

La religiosidad popular venezolana*

Gabriel Izard**

1. INTRODUCCIÓN: LA EXPERIENCIA HISTÓRICA AFROVENEZOLANA

En los primeros años de la conquista y colonización castellana de América se utilizó la mano de obra indígena para la explotación de las riquezas; pero las enfermedades llevadas por los conquistadores y la brutalidad de las condiciones de vida y trabajo impuestas por la fuerza, diezmaron considerablemente la población nativa. Se recurrió entonces a la importación de mano de obra esclava africana.

Hasta mediados del siglo XVII la mayoría del comercio de esclavos en la América hispana se orientó hacia México y Perú, las zonas del imperio de mayor importancia económica y en las que se concentró la acción colonizadora. Pero a partir de entonces adquirieron importancia otras áreas hasta entonces marginales, con las Antillas y la Sudamérica septentrional; en estas regiones se implementó el modelo de plantación agrícola esclavista, ya fuera de azúcar, cacao o café.

El origen étnico de la población negra venezolana y americana en general es una cuestión difícil de tratar y que ha sido polémica a lo largo de la historiografía y la antropología afroamericanas. Los documentos relativos a la trata nos dan información sobre el puerto de embarque de un cargamento de esclavos, pero no sobre la región de origen, es decir sobre el

* El objetivo de este artículo es analizar la religiosidad popular afrovenezolana, nombre con el que los antropólogos han bautizado el conjunto de creencias y prácticas, tanto religiosas propiamente dichas como médicas, características de la población negra venezolana.

La religiosidad popular, el rasgo principal junto con la música de la identidad cultural venezolana, se ha ido forjando a lo largo de la experiencia histórica de los africanos y sus descendientes. Es por ello que se hace necesaria la introducción que da un repaso a la historia afrovenezolana. Por otra parte, la religiosidad popular, y en especial su vertiente médica conocida con el nombre de medicina mágico-religiosa, se ha visto influida por la religión curativa urbana de María Lionza, que también será tratada en este trabajo.

** Antropólogo. Grupo de Estudios Africanos. Sodepau/Barcelona

lugar donde fueron capturados. Por otra parte, otros documentos del sistema esclavista, como los inventarios de haciendas, los informes de ventas, los testamentos de propietarios o los informes de rebeliones de esclavos y persecuciones de esclavos huidos, nos muestran apellidos de esclavos que hacen referencia a etnónimos africanos; estos son a menudo confusos, ya que pueden referirse nuevamente al puerto de embarque (por ejemplo, el supuesto etnónimo Xina que alude al puerto de Elmina en la Costa de Oro, o a familias lingüísticas (por ejemplo el término nago) que engloban áreas culturales extensísimas. Pero no cabe duda de que estos términos nos ayudan a conocer, aunque sea en un sentido muy amplio, la región de procedencia del esclavo. Miguel Acosta Saignes, figura principal de los estudios afroamericanos en Venezuela, enumera los distintos gentilicios que aparecen como apellidos de esclavos en los documentos venezolanos, y que hacen referencia a varios pueblos de la costa occidental del centro y el sur de África (Acosta Saignes 1955-1956). Jesús García, por su parte, tras investigar diversos documentos y comprobar que los etnónimos más frecuentes son Loango, Congo y Angola, llega a la conclusión de que en Venezuela hubo una preponderancia de esclavos procedentes del área bantú congoleza. García también basa su tesis en la observación de la cultura afrovenezolana contemporánea, y así, utilizando los métodos de la etnografía comparada, establece un paralelismo entre los instrumentos musicales (en especial los diversos tipos de tambores) y algunas formas del léxico de los negros venezolanos y de la región congoleza (García 1990).

En Venezuela, los primeros esclavos africanos llegaron durante el primer cuarto del siglo XVI a Nueva Cádiz, en la pequeña isla caribeña de Cubagua. Allí fueron empleados en la recolección de perlas, lo cual constituyó una de las primeras fuentes de riqueza de los conquistadores.

La otra actividad importante de los africanos en estos inicios coloniales fue la minería, sobre todo en el occidente del actual territorio venezolano. En las minas, fundamentalmente de oro, los esclavos trabajaban como exploradores, fundidores y cargadores.

Pero fue la agricultura la actividad principal del esclavo en Venezuela y en toda la América colonial, ya que la esclavitud estuvo orientada esencialmente a satisfacer la demanda de los mercados europeos de productos coloniales. De entre estos destacaron en Venezuela el azúcar y, sobre todo, el cacao; la caña de azúcar empezó a cultivarse en la segunda mitad del siglo XVI, pero su auge no llegó hasta el siglo XVIII; y en cuanto al cacao, su producción empezó después que la del azúcar, datando las primeras exportaciones de la segunda década del siglo XVII. Ya a mediados de ese siglo el cacao venezolano dominaba los mercados de México y España, pero fue en el siglo XVIII cuando se convirtió en el principal producto venezolano, y a finales de ese siglo el 64% de los esclavos venezolanos trabajaban en las haciendas de cacao. Los esclavos también trabajaron, aunque en menor proporción, en las haciendas de café, de añil, y en el cultivo del tabaco.

Así pues, la mayor concentración de esclavos se dio en Venezuela en las provincias con un mayor desarrollo agrícola, es decir Barquisimeto, Carabobo, Caracas y Coro. Pero también había una gran cantidad de esclavos en las ciudades, y allí estuvieron destinados principalmente al servicio doméstico, desempeñando cualquier tarea en las casas de sus amos (cocineros/as, lavanderas, cocheros...). Los esclavos urbanos también se dedicaron a muchas otras profesiones no cualificadas, como las de herreros, cargadores, sepultureros, verdugos, y un largo etcétera. Estas actividades, así como otras como las de partera, nodriza, la venta ambulante, y algunos trabajos cualificados del artesanado y la industria, fueron tam-

bién desempeñadas por un grupo social de gran importancia, el de los libertos, los negros y mulatos que conseguían su libertad a través de alguna de las formas de manumisión que existían en América: compra de la libertad por parte del esclavo, con las ganancias de su trabajo extra, ya fuera en el conuco (parcela de terreno que le cedía el amo para que la cultivase) o en cualquier actividad urbana de las anteriormente citadas; compra de la libertad del esclavo por parte de una tercera persona; otorgamiento incondicional de la libertad del esclavo por parte del amo en el momento de su muerte o cuando aquél era el fruto de la unión de éste con alguna esclava; otorgamiento de la libertad por parte de las autoridades a los esclavos que dalaran futuras insurrecciones.

