, Nora y Martín-Barbero, permite desentrañar cómo esta práctica religiosa se convierte en un espacio de resistencia cultural, memoria histórica y transformación social.

Interacciones Dinámicas

Tiempo-Espacio (Ritual como cronotopo)

El concepto de cronotopo propuesto por Bakhtin es fundamental para comprender cómo el ritual actúa como un espacio-tiempo fusionado. Según Bakhtin, el cronotopo es “la relación intrínseca entre el tiempo y el espacio en la representación literaria y cultural” (Bajtín, 1981). En el caso de los chimbangueles, el tiempo mítico asociado a San Benito Agé —una figura ancestral africana vinculada a la resistencia y la espiritualidad— se entrelaza con el espacio físico del lago de Maracaibo y sus comunidades lacustres. Este territorio no es simplemente un escenario donde ocurren las ceremonias; es un espacio cargado de significados simbólicos que conecta lo divino con lo humano, lo ancestral con lo contemporáneo. Los tambores, las danzas y las procesiones recrean un tiempo cíclico que desafía el tiempo lineal impuesto por la colonización. Así, el cronotopo ritualístico se convierte en un lugar donde coexisten múltiples temporalidades: el pasado africano, el presente colonial y poscolonial, y un futuro imaginado de liberación cultural.

Cultura-Tiempo (Memoria encarnada)

La oralidad en el culto a San Benito Agé puede interpretarse como una “memoria encarnada”, siguiendo las reflexiones de Silvia Rivera Cusicanqui (2010). Para Rivera Cusicanqui, la memoria encarnada es aquella que trasciende el tiempo lineal y se expresa a través de prácticas corporales, musicales y narrativas. En este caso, los tambores de los chimbangueles no son meros instrumentos musicales; son portadores de narrativas históricas y memorias ancestrales. Cada golpe de tambor “teje” temporalidades que conectan a los descendientes africanos con sus raíces culturales y espirituales. Además, estas prácticas orales permiten preservar historias que no están registradas en documentos oficiales, como señala Pozzi (2012), quien destaca que la historia oral desafía las estructuras tradicionales de poder al dar voz a quienes han sido invisibilizados. La oralidad, entonces, actúa como un mecanismo de resistencia frente a la imposición de calendarios y temporalidades externas.

Espacio-Cultura (Territorio simbólico)

Desde la perspectiva de Arturo Escobar, el territorio debe entenderse como un “tejido de significados” construido colectivamente por las comunidades. En el caso de los chimbangueles, el territorio lacustre del sur del lago de Maracaibo no es simplemente un espacio geográfico; es un sistema simbólico que resiste a la explotación colonial y neoliberal. Los bosques de cacao, las rutas de las procesiones y las plantaciones históricas se resignifican como lugares de memoria, un concepto desarrollado por Pierre Nora (1989). Para Nora, los lugares de memoria son espacios donde las comunidades depositan su identidad colectiva y su patrimonio cultural. En este sentido, cada árbol, camino o edificación está imbuido de significados culturales y espirituales. Por ejemplo, las plantaciones de cacao, que históricamente fueron espacios de explotación, se transforman en sitios de celebración y resistencia cultural gracias a las narrativas orales y los rituales asociados al culto de San Benito Agé.

Herramientas Conceptuales

Geopoéticas (Suely Rolnik)

Las geopoéticas, según Suely Rolnik , permiten analizar cómo las prácticas artístico-rituales reconfiguran el espacio-tiempo. En el caso de los chimbangueles, la danza de la saya durante las ceremonias de San Benito Agé no solo es un acto estético, sino una forma de reexistir culturalmente. A través de la música, el movimiento y la oralidad, los participantes crean un espacio donde las opresiones históricas son reinterpretadas como actos de liberación. Rolnik (2004) describe esta práctica como una “descolonización del cuerpo”, donde lo corporal y lo espiritual se entrelazan para reconstruir identidades culturales fragmentadas por la violencia colonial. La saya, como práctica geopoética, redefine el territorio y el tiempo al conectar lo individual con lo colectivo, lo material con lo simbólico.

