



San Juan nuestro que cae del cielo: Intuiciones para una política sanjuanera en Venezuela

*São João nosso que cai do céu:
Intuições para uma política sanjuanera na Venezuela*

*Our Saint John who falls from the sky:
Insights for a sanjuanera policy in Venezuela*

Livia Vargas-González¹
Universidad Central de Venezuela (UCV) / Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)

Marcelo de Mello Rangel²
Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)

RESUMEN

El presente texto nace de la invitación sugerida en la siguiente interrogante: ¿qué política nos enseñan las fiestas negras de San Juan en Venezuela? La pregunta nos convoca a explorar filosóficamente las potencias políticas inscritas en una de las fiestas más importantes de ese país, las cuales, intuimos, no solo constituyeron la fuerza con la cual pueblos esclavizados resistieron al terror aniquilador del látigo esclavista, sino que han hecho posible la subsistencia, hasta nuestros días, de trazos de la ancestralidad africana. Esta exploración reconoce, como exigencia metodológica, el cultivo de un tipo de escucha que permita la disposición de nuestros oídos para el encuentro con voces que, venidas de otros tiempos, se cruzan y nos llegan encriptadas en la algarabía de las fiestas de San Juan. Por lo tanto, el texto que aquí presentamos tiene, tanto en su forma argumentativa como en su estilo, un carácter experimental.

Palabras clave: Resistencia; fiestas negras de San Juan; Política sanjuanera; Venezuela.

RESUMO

O presente texto nasce do convite sugerido pela seguinte pergunta: que política nos é ensinada pelas festas negras de São João na Venezuela? A pergunta convoca-nos a explorar, filosoficamente, as potências políticas inscritas numa das festas mais importantes desse país, as quais, intuimos, não apenas constituíram a força com a qual povos escravizados resistiram ao terror aniquilador do chicote escravista, mas tornaram possível a subsistência, até os nossos dias, de traços da ancestralidade africana. Esta exploração reconhece, como exigência metodológica, o cultivo de um tipo de escuta que permita dispor os nossos ouvidos para o encontro com vozes que, vindas de outros tempos, cruzam-se e chegam-nos encriptadas na algazarra das festas de São João.

¹Doutoranda em História e em Filosofia na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel. Mestre em Filosofia e Ciências Humanas pela Universidade Central da Venezuela (UCV) e Licenciada em Filosofia pela mesma instituição. É professora de Teoria Social na Escola de Sociologia na Universidade Central da Venezuela. Faz parte do Núcleo de Estudos em História da Historiografia e Modernidade (NEHM-UFOP) e do Grupo de Pesquisa em História, Ética e Política (GHEP-UFOP); <https://orcid.org/0000-0002-6956-1856> Endereço eletrônico: livia.v.academia@gmail.com

² Doutor em História e em Filosofia. Professor do Departamento de História e dos Programas de Pós-Graduação em História e Filosofia na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Membro do Laboratório "X" Encruzilhadas Filosóficas e Coordenador do Núcleo de Estudos em História da Historiografia e Modernidade (NEHM-UFOP), do Grupo de Pesquisa em História, Ética e Política (GHEP-UFOP) e do GT Alteridade e Desconstrução da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF); <https://orcid.org/0000-0002-5822-4969>; Endereço eletrônico: mmellorangel@yahoo.com.br



Palavras-chave: Resistência; Festas negras de São João; Política *sanjuanera*; Venezuela.

ABSTRACT

The present text stems from the invitation suggested in the following question: what politics do the Black Feasts of Saint John in Venezuela teach us? The question calls us to explore philosophically the political powers inscribed in one of the most important feasts of that country, which, we intuit, not only constituted the force with which enslaved peoples resisted the annihilating terror of the slave whip, but have made possible the subsistence, to this day, of traces of African ancestry. This exploration recognizes, as a methodological requirement, the cultivation of a type of listening that allows the disposition of our ears for the encounter with voices that, coming from other times, cross and reach us encrypted in the excitement of the festivities of Saint John. Therefore, the text presented here has, both in its argumentative form and in its style, an experimental character.

Keywords: Resistance; Saint John Black Party; *Sanjuanera* Politics; Venezuela.

*“¡Loé! Y en las calmas vespertinas, oye la mar como suena
Oye la mar, tierra y mar son almas buenas.
¡Ay! Porque las ondas marinas, y oye la mar como suena
se vuelven ondas terrenas”.*
Amanda Querales y Los Pibitos, canto de sirena en “En
espiral”.

*“(…) y así nos preparamos para el próximo solsticio, el
próximo tambor, la próxima buena cosecha, la celebración,
la bailadera, la juntadera o esa forma de ser felices juntos,
y así se inicia el ciclo circular y continuum, así ‘nos
guardamos para cuando llegue su San Juan”.*
Reinaldo Mijares (2021).

¿Qué política nos enseñan las fiestas negras de San Juan en Venezuela³? ¿Qué nos dicen los acertijos y las pistas que se encuentran y transmiten en el canto, en el baile, en el ritmo de los tambores y en el encuentro multitudinario entre cuerpos que se mezclan y confunden? ¿Qué voces esconden y preservan? ¿Qué tipo de escucha debemos cultivar para disponer nuestros oídos al susurro de tiempos que se cruzan y vienen de, con y en la algarabía de esa fiesta?

En 1940, atravesando “camino verde”⁴ en Europa y huyendo del terror nazi, Walter Benjamin llamaría la atención sobre esta disposición de escucha y de afecto hacia aquellos

³ Con este artículo nos unimos a la celebración por la reciente declaración, en el mes de diciembre, de las fiestas de San Juan en Venezuela como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad. ¡Que viva nuestro San Juan!

⁴ Esta es una expresión que nace de la dinámica transfronteriza que se desenvuelve en la frontera colombo-venezolana. Se refiere al flujo, intercambio y tránsito ilegal que circula en esta zona en la que Colombia y Venezuela se conectan y se dividen. En su álbum *Buscando América*, Rubén Blades dedica una canción sobre esta experiencia que lleva por nombre “Camino verde”. Y bajo ritmos de gaita de tambora venezolana que recuerdan sonos de cumbia colombiana, Rubén repite el mantra: “Voy llegando a la frontera, eehh, eehh, each, pa’ salvarme en Venezuela, eehh, eehh, each” (BLADES, 2017).



rastros que nos llegan del pasado y nos acompañan como espectros: “¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? (BENJAMIN, 2010, p. 36 e seq.).

Algo subsiste y reverbera en esas voces que, silenciadas por narrativas coloniales con pretensiones homogéneas y universalistas, burlan opresiones y nos llegan hoy como un susurro. Son rastros, son pistas escondidas que nos hablan de una política orgánica que resulta de una experiencia de existencia tejida con hilos migrantes, violencias y opresiones coloniales. Se trata de una ancestralidad cuyas voces nos llegan hoy a pesar del silenciamiento impuesto por la Iglesia católica y la hegemonía blanca eurocéntrica, y que se manifiestan allí donde el documento y la estructura no llegan. ¿A través de qué experiencias nos vienen, pues, aquellas voces ancestrales que consiguieron burlar el silenciamiento colonialista?