El crecimiento de la población libre de color fue lento durante los siglos XVI y XVII, pero se aceleró durante el XVIII y el XIX. A finales de la época colonial, los libertos sobrepasaban en número a los esclavos en la América ibérica y, en el caso de Venezuela, a finales del siglo XVIII había unos 60.000 esclavos y unos 190.000 negros y mulatos libres (Klein 1986: 142).

En toda América, durante el período esclavista, hubo una resistencia de los esclavos contra el sistema que los explotaba. Esta oposición varió en función de sus posibilidades de organización y de las condiciones de control establecidas por los amos, y pudo tener un carácter individual o colectivo. Ejemplos del primero serían el suicidio o la huida individual hacia la ciudad, donde el esclavo se mezclaría entre los grupos de libres de color o de esclavos trabajadores semiindependientes, o en el medio rural, donde trabajaría como peón clandestino en las haciendas de pequeños propietarios o se mezclaría entre los grupos de campesinos negros libres. El segundo tipo de oposición englobaría las revueltas de esclavos contra sus amos y la constitución, en áreas de difícil acceso, de comunidades de esclavos fugitivos, llamados cimarrones; estas comunidades recibían el nombre de cumbes, palenques, quilombos, mocambos... según la zona de América en la que se formarían.

En Venezuela hubo comunidades de negros huidos de las plantaciones, las haciendas, las minas y las ciudades durante todo el período esclavista, desde que en 1549 recolectores de perlas fugitivos crearon en la isla de Margarita una de las primeras sociedades cimarronas. La subsistencia de los cumbes (ese es el nombre que recibían en Venezuela) se basaba, por una parte, en la agricultura, la caza y la pesca, y por otra parte en el comercio de cacao y otros productos robados en las haciendas y plantaciones con los contrabandistas que merodeaban por las costas.

Un informe oficial de 1720 calculaba que había unos 20.000 cimarrones en las provincias venezolanas, y Acosta Saignes considera que no sería excesivo calcular el número de cimarrones en 30.000 a finales del siglo XVIII; y esta cifra es realmente importante si se tiene en cuenta que el número de esclavos en esta época era de 60.000 aproximadamente (Acosta Saignes 1967: 266-267 y 283).

La posibilidad del cimarronaje constituía, de hecho, una válvula de escape del sistema esclavista. Pero a veces la huida era imposible, o la explotación demasiado cruel, y se producía entonces la rebelión, que podía ser espontánea u organizada. En Venezuela hubo revueltas de esclavos desde la primera mitad del siglo XVI hasta mediados del siglo XIX.

Sin duda, las sublevaciones esclavas y el cimarronaje contribuyeron a la decadencia y el fin del régimen esclavista, ya que la rebeldía negra se convirtió en un peligro para los grupos dominantes. En el siglo XVIII aumentaron en todo el mundo las voces contra la esclavitud, sobre todo entre los autores franceses ilustrados y algunos pensadores ingleses. Pero su

abolición no respondió a motivos humanitarios, sino al hecho de que la cruel institución se había convertido en un anacronismo incapaz de competir con el trabajo asalariado. Así pues, los propietarios y las autoridades se dieron cuenta de que la esclavitud era más un riesgo social y político que una ventaja económica.

2. LA RELIGIOSIDAD POPULAR AFROVENEZOLANA

Venezuela en el contexto de la cultura afroamericana

El proceso histórico de la esclavitud de los africanos y sus descendientes en Venezuela supuso la imposición del catolicismo y la aparición de un nuevo universo religioso. Pero, a diferencia de otras áreas afroamericanas, especialmente Cuba y Brasil, el componente cultural africano es mucho menos importante en Venezuela, donde se produjo un verdadero proceso de desafricanización cultural. Mientras que en los países citados hay sistemas religiosos de marcada influencia africana, como la santería cubana y el candomblé brasileño, en Venezuela nos encontramos con un catolicismo popular que tiene algún elemento africano aislado en la música o el ritual,

Sí bien es cierto que hay que estudiar cada área cultural por sí misma, para no caer en el error de analizar distintas zonas bajo criterios uniformizantes, es necesario indagar en las diferencias entre el caso afrovenezolano y los casos afrocubano y afrobrasileño para poder situar a Venezuela en el contexto afroamericano.

Hay diferentes opiniones sobre las causas de este fenómeno de desafricanización, Angelina Follak-Eltz cree que posibles factores serían el hecho de que en Venezuela no se importaron tantos esclavos como en otras áreas afroamericanas, y el de que la esclavitud acabó realmente a principios del siglo XIX de forma pacífica, iniciándose un proceso gradual de incorporación del negro sin discriminación a la sociedad venezolana (Pollak-Eltz 1977). Juan Liscano también da especial importancia a este segundo factor, y siguiendo al investigador brasileño Arthur Ramos recuerda que el proceso de transculturación tiene tres posibles resultados: aceptación, adaptación y reacción. El último resultado se produce cuando surgen movimientos transculturativos por causa de la opresión, como sería el caso de las prácticas semiclandestinas del candomblé y la santería. Y Liscano cree que en Venezuela no hubo reacción porque después de la guerra de Independencia los negros fueron armónicamente integrados en la vida nacional; según él, el proceso democratizador e igualitario de la República hizo innecesaria la resistencia del negro, que se amoldó sin traumas a la cultura blanca. Por tanto Liscano no cree que haya que buscar la causa de la desafricanización cultural en el número reducido de esclavos llegados a Venezuela ya que fueron muchos los importados, sino en el proceso histórico de la nación. En sus palabras, "las guerras de la Independencia y la Federación fundieron en su crisol ardiente a negros y blancos. Aquí el negro obtuvo cauces para su expresión vital, distintos a los de las prácticas mágicas y religiosas que constituían, en países como Cuba y Brasil, su mejor y única defensa (...) Y en esa hazana de creadora violencia, combatió hombro con hombro con el mestizo, el mulato, el zambo, el peón isleño, el rico criollo independiente. No le fue necesario el replegarse so-

bre su cultura de origen, el 'reaccionar a través de ritos secretos y atávicos, contra la aceptación de rasgos de otras culturas' (Liscano 1950: 90).

