

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL



CACAO, MUJER y TIERRA

Tradición oral y representaciones sociales en la cultura chuaeña

Trabajo Final de Grado Presentado para optar al título
de Antropólogo

Tutor: Profa. Enoé Texier

Autor: Luz M López

Caracas, noviembre de 2008

AGRADECIMIENTOS

Me gustaría expresar mi humilde agradecimiento a la comunidad de Chuao, a todos esos chuaeños maravillosas que me enseñaron el amor, la sabiduría y la fe por su tierra.

Me gustaría reconocer la contribución de Enoé Texier, Claudia Lora, Claudia González, Luz Marina Contreras, María Alejandra Martín, Fernando Carrizales y Ana Passarinho que generosamente entregaron su tiempo, su corazón y sus recursos para apoyar esta investigación.

ÍNDICE

Introducción

Capítulo I

El valor Cultural del Cacao	4
-----------------------------	---

Capítulo II

Ontología y Oralidad en Chuao: presencia o agonía de una Tradición Ancestral	7
--	---

Capítulo III

Cultura Manifestada	11
---------------------	----

Capítulo IV

El proceso de ver, revisar, describir e interpretar	
4.1. Etapa I: Revisión bibliográfica y documental	39
4.2. Etapa II: Etnografía	40
4.2.1 Primer Momento	42
4.2.2 Segundo Momento	43
4.2.2.1 Selección de los Informantes	43
4.2.2.2 Fundamento de las entrevistas	44
4.3. Etapa III: Interpretación de los datos	45

Capítulo V

Etnografía del Buen cacao

5.1. Ubicación geográfica de Chuao	48
5.2. Chuao: el recuerdo y la historia	50
5.3. Lo cotidiano en Chuao	54
5.4. La Empresa Campesina y su Hacienda	55
5.5. Un día de cosecha Sanjuanera	57
5.6. Mi mirada intuitiva	59

Capítulo VI

Una Mirada a Chuao

6.1. La tradición oral y su vocación significativa	61
6.1.1. Chuao	61
6.1.2. El don de la palabra	66
6.1.3. Tierra juramentada en las imágenes	69
6.1.4. Tierra como acto mágico- religioso	72
6.1.5. El poder de la tierra	75
6.2. Un significado particular de la relación Mujer	79
6.2.1. La tierra en lo femenino	79
6.2.2. La madre de los diablos	83
6.2.3. La Diosa y su hijo: matrisocialidad	87

6.2.4	San Juan Bautista: de la tierra madre a la bi-unidad divina	89
6.3	El árbol del cacao como centro del mundo chuaño	93
6.3.1	El sagrado árbol del cacao	93
6.3.2	El centro del mundo que se revela en un mito	94
6.3.3	El cacao como símbolo	98
6.3.4	El árbol del cacao convertido en cruz	99
6.3.5	Rito del requisito	100
	Conclusiones	108
	Referencias	112

INTRODUCCIÓN

Chuaó es el pueblo más antiguo del Estado Aragua. Su historia nos remonta al cultivo del cacao. Por esta razón es una comunidad heredera de esta antigua tradición y de múltiples prácticas ancestrales, ya que representa sus creencias y sus valores en función de su historicidad. “Por el cacao llegan los esclavos. Por el cacao se desarrolla la hacienda. Por el cacao se crea la Obra Pía. Chuaó es una muestra resumida de la historia colonial de Venezuela” (González, 2007, p.12)

El cacao es parte indisoluble de la historia de Chuaó. Su cultivo manifiesta un encuentro cultural producto de la mixtura de un sin número de compulsiones culturales, sociales y religiosas; es decir, del árbol del cacao sale el influjo de lo indígena, de lo español y de lo africano, que evoca el carácter perenne del pensamiento mestizo.