Sombras espectrales se insinúan en la pregunta que interroga por los caminos epistémicos que promueven el encuentro con estas voces. Se trata de voces ocultas por la superficie narrativa de los opresores que, sin embargo, subsisten y se hacen audibles a través de códigos corporales, espirituales y estéticos que son, al mismo tiempo y sobre todo, políticos, en la medida en que toda voz que subsiste al silenciamiento es una voz que se afirma “en” y “como” existencia, y en esa afirmación desliza una fuerza que confronta e impone sus límites.

Si bien todo poder se impone borrando para las generaciones futuras vestigios de pasado de las existencias a las que oprime, en este juego de fuerzas y de luchas, no obstante, estas existencias, en su propia afirmación, se le resisten y se le escapan. Y en esta actividad en la que la existencia se afirma y “se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (ESPINOSA, 1984, p. 177), la resistencia se erige en potencia política.

No se trata de asumir la “resistencia” apenas como la oposición a una fuerza opresora, sino, antes que nada, como la afirmación de sí de toda existencia. En este sentido, reconocemos en la resistencia el movimiento obstinado por el cual una existencia se esfuerza por afirmarse, confrontándose con lo que intenta destruir o limitar su potencia de obrar. Así, y en un juego de tensiones y de fuerzas, la pulsión afirmativa implícita en la resistencia no solo



acude a estrategias de aguante, huida y escondidas, sino también de migraciones, *gingadas*, aglomeraciones, camuflajes, bailes, cantos, tomas (recuperación de espacios)... Así como el brote verde que irrumpe entre las fisuras del asfalto, así “como el musguito en la piedra, ay sí, sí, sí”.

Cuando decimos que nuestra pregunta metodológica lleva consigo cargas espectrales, nos estamos refiriendo a que ella recupera y reconoce existencias pasadas que, borradas de las grandes narrativas y en su obstinada afirmación de sí, han dejado rastros que nos acompañan como sombras. Hablamos, pues, de existencias que se afirman resistiendo y que resisten afirmándose y que, en ese perseverar, asumen diversas estrategias de movimiento que les permiten confrontar y reafirmarse frente a la voracidad exterminadora del poder colonialista⁵. Se trata, sobre todo, de existencias cuya singularidad se “re-crea” atravesada por flujos e intercambios migratorios que hacen posible encuentros, semejanzas y continuidades entre quienes habitamos ese bloque geográfico que, bajo el rótulo de América Latina, abarca de México a la Patagonia.

1. “Buscando América”: entre identidades y encrucijadas

Sin pretender establecer puntos de origen, América “se bautiza” con las aguas de violencias coloniales y, desde entonces, se mueve bajo el flujo constante de explotaciones, exploraciones, migraciones y desplazamientos. América es el “acontecimiento”⁶ que imprime sus marcas y que, al mismo tiempo, escapa a búsquedas unitarias que intentan delimitar su “diferencia específica”.

⁵ Frente a la noción de “culturas de resistencia”, Luiz Antônio Simas propone la idea de “culturas de contra-ataque” o “culturas solidarias” para referirse a aquellas manifestaciones, surgidas en Brasil, a través de las cuales subsiste y se re-crea la herencia proveniente de los ancestros africanos y amerindios. Por las experiencias culturales, políticas e históricas que nos aproximan, hacemos extensivo el uso del término propuesto por Simas para hacer referencia a aquellas manifestaciones culturales que guardan la misma naturaleza y que circulan por distintos rincones del territorio latinoamericano. Véase “Sobre enzimas e contra-ataques” (SIMAS, 2020, p. 125).

⁶ Entiendo por “acontecimiento” la irrupción intempestiva de un nuevo plexo de posibilidades que, en su emergencia, reconfigura y altera el entramado de fuerzas y dinámicas que operan en una estructura. Se trata de una emergencia perturbadora que hace saltar el tiempo con un cúmulo de ruinas, memorias, tránsitos y luchas. Sobre la idea de “acontecimiento” en tanto que emergencia imprevisible y disruptiva, véanse los aportes de Alain Badiou, (2003) y (2010), Daniel Bensaïd (2006) y Slavoj Žižek (2014).



Del proyecto moderno europeo heredamos la pulsión por constituir formas de cohesión para dar cuerpo identitario a las repúblicas que nacían en territorios americanos bajo la amenaza de las potencias colonizadoras –una en decadencia (la ibérica) y otra en auge (la estadounidense)–. Desde entonces, vastos han sido los esfuerzos teóricos, políticos y culturales por definir la “esencia” y/o la “identidad” latinoamericana.

Ya sea por la raíz latina de las lenguas dominantes que circulan en algunos de nuestros países (francés, portugués, español); por el proceso de conquista e invasión de territorios y pueblos amerindios por parte de los colonizadores europeos; por la violencia esclavista y diaspórica que arrancó a los negros esclavizados de sus raíces territoriales, sociales y afectivas, trayéndolos a las Américas en calidad de bestias; por el proyecto colonial extractivista que, todavía hoy, sigue devastando territorios y desplazando comunidades y pueblos; por los encuentros que se tejen en la diversidad geográfica del continente; por las proximidades gastronómicas, musicales y literarias que reverberan y nos atraviesan; por el dominio imperialista con el cual han tenido que lidiar nuestras naciones y economías; o por la forma específica de luchas, tensiones y conflictos que derivan de nuestra historicidad y del carácter dependiente y colonial de nuestros capitalismo nacionales; la búsqueda de una “identidad” latinoamericana es un proyecto que recorre las venas de nuestra América.

Desde Caracas, Francisco de Miranda, y más tarde Simón Bolívar, propusieron y llevaron adelante el proyecto de la Gran Colombia⁷, una gran república libre e independiente conformada por la unión de los pueblos de América hispana que, con la gesta independentista, conseguirían emanciparse del Imperio español. En 1847, Andrés Bello publicó la “Gramática

⁷ La República de la Gran Colombia, proclamada en el año 1819 durante el Congreso de Angostura y conformada por la unión de Venezuela, Nueva Granada (actualmente Colombia), Panamá y Ecuador fue, tal vez, el primer eslabón político territorial a partir del cual se consolidaría el proyecto de integración de los pueblos libres de la América hispana. El “Discurso de Angostura”, pronunciado por Bolívar el 15 de febrero de 1819 en la sesión de instalación del Congreso de Angostura, resume la estrategia programática y constitucional del proyecto grancolombiano: “Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del Norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de la Europa; pues que hasta la España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones, y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y este se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes en origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta semejanza trae un reato de la mayor trascendencia” (BOLÍVAR, 1978, p. 15). El Discurso fue recogido y publicado por “El Correo del Orinoco” en las ediciones de febrero y marzo de 1819.



de la lengua castellana destinada al uso de los americanos” (2002), una obra que unifica y compila las formas orgánicas y específicas de la lengua española que circulan y se emplean en la América hispana⁸. En 1891, José Martí publicó “Nuestra América”, un manifiesto político en el que, frente a “la ambición” amenazante de América del Norte (MARTÍ, 2005, p. 38), llama a la unidad de los pueblos latinoamericanos a partir del reconocimiento de su singularidad, pero también de aquello que, cargado con signos de violencia y de opresión colonial⁹, los une.