Personalmente, creo que de ninguna manera puede hablarse de una integración armónica del negro en la vida nacional después de la guerra de independencia, ya que después de esta la violencia propia del régimen esclavista continuó durante bastante tiempo, como demuestran las revueltas que se produjeron, y de hecho el negro sigue siendo un marginado dentro de la sociedad venezolana. Lo que sí es cierto es que en Venezuela se dió un proceso de mestizaje y relativa movilidad social que impidió una excesiva polarización étnica. Pienso que hay que buscar otros factores que expliquen la desafricanización, como podrían ser los siguientes, también citados, aunque como secundarios, por Juan Liscano:

- La importación de esclavos acabó bastante más tarde en Cuba y Brasil (finales del siglo XIX) que en Venezuela (entre finales del XVIII y principios del XIX) y por tanto en este último país hubo más tiempo para que desaparecieran los rasgos culturales africanos.

- En Cuba y Brasil los esclavos vinieron principalmente, y sobre todo en la última etapa de la esclavitud (cuando ya había terminado en Venezuela) de una única área cultural, la yoruba, lo cual permitió evidentemente una mayor pervivencia de los elementos religiosos africanos, concretamente yorubas, mientras que en Venezuela los esclavos tuvieron un origen más diverso; y aunque aceptáramos la preponderancia de la cultura congoleña entre los negros venezolanos, como afirman diversos autores, el término congolés hace referencia a un área cultural muy amplia y heterogénea, mientras que la yoruba es una cultura bastante homogénea.

- Muchos de los esclavos importados en Venezuela no provenían directamente de puertos africanos sino de puertos caribeños donde ya se había iniciado el proceso de dispersión y desarraigo cultural.

De esta forma, puede incluirse la cultura afrovenezolana dentro de las culturas afroamericanas que Roger Bastide (1969) define como de africanidad latente, y que se caracterizan por conservar algunos ítems culturales menores de origen africano, integrados con otros de origen europeo e indígena, y por una pérdida de la conciencia de los individuos de su origen africano. Junto con Venezuela, éste es el caso de los sistemas culturales afropanameño, afrocolombiano, afroecuatoriano y afroperuano. En cambio, los sistemas afrobrasileño y afrocubano se caracterizan por su africanidad manifiesta, es decir por la conservación de parte de la mitología, el ritual y las lenguas africanas, y por la conciencia y reivindicación de los vínculos africanos. Los sistemas culturales de africanidad latente también son llamados por Bastide "comunidades negras", y los de africanidad manifiesta "comunidades africanas". En los sistemas religiosos de africanidad manifiesta se puede hablar de una casi total transplatación de sistemas culturales, en este caso el yoruba. Ahora bien, esta "supremacía" de la cultura yoruba no implica una supremacía absoluta de esta etnia, si bien, como ya se ha dicho, en los últimos años de la esclavitud fue la más numerosa entre los esclavos importados, muchos esclavos de otras etnias adoptaron la religión yoruba, que se convirtió así en un mecanismo de solidaridad y resistencia; se produjo pues una separación entre la cultura y la etnia. Los sistemas culturales de africanidad latente tienen pues un grado mucho

más elevado de recreación religiosa que los de africanidad manifiesta, en los cuales la presencia de la religión católica es a menudo puramente testimonial.

Este proceso de recreación se dió en Venezuela en el sentido de que, como afirma el antropólogo Gustavo Martín, "los signos impuestos por la dominación de otra cultura se encuentran ordenados y dotados de un nuevo sentido, que viene dado por las condiciones históricas determinadas de la cultura dominada" (Martín 1983: 182). En otras palabras, los esclavos dieron un nuevo significado a los significantes impuestos por el grupo dominante, y en este proceso se explica la religiosidad popular afrovenezolana.

La cristianización

La imposición del catolicismo mediante la obligatoriedad del adoctrinamiento religioso de los esclavos fue, desde los inicios de la era colonial, una de las principales preocupaciones de la Iglesia; ésta justificaba la esclavitud de los africanos en América con el argumento de que la cruel institución era de hecho una liberación de la barbarie a la que estaban sometidos los negros en África, y la cristianización debía ser uno de los elementos fundamentales de esa liberación

La Corona, por su parte, no se preocupó en exceso por la educación religiosa de los africanos y sus descendientes hasta bien avanzada la época colonial. Si bien las Leyes de Indias estipulaban que los esclavos residentes en los "pueblos de cristianos" (los asentamientos fundados por los conquistadores que se convertirían en los futuros pueblos y ciudades) debían recibir una hora diaria de adoctrinamiento en la iglesia, y que los que vivían en las haciendas y plantaciones debían dedicar un rato diario a la oración y acudir regularmente a las poblaciones para su adoctrinamiento, estos preceptos se cumplían en escasas ocasiones. Y es que los hacendados y plantadores propietarios de esclavos consideraban demasiado costosa la evangelización, ya que eran ellos quienes debían sufragar los gastos que comportaba, entre otras cosas, el sueldo del sacerdote y la construcción de una capilla. De esta forma, los propietarios vieron como una intromisión de la Corona en sus asuntos la cédula de 1789 que regulaba el trato que debía recibir el esclavo, incluyendo su cristianización; la cédula obligaba a los amos a instruir a sus esclavos en los principios de la fe católica a través de la misa y la oración diaria después del trabajo.

Pero en el fondo, como señala Javier Laviña (1989), a pesar de este conflicto entre la Iglesia, la Corona y los propietarios, había una convergencia de intereses entre los opresores religiosos, políticos y económicos, ya que el objetivo del adoctrinamiento no era otro que el de inculcar la idea de resignación, el sometimiento del esclavo a la voluntad del amo y al orden establecido. La cristianización se convertía así en el instrumento para que el negro se incorporara de forma dócil al sistema esclavista.

El adoctrinamiento consistía fundamentalmente en la explicación de los elementos más importantes de la fe católica (los misterios de la Santísima Trinidad, de la Encarnación, de la Eucaristía; los Mandamientos; la vida de Jesucristo y otras figuras sagradas), la enseñanza de las oraciones, y la administración de los sacramentos.