Esta investigación se presenta desde una mirada antropológica que revela a Chuaó como la tierra de todos los sincretismos, de lo improvisado, de lo mestizo. Esta idea se trata de un proceso complejo y ambivalente, pues lejos de idealizar o incurrir en retóricas teológicas, hay que considerar el sincretismo, lo improvisado y el mestizaje como una expresión de combates que nunca se ganan y están siempre a punto de comenzar, pero que aún así nos ofrece el privilegio de pertenecer a varios mundos. Lo innegable es que el cacao, como fruto del encuentro cultural, integra tradiciones, creencias y ritos de las religiones indígenas, africanas y española, y es expresión de muchos elementos de la identidad cultural chuaeña, por una parte, y por la otra, de la cultura venezolana.

La manifestación de dicho pensamiento mestizo nos demuestra que Chuao, tras la conquista, contiene una reinterpretación, apenas perceptible, del mundo español y africano, y nos recuerda que muchos de los códigos fueron elaborados después de la Conquista.

El cacao lleva a la comprensión de los distintos referentes simbólicos donde radica la razón o el por qué del culto mágico religioso emana un modo de vida, de significados, de valores, de saberes y de una forma de conocimiento único, en este caso memorable para nuestra cultura venezolana como patrimonio intangible. De ello también se desprende que, en esta investigación, la aproximación del entorno geográfico donde se ubica Chuao fue clave para la comprensión de la cultura de esta comunidad. La importancia de su gente, de la tradición oral, de las festividades religiosas que celebran en honor a San Juan Bautista, al Santísimo Sacramento del Altar (Corpus Christi) y a la Cruz Mayo, así como el conocimiento y la sabiduría empleada en el trabajo con la tierra y con el cacao, donde la mujer se revela como la diosa madre que cuida a su pueblo.

Todas estas tradiciones manifiestan en los chuaños un sentido de pertenencia dentro de los valores culturales, que afirman una huella de “un ayer esclavo con un presente casi calcado de carbón en costumbres, creencias y tipología, como una cultura casi inmutable hasta hoy” (Plánchez, 1997).

El interés principal de esta investigación es resaltar los diferentes tejidos socioculturales que se forman en torno al cultivo del cacao y su continuidad histórica en la comunidad de Chuao. De allí la importancia de estudiar la ontología chuaña como una revelación que se manifiesta plenamente. Esta manifestación es a la vez creadora y ejemplar, ya que funda una estructura real y un comportamiento humano. Para la realización de esta investigación se recurrió a los propios chuaños para registrar sus testimonios, sus

anécdotas, sus visiones particulares o compartidas de lo que es pertenecer a Chuao, su tierra, su mar y su cacao.

La presente investigación está constituida por seis capítulos: El primer capítulo: **El valor cultural del cacao**, contiene los antecedentes y justificaciones de la investigación. El segundo capítulo: **Ontología y oralidad en Chuao: presencia o agonía de una tradición ancestral**, comprende el planteamiento del problema de la investigación y los objetivos del estudio. El tercer capítulo: **La cultura manifestada** está dedicado a presentar las bases teóricas que sirvieron de referente al análisis. Estas bases teóricas se presentan en seis categorías de las cuales se derivan subcategorías, que proporcionan el entramado de autores y conceptos claves para la comprensión de la información que ofrece la realidad cultural estudiada. Estas son: 1) La Cultura como el etnos, los valores, la tradición y la tradición oral, 2) La Religión como lo sagrado, el mito, el rito y el símbolo, 3) La Religiosidad popular compendiando los procesos de dominación, resistencia cultural y guerra de imágenes, 4) Lo mágico religioso como el animismo y el dinamismo, 5) Lo femenino como la tierra madre y matrisocialidad, 6) La bi-unidad divina.

En el cuarto capítulo: **El proceso de ver, describir interpretar**, se expone la metodología empleada a partir de mi experiencia como investigadora y la referencia al contexto estudiado. En el quinto capítulo, titulado **La Etnografía del buen cacao**, como su nombre lo indica, se describe a la comunidad de Chuao con respecto a la geografía, a la historia y a la cotidianidad de sus actividades. En el sexto capítulo: **Una mirada a Chuao**, se presentan los resultados del análisis e incluye el ordenamiento, la decodificación y el reencuentro entre la teoría y la práctica.

Por último, se termina esta investigación con las conclusiones y recomendaciones para futuros estudios sobre la comunidad de Chuao.