Más contemporáneamente, la crítica decolonial¹⁰ hace esfuerzos teóricos y políticos por pensar América Latina a partir de su diferenciación dentro del sistema mundo, resaltando el carácter colonial sobre el cual se sustenta la modernidad eurocéntrica, y que en América Latina se manifiesta, fundamentalmente, en el eurocentrismo epistémico, el racismo y la occidentalización de las formas de vida y de organización social. Más allá de la diversidad de voces que concurren en esta corriente, la crítica decolonial destaca la centralidad de la lógica colonial en la constitución y producción de la modernidad, no solo en el ámbito económico y político, sino especialmente en el plano de la construcción del saber. América Latina se

⁸ En el “Prólogo” de su “Gramática”, dice Bello: “No tengo la pretensión de escribir para los castellanos. Mis lecciones se dirigen a mis hermanos, los habitantes de Hispano-América. Juzgo importante la conservación de la lengua de nuestros padres en su posible pureza, como un medio providencial de comunicación y un vínculo de fraternidad entre las varias naciones de origen español derramadas sobre los dos continentes. Pero no es un purismo supersticioso lo que me atrevo a recomendarles (...). *No se crea que recomendando la conservación del castellano sea mi ánimo tachar de vicioso y espurio todo lo que es peculiar de los americanos (...)*. Si según la práctica general de los americanos es más analógica la conjugación de algún verbo, ¿por qué razón hemos de preferir la que caprichosamente haya prevalecido en Castilla? *Si de raíces castellanas hemos formado vocablos nuevos, según los procedimientos ordinarios de derivación que el castellano reconoce, y de que se ha servido y se sirve continuamente para aumentar su caudal, ¿qué motivos hay para que nos avergoncemos de usarlos?*” (BELLO, 2002, p. 12 e seq., grifos nossos).

⁹ “El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu. Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores (...) La colonia continuó viviendo en la república; y nuestra América se está salvando de sus grandes yerros –de la soberbia de las ciudades capitales, del triunfo ciego de los campesinos desdeñados, de la importación excesiva de las ideas y fórmulas ajenas, del desdén inicuo e impolítico de la raza aborígen–, por la virtud superior, abonada con sangre necesaria, de la república que lucha contra la colonia” (MARTÍ, 2005, p. 35).

¹⁰ Me refiero específicamente a la corriente que nace con el grupo Modernidad Colonialidad, y en el cual participan teóricos como Edgardo Lander (Venezuela), Walter Dignolo (Argentina), Yuderlys Espinoza (República Dominicana), Fernando Coronil (Venezuela), Aníbal Quijano (Perú), Arturo Escobar (Colombia), Enrique Dussel (México-Argentina), José Romero-Losacco (Venezuela). Sobre la perspectiva decolonial en América Latina, véase “Capitalismo em chave de-colonial” (ROMERO-LOSACCO, 2021); “La idea de América Latina” (Dignolo, 2007); “La invención del Tercer Mundo” (ESCOBAR, 1996); “El encubrimiento del otro” (DUSSEL, 1992); “La colonialidad del saber” (LANDER, 2000).

define, en este contexto discursivo, como el espectro de la modernidad colonial eurocéntrica, es decir, como su lado oscuro y vergonzoso.

Sin embargo, no todos los esfuerzos teóricos orientan su búsqueda hacia la determinación de los rasgos identitarios que definen América Latina. En el intento por pensar una filosofía popular brasileña, filósofos como Rafael Haddock-Lobo invitan a desplazar la pregunta por las identidades, para atender al movimiento dinámico en el que, bajo esa vasta unidad territorial y enunciativa llamada Brasil, se cruza, recrea e identifica una multiplicidad de voces, ancestralidades, espectros y experiencias. Así, frente a esa pluralidad de “vozes e sotaques, uma filosofia ‘brasileira’ seria aquela que, sem clamor identitário ou nacional, assumiria perspectivas dessas vozes e desses sotaques, a fim de produzir um pensamento que emerja dessas experiências” (HADDOCK-LOBO, 2020). Si ampliamos el espectro de esta perspectiva, América Latina se nos muestra ahora como un cuerpo orgánico que se mueve y produce atravesado por cruces, encuentros y bifurcaciones, y no ya –ni solamente– a partir de los rasgos que le otorgan unidad histórica, regional, económica, cultural y política.

Rafael nos invita a hacer “el giro” (o la *gira*) que lleva la mirada hacia las múltiples singularidades que se producen en las encrucijadas, y a las que no tiene acceso la cartografía de los mapas ni de los conceptos. “Palavras (...) são preciosas por sua miudeza, e não por sua pureza. Elas precisam ser catadas com todo cuidado, olhadas de perto por um olho fino, e são juntadas em sua matula” (HADDOCK-LOBO, 2020, p. 41). Bajo el manto que nombra América Latina, montes y enredaderas se multiplican, y en el tropiezo llevamos la mirada, ¡cómo no!, hacia las piedritas “imperceptibles”, de tan pequeñas, que habitan en el suelo.

Civilizaciones y culturas amerindias fueron arrasadas por la fiebre extractivista del colonizador europeo quien, animado por el mito de El Dorado, explotaría y se apropiaría no solo de tierras y de fuerza de trabajo esclava, sino del conocimiento técnico de los pueblos venidos del África y del conocimiento geográfico, espacial y ancestral de pueblos y civilizaciones indígenas.

El territorio de nuestras Américas acoge siglos de huellas, cruces y travesías en cuyo entramado se encuentran tiempos, lugares, historias, ritmos y nombres. Se trata de un territorio marcado por la violencia de un encuentro a partir del cual estalla una miríada de



posibilidades históricas y culturales que muestran trazos de semejanza que resultan, no ya de purezas originarias, sino de los despliegues singulares que testimonian la afirmación obstinada de herencias ancestrales, silenciadas y amenazadas por “el cortejo triunfal de los dominadores” (BENJAMIN, 2010).

Así, cuando hablamos de América Latina queremos destacar, pues, no solo las cargas de violencia y de barbarie colonial que atraviesan su constitución y movimiento, sino también y sobre todo, la potencia con la cual, frente a esas cargas, resisten, subsisten, se re-crean y se afirman culturas ancestrales.

¿Qué ha perdurado, qué ha pervivido, qué ha subsistido, cuál ha sido el mecanismo de la resistencia? –un afrodescendiente paraguayo¹¹ se pregunta–. Lo que ha sobrevivido de estas grandes hecatombes sociales que se han vivido en estos sectores es una cultura básicamente de resistencia. Todo el complejo de la trata de esclavos fue para que nosotros desapareciéramos, y sin embargo estamos acá, 150 millones de negros con nuestros tambores, nuestra música, nuestra danza, nuestro baile y nuestros amores (ALCANTUD, 2009).