Cartografías Afectivas (Jesús Martín-Barbero)

Las cartografías afectivas, tal como las concibe Jesús Martín-Barbero , ayudan a comprender cómo los lugares vinculados al culto (como los pueblos lacustres) están cargados de emociones colectivas. Martín-Barbero (2002) argumenta que los mapas emocionales emergen de las narrativas orales, los cantos y los testimonios de los ancianos, quienes actúan como guardianes de la memoria colectiva. Estas cartografías afectivas no son estáticas; más bien, se reconstruyen constantemente a través de las generaciones. En el caso de los chimbangueles, las emociones asociadas a la resistencia, la espiritualidad y la comunidad se proyectan sobre el territorio, transformándolo en un espacio vivido y sentido. Por ejemplo, las procesiones de San Benito Agé no solo son actos religiosos; son recorridos emocionales que conectan a los participantes con sus ancestros y con las luchas históricas de sus comunidades.

Transmodernidad (Enrique Dussel)

La transmodernidad, propuesta por Enrique Dussel , busca establecer diálogos entre temporalidades disímiles sin subordinación. En el caso del culto a San Benito Agé, vemos cómo el mito africano se entrelaza con elementos del catolicismo y, potencialmente, con tecnologías

modernas (como grabaciones audiovisuales de los rituales). Este diálogo intertemporal permite que la comunidad mantenga su identidad cultural mientras se adapta a contextos contemporáneos. Dussel (2007) enfatiza que la transmodernidad no implica una ruptura con el pasado, sino una reinterpretación activa que valida múltiples formas de existencia y conocimiento. El sincretismo religioso en el culto a San Benito Agé no es una pérdida, sino una estrategia de supervivencia cultural que desafía las estructuras de poder hegemónicas.

Caso de Estudio: El Culto a San Benito Agé

Tiempo

El culto a San Benito Agé desafía el tiempo lineal colonial mediante su ciclicidad ritual. Los toques de tambor que ocurren entre octubre y enero no solo siguen un calendario festivo, sino que también recrean un tiempo mítico que conecta a los participantes con sus ancestros africanos. Este tiempo cíclico contrasta con el calendario católico impuesto durante la colonización, convirtiéndose en un acto de resistencia temporal.

Cultura

El sincretismo religioso es una estrategia clave de resistencia cultural. La figura de San Benito Agé encapsula tanto la espiritualidad africana como la adaptación al contexto colonial. Este sincretismo no es una simple fusión, sino una reinterpretación activa que permite a la comunidad mantener su identidad cultural mientras interactúa con otras influencias. La oralidad juega un papel crucial aquí, ya que las historias sobre San Benito son transmitidas verbalmente, asegurando su preservación y adaptación a nuevas generaciones.

Espacio

Los espacios físicos asociados al culto, como los bosques de cacao y los pueblos lacustres, se transforman en lugares de memoria. Estos territorios no son simplemente escenarios de las ceremonias; son nodos de un sistema simbólico que resiste a la explotación colonial. A través de la oralidad, estos espacios adquieren nuevos significados culturales y espirituales, convirtiéndose en símbolos de resistencia y comunidad.

Este análisis integra las herramientas conceptuales y la tríada tiempo-cultura-espacio para ofrecer una visión holística del culto a San Benito Agé, destacando su importancia como práctica cultural y ritualística que desafía las estructuras temporales, espaciales y culturales impuestas históricamente.

La Noción de tiempo y espacio en el análisis de los ritos: El Caso del Culto a San Benito Agé

El análisis de los ritos, como el culto a San Benito Agé en la costa sur del Lago de Maracaibo, requiere una comprensión profunda de las nociones de tiempo y espacio, ya que estos elementos no solo actúan como marcos contextuales, sino como componentes activos que configuran el significado y la experiencia ritual. Desde una perspectiva antropológica e histórica, el tiempo y el espacio son categorías dinámicas que interactúan con la cultura para dar forma a las prácticas rituales y su interpretación.