CAPÍTULO I

EI VALOR CULTURAL DEL CACAO

En la realización del presente estudio, se recurrió a la revisión de otras investigaciones cuyos sujetos tuvieron relación con la temática de la mujer, la tierra y el cultivo del cacao, y si bien no se encontraron otros trabajos con este enfoque particular, es necesario mencionar tres aportes significativos:

Eduardo González (2007) declara en su trabajo de investigación, titulado *Dominación Cacao origen Chuao*, que “es el cacao, sin duda, el alma y el corazón de Chuao, su razón de ser y el verdadero modelador de su cultura en historia” (p.12). González argumenta que Chuao tiene tradición de trescientos cincuenta años de cultivo del cacao, por ende, la importancia de la denominación de origen busca defender los derechos y exigir reconocimientos para fijar relaciones económicas altamente dependientes del medio ambiente, la cultura y las técnicas desarrolladas a través de la tradición. De allí la justificación del valor sobresaliente de la Hacienda, conocida a nivel mundial por su cacao, *el cacao criollo*.

González refiere el énfasis que tiene Chuao en esta tradición, debido a que representa la dedicación de muchos campesinos que han pasado todas las vicisitudes “para darnos el mejor cacao y para hacer los mejores chocolates finos” (p.13)

Francisco Plánchez (2000), en su artículo titulado *Mujeres del Cacao*, reseña de manera poética la importancia que tiene la mujer de Chuao en el trabajo con el cacao. “Háblame, señor de este valle, sobre las ‘*Mujeres del Cacao*’, tú que las viste nacer, que has lamido con ternura cada parte de su piel y les has brindado frescor ante la canícula solar” (p.1). Plánchez precisa,

que Chuao es producto de las *mujeres del cacao*; de ellas nace la fuerza y la tenacidad de mantener en pie el árbol del cacao.

Carmen Elena Alemán publicó un libro realizado en el año 1997, titulado *Corpus Christi y San Juan Bautista. Dos manifestaciones rituales en comunidad afrovenezolana de Chuao*. La autora hace referencia a la riqueza y diversidad de las manifestaciones religiosas como Corpus Christi y San Juan Bautista de la comunidad de Chuao, Estado Aragua. Define estas dos manifestaciones religiosas como un complejo ritual donde se mezclan ritmos musicales, danzas, imágenes, trajes y tradiciones orales -incluidas canciones, poemas, mitos y leyendas. Además, con esta publicación, Alemán destaca la importancia de esta comunidad, que a pesar de su relativo aislamiento geográfico ha estado inmersa en los procesos políticos, económicos y sociales desde la Colonia. Alemán realiza un estudio del posible origen de los africanos que llegaron a Chuao, durante el período colonial, debido al carácter de obra pía de la Hacienda y la relación de Chuao con la Iglesia católica. De allí, la importancia de las tradiciones religiosas del pueblo, basadas en lo que ha llamado la doctrina de María Tecla Herrera. Ella como depositadora de todas las tradiciones, “sustenta y aclara a través de sus palabras, los significados profundos inmersos en los rituales del pueblo de Chuao, especialmente en el de Corpus Christi” (p.30)

Decir que en Venezuela se da el mejor cacao, y más aún, que el cacao de Chuao es el mejor cacao del mundo, no expresa el valor cultural que tiene el cultivo de este fruto; por esta razón, en esta investigación se busca aportar, desde una mirada antropológica, el valor real que el cacao representa como símbolo de pertenencia a una tradición sociocultural particular.

El cacao, más allá de ser un producto de exportación con una connotación económica, posee un trasfondo que nos remite a un modo de vida, de significados, de valores y de saberes, memorable para nuestra

cultura como patrimonio intangible. Buscamos, desde la antropología, reafirmar la cultura del cacao, debido a que es desde este campo donde podemos revalorizar a los pueblos herederos de este cultivo que sufrieron el proceso de esclavitud durante muchos años y de encuentros culturales a lo largo de su historia.