En ese entramado histórico y cultural –de cruces y travesías, encuentros y desencuentros, diferenciaciones e identificaciones–, a Venezuela llegan hilos ancestrales de los Carabalí, Chara, Congo, Gangá, Guinea, Lucumí, Mandinga, Cumbá, Soso, Tari¹². Se trata de hilos que, tejidos entre tensiones, diálogos y cruces con la impronta española y la ancestralidad amerindia –y en distintas camadas de tiempo, espacio y experiencias–, subsisten, se afirman y nos atraviesan, no ya –ni solamente– en el documento, donde muchas veces ni aparecen, sino en los registros sinuosos que llevamos con nosotros y que reproducimos en el baile, en el canto, en los sabores, en la piel, en el cuerpo, en la fiesta y en el rito cíclico donde “el tiempo” se suspende y en el que voces de múltiples tiempos se reúnen para celebrar con San Juan, cada 24 de junio y bajo el ritmo del tambor, el recomienzo vigoroso de fuerzas ancestrales.

Cada 24 de junio en Venezuela nuestros relojes huyen de la rutina y el sonido de las campanas irrumpe el aire en varias regiones de la costa central. Es feriado histórico en el

¹¹ Lamentablemente, desconocemos el nombre de quien hace esta reflexión que tomamos del documental Kamba Cuá.

¹² Según el historiador venezolano, Miguel Acosta Saignes (ACOSTA SAIGNES, 2005), estas son algunas de las comunidades africanas que llegaron a Venezuela durante el periodo de la colonización esclavista española.



calendario y el tiempo se suspende, destacando la “riqueza impura”¹³ y fiesteras del encuentro de múltiples tiempos, cuerpos y experiencias. En los pueblos de la costa las cofradías preparan al santo: lo visten bonito, arreglan las banderas de colores pa’ bailar, arreglan las calles, hacen la vaca pa’ las ofrendas y la comida, preparan los tambores pa’ llevarlo a la Iglesia que, desde la víspera, lo espera pa’ hacerle la misa. Mientras, quienes viven en las grandes ciudades aprovechan el “día libre” para viajar hasta la costa y sumarse a una multitud que, entre cantos, tambores, bailes y sudores, celebra el recomienzo de un nuevo ciclo y “la resurrección” de antiguas deidades.

Un 24 de junio de 1821, en el Campo de Carabobo, el Ejército Libertador, comandado por Simón Bolívar, derrotaba en batalla a los realistas españoles, expulsándolos del territorio venezolano y dando fin a la Guerra de Independencia en Venezuela. Espectrado por la gesta revolucionaria negra liderada por Petion en Haití; por las rebeliones de pobres, negros y campesinos que se dieron contra la elite independentista y que estuvieron lideradas por el caudillo realista José Tomás Boves¹⁴; por las voces libertarias de la Francia republicana que le llegaron traducidas por Simón Rodríguez; o por la avalancha revolucionaria que trajo consigo el girondino Francisco de Miranda; Simón Bolívar, junto con la fuerza de cientos de hombres y mujeres de distintas clases y razas, encarnaría “fuerzas mesiánicas”¹⁵ para expulsar a la Corona española del territorio venezolano.

¹³ Frente a la concepción lineal y homogénea del tiempo, propongo la idea de “tiempo impuro” como aquella temporalidad en la cual concurren y se cruzan, simultáneamente, distintas camadas, dimensiones y experiencias del tiempo, o sea, como “a confluência simultânea de tempos discordantes” (VARGAS GONZÁLEZ, 2020, p. 219). Así, lo continuo y lo disruptivo, lo circular y lo lineal, confluyen en una temporalidad que se despliega en la dinámica singular de estas confluencias.

¹⁴ José Tomás Boves fue un caudillo español que, por su actividad económica y su condición social, fue rechazado por la aristocracia mantuana y por la elite independentista venezolana, a la que intentó adherirse durante los primeros años de la guerra de independencia. Este rechazo lo llevó a unirse a las filas del ejército realista español, al tiempo que establecía vínculos próximos y de igualdad con mestizos, negros, indios y mulatos, quienes resentían el régimen de desigualdad, opresión y racismo que persistía dentro de la casta blanca independentista. El malestar de estos sectores sociales le sirvió a Boves para organizar un ejército con el cual confrontaría y derrotaría, en más de una oportunidad, al Ejército Libertador y a la República independiente. El carisma y la ascendencia de Boves sobre los sectores sociales excluidos, llevaron a Bolívar a contemplar dentro de las banderas de la independencia las demandas e intereses de estos, especialmente de los pardos, campesinos pobres y negros (libertos y esclavizados).

¹⁵ Usamos la expresión “fuerza mesiánica” en el sentido empleado por Walter Benjamin en sus “Tesis sobre la historia” (BENJAMIN, 2010).



En esa batalla moriría el teniente Pedro Camejo, mejor conocido como Negro Primero, un negro esclavizado que huyó del servicio militar realista para unirse a las tropas del Ejército independentista como soldado libre y quien luego se convertiría en uno más de sus combatientes¹⁶. Cuenta la historiografía épica venezolana que el Negro Primero, herido de muerte, llegó en caballo hasta su comandante, el General José Antonio Páez, y le dijo: “Mi general, vengo a decirle adiós porque estoy muerto”, sembrando con sangre de negro el campo santo de Carabobo. Más allá de esta narrativa épica que incorpora la negritud en su repertorio, la herencia rebelde de negros y negras esclavizados en Venezuela tejió sus hilos mucho antes de la gesta independentista. Entre cumbes, huidas, sublevaciones, conspiraciones y rebeliones, ya desde su llegada a tierras venezolanas, negros y negras confrontaron y burlaron al látigo esclavista¹⁷.

Mucho antes de que el 24 de junio fuese incluido en el “santoral” épico de la historiografía venezolana para conmemorar la Batalla de Carabobo, los negros esclavizados – que llegaron a nuestras tierras en barcos negreros desde el Atlántico–, aprovechaban el único día “libre” durante el año que les concedía el amo blanco esclavista para honrar a sus deidades, agradeciendo por los frutos y las cosechas. Y entre tambores, cantos y bailes, los negros exorcizaban el dolor y el destierro, honrando al fuego, al agua, a la tierra e invocando la alegría y la fuerza de sus deidades para reafirmar su existencia.

Ante la herejía, y escandalizado por el desenfado de aquellos cuerpos negros que, en trance, honraban “falsas deidades” con “ritos demoníacos”, el sacerdote colonizador les exigió a los amos que obligasen a los esclavos a honrar a San Juan Bautista, santo patrono del 24 de junio según el santoral católico. Y bajo las pulsiones de la opresión, el blanco colonizador

¹⁶ El Negro Primero fue un negro esclavo que, por sus habilidades, fue alistado por su propietario, Don Vicente Alfonso, en el Ejército realista español para luchar en la batalla de Araure (1813) contra el Ejército independentista. De allí huyó para unirse a las filas de este último. Reconocido como uno de los mártires de la Independencia de Venezuela, el Negro Primero no figura, sin embargo, entre las estatuas que componen el Paseo Los Próceres, un monumento ubicado en Caracas e inaugurado en el año 1956, durante el gobierno del general Marcos Pérez Jiménez, en homenaje a los héroes y mártires de la Independencia venezolana.