De entre los sacramentos el bautismo era el más importante, ya que se trataba del rito de paso del pagano al cristiano; en teoría el esclavo nacido en África (llamado bozal) debía ser bautizado en el centro de almacenamiento antes de ser vendido, pero esto ocurría pocas ve-

ces; el esclavo criollo era bautizado poco después de su nacimiento. La confesión y la comulgación eran bastante habituales, pero no así la confirmación, ya que requería la presencia del obispo. En cuanto al matrimonio, este solía ser regulado por el amo según su conveniencia, ya fuese para retener al esclavo o para librarse de él (Cáceres 1985).

Un aspecto importante de este proceso de cristianización fue la existencia de las ya citadas cofradías religiosas, fomentadas por las autoridades eclesiásticas y dedicadas a la celebración de festividades católicas. El origen de estas instituciones se remonta a la España medieval, pero las cofradías americanas tenían sus particularidades, y fueron normatizadas por las Leyes de Indias y diversas ordenanzas que irían apareciendo a lo largo del período colonial. Algunas cofradías agrupaban a esclavos de un mismo origen étnico, otras a esclavos de distinta procedencia y esclavos criollos; algunas a negros y mulatos libres exclusivamente, otras a estos junto con esclavos; y algunas, aunque muy pocas, eran interraciales, pero evidentemente estaban organizadas en base a la diferencia y la separación de castas. Su presencia en la vida colonial era realmente importante y, por ejemplo, a principios del siglo XVIII había 40 sólo en la ciudad de Caracas. Las cofradías solían organizar las celebraciones de su Santo Patrón (San Juan, San Benito, San Pedro, y otros actos como los festejos de Corpus Christi y las procesiones de Semana Santa, ya fuera por iniciativa propia o por encargo de las autoridades (Acosta Saignes 1955, Cáceres 1985).

Estas instituciones permitían al poder eclesiástico realizar su proselitismo religioso y al mismo tiempo ejercer un mayor control sobre los negros al tenerlos organizados, pero también permitían a los esclavos y negros libres establecer vínculos de solidaridad y ayuda mutua, ya que por ejemplo podían sufragar los gastos médicos, en caso de enfermedad, y de enterramiento de los miembros más desfavorecidos. De esta forma, lo que fue creado por las autoridades civiles y eclesiásticas con espíritu segregacionista sirvió para que los grupos oprimidos reforzaran su cohesión mediante el sentimiento unitario que surgía de la expresión de su religiosidad.

Por otra parte, es muy posible que los esclavos, principalmente los bozales, aprovecharan las cofradías para mantener sus cultos bajo la forma de divinidades cristianas. Pero con el tiempo los elementos africanos se irán diluyendo en la nueva religiosidad que se estaba formando, caracterizada hasta nuestros días por el lugar central que ocupan unas figuras sagradas determinadas (San Juan, San Pedro, San Benito), la preponderancia de la participación popular directa por encima de la del sacerdote, la gran importancia de la música y la manifestación de formas intensas de solidaridad y afectividad entre las personas (Chacón 1933). La religiosidad popular era en este sentido absolutamente subversiva, ya que expresaba un orden social no sólo distinto, sino opuesto, al del sistema esclavista, un orden social basado en la unión y la igualdad de los fieles gente las figuras sagradas. Así pues, aunque los opresores insistieron en la idea de resignación inherente al cristianismo, los esclavos tomaron de éste la idea de solidaridad, y del adoctrinamiento coercitivo, represivo, surgió la religión que permitió a los africanos y a sus descendientes resistir y mantener la esperanza. Como afirma Miguel Acosta Saignes en relación a la festividad de San Juan: "Desde la región donde se encuentran los límites entre los Estados Miranda y Anzoátegui, hasta el Estado Yaracuy, como una sola unidad, veneraban todos a San Juan. El 24 de junio sonaban los tambores en su honor, como si fuese una deidad africana. Bebía aguardiente con sus esclavos', parrandeaba con sus negros' incansables, redoblaban los tambores en la 'Noche Buena de S. Juan' Cumacos y minas, tambores redondos y curbetas, todos retumbaban desde Cúpi-

ra hasta Farriar. Gritos, lamentos, peticiones, gemidos, voces agradecidas, iban toda la noche hacia la deidad mixta. Se volvía no un santo, sino un Dios, capaz de dispensarlo todo: el alimento y la salud, la buena lluvia y el sol a tiempo; la ligereza para la huida y la resistencia ante la ira de los amos; la oportunidad de embriagarse, para olvidar las penas inmediatas y aflorar un pasado confuso y la fortaleza para soportar las miserias hasta el día de la huida a un cumbe. Los africanos y sus descendientes celebraban, sin saberlo, remotos rituales de solsticios. De las profundidades del tiempo venía la devoción, antes sólo modo de expresar lazos con la naturaleza, transformados en América en síntomas de rebeldía, en visión brumosa de otros tiempos futuros, mejores. Nunca los esclavos rezaron a S. Juan como tal S. Juan. El fue, para los negros, simbiosis de antiguas deidades tremendas y encarnación esperanzada de los propios anhelos. Y sus fiestas sirvieron para mantener la solidaridad, para encender en la Noche Buena Propia, la cadena de un sentimiento colectivo a través de medio país." (Acosta Saignes 1967: 204-205).

Evidentemente, las autoridades civiles y eclesiásticas no veían con muy buenos ojos este carácter subversivo, liberador, de la religiosidad negra; temían en especial las fiestas y bailes, que eran consideradas licenciosas y podían terminar en revueltas, y por esta razón el gobernador Carbonelí prohibió a finales del siglo XVIII los bailes de San Juan organizados por las cofradías en la ciudad de Caracas. El hecho de que la ya citada rebelión esclava de 1812 se iniciara el día de San Juan nos deja bien clara esta relación entre religión y resistencia.