El conocimiento que se deriva del cacao busca mantener una tradición local a través de hombres y mujeres, expertos sobre este fruto, su manejo y sus requisitos. Desde el punto de vista antropológico es importante resaltar el valor que tiene dicho cultivo en la vida de esta comunidad, toda su etnohistoria ha llevado tanto a la configuración de identidades significativas en torno a la producción del cacao, reconocido como el *mejor del mundo*.

CAPÍTULO II

ONTOLOGÍA Y ORALIDAD EN CHUAO: PRESENCIA O AGONÍA DE UNA TRADICIÓN ANCESTRAL

Las construcciones teóricas que la Antropología ha hecho de la cultura, en tanto que categoría, contempla las diferentes acciones humanas de una sociedad o comunidad en particular. Ésta representa las expresiones, las relaciones sociales, formas de vida, religión, tradiciones e idiosincrasia que se integran en un todo para construir las representaciones sociales.

Autores, tales como Samuel Hurtado, proponen un análisis *intrínquis* de las relaciones sociales. Desde esta perspectiva la cultura “se convierte en un instrumento que dispone el sujeto colectivo para la relación semántica con los objetos del mundo exterior y con su propio mundo interior” (Hurtado, 2006, p.21). Esto significa que la cultura hace del quehacer social una conciencia amplia que fortalece la interacción social para la construcción de lo colectivo. Además, presupone una re-semantización de los significados, de las relaciones con los seres y con los objetos del mundo exterior para formar un proyecto de sociedad en donde el etnos, como aparato con energía propia, advierte la facultad o competencia inscrita en el espíritu humano, en sus acciones y transvaloraciones de significaciones sobre la realidad.

Para Geertz (1996) la cultura es un sistema de concepciones expresadas en formas simbólicas, las cuales constituyen un sistema de comunicación, por medio del cual los hombres desarrollan sus conocimientos y actitudes a lo largo de la vida. De hecho, Geertz señala que la Antropología es una ciencia interpretativa, que persigue el significado de la acción simbólica. En este sentido, los sistemas simbólicos se crean dentro de un proceso dinámico de significación, inserto en el etnos como el aparato

generador de energía, el cual nos arroja al mito y al rito como modelos colectivos de conducta.

Dentro del sinfín de complejidades de la cultura existe un sincretismo, volcado dentro de una realidad de muchos significados, tejida a través del mito y del ritual para la comprensión de la cultura chuaeña.

Chua es una sociedad agraria y su producto, por excelencia, es el cacao. Éste sale de la tierra para representar, en Chua, más que un factor económico, un símbolo del contexto cultural, el cual se inscribe en la capacidad de producción semántica expresada en la acción social, en donde se recrea la interacción entre individuos.

Geográficamente, Chua pertenece al Municipio Santiago Mariño, Estado Aragua, al cual se llega por vía marítima, o por caminos o trochas que la conectan con Choroni y Turmero (no hay carretera para vehículos). Esto hace que esta comunidad tenga características particulares en cuanto a sus tradiciones y estructura social. Es importante destacar que esta estructura social forma parte de una cultura híbrida, en ella está implícito el poder mágico religioso, que da lugar a una práctica religiosa sincretista única. Este sincretismo pasa de la sucesión del encuentro cultural a la consanguinidad de una gran familia formada en torno al cacao, el cual es considerado, por el chuaeño, un árbol sagrado, de donde parten el todo y la nada, lo sacro y lo profano, expresados a través de acontecimientos que recrean a la naturaleza dentro de un universo simbólico –fruto de muchos significados-, en donde se manifiesta un tiempo sagrado.

El cultivo del cacao se inició en la hacienda prodigiosa de Doña Catalina del Castillo, en el siglo XVI, la cual se convirtió, posteriormente, en la Empresa Campesina Chua. Trabajar en esta empresa (hacienda cacaotera), es un trabajo arduo, de lucha, de entrega al cacao, en donde las manos reclaman su fuerza y su tenacidad. La siembra de este fruto nos remite a lo femenino. De manera simbólica enmarca el potencial de creación

de la tierra, entonces, la mujer se convierte en esa imagen sagrada y generadora de toda la naturaleza, de sus hijos, los cuales establecen la *matrisocialidad* como la estructura social de la organización en la comunidad. En este sentido, la mujer de Chuao cumple un rol trascendental que emerge de la acción vital en el trabajo de la hacienda, de la casa y de la iglesia.