¹⁷ Según la historiografía de los esclavos negros en Venezuela, la primera insurrección negra de la que se tiene registro ocurrió en Buría en el año 1552, cuando apenas iniciaba el régimen de esclavitud de negros y negras traídos del África. Desde entonces, levantamientos, cumbes y asentamientos cimarrones no dejaron de estar presentes. En 1732, bajo el liderazgo del zambo Andresote (Andrés López del Rosario), se llevó a cabo una de las mayores rebeliones negras contra la Corona española. En esta rebelión, inspirada por un profundo sentimiento libertario y antiesclavista, negros esclavos, libres o cimarrones consiguieron derrotar la campaña militar española que se había constituido para someterlos (ROJAS, 1993, p. 153).

trajo a San Juan de España, confiado en la potencia domesticadora que el santo poseía para borrar todo rastro de aquella espiritualidad originaria de pueblos y naciones africanas que llegó a las Américas encarnada en los cuerpos negros que cruzaron el Atlántico en cadenas.

Y nuestros ancestros negros, obligados a resistir al látigo y al exterminio, burlaron el yugo colonialista invitando a sus deidades a incorporarse en San Juan. Y de esa forma el colonizador, creyendo subyugar a los negros esclavizados con la imposición de su santo blanco, fue engañado con movimientos de ginga. Así, nuestro San Juan nace de la violencia esclavista y es con esa carga de violencia que nos llega aquella ancestralidad negra que renace cada 24 de junio y que nos reúne en el alboroto, en el canto, en el grito, en el baile y en el repique de los tambores.

Esta fiesta de los tambores de San Juan que se extiende, que se hace en un tiempo-espacio sin interrupciones –otra temporalidad– cumpliendo en nuestras vidas un rito circular, es una sensación en el alma, percepción-sensación que, al despedir a nuestro San Juan y la fuerza de sus tambores, estás despidiendo un año y comenzando sin ruptura un año nuevo, una nueva oportunidad. Y todo sucede allí mismo –sin tiempo para finalizar, ya está iniciando otro ciclo– nos comenzamos a preparar para el año próximo que es el mismo año que estás viviendo, y así nos preparamos para el próximo solsticio, el próximo tambor, la próxima buena cosecha, la celebración, la bailadera, la juntadera o esa forma de ser felices juntos y así se inicia el ciclo circular y continuum, así “nos guardamos para cuando llegue su San Juan (MIJARES, 2021).

2. “¿Cuántos Sanjuanes?”

¿San Juan o Sanjuanes? ¿Uno, varios, cuántos? Con esa pregunta, Enrique Alí González Ordosgoitti (2011) nos advierte de los peligros que acarrea hablar de San Juan en “singular”, en la medida en que diluye y oculta las “singularizaciones” con las que cada año se re-crea, especialmente aquellas que no se inscriben dentro de las narrativas que sustentan ese “singular” (lo Uno¹⁸). Mucho se pierde y se excluye¹⁹ en la síntesis de las manifestaciones

¹⁸ Tomo la idea de lo “Uno” propuesta por Alain Badiou en “El ser y el acontecimiento” (2003) para ilustrar este sentido unificador y sintético que encierra el singular en la estructura de la lengua. Sobre la reflexión badiouiana de lo “Uno”, véase especialmente el primer capítulo, intitulado “El ser: múltiple y vacío. Platón/Cantor” (BADIOU, 2003, pp. 33-95).

¹⁹ La advertencia de Enrique González llama la atención sobre tres aspectos. El primero, destaca la naturaleza diversa del rito en las fiestas del santo: “San Juan baila y no baila” (2011), se celebra con tambores y sin tambores y no solo en la región centro-costera de Venezuela. El segundo, afirma que “todo el San Juan Bautista



orgánicas de San Juan bajo esta unidad sintética que supone el “singular”, corriendo el riesgo de desatender *miudezas*, “singularidades” y tensiones.

Sin desconocer las múltiples manifestaciones en las que se tejen y producen las fiestas de San Juan, y que se extienden por todo el territorio venezolano, restrinjo la atención de esta escritura a los sanjuaneros negros de la costa central, en los que es posible intuir potencias políticas con las cuales han subs(ex)istido, hasta hoy, trazos de la ancestralidad africana.

En casi todos los pueblos donde se celebra, San Juan negro tiene una casa. Allí guarda sus vestidos y sus ofrendas, celosamente cuidados por la custodia que está a su cargo. Porque en el culto al San Juan negro, las mujeres lideran la preservación y delimitación de los códigos con los que él se re-crea cada año en cada fiesta.

En el pueblo de Cuyagua, San Juan “arranca” a la medianoche del primer día de junio. Sin embargo, es a partir del día 20 cuando los cuyagüeros inician los preparativos de la fiesta –que comienza en la víspera y termina después de visitar todas las casas del pueblo, con cantos de sirena, repiques de tambor y ofrendas por las promesas cumplidas– adornando el altar y la casa del santo. Euquerio Osorio, cultor del pueblo, se levanta bien temprano, y a eso de las 4:30 de la madrugada lanza entre tres y cuatro cohetones con los que llama a la gente para estar lista a las cinco de la mañana en la puerta de la Iglesia, desde donde repican las campanas y lanzan fuegos artificiales (OCHOA; RAMOS; ARCOS; URBINA, 2011).

Ha comenzado la fiesta y la primera visita de San Juan es en la casa de la difunta María Díaz, donde las “doñas” le cantan sirenas mientras el sol amanece y el camión llega a buscar al San Juan con los tambores y las banderas hasta la playa para bendecir el mar. En la casa de doña Encarnación, allí en la playa, esperan a que el “caballo”²⁰ lo lleve pa’ que el pueblo le toque, le cante y le baile.

es cristiano” (2011), pues el núcleo central del mito que lo sustenta, a su juicio, es el Bautista precursor de Cristo. El tercer y último aspecto, propone que el paganismo inscrito en el culto a San Juan contiene los cruces del cristianismo español antes de su llegada a tierras americanas, con las influencias de: a) las religiones paganas greco-romanas, b) las germanas, cósmicas, naturalistas, c) las del Asia menor y del Norte de África, y d) el intelectualismo judío y musulmán. De lo propuesto por Enrique González Ordosgoitti destacamos, en primer lugar, la multiplicidad de cruces y de influencias que atraviesan la fiesta de San Juan, las cuales recuperan la dimensión pagana inscrita en la tradición católica ibérica y, en segundo lugar, la intuición que emerge a partir de su propia interpelación, a saber, que esta multiplicidad excluida del rótulo unificador del singular –que no es lo mismo que “singularidad”–, se expande en fuerzas entrópicas que, al no estar contempladas bajo aquel, generan dinámicas abiertas y “singulares” de existencia.

²⁰ El “caballo” es la persona encargada de cuidar, cargar y bailar el San Juan durante la fiesta.

Antes, el San Juan de Cuyagua no salía del pueblo, “sino que lo llevábamos a la playa, lo dejábamos allá y en la tarde, ya a punto de tres de la tarde, es cuando empieza a bajar la población de Cuyagua, los feligreses, los sanjuaneros, a buscarlo a la playa” (OCHOA; RAMOS; ARCOS; URBINA, 2011, p. 33’05’), dice Santa “La China” Díaz, sirena y custodia del San Juan de Cuyagua.