Tiempo: cronotopía y temporalidad cíclica

El concepto de cronotopía, desarrollado por Mijail Bajtín (1981), es fundamental para entender cómo los rituales funcionan como espacios-tiempos fusionados donde lo mítico, lo histórico y lo cotidiano convergen. En el caso del culto a San Benito Agé, el tiempo no se experimenta como lineal, sino como cíclico y multidimensional. Los toques de tambor, celebrados entre octubre y enero, recrean un tiempo mítico que conecta a los participantes con sus ancestros africanos. Este tiempo ritualístico no solo revive el pasado, sino que también proyecta un futuro imaginado de liberación cultural y espiritual.

La temporalidad cíclica de los rituales está profundamente arraigada en la memoria colectiva. Según Silvia Rivera Cusicanqui (2010), la oralidad actúa como una “memoria encarnada” que desafía el tiempo lineal impuesto por estructuras coloniales. Los tambores, las letanías y las danzas no son meras expresiones artísticas; son vehículos que tejen temporalidades ancestrales, permitiendo a los participantes reconectar con sus raíces culturales y espirituales. Cada golpe de tambor o cada paso de baile evoca un momento específico en la historia, pero también trasciende ese momento para crear un presente vivido que une múltiples capas temporales.

Además, el tiempo ritualístico tiene una dimensión simbólica que va más allá de la cronología. Como señala Mercedes Vilanova (2012), en los relatos de vida y las narrativas orales, la construcción del tiempo no es ni cronológica ni lineal. Los rituales de San Benito Agé, por ejemplo, operan en un tiempo subjetivo donde los recuerdos, las emociones y las experiencias personales se entrelazan con el mito y la historia colectiva. Este tiempo subjetivo permite que los participantes no solo revivan el pasado, sino que también lo reinterpretan y resignifiquen en función de sus necesidades y aspiraciones presentes.

Espacio: territorio simbólico y lugares de memoria

El espacio, por su parte, no es simplemente un escenario físico donde ocurren los rituales; es un territorio cargado de significados culturales y espirituales. Siguiendo a Arturo Escobar (2008), el territorio debe entenderse como un “tejido de significados” construido colectivamente por las comunidades. En el caso del culto a San Benito Agé, el lago de Maracaibo, los bosques de cacao y las rutas de las procesiones se transforman en nodos de un sistema simbólico que resiste a la explotación colonial y neoliberal. Estos espacios físicos adquieren nuevas significaciones culturales gracias a las narrativas orales y las prácticas rituales asociadas al culto.

El concepto de lugares de memoria, desarrollado por Pierre Nora (1989), es particularmente útil para analizar cómo los espacios asociados al culto se convierten en depósitos de identidad colectiva. Por ejemplo, las plantaciones de cacao, que históricamente fueron espacios de explotación, se resignifican como sitios de resistencia y celebración cultural. A través de la oralidad, estos lugares se transforman en símbolos de memoria histórica y espiritualidad, donde las experiencias colectivas de resistencia y solidaridad se proyectan sobre el paisaje.

Además, el espacio ritualístico tiene una dimensión performática que lo convierte en un lugar de reexistencia cultural. Según Suely Rolnik (2004), las prácticas artístico-rituales, como la danza de la saya en el culto a San Benito Agé, reconfiguran el espacio-tiempo al conectar lo corporal con lo espiritual. La percusión de los tambores, los movimientos de baile y las procesiones no solo ocupan un espacio físico, sino que también lo transforman en un ámbito donde las opresiones históricas

son reinterpretadas como actos de liberación cultural. Este proceso de reconfiguración espacial permite a las comunidades afrodescendientes afirmar su identidad cultural y espiritual frente a las estructuras de poder hegemónicas.

Cuadro 2: Interacciones dinámicas entre tiempo, cultura y espacio en el análisis de los ritos