Este pueblo, heredero de múltiples prácticas ancestrales tales como los ritos agrarios y votivos, convoca al chuaeño varias veces al año para festejar. Entre estas festividades se encuentra: el día de San Juan Bautista, celebrado el 24 de junio, que se vincula a las creencias relativas a la fecundidad y a los cursos del agua; en esta época del año se da una de las mejores cosechas del cacao: *la sanjuanera*, de allí, la atribución a San Juan Bautista de la buena cosecha.

La devoción a este Santo se ha incorporado al sincretismo de los ritos religiosos que expresan tradiciones cristianas entremezcladas con la imaginación de los esclavos procedentes de la cultura africana, para desembocar en la creación de una forma particular de expresión cultural que reafirma ese sentido de pertenencia grupal.

Estas tradiciones son almacenadas en la memoria y revividas a través de la oralidad; es la memoria de la memoria. Por esta razón, la oralidad juega un papel importante en la transmisión de los símbolos representativos y particulares de generación en generación, a través de todos esos cuentistas, madres y abuelos.

La tradición de la oralidad permite conservar diferentes elementos, como los gestos, los sonidos, los silencios, la carga emotiva de cómo se habla, las particularidades dialécticas y personales, las cuales se van perdiendo en la codificación escrita. Es por esto que los narradores se encargan de “echar el cuento”, de revivir las creencias para así recordar las leyendas que caracterizan a la comunidad de Chuao.

Esta investigación pretende estudiar aspectos de la ontología chuaeña; más exactamente, busca aproximarse a las concepciones del *ser* y de la *realidad* que se desprenden de su comportamiento social, con el fin de comprender la visión del mundo que habitualmente viven y, explorar la función de la oralidad en la permanencia, o agonía de dicha tradición ancestral en torno al cacao.

Aproximarse desde la perspectiva hermenéutica a la tradición cultural y al universo simbólico de la comunidad de Chuao, a fin de reconstruir sus representaciones sociales de lo femenino, y revalorizar la tradición oral en torno a la siembra del cacao.

Los objetivos específicos son:

- Identificar el proceso de la siembra de cacao en la Empresa Campesina Chuao (Hacienda Cacaotera).
- Describir etnohistóricamente la población de Chuao.
- Indagar sobre los significados de las tradiciones culturales conocidas como las festividades de Corpus Christi y de San Juan Bautista en la vida de los chuaeños.
- Identificar los símbolos, los mitos y los valores de los chuaeños en torno a la tierra y a la mujer.

CAPÍTULO III

LA CULTURA MANIFESTADA

La mirada antropológica del quehacer y acontecer socio- histórico de un grupo humano como es el pueblo de Chuao en la presente investigación, nos introduce en el tema del etnos o cultura.

La cultura, como categoría, es una construcción teórica del campo antropológico. Permite entender tanto las diversificaciones de la acción humana como las relaciones sociales y las formas de vida, que a su vez configuran sistemas simbólicos. Desde la Antropología Interpretativa, la cultura es entendida como un sistema de concepciones expresadas en formas simbólicas. Para Clifford Geertz (1996) la cultura es la trama de significados en función de la cual los seres humanos interpretan su propia existencia y experiencia, se desarrollan y permanecen en los conocimientos y en las actitudes a lo largo de la vida.

La dimensión simbólica de la acción social expresada en el arte, la religión, la ideología, la ciencia y el derecho entre otras manifestaciones culturales, fundamenta la socialización de la cual emerge un significado del mundo que tiende a hacerse comprensible a través de los medios de que dispone el ser humano para ampliar sus horizontes. Tomando en cuenta que la misma cultura despierta en la conciencia la experiencia de los valores que apuntan toda acción humana.