Invitado por el San Juan de Ocumare de la Costa, desde hace aproximadamente veinte años, el San Juan cuyagüero sale en lancha para encontrarse y bailar, con su particular golpe de tambor, con los otros sanjuaneros de la costa de Aragua, y allí se disputa el título del “mejor San Juan”, “mejor sangueo”, “mejor traje”.

El San Juan de Ocumare espera en la boca e’ playa a los sanjuaneros invitados pa’ el encuentro y la fiesta. Allí llegan el San Juan de Cumboto, el de El Playón, el de Cata, el de Choróni, el de Cuyagua, el de Las Trillas, el de Las Monjas y el de Chuao. Cada pueblo de la costa se anuncia en la boca con el *sotaque* rítmico de sus tambores. El de Cuyagua llega con toda su algarabía y los cuerpos se apretujan danzando el sangueo entre banderas, sal y sudores.

La alegría de San Juan multiplicado toma todas las calles de Ocumare con fiesta y algarabía. Los sanjuaneros pasean por las calles del pueblo hasta llegar al punto de encuentro en la entrada de la iglesia. Allí se cruzan, se separan, se dividen, y mientras uno recibe la misa, los otros se suman a la alegría pagana y la rochela. Tambores y campanas repican tejiendo los ritmos que las “mariposas”²¹ acompañan con el ondeo de las banderas.

A Naiguatá y Caraballeda va la avalancha caraqueña, con sus cargas de turismo y “bochinche”²². Son los pueblos sanjuaneros más cercanos de la capital, ubicados a una distancia que ronda entre media y una hora desde la zona oeste de Caracas, y a los que se les puede llegar en carro o camioneta²³. El San Juan sale de la iglesia rumbo a su casa con sones de sangueo. Allí revienta el repique con el tambor cumaco marcando la pauta que sigue la

²¹ Las “mariposas” son las mujeres que llevan las banderas durante el baile del sangueo.

²² La expresión “bochinche” remite a la idea de caos, desorden, ruido, y es equivalente a la expresión portuguesa *balbúrdia*. En las fiestas de San Juan, los devotos y sanjuaneros usan esta expresión en un sentido negativo para alertar, preocupados por el peligro de dilución de la dimensión ritual, sobre las intervenciones a las que se expone la fiesta en la relación con los foráneos. Es común escuchar en los sanjuaneros decir que la fiesta de San Juan es alegría y algarabía, pero no bochinche.

²³ Los caraqueños llamamos “camioneta” a los buses pequeños.



batería de tambores de barril. Al retumbar de los tambores se suman el ritmo seco de las maracas y el sonido estremecedor de la guarura²⁴, que anuncia y celebra la llegada del San Juan. El sonido rompe el aire y retumba en los cuerpos, recordando el eco vibrante de los *blocos* y batucadas en los carnavales de Brasil.

El San Juan de Tacarigua de Mamporal comienza el 23 de junio. A las cinco de la tarde, los sanjuaneros lo llevan pa'l velorio en la iglesia, que comienza aproximadamente a las nueve de la noche y termina con la misa de la mañana del 24. Los sanjuaneros se agrupan en el velorio y hacen el llamado al tambor. Allí bailan y cantan durante toda la noche hasta que llega la hora de la misa. Apenas termina, las mujeres sanjuaneras sacan al San Juan de la iglesia, con cantos de "salirá". "Ay sácalo pa' juera ay dios juanito / melemba, ay cuándo salirá / Ay que lo quiero ver ay dios juanito / melemba ay cuándo salirá" (FUNDACIÓN BIGOTT [Fundación Bigott], 2018, p. 5'50"). Avanzando en zigzag y escondiéndose de Dios entre las filas, San Juan sale de la iglesia y se escapa del cielo para sumarse a la algarabía y la fiesta que lo esperan en la tierra con repiques de tambor de mina y culo e' puya.

El pueblo de Curiepe recibe el mes de junio con un repique de tambores que avisa la proximidad de la fiesta en honor a San Juan, la celebración más importante del calendario en la región de Barlovento. El 23 de junio al mediodía, en la plaza del pueblo, doce campanadas anuncian el inicio de la fiesta de San Juan en Curiepe. Con el tambor de mina, la danza es colectiva y los cantos evocan religiosidad y resistencia. En cambio, según cuenta el cultor de Curiepe José Gregorio Key (URBINA; PRIETO, 2015), el tambor de culo e' puya se baila en pareja y trae consigo rastros de las danzas africanas donde las mujeres agradecían a sus deidades y a la tierra por la fertilidad y la buena cosecha.

Sanjuaneros y sanjuaneras, curieperos y curieperas, turistas y convidados, se reúnen en la entrada de la iglesia, alrededor del tambor cumaco, contando las doce campanadas que anuncian el recomienzo de un nuevo ciclo. Y con el repique de la última campanada, revientan el repique de los tambores y la algarabía colectiva de una multitud que se junta para celebrar la continuidad y la fuerza de un legado.

²⁴ La guarura es una concha grande de caracol que, al ser soplada, emite un sonido parecido al del corno. Suele usarse como instrumento musical en varias manifestaciones populares y ancestrales de Venezuela.



Esta celebración tan familiar, tan de los primos y primas, tan de los amigos entrañables, tan potente y hermosamente colectiva, que inicia en Curiepe a partir del emocionante y trepidante repique de campanas en la plaza del pueblo el 23 de junio a las 12 del mediodía, pasando por el propio día del santo –y de todos nosotros- el día el 24 de junio, hasta llegar a su encierro y final poderosamente catártico el 25 de junio, nos da la sensación y hasta la certeza que es un final e inicio del año siempre para continuar. (MIJARES, 2021)

En el San Juan de Curiepe se encuentran y reencuentran tiempos, cuerpos, afectos y vivencias. Es el momento donde cada cuerpo, con sus marcas y sus historias, retorna al “origen” y se dispone para producir la algarabía colectiva en la que encarnan las fuerzas del negro esclavo que, desde África, llegó a estas tierras con las cargas de herencias espirituales y ancestrales que le permitieron burlar al esclavista.

Hay, en los sanjuaneros de Curiepe, preocupación por las amenazas que confronta la pervivencia de su San Juan. Una, responde a los riesgos que supone la apertura de un ritual que, por su naturaleza, es público y colectivo. Por su difusión, al San Juan de Curiepe se acercan cada 24 de junio muchas personas foráneas para incorporarse a la fiesta, y allí los sanjuaneros se enfrentan a la tensión que oscila entre transmitir los códigos que “estructuran” el ritual sin cerrarse a la apertura, y recibir y acoger a un foráneo anónimo que puede (o no) transgredir o desvirtuar la carga ritual y ancestral de la fiesta. La otra preocupación remite a la pérdida, en el tiempo, del culto a su San Juan. Gracias a los flujos migratorios, especialmente de las generaciones más jóvenes que buscan horizontes de vida fuera del pueblo, la transmisión del legado se enfrenta a amenazas de extinción. Esa es la preocupación de Augusto López, uno de los poquísimos fabricantes de tambor que quedan en el pueblo de Curiepe, y quien le pide todos los años a San Juan “que me dé vida y salud para que yo, todos los años esté vendiendo mis tambores acá” (URBINA; PRIETO, 2015, p. 12'03"). Sin embargo, el San Juan de Curiepe se expande en sus migraciones y revive cada año encarnado en los cuerpos migrantes que habitan resistiendo en los barrios de San Agustín del Sur, en la zona central de Caracas.