Categoría	Tiempo	Cultura	Espacio
Definición central	Tiempo cíclico y multidimensional que conecta pasado, presente y futuro a través de rituales.	Sincretismo cultural que combina elementos africanos y católicos como estrategia de resistencia.	Territorio simbólico cargado de significados culturales y espirituales (lugares de memoria).
Función principal	Cronotopo ritualístico que desafía el tiempo lineal colonial y recrea temporalidades ancestrales.	Medio para preservar identidad, memoria colectiva y tradiciones mediante la oralidad y prácticas.	Resignificación de espacios físicos como nodos de resistencia cultural y espiritual.
Herramientas clave	Oralidad, tambores, letanías y danzas como vehículos de transmisión temporal.	Sincretismo religioso, música, danza y narrativas orales como expresiones culturales vivas.	Bosques de cacao, rutas de procesiones y paisajes lacustres como símbolos de memoria colectiva.
Teorías relacionadas	Bakhtin (cronotopo), Rivera Cusicanqui (memoria encarnada).	Dussel (transmodernidad), Escobar (tejido de significados).	Nora (lugares de memoria), Escobar (territorio simbólico).
Ejemplo práctico	Los toques de tambor entre octubre y enero recrean un tiempo mítico vinculado a ancestros.	El culto a San Benito Agé como sincretismo entre espiritualidad africana y católica.	Las plantaciones de cacao transformadas en sitios de resistencia cultural y celebración.
Impacto social	Desafío al tiempo lineal colonial; creación de un futuro imaginado de liberación cultural.	Validación de múltiples formas de existencia y conocimiento frente a estructuras hegemónicas.	Espacios de reexistencia cultural que afirman identidad frente a opresiones históricas.

Fuente: Vidovic y García, 2025.

Interacción entre tiempo y espacio: el rito como cronotopo

La interacción entre tiempo y espacio en el análisis de los ritos es crucial para comprender cómo estas prácticas rituales articulan lo físico con

lo metafísico. El culto a San Benito Agé funciona como un cronotopo donde el tiempo mítico y el espacio físico se fusionan para crear una experiencia ritualística única. Este cronotopo no solo conecta a los participantes con sus ancestros y tradiciones, sino que también los proyecta hacia un futuro imaginado de liberación cultural y espiritual.

En este sentido, el rito no es simplemente una reproducción de prácticas ancestrales, sino una reinterpretación activa que valida múltiples formas de existencia y conocimiento. Siguiendo a Enrique Dussel (2007) , el sincretismo religioso presente en el culto a San Benito Agé no es una pérdida, sino una estrategia de supervivencia cultural que desafía las estructuras de poder hegemónicas. Este diálogo intertemporal permite que la comunidad mantenga su identidad cultural mientras se adapta a contextos contemporáneos.

Conclusiones

El contexto de la espiritualidad en la costa sur del Lago de Maracaibo se configura como un entorno profundamente mestizado, donde elementos etnográficos y etno-musicales convergen bajo la influencia tanto de la religiosidad africana como de la católica. El culto-ritual de Agé-Benito no solo representa una estructura socio-cultural-jerárquica que refleja la idiosincrasia y la espiritualidad del pueblo afrodescendiente en esta región, sino que también encarna una expresión dinámica de la tríada tiempo-cultura-espacio.

Desde la perspectiva del tiempo, el culto a San Benito Agé desafía las temporalidades lineales impuestas por la colonización mediante su naturaleza cíclica y ritualística. Los toques de tambor, celebrados entre octubre y enero, recrean un tiempo mítico que conecta a los participantes con sus ancestros africanos. Este cronotopo ritualístico, inspirado en Bakhtin (1981), fusiona lo mítico con lo físico, transformando el espacio lacustre en un lugar donde coexisten múltiples temporalidades: el pasado africano, el presente colonial y poscolonial, y un futuro imaginado de liberación cultural.

En cuanto a la cultura, el sincretismo religioso actúa como una estrategia de resistencia frente a las estructuras de poder hegemónicas. La figura de San Benito Agé encapsula tanto la espiritualidad africana como la adaptación al contexto colonial, creando una identidad cultural única que valida múltiples formas de existencia y conocimiento, tal como propone Dussel (2007). La oralidad, entendida como “memoria encarnada” según Rivera Cusicanqui (2010), permite preservar narrativas históricas y memorias ancestrales que trascienden el tiempo lineal. Cada golpe de tambor, cada letanía y cada danza son vehículos de transmisión cultural que conectan a los descendientes africanos con sus raíces espirituales y su legado ancestral.