Siguiendo el planteamiento de Geertz, se puede decir que la cultura se edifica con los cimientos simbólicos y su continua codificación y descodificación, añadiendo a la naturaleza sentido y valor. El sistema de valores dentro del ser humano hace florecer la transformación del mundo que lo rodea, le hace capaz de construir un propósito para un porvenir, donde

estos valores tienen un papel importante como factores de la vida social, en acciones del “ser y deber ser”, lo cual permite concebir en forma ideal cómo deben ser las cosas. Esto nos lleva a pensar que los valores suponen un saber vivir, como diría Fernando Savater (1991) un arte de vivir que se llama ética.

Aquí resulta elocuente la afirmación de Samuel Hurtado en torno a la autonomía de Sapiens y la capacidad humana de construir un proyecto de sociedad, en este sentido, la cultura es una realidad de significación con carácter moral prescrito. De este modo, Hurtado (2006) propone que: “la forma de habitar expresa la simbolización del mundo y de la vida” (p.130). Según el autor, estas simbolizaciones de la realidad llevan consigo una práctica moral y ética. Estos valores establecen el ámbito del derecho que obliga al deber ser, a asentar las responsabilidades societarias con el hábitat y así formar el proyecto de sociedad.

Hurtado convoca a comprender los valores culturales como un hecho de interpelación por la ética o el deber ser de la realidad social, que se insertan en el etnos, es el nodo focal de la cultura. Así mismo, Hurtado (2006) define al etnos como un:

...aparato con energía propia que origina procesos de trabajo según diferentes formas de producción, cuyo resultado son productos de significaciones sobre el mundo, que se pueden observar en el presente y pasado mediante señales, síntomas, hitos referenciales, obras significantes, estilo de sentido. (p. 117-118)

Entonces, se habla en el fondo de la necesidad de promover la convivencia social a través de la moral y la ética (valores), partiendo de la idea de que lo moral lleva a lo ético, como el hilo conductor de la cultura que se articula con lo emocional y con las convicciones. Sin embargo, la ética va más allá del deber ser, conlleva a la disposición a inventar la sociedad, a cómo crear soluciones para sobrevivir, innovar, entre otras cosas. Por ende, la voluntad del ser humano tiene que ver con los valores como un principio dinámico, orientado hacia fines valiosos. En tal sentido, Samuel Ramos

(1940, p. 63-65) advierte que los valores “son un principio que los impulsa a pasar del plano ideal a hechos reales” (p. 63-65).

La finalidad de estudiar la cultura es recobrar la conciencia de los valores que constituyen un sentido, una práctica cultural y que remiten como explica Enoé Texier (1999), a modelos de conductas sociales y personales adquiridos por herencia o por imitación de seres queridos y prácticas aprendidas en la infancia, la familia, la sociedad y la religión. Además, la cultura está formada por un conjunto de saberes, de normas, de reglas y de valores que subyacen en la estructura social como una relación entre el individuo y la sociedad, la cual se enlaza con la acción mediante los proyectos, creencias, miedos, tabúes e intereses; en una sucesión de causalidades recíprocas de significados.

La relación entre los valores y la cultura lleva a concebir al ser humano como un ser político, social y religioso, aspectos que forman parte de su ontología. Éste tiene desde luego, conciencia de valor y de una voluntad libre, capaz de tener propósitos respecto al porvenir y de tomar a los valores morales y éticos como fines de su acción en el mundo. Scheler propone: “el hombre tiene que ser comprendido en función de sus valores que son los fines de su actividad” (citado en Ramos, 1940, p. 45). Además los valores inscriben actos para armonizar la voluntad individual. Es así como las acciones subjetivas se relacionan con la conducta y tienen una dimensión social debido a que el ser humano no es un ser aislado; más bien su destino se involucra en el proceso de socialización, del cual emergen distintas representaciones sociales que se fortalecen a través de la tradición.

En este sentido, la cultura propone un contexto de valores que se afirman en la tradición, se construye en la vivencia propia de la sociedad. Al respecto, Mario Briceño Iragorry (1951) nos dice que la tradición “es la conciencia de la fisonomía y forma de los pueblos, que ni se escriben, ni se graban, ni se miran, pero que se sienten de mil maneras como un signo

indeleble de sustancia social” (p.13). Particularmente, la tradición es una construcción social, se crea, se recrea, se inventa, se vive y se siente dentro de un presente que se elabora sobre un pasado, que nos presenta un fenómeno inédito en la historia.