En el barrio de Marín, en San Agustín del Sur, la fiesta de San Juan comienza “a las 11 de la noche del 23 de junio para celebrar desde la noche del 23 hasta bien entrada la noche del 24 de junio, y luego en el día la misa y sangreo por todo el barrio, generando igualmente en



los creyentes de San Juan ese contínuum incesante y tremendamente poderoso” (MIJARES, 2021).

En Curiepe o en Ocumare, en Caracas o en Naiguatá, el 24 nos bañamos bailando en las aguas benditas que San Juan arroja cada año con truenos y aguacero.

La bacanal de San Juan nuestro: encuentro de ancestros y espectros

Cada 24 de junio los venezolanos de la región norte costera aprovechamos el feriado histórico de la Batalla de Carabobo para celebrar el recomienzo de un ciclo y el reencuentro con aquellas deidades venidas del África, aun sin saber quiénes son –porque sus nombres y formas originarias nos los borraron–. Sin embargo, de alguna cosa sí tenemos certeza, y es que cada 24 de junio San Juan incorpora estas deidades y huye de las iglesias para juntarse con aquella multitud de cuerpos y de sudores que, en un movimiento colectivo y bajo el ritmo de los tambores, festeja la alegría y la vida.

Yo creo que para los sanjuaneros del pueblo de Curiepe, Balvento-Edo. Miranda, como los sanjuaneros de San Agustín-Caracas y de seguro que de nuestro país entero, la celebración de San Juan es tan relevante, tan poderosamente especial, que es realmente la fecha que junta el año en dos partes conectadas y constantes, muy claramente en un antes y un después de un tiempo sin interrupción, es un “tiempo curvado” el que nos ofrece esta celebración del santo de la costa afrovenezolana. (Mijares, 2021)

Herencias de encanto, emancipación y resistencia se entretrejen cada 24 de junio en Venezuela. Allí se cruzan temporalidades y tiempos: tiempo mítico, tiempo utópico, tiempo de resistencia. Allí se cruzan espectros y ancestros. Allí se cruzan el canto a la tierra fértil de nuestros antepasados indígenas, con la fuerza del negro esclavo –que se recrea con ritos ancestrales y pasados “tras-atlánticos” –, y la impronta libertaria que trajo para nuestra América el proyecto de la Ilustración –con vientos revolucionarios venidos desde Haití, Francia y Estados Unidos que, atizados por las voces de un Miranda, un Rodríguez, un



Bolívar, un José Leonardo Chirinos²⁵, se hicieron torbellino en Venezuela, Colombia, Panamá, Ecuador, Perú y Bolivia.

Llega junio aquí en Brasil y la saudade de nuestro San Juan “começa a bater forte”. Reviso por Youtube videos de las fiestas de San Juan de los últimos años y, en uno de ellos, leo el comentario de alguien que estuvo en el San Juan de La Sabana, un pueblo de la costa central de Venezuela: “vivir ese momento es algo indescriptible, que solo puede experimentarse. El repique de tambores, el sol, el sudor, el olor de mar y de pescado, hacen de ese lugar la mejor experiencia” (CARDONA, 2015). En el San Juan nuestro de cada año, somos atrapados por la vitalidad de un mundo orgánico que huele, calienta, suda, jamaquea, vibra.

Y es que la fiesta de San Juan es una enlace de re-creación y resistencia cultural que nos hace entender otra manera de construir el mundo, terciada por nuestros propios ritos y ritualidades, nuestros sistemas de adivinatorio, la comunicación con nuestras propias espiritualidades, alejadas de las impuestas por la iglesia o resemantizadas por nuestro pueblo (...) San Juan es uno con nosotros participando de esta fiesta, con él bailamos, bebemos, reímos y lloramos y nos extralimitamos con una licencia social que nos damos nosotros mismos y que hace de esta festividad que lo celebra a él como deidad y protector, un espacio que nos celebra a todas y todos como sanjuaneros; celebración, comunicación y goce corporal –el cuerpo como un todo-compartido alejado de la visión verticalista de la iglesia. (MIJARES, 2021)

San Juan uno y múltiple. San Juan tan distinto y tan el mismo. San Juan que reverbera en la singularidad de pueblos que se recrean cargados con fuerzas ancestrales. San Juan que se encuentra a sí mismo en la sorpresa de sus diferencias. San Juan que llevo en el cuerpo y que despierta en el ritmo del *congado*, del *pumba meu boi* y del *maracatu*.

San Juan, ángel que cae del cielo para juntarse en la tierra al baile e’ negros. San Juan milagroso al que los devotos rezan, cantan y bailan para pagar sus promesas. San Juan fugitivo que sale corriendo de la iglesia después de la misa, ayudado por las mujeres negras

²⁵ En el año 1795 el zambo José Leonardo Chirino lideró, en las sierras de Coro y bajo influencia directa de los jacobinos negros –por el vínculo con los negros fugados de Curazao a Coro y por los viajes que el zambo realizara para Haití acompañando a José Tellería (“su” amo esclavista) en actividades de comercio–, una insurrección conformada por negros esclavos, indígenas y mestizos libres contra los blancos propietarios y las autoridades españolas, y con cuya derrota acabó preso y asesinado. Ver Reinaldo Rojas, “Rebeliones de esclavos negros en Venezuela antes y después de 1789 (1993); Brito Figueroa, Federico, “Venezuela colonial: las rebeliones de esclavos y la Revolución Francesa (1990, pp. 282-287).



del pueblo. San Juan profano que se une a la algarabía negra pa' celebrar la vitalidad de la tierra. San Juan, capataz traído de España para borrar espiritualidades negras. San Juan, santo mediúnico que incorpora deidades venidas del África. San Juan, palimpsesto ancestral y sagrado que se reza y reescribe cada junio en el tambor, en el baile y en los sudores revueltos de una multitud de cuerpos alborotados.

Existe, en el código de San Juan, un secreto acertijo legado por nuestros ancestros negros. Se trata de un enigma que nos llega en lenguajes no verbales y que nuestros cuerpos reciben bajo el ritmo del tambor. Nos llega un susurro lejano y antiguo de aquellos ancestros que fueron arrancados violentamente de sus tierras, sus afectos, sus formas de vida, sus lenguas, sus historias, religiones y culturas: Un pueblo y sus memorias subsisten, resisten y re-existen en la contaminación y en los “cruces”, incluso y sobre todo si esos “cruces” traen consigo cargas históricas de violencia.

Pienso en la historia de migraciones y de cruces que atraviesan la fiesta de San Juan. Pienso en las formas como la cultura bantú, con su espiritualidad, su ancestralidad, su religiosidad, sus formas de vida, llegó en barcos negreros con cargas de dolor, tragedia y barbarie, y fue sembrada en tierras venezolanas y *maranhenses* con la sangre, el sudor y la terca algarabía de cuerpos negros y esclavos, dando frutos tan singulares y al mismo tiempo tan cercanos. Algo de ritmos de *boi* hace eco en este cuerpo acostumbrado a bailes de sangreo. Migraciones diluyen, migraciones quiebran, migraciones destierran, migraciones re-crean.