Respecto al espacio, el territorio lacustre del sur del Lago de Maracaibo se resignifica como un sistema simbólico cargado de significados culturales y espirituales. Siguiendo a Escobar (2008), este territorio se convierte en un “tejido de significados” construido por las comunidades a través de prácticas rituales y narrativas orales. Los bosques de cacao, las rutas de las procesiones y las plantaciones históricas se transforman en lugares de memoria, según Nora (1989), donde las experiencias colectivas de resistencia y espiritualidad se proyectan sobre el paisaje. Estos espacios físicos adquieren nuevas significaciones culturales gracias a la oralidad y los rituales asociados al culto de San Benito Agé.

Los hallazgos derivados del análisis bajo la tríada tiempo-cultura-espacio revelan que la persistencia del culto a Agé-Benito durante más de 300 años es un testimonio vivo de cómo la oralidad y la tradición ancestral han sido fundamentales para preservar objetos histórico-estéticos-culturales y religiosos. La narrativa oral ha permitido a las comunidades afrodescendientes reconstruir su identidad espiritual y cultural, utilizando el tambor como un instrumento central que sostiene y transmite la etno-musicalidad y etno-oralidad de la espiritualidad Dahomey-Benín. La percusión de cada golpe de tambor, las letanías y los rituales denotan no solo la conexión con el ancestro, sino también la resistencia frente a las influencias externas que han intentado diluir esta herencia cultural.

La religiosidad africana representada por la divinidad de Agé tiene un papel trascendental en la formación de la narrativa sonora de la tradición espiritual en la zona. Aunque los cultores se declaren devotos de la divinidad católica de San Benito, en la práctica pervive una tradición ancestral de espiritualidad africana que resiste y se adapta a contextos contemporáneos. Este fenómeno subraya la importancia de preservar el legado de los antepasados africanos, quienes dejaron su huella en el camino hacia la construcción de una identidad mestiza en el continente latinoamericano.

En suma, el culto a San Benito Agé no solo es una manifestación espiritual, sino también un proceso dinámico que articula tiempo, cultura y espacio en un contexto de resistencia, memoria y transformación

social. Su persistencia es un claro ejemplo de cómo la oralidad y la tradición ancestral han sido pilares fundamentales para mantener viva la espiritualidad dancística y musical del pueblo afrodescendiente en la costa sur del Lago de Maracaibo.

Referencias bibliográficas

- Bajtín, M. (1981). *El problema de los géneros discursivos*. Fondo de Cultura Económica.
- Bastidas, L. (2017). Identidad y representación de la historia en las comunidades negras de Palmario y Gibraltar. *Fermentum*, 27(80).
- Bastide, R. (2005). Las Américas negras (fragmentos). *Revista del CES-LA*, (7), 323-324.
- Bermúdez Briñez, N., & Rodríguez Arrieta, M. (2009). La fuente oral en la reconstrucción de la memoria histórica: su aporte al documental “Memorias del Zulia Petrolero”. *Revista de Ciencias Sociales*, 15(2), 317-328. <https://doi.org/10.31876/rsc.v15i2.25447>
- Bird Simpson, L. (1970). *Los conquistadores y el indio americano*. (Serie Universitaria Historia Ciencia y Sociedad N° 68). Editorial Península.
- Buck-Morss, S. (2005). *Hegel y Haití*. Grupo Editorial Norma.
- Cáceres, R. (Comp.) (2001). *Rutas de esclavitud en África y América Latina*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Canaán, E. (2023). *La espiritualidad en la Costa Sur Lacustre de Maracaibo*. Ediciones Clío.
- Carney, J. (2006). Una valoración de la geografía y la diáspora africana. *Tabula Rasa*, (4).
- Carrera Damas, G. (1988). *El dominador cautivo: ensayos sobre la configuración cultural del criollo venezolano*. Grijalbo.
- Costa, C. (2009). Oralidad y Supervivencia: de la palabra dicha al Verbo sentido. *Oráfrica, revista de oralidad africana*, (5).