El ámbito religioso de la religiosidad popular afrovenezolana

Esta religión formada a lo largo de la experiencia histórica de la esclavitud sigue siendo el más importante elemento distintivo de la identidad negra venezolana. El antropólogo Alfredo Chacón la divide en un ámbito propiamente religioso y un ámbito mágico. En cuanto al primer ámbito, Chacón divide los actos religiosos en multitudinarios y doméstico-comunales. Los primeros son aquellos realizados en las calles de los pueblos y en los cuales participa toda la comunidad; y los segundos son aquellos realizados en una residencia familiar pero en los que participa buena parte de la comunidad (Chacón 1979). Los principales actos multitudinarios afrovenezolanos son las celebraciones de las festividades de San Juan, San Benito, San Pedro y Corpus Christi.

En cuanto a San Juan, su festividad se celebra en las poblaciones de Ocumare de la Costa, Cata, Choroni, Cuyagua y Chuao en el estado Aragua; Borburata, Patanemo y Puerto Cabello en el estado Carabobo; Agua Negra, Farriar y Palmarejo en el estado Yaracuy; las regiones de Barlovento y los valles del Tuy, y la población de Guatire, en el estado Miranda; y en toda la costa del Distrito Federal desde Chuspa hasta Puerto Cruz.

En la época esclavista, una de las principales cosechas de cacao tenía lugar a finales de junio, y Juan Liscano cree que los hacendados permitirían la celebración de San Juan, impulsada por la Iglesia, entre los esclavos para dar una pausa festiva que premiara la cosecha. Además, en África, de clima similar a la América tropical, ya había una tradición de celebración por las mismas fechas del inicio de las lluvias y la siembra. De hecho, San Juan se celebra en aquellas zonas de Venezuela donde el cacao era el producto principal; así pues,

San Juan se convirtió en esos lugares en patrón de los negros con el cual se identificaron las deidades africanas (Liscano 1973).

La fiesta de San Juan tiene sus particularidades en cada población, pero hay unos elementos comunes: la fiesta suele iniciarse con el "robo" de la imagen del santo, que está en casa de algún particular que la ha pedido antes a la iglesia; la imagen es paseada en procesión mientras que la gente baila y toca el tambor, y es introducida en las casas de aquellos que lo deseen para que se le realizan velorios, consistentes en cantos y rezos, en pago de promesa, es decir para pagar un favor recibido; la imagen también es paseada por la orilla del mar o del río, y al final de la celebración tiene lugar un baño general de purificación. La festividad de San Juan más conocida y espectacular es la que se realiza en la población barloventeña de Curiepe.

La fiesta de San Benito se celebra a finales de diciembre en las poblaciones de Altagrafia, Cabimas, Palmarejo, Ciudad Ojeda, Lagunillas, Carrasquero, San Rafael, Bobures, Gibraltar y El Batey en el estado Zulia (se trata de la región conocida con el nombre de "Sur del Lago" de Maracaibo); Betijoque, Sabana Grande, Sabana de Mendoza y Granados en el estado Trujillo; Pueblo Llano, Mucuchíes, Mérida, La Venta, Cachopo, Timotes, San Rafael de Mucuchíes, Valle Grande, Lagunillas y Bailadores en el estado Mérida. La principal fiesta es la que se celebra en la localidad zuliana de Bobures.

La tradición oral explica el origen de San Benito en la unión de una reina, Santa Bárbara, esposa del rey de Sicilia, y un esclavo; el mito une así lo que la sociedad colonial pretendía mantener separado, los grupos sociales y las razas (Ascencio 1986). Cada año, a finales de diciembre diversos pueblos del occidente venezolano celebran su santo patrón paseándolo por las calles mientras la gente baila al ritmo del tambor chimbanguale. La fiesta es organizada y dirigida, en el sur del lago de Maracaibo, por un "gobierno de San Benito", asociación formada por un "mayordomo", la máxima autoridad que se encarga de pedir el santo a la iglesia para poder entregarlo a la población; unos "capitanes de santo" que dirigen la procesión; un "capitán de plaza" que canta las oraciones y letanías al santo; un "director de banda" que coordina el toque de tambor; un "abanderado" que carga el pabellón del santo; unos "cargadores" que llevan la imagen; unos "hachoneros" que iluminan el camino y unos "tamboreros" o "chimbangueleros" que tocan los tambores. Los miembros de este gobierno suelen estar emparentados y pertenecen a los grupos familiares más pobres de la población.

La festividad de San Pedro se celebra en la población de Guatire del estado Miranda, Según el mito, a principios del siglo XVIII en una de las plantaciones de caña de azúcar vivía una negra esclava, María Ignacia; un día su hija cayó gravemente enferma a causa de un mal desconocido, y ni el médico de la plantación ni los curanderos esclavos pudieron curarla. María Ignacia pidió entonces a San Pedro la curación de la niña, y le prometió que si ésta sanaba, cada 29 de junio le cantarían y bailarían en señal de agradecimiento. La hija se curó, y los negros de todo el valle de Guatire celebraron cada año a partir de entonces la "parranda de San Pedro". La fiesta consiste en una procesión con música y baile en la que aparecen los protagonistas de la historia mítica: María Ignacia (un nombre vestido de mujer), la hija Rosa Ignacia (una muñeca de trapo) y los "sanpedreños", que representan a los esclavos de las plantaciones,

La fiesta de Corpus Christi se celebra principalmente en San Francisco de Yare, en el estado Miranda, y Cliuao, en el estado Aragua. Es organizada por una cofradía que tiene su

origen en la época colonial, cuyos miembros, el día de la celebración en el mes de junio, se visten de diablos cubiertos con máscaras y bailan por el pueblo. La fiesta escenifica la expulsión de los demonios danzantes por el Santísimo Sacramento.

Un acto religioso que ya casi no se realiza es la despedida del niño Jesús, que se celebraba sobre todo en la región de Barlovento. Cada mes de agosto, de diversos pueblos salía una imagen del niño Jesús acompañada por dos "mayordomos" que realizaban un recorrido por toda la región. Por allí donde pasaba, la imagen era recibida festivamente y se le rezaba en las casas. El 24 de diciembre la imagen volvía a su pueblo de origen.