A pesar y después de siglos de esclavitud y de exterminio, algo subsiste de aquella ancestralidad que invita al reencuentro con la vitalidad orgánica que nos vincula a la tierra, al aire, al fuego, al agua y a todos los seres que habitan el mundo. Una ancestralidad que reivindica la potencia ética y política del cuerpo y del deseo en el encuentro entreverado con otros cuerpos.

En la fiesta de San Juan se pasa el testigo de las herencias y de las memorias. En ella retumban, espectrales, las voces de nuestros ancestros africanos. Allí ellos nos comunican, en el repicar de los tambores, que nuestros cuerpos vibran unidos a la tierra, y que para resistir al látigo y a las opresiones es preciso juntar sudores, pieles y cantos en el alboroto donde los corazones palpitan. Siento el repicar de los tambores vibrando en la piel de este cuerpo vivo



que habito. Siglos de herencias ancestrales llegan a mí en cada canto y en cada golpe al cuero y la madera.

Con las aguas del Caribe
viene bautizando Juan
a los que están en mi tierra
y a los que vienen y van.

Y el repicar de tambores
viene del África negra
hace eco en Buenos Aires
en Brasil y Venezuela.

E transitando fronteiras
San Juan traz os ancestrais
sob o vestido vermelho
escondidos eles vão.

Eu te canto João Batista
pra lembrar os meus afetos
minha terra e minha gente
atravessam estes versos.

Dossiê

Referencias

ACOSTA SAIGNES, M.. Vida de los esclavos negros en Venezuela (fragmentos). **Revista del CESLA**, n. 7, p. 391-397, 2005.

ALCANTUD, M. **Kamba Cuá** [vídeo]. 21 fev. 2009. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=82H92_MVfNk>. Acesso em: 02 ago. 2021.

BADIOU, A.. **El ser y el acontecimiento**. CERDEIRAS, R.; CERLETTI, A. & PRADOS, N. (Trads.). 1 ed. Buenos Aires: Manantial, 2003.

BADIOU, A. La idea del comunismo. *In*: HOUNIE, A. (Ed.), **Sobre la idea del comunismo**. Buenos Aires: Paidós, 2010. p. 17-31.

BELLO, A. Prólogo. *In*: BELLO, A. **Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos**. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002. p. 5-16.

BENJAMIN, W. **Tesis sobre la historia y otros fragmentos**. ECHEVERRÍA, B. (Trad.) Bogotá: Desde Abajo, 2010.

BENSAÏD, D. **Resistencias**: Ensayos sobre topología general. Góngora, M. V. (Trad.) Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo, 2006.



- BLADES, R. **Caminos verdes** [vídeo]. 23 jan. 2017. Youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=gomJz5Hn4qU>>. Acesso em: 18 jun. 2021.
- BOLÍVAR, S. **Discurso de Angostura**. México D.F.: Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Autónoma de México / Unión de Universidades de América Latina, 1978.
- BRITO FIGUEROA, F. Venezuela colonial: las rebeliones de esclavos y la Revolución Francesa. **Caravelle**, n. 54, p. 263-289, 1990.
- CARDONA, L. **Tambores de La Sabana, estado Vargas (Venezuela)** [Vídeo]. 27 jun. 2015. Youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=RziWXh5t7b4&lc=UgwmYLUcXm1dRyctaJh4AaABAg>>. Acesso em: 12 jun. 2021.
- DUSSEL, E. **El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad**. Madrid: Nueva Utopía, 1992.
- ESCOBAR, A. **La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo**. Bogotá: Editorial Norma, 1996.
- ESPINOSA, B. **Ética demostrada según el orden geométrico**. Barcelona: Editorial Orbis, 1984.
- FUNDACIÓN BIGOTT [Fundación Bigott]. **Encuentro con. Tambores de Venezuela: San Juan: Tacarigua, Guatire y Naguayá Parte 2** [vídeo]. 28 fev. 2018. Youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=I2KLCaspZJk>>. Acesso em: 25 jun. 2021.
- GONZÁLEZ ORDOSGOITTI, E. A. **San Juan Bautista de negros y blancos**. Ciscuve. 29 dez. 2011. Disponível em: <https://ciscuve.org/2011/12/13-san-juan-bautista-de-negros-y-blancos/#_edn2>. Acesso em: 22 jul. 2021.
- HADDOCK-LOBO, R. Ensino de boiadeiro. In: SIMAS, L. A.; RUFINO, L.; Haddock-Lobo, R. **Arruaças: uma filosofia popular brasileira**. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 38-42.
- HADDOCK-LOBO, R. Por uma filosofia popular brasileira. **Outras palavras**. [S.I.] 4 fev. 2020. Disponível em: <<https://outraspalavras.net/descolonizacoes/por-uma-filosofia-popular-brasileira/>>. Acesso em: 8 jul. 2021.
- LANDER, E. (Ed.). **La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- MARTÍ, J. Nuestra América. In: MARTÍ, J. **Nuestra América** 3 ed. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005. p. 31-39.
- MIGNOLO, W. **La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa, 2007.
- MIJARES, R. **Su San Juan de uno o ese otro tiempo circular** [foto]. 24 jun. 2021. Instagram: @reinaldomudanza. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CQhqMLnqDC/?utm_source=ig_web_copy_link>. Acesso em: 28 jul. 2021.



OCHOA, E., RAMOS, A., ARCOS, H.; URBINA, J. **San Juan Bautista y Diablos Danzantes de Cuyagua - Venezuela** [vídeo]. 31 out. 2011. Youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QSEzxxwVMEw>>. Acesso em: 28 jul. 2021.

ROJAS, R. Rebeliones de esclavos negros en Venezuela antes y después de 1789. **Estudios de Historia Social y Económica de América**, n. 10, p. 151-164, 1993.

ROMERO-LOSACCO, J. **Capitalismo em chave de-colonial**: Confrontando o relato histórico eurocêntrico. VARGAS GONZÁLEZ, L. (Ed.); VARGAS GONZÁLEZ, L. (Trad.) Vitória: Milfontes, 2021.

SIMAS, L. A. Sobre enzimas e contra-ataques. In: SIMAS, L. A.; RUFINO, L.; HADDOCK-LOBO, R. **Arruaças**: Uma filosofia popular brasileira. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 123-125.

URBINA, F., & PRIETO, F. **Tambores de San Juan**: Devoción y tradición [vídeo]. 3 jun 2015. Youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=9xNU4HNwMzU&t=554s>>. Acesso em: 21 jul. 2021.

VARGAS GONZÁLEZ, L.. Cordas do tempo: percursos para uma experiência estética do tempo impuro em Cubagua, de Enrique Bernardo Núñez. **Antares: Letras y Humanidades**, v. 12, n. 27, p. 215-235, Setembro de 2020.

ZIZEK, S. **Acontecimiento**. Madrid: Sexto Piso, 2014.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Este trabalho está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Artigo recebido para publicação em: 03 de novembro de 2021.

Artigo aprovado para publicação em: 20 de novembro de 2021.