- Dussel, E. (2007). *Transmodernity: A Response to Postmodernity*. Universidad Autónoma de México.
- Escobar, A. (2008). *Territorios de diferencia: La ontología política de los "otros mundos posibles"*. Universidad Javeriana.
- Ferrer Alaña, L. G., & Carrillo Ramírez, T. E. (2023). La historia oral: un desafío a los mitos de la historia comúnmente aceptados. *Opción*, 39(101), 13-34. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14759280>
- Flores Dávila, J. I. (Coord.) (2006). *Afrodescendientes en México. Reconocimiento y propuestas de antidiscriminación*. Consejo Nacional para Prevenir la discriminación.
- Fraser, R. (1993). Técnica de investigación histórica con la que se construye la historia desde abajo. *Ayer. Revista De Historia Contemporánea*, 12(4), 79-92.
- Friedemann, N. S. (1992). Huellas de africanía en Colombia. *Thesaurus*, 47(3), 545.
- Gamboa, L. (2016). *África en América*. Editorial UCR.
- García de León, A. (2001). La Real Compañía de Inglaterra y el tráfico de esclavos en Veracruz 1713-1748. En R. Cáceres (Comp.), *Rutas de esclavitud en África y América Latina* (p. 140). Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Geertz, C. (1988). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- González Muñoz, J. (2009). *Vaudou: Fe que llena de encanto a la perla negra del Caribe*. Centro Nacional de Historia.
- Izard, G. (2004). Herencia y etnicidad entre los Garífuna de Belice. *Revista Mexicana del Caribe*, 17, 103.
- Klein, H. S. (2016). La experiencia afroamericana en perspectiva comparada: la cuestión actual del debate sobre la esclavitud en las Américas. *TEMPUS Revista en Historia General*, (4), 308-332.
- Konetzke, R. (1972). *América Latina II. La época colonial*. Siglo XXI Editores.

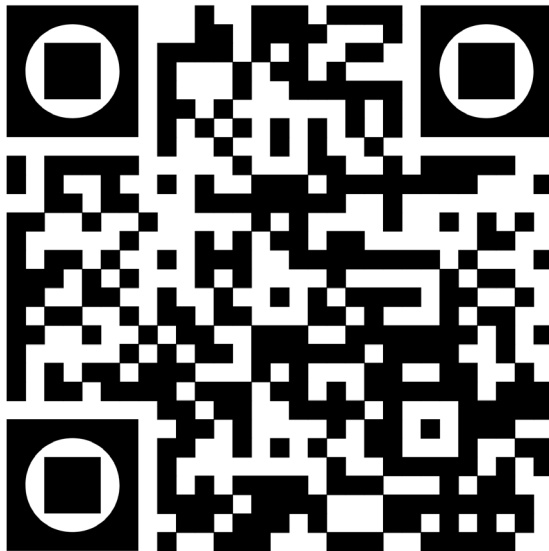
- Langue, F. (2012). La culpa o la vida, el miedo al esclavo a finales del siglo XVIII venezolano. *Procesos Históricos*, (22), 29.
- Laviña, J. (1998). Comunidades afroamericanas. Identidad y resistencia. *Boletín americanista*, (48), 139-151.
- Martín, G. (1986). Magia, poder y religión en los cultos afroamericanos. *Nueva Sociedad*, (82), 157-170.
- Martín-Barbero, J. (2002). *De los medios a las mediaciones*. Editorial Gustavo Gili.
- Mintz, S. W., & Prince, R. (s.f.). *El origen de la cultura africano americana*. S/E.
- Mora Queipo, E., González Queipo, J., & Richard, D. J. (2014). Música y Veneración de Antepasados en el Ritual del Chimbángueles. En D. Buffa & M. J. Becerra (Comps.), *Sistema productivo, Estructura dominante, Territorialidad y Resistencias sociales en el escenario sudamericano* (pp. 89-112).
- Moscovici, S. (1979). Teoría de las representaciones sociales.
- Musset, A. (1996). Mudarse o desaparecer, traslado de ciudades hispanoamericanas y desastres siglos XVI-XVIII. En V. García Acosta (Coord.), *Historia y desastres en América Latina* (Vol. I, pp. 15-16). Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina.
- Nora, P. (1989). *Les Lieux de Mémoire*. Gallimard.
- Ortiz, F. (1978). Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Biblioteca Ayacucho.
- Palella, S., & Martins, F. (2006). *Metodología de la Investigación Cualitativa*. FEDUPEL.
- Parrinder, G. (1980). *La Religión Africana Tradicional*. S/E.
- Pérez, M. (2016). Fiestas del Chimbángueles de la Amistad. Alianzas y hermandad en la costa sur del Lago de Maracaibo. *Boletín Antropológico*, 34(91).