En cuanto a los actos religiosos doméstico-comunales, están el velorio de cruz, los velorios a los santos, el bautizo de agua, y los velorios y novenarios en honor de los muertos. En el velorio de cruz, celebrado en el mes de mayo, mes de la cruz, se canta y se recitan décimas en honor de ésta que, adornada de palmas y flores, se coloca en un altar en el patio de la casa. Las décimas y canciones, acompañadas por tocadores que suelen tocar tambores y cuatros (guitarras de cuatro cuerdas), tratan temas tanto religiosos como profanos. En algunos pueblos se realiza, también en el mes de mayo, un velorio igual al de la cruz pero dedicado a una imagen del niño Jesús. Los velorios a los santos consisten en cantar y rogar a la imagen de algún santo para pedirle algún favor o en pago de promesa, es decir para pagar un favor ya recibido, como se hace con la imagen de San Juan en su día. La promesa, una de las principales actualizaciones de la relación del hombre con los seres sagrados, puede también ser pagada cumpliendo una determinada prescripción (por ejemplo no cortándose el pelo durante un período de tiempo, o destilando en la procesión de Semana Santa vestido de nazareno). El favor que se le pide a la figura sagrada puede ser la curación de cualquier enfermedad o la superación de alguna adversidad. En el bautizo de agua se hace en la casa un bautizo como el de la iglesia, y los padrinos echan sobre el niño agua bendita (benedicida por el cura el Sábado de Gloria) al tiempo que rezan el Padre Nuestro y el Credo. Los velorios y novenarios dedicados a los muertos se realizan en la casa del difunto para permitir el descanso definitivo de su alma. En los primeros, se coloca el ataúd rodeado de velas y flores y se construye un altar con estos elementos más un crucifijo y figuras de santos; la comunidad acude para rezar y acompañar a la familia del fallecido, y es obsequiada con ron, café y comida. El novenario consiste en que la familia del difunto reze durante nueve noches ante su fotografía rodeada de velas y flores; la novena noche acude toda la comunidad, que vuelve a ser agasajada con ron, café y comida.

Siguiendo con la división de Alfredo Chacón, en cuanto al ámbito mágico de la religiosidad popular, nos encontramos con todo un sistema de curación de la enfermedad, tanto física como espiritual, conocido con el nombre de medicina mágico-religiosa. Los tres protagonistas de este ámbito son el ensalmador, el curioso y el brujo. El primero cura las enfermedades naturales, con excepción del mal de ojo (malestar de los niños provocado por la fuerte mirada de algún adulto), mediante el acto médico-ritual del ensalme, el cual consiste en una combinación del recitado de oraciones y ensalmes (invocaciones mágicas dirigidas a alguna figura sagrada) y la utilización de plantas medicinales.

El curioso cura además las enfermedades causadas por alguna otra persona, es decir los "daños". Su terapéutica es más compleja que la del ensalmador (a las plantas medicinales se añaden las esencias y los actos rituales de exorcismo del mal), y también su forma de establecer el diagnóstico, que se basa en la lectura del humo del tabaco, de la orina y vestidos del paciente,...

El brujo se encarga de introducir cualquier "daño" en un individuo por orden de otro, de robar su alma o de producirle la locura, y para ello se sirve de partes del cuerpo de la víctima (sus uñas, pedazos de su cabello, ...) o incluso de su fotografía o su nombre, de "paquetes" compuestos por plantas o partes de animales que se introducen en la casa de la víctima, de oraciones especiales (por ejemplo de oraciones católicas dichas al revés),... El brujo es una figura misteriosa y anónima, vinculada al diablo y al mal.

La medicina mágico-religiosa afrovenezolana tiene muchos elementos en común con otras medicinas tradicionales latinoamericanas. Uno de los principales es de herencia española, la idea de la dualidad frío/caliente, simplificación de la doctrina hipocrática de los cuatro humores. Según esta doctrina cada humor tiene su complejión, y así la sangre es caliente y húmeda, la flema fría y húmeda, la bilis negra fría y seca y la bilis amarilla caliente y seca. Los tres órganos principales, el corazón, el cerebro y el hígado, son, respectivamente, seco y caliente, húmedo y frío, y caliente y húmedo, y el cuerpo sano suele tener un exceso de calor y humedad. Pero este equilibrio varía según la persona, y la complejión de cada cual es preponderantemente caliente, húmeda, fría o seca. Además del individuo, también las enfermedades, las medicinas, las plantas, los alimentos y la mayoría de cosas naturales tiene una complejión. Por tanto, la práctica médica consiste en buena medida en la averiguación de la complejión natural del paciente y de la complejión de la enfermedad o de su causa, y en restaurar el equilibrio perdido mediante las dietas, las medicinas, etc.

Esta doctrina era la base de la medicina científica española en la época de la conquista, y pasó a América, donde ha sobrevivido mejor que en España, en una versión simplificada que estipula que las hierbas medicinales y los alimentos son de cualidad fría o caliente (los conceptos clásicos de húmedo o seco han desaparecido) y, quizás con menos frecuencia, también las enfermedades o las causas que las provocan. El principio hipocrático de los opuestos prevalece en las curas, y un remedio frío se utiliza para una enfermedad caliente y viceversa con la intención de restablecer la armonía perturbada. Ahora bien, como prevalece la teoría clásica de la preponderancia de calor en el cuerpo sano y del frío como la anomalía a corregir, las hierbas utilizadas suelen ser de cualidad caliente (Foster 1980).

Así pues, los ensalmadores y curiosos tienen en cuenta esta teoría del equilibrio térmico a la hora de administrar las plantas medicinales.

La existencia de curanderos afrovenezolanos se remonta a la época colonial, cuando abundaban entre los esclavos y los negros libres, y un documento de 1603 ya nos habla de un hechicero participante en un alzamiento de esclavos rúcolectores de perlas en la isla de Margarita (Cáceres 1985). Fueron perseguidos y procesados como herejes por las autoridades civiles y religiosas, y por ejemplo en una causa judicial de 1665 se habla de un negro hechicero y gran conocedor de las plantas medicinales (Iroconis de Veracochea 1969: 215-218). Y es que el curanderismo constituía también una respuesta subversiva, una forma de rebeldía, un cimarronaje cultural como los otros elementos de la religiosidad popular.

La religiosidad popular afrovenezolana incluye también toda una serie de creencias y relatos sobre seres sobrenaturales, De entre ellos destacan los encantos, personajes ambivalentes, ni buenos ni malos, que viven en el agua de los ríos y las lagunas y que secuestran a los niños para llevarlos a sus dominios, El origen de estos seres está en la expulsión del diablo del Cielo: cuando el ángel rebelde cayó, arrastró consigo a otros ángeles; algunos fueron con él al Infierno y se convirtieron en diablos, pero otros se quedaron en la Tierra convirtiéndose en encantos (Madriz Galindo 1964). Otros seres sobrenaturales son las diversas al-

mas en pena que espantan a la gente, en las noches y en los lugares solitarios, y pueden robarle el alma: la "Llorona", mujer que mató a su hijo y lo llora en las noches; la "Sayona", considerada la esposa del demonio y que se aparece a los hombres como una mujer hermosa y seductora para enseñar luego su horrible aspecto...

La influencia de la religión de María Lionza

La medicina mágico-religiosa de las áreas rurales afrovenezolanas, especialmente de Barlovento, está siendo influida en los últimos años por la religión curativa de María Lionza. Muchos barloventeños emigrados a Caracas o a otros grandes centros urbanos han vuelto a sus lugares de origen como devotos o como sacerdotes-curanderos de esta religión, propagando sus prácticas y creencias.

La religión de María Lionza tiene en la actualidad unos 200.000 fieles en Venezuela. El centro ceremonial más importante se encuentra en la montaña de Sorte, en el estado de Yaracuy, donde vive la diosa.

Hay muchos mitos sobre el origen de la "reina", como también la llaman sus devotos. La inmensa mayoría de estos mitos la identifican con divinidades y princesas acuáticas de las sociedades caribes precoloniales del occidente venezolano, relacionadas con los cultos a la serpiente de agua y el arco iris. Por ejemplo, uno de los mitos afirma que María Lionza era una princesa de la etnia jirajara que fue secuestrada por una serpiente que custodiaba una laguna; como castigo, la serpiente se infló hasta reventar y causó una inundación que acabó con todo el pueblo jirajara, y la princesa se convirtió en señora de la laguna y posteriormente de toda la naturaleza.

Otros mitos la presentan como una dama castellana que tenía una hacienda en la región en los inicios de la conquista, y otros la identifican con la Virgen de Coromoto (actual patrona de Venezuela) que se le apareció a un cacique indígena.

En cuanto a la historia, no se sabe prácticamente nada sobre la antigüedad de la religión. Hay quien la remonta a la época prehispánica, y hay quien sitúa su inicio en los tiempos de la dictadura del general Gómez en el primer tercio del siglo XX. En la localidad de Nirgua, en el actual estado de Yaracuy, se fundó en el siglo XVII una parroquia con el nombre de "Nuestra Señora María de la Onza de Prado de Talavera de Nivar" en el lugar de un antiguo santuario indígena. Por otra parte, hay documentos que hablan de la celebración de ritos indígenas en las cuevas de la montaña de Sorte, pero éstas son todas las referencias que hay sobre la supuesta existencia de la religión en la época colonial.

No existe ninguna referencia documental sobre la religión en los siglos XVIII y XIX. Angelina Pollak-Eltz (1987) afirma haber oído decir que a principios del siglo XX un hombre del Yaracuy, conocido curandero y espiritista, abrió el primer centro de la religión en Caracas. Lo que es seguro es que la expansión del culto es un fenómeno de la segunda mitad del siglo XX, cuando se va convirtiendo en una religión popular en las ciudades, especialmente en los suburbios pobres. Durante la dictadura del general Gómez (1908-1935), devoto de la diosa y cuya amante era sacerdotisa de la religión, ésta recibió un apoyo desde el poder; pero es durante el mandato del dictador Marcos Pérez Jiménez (1950-1958) cuando este apoyo oficial llega al máximo. La ideología nacional-fascista del régimen llevó a un

potenciamiento de todos los fenómenos culturales distintivos de la identidad venezolana, y entre ellos la religión de María Lionza.

Una de las principales características de esta religión es su permeabilidad y ductilidad, la continua incorporación de nuevos elementos. A partir de los años sesenta se introducen rasgos de la santería cubana y del espiritismo de Alain Kardec. En cuanto a la santería, la llegada a Venezuela de muchos cubanos después de la revolución de 1959 hizo que numerosos sacerdotes de esta religión afrocubana entraran en contacto con la religión de María Lionza. La influencia de la santería se aprecia en la importancia ritualística de los colores, de los sacrificios de animales, en la formación de "líneas" o "cortes" de divinidades y en el papel principal que han ido adquiriendo la posesión y el trance. En cuanto al espiritismo, éste se introdujo en Venezuela en el siglo pasado; primero tuvo gran éxito entre los intelectuales, y poco a poco fue llegando a las clases populares en una versión menos sofisticada. Su influencia se observa también en la importancia de la invocación de espíritus, pero hay una diferencia fundamental entre la mediumnidad kardecista y la de la religión de María Lionza: en la primera se invocan los espíritus de los muertos para que puedan comunicarse con los vivos, y en la segunda se invocan las divinidades del panteón para solucionar los problemas de los creyentes. Por otra parte, algunos fieles y sacerdotes influidos por las modas orientalizantes y de interés por las sociedades concebidas como exóticas en los años sesenta y setenta han introducido deidades budistas, hindús, y han convertido en divinidades a personajes de las civilizaciones griega, egipcia e incluso vikinga.

Los sacerdotes de la religión de María Lionza, que pueden ser hombres o mujeres, son los llamados "bancos", y suelen conocer los problemas familiares y sociales de los creyentes-pacientes. Son los encargados de vigilar a los mediums cuando son poseídos por el espíritu de alguna divinidad del panteón, y ellos también pueden ser poseídos durante las ceremonias. Generalmente, los bancos empezaron como médiums y después organizaron sus propios centros.

Casi todos los rituales de la religión de María Lionza tienen como objetivo la curación de la enfermedad, física y psíquica, y la superación de la mala suerte y los problemas cotidianos en general. Hay un conjunto de ritos simples, que pueden ser llevados a cabo por el banco o directamente por el interesado, como son las oraciones, las ofrendas y los pagos de promesa a las diferentes divinidades del panteón para obtener o agradecer su favor. Las ofrendas suelen ser esencias, perfumes, velas, flores, incienso, tabaco, aguardiente, ron... Los pagos de promesa pueden consistir en oraciones, ofrendas y/o sacrificios de animales como gallinas y palomas.