- Pollak-Eltz, A. (1977). *Cultos Afroamericanos*. Universidad Católica Andrés Bello.
- Pozzi, P. (2012). Esencia y práctica de la historia oral. *Tempo e Argumento*, 4(1), 61-70. <https://doi.org/10.5965/2175180304012012061>
- Ramírez, L. (2021). La conformación de los sistemas de autoridad en la sociedad de afrodescendientes durante el período colonial en el sur del Lago de Maracaibo. *Revista Clío*, 1(1).
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Tinta Limón.
- Rolnik, S. (2004). *Cartografía sentimental: Transformaciones contemporáneas del deseo*. Ediciones UDP.
- Roselló Soberón, E. (1998). La cofradía de los negros: una ventana a la tercera raíz: El caso de San Benito de Palermo [Tesis de licenciatura en Historia]. FFYL-UNAM.
- Roselló Soberón, E. (2014). La Madre Chepa, una historia de fama femenina en el puerto de Veracruz. *Relaciones*, (139), 69-91.
- Suárez, C. (2010). *Los Chimbángueles de San Benito*. Fundación de Etnomusicología y Folclor.
- Thompson, P. (1988). La voz del pasado. La historia oral. Institución Valenciana D.
- Trujillo, L. (s.f.). Ajé Benito Ajé. *Revista Electrónica Conocimiento Libre y Licenciamiento* (CLIC). <http://radecon.cenditel.gob.ve/publicaciones>
- Valenzuela Márquez, J. (2005). Del orden moral al orden político. Contextos y estrategias del discurso eclesiástico en Santiago de Chile. En B. Lavallé, *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes* (pp. 257-284). Instituto Riva y Agüero.
- Vargas Arana, P. (2006). Pedro Claver y la evangelización en Cartagena: Pilar del encuentro entre africanos y el Nuevo Mundo, siglo XVII. *Fronteras de la Historia*, (11), 293-328.

Wisnoski III, A. L. (2014). It is Unjust for the Law of Marriage to be Broken by the Law of Slavery': Married Slaves and their Masters in Early Colonial Lima. *Slavery & Abolition*, 35(2), 234-252. <http://dx.doi.org/10.1080/0144039X.2013.834165>



Publicación digital de Fundación Ediciones Clío.
Maracaibo, Venezuela,
Abril de 2025



Mediante este código podrás acceder a nuestro sitio
web y visitar nuestro catálogo de publicaciones

FUNDACIÓN EDICIONES CLÍO

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución académica que procura la promoción de la ciencia, la cultura y la formación integral de las comunidades con la intención de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural en aras de formar de manera individual y colectiva a personas e instituciones interesadas. Ayudar en la generación de capacidades científicas, tecnológicas y culturales como herramientas útiles en la resolución de los problemas de la sociedad es nuestra principal visión. Para el logro de tal fin; ofrecemos un repositorio bibliográfico con contenidos científicos, humanísticos, educativos y culturales que pueden ser descargados gratuitamente por los usuarios que tengan a bien consultar nuestra página web y redes sociales donde encontrarás libros, revistas científicas y otros contenidos de interés educativo para los usuarios.

En *El Legado Oral del Culto a San Benito Agé: Identidad, Tiempo y Espacio en el Sur del Lago de Maracaibo*, se explora la riqueza cultural y espiritual del culto a San Benito Agé en el sur del Lago de Maracaibo, destacando la oralidad como herramienta clave para preservar su memoria ancestral. A través de testimonios de cultores, se analizan las tradiciones, rituales y símbolos que conectan lo africano con lo católico, revelando un sincretismo único. La investigación aborda cómo la oralidad, la música y los espacios geográficos configuran identidades colectivas y resistencias culturales. Con un enfoque interdisciplinario, se entrelazan historia, antropología y geografía para comprender esta expresión cultural como un acto de reexistencia frente a la colonialidad.