En cuanto a los rituales más complejos, dirigidos por los bancos, pueden ser realizados en las casas de éstos o en algunos lugares específicos, llamados "portales", que suelen estar situados en las montañas o los ríos. La montaña de Sorte es el portal más importante, y a él acuden en peregrinación una o más veces en la vida la mayoría de los fieles. El ritual complejo más importante es el de purificación, que tiene como objetivo el exorcismo de los malos espíritus enviados por alguien que perjudican al enfermo. El ritual de purificación tiene dos momentos principales, el "despojo" y el "cierre" del paciente. En el primero se extrae el mal espíritu o la mala influencia mediante las oraciones, los baños en ríos, los sacrificios de animales, el echamiento de humo de tabaco, los golpes en el cuerpo con ramas... Los signos exteriores que permiten ver la presencia de malas influencias pueden ser los problemas psicológicos, los fracasos en las acciones emprendidas y las conductas extrañas y agresivas.

Con el cierre, provocado por oraciones, santiguados en el cuerpo, baños en agua bendita, entrega de algún amuleto al paciente, humo de tabaco. ., se evita el retorno de la mala influencia.

Durante el ritual de purificación o cualquier otro ritual, algún médium o el propio banco pueden ser poseídos por uno o varios espíritus de las divinidades del panteón. Durante el trance, el poseído aconseja a los fieles presentes o al paciente, da recetas médicas, recrimina malas conductas o el incumplimiento de promesas... El carácter de la posesión varía según cual sea el espíritu recibido por el médium, y así María Lionza y los santos católicos son espíritus tranquilos mientras que las divinidades indígenas y negras son espíritus más violentos que el médium debe domesticar.

Muchos curiosos de las áreas rurales afrovenezolanas son a su vez sacerdotes de la religión de María Lionza, y curan las enfermedades provocadas, los "daños", mediante los rituales de purificación.

Como se ha visto, la religión de María Lionza es una religión de toda la Venezuela urbana que incorpora elementos afrovenezolanos y afroamericanos, que se ha desarrollado este siglo y que se ha extendido después por las áreas rurales, mientras que la medicina mágico-religiosa y la religiosidad popular afrovenezolanas, de ámbito rural, son elementos distintivos de la identidad afrovenezolana forjada a lo largo de la experiencia histórica de los africanos y sus descendientes.

Pero no hay duda de que el vínculo entre estos dos universos médico-religiosos es muy estrecho, ya que ha existido y existe entre ellos un juego de influencias: la medicina mágico-religiosa y la religiosidad popular afrovenezolanas han de haber desempeñado un papel importante en el proceso de formación de la religión de María Lionza, que se ha nutrido de todos los sistemas médico-religiosos venezolanos, y la religión de María Lionza, al extenderse por las áreas rurales, ha influido también en ellas.



BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Saignes, Miguel:
1955: "Las cofradías coloniales y el folklore", en *Cultura Universitaria*, n° 4,7.
1955-56: "Gentilicios africanos en Venezuela", en *Archivos venezolanos de Folklore*, n°4.
1967: *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, Caracas.
- Ascencio, Michelle:
1986: "Así nació San Benito", en *Revista nacional de cultura*.
- Bastide, Roger:
1969: *Las Américas negras* Madrid.
- Cáceres, Xiomara:
1985: *El sentimiento religioso de los esclavos*, tesis de graduación de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Chacón, Alfredo:
1979: *Coriepe*, Caracas.
- Foster, George M. :
1980: "Relaciones entre la medicina popular española y latinoamericana", en Kenny, Michael, y Miguel, Jesus M. de (comp.), *La antropología médica en España*, Barcelona.
- García, Jesús:
1990: *Africa en Venezuela*, Caracas.
- Klein, Herbert S.:
1986: *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Madrid.
- Laviña, Javier (transcripción e introducción):
1989: *Doctrina para negros*, Barcelona.
- Liscano, Juan:
1950: *Folklore y cultura*, Caracas.
1973: *La fiesta de San Juan el Bautista*, Caracas.
- Madriz Galindo, Fernando:
1964: *Folklore de Barlovento*, Cumaná.
- Martin, Gustavo:
1983: *Teoría de la magia y la religión*, Caracas.
- Pollak-Eltz, Angelina:
1977: *Cultos afroamericanos*, Caracas.
1987: *La medicina popular en Venezuela*, Caracas.
- Troconis de Veracochea, Ermila:
1969: *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*, Caracas.

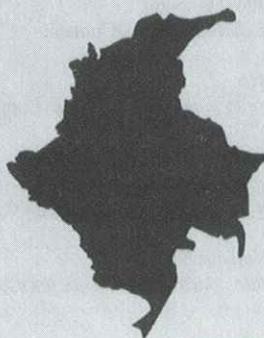
M E M O R I A



COORDINACION BELGA POR COLOMBIA

CONFERENCIA EUROPEA SOBRE LOS
DERECHOS HUMANOS EN

COLOMBIA



Precio: 2.600 ptas.

Pedidos: a **SODePAZ**

c/ PEZ,9 . MADRID. TEL.: 522 80 81

DOCUMENTO

ojos negros

angeles jimenez sorio

Nadie es blanco, como este papel; Nadie es negro, como la tinta que estás leyendo. Todos tenemos un color, digamos que la mano de pintura que nos ha correspondido en el reparto, pero nadie, en su sano juicio, puede decir que es mejor el rosa pálido que el gris marengo.

Como no es cuestión de color, debe ser de billetera. «Tanto tienes, tanto vales», sólo debía servir para medir el corazón, el sentimiento, la entraña, que no entiende de color y sí de calor. Apuntándonos al calor hemos querido hacer este cuento. Los autores encendieron la hoguera, y quienes lo leáis con atención, permitiréis que no se apague el fuego. Una buena fogata siempre ha reunido a los amigos y, o bien los tizna a todos, o a todos da el mismo intenso calor; el rojo, que es el de la sangre de todos, sin distinción.

Pedidos:

SODePAZ

**C/ Pez, 9. MADRID
Tel.: 522 80 81**

P.V.P. 1250 ptas.