Aunque sea un hecho que tenga permanencia en un pasado, presupone, ante todo, una selección de la realidad social. Salvador Aquino (2003) considera a la “tradición en su sentido histórico, no como reminiscencia o sobrevivencia del pasado, sino como una fuerza selectiva que forma presentes significativos” (p.74). Esto implica que la misma tradición se impregna en una dialéctica de oposiciones binarias complementarias (pasado/presente, continuidad/cambio) dentro de un proceso de producción y reproducción, de continuidad y discontinuidad, es decir, la permeabilidad de la tradición está constantemente recreándose en función de nuevos significados según el contexto en que aparezcan.

Esto supone que el foco cultural, el etnos, se construye en la legitimación formal de la tradición para establecer una cohesión social con sentido de permanencia, comprende un proceso de identidad cultural, como lo estipula Gilberto Giménez (2000), quien define a la identidad como:

...el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) a través de los cuales los actores sociales demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los otros actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados... (p.28).

Desde esta perspectiva, la cultura expone a la tradición como una condición y un modo de pensar, muestra su efecto en la realidad social cotidiana y depende del grado de implicación psico-afectiva, del grado del consenso social de las creencias; aporta a la tradición una vía de aprendizaje integral, personal y social como un modelo de pautas de comportamiento.

Lo tradicional no es cualquier cosa transmitida, sino es aquello que contiene una influencia consagrada en la oralidad, como la expresión verbal

más natural, que enmarca el transcurso de todo; se hace y se rehace como un proceso histórico que es acumulativo y selectivo, sobre todo creativo. La oralidad posibilita a la misma cultura que sea dinámica y creativa, por ende, sirve para conmemorar la realidad orgánica del ser humano. Edgardo Civallero (2007) propone que lo oral es una tradición, un fenómeno rico y complejo, que se convirtió en el medio para transmitir los saberes y experiencias llenas de conocimiento, usos y costumbres en temas tan diversos como la historia, mitos sagrados, armonías musicales, códigos éticos y morales, entre otros.

Según Civallero, lo oral es una manifestación espontánea, busca conservar y hacer perdurar identidades, la cual mantiene un vínculo íntimo dentro de un contexto social, intelectual y espiritual. Además, permite el fortalecimiento de lazos y estructuras sociales que ayudan al proceso de socialización y educación para el mantenimiento de los espacios de significados culturales. Lo oral es una transmisión de boca en boca, un proceso lento, pero a la vez conduce a cambios, se pierden y se ganan contenidos e incluso se adaptan a las necesidades del grupo, sus luchas y esperanzas. Por esta razón, lo oral no se inscribe en una estructura sólida, es independiente, se crea y recrea dentro de la cotidianidad del día a día.

Para John McDowell (2003) la expresión de lo oral es un *performance*, una voz, un oído, un sonido, unos gestos y ante todo un escenario; es la situación generativa del intercambio social, dentro de eventos íntimos e informales. El *performance* comienza como reunión amena, con el tiempo se convierte en una reunión cercana, con jerarquía de los distintos papeles jugados por los que están presentes, pero el centro de la acción se centra en la expresión oral del artista o los artistas, atentos a su voz y a sus gestos, donde la palabra hablada conjuga un acto de creación y repetición a la vez.

En la concepción de Gustavo Martín (1983) “el hombre se va construyendo a partir de la palabra hablada y escuchada” (p.51). Si bien, la

palabra hablada conforma la unidad que accede entre el qué decir y el hacer. En ellas se conjura un poder enorme debido a que son la expresión del pensamiento, de los sentimientos y del yo interior, que se crea en la fuerza que genera los seres y las cosas.

Esta investigación se focaliza en la experiencia religiosa como necesidad humana de buscar respuesta a la existencia. Con Emile Durkheim nos acercamos al acto religioso como una manifestación natural de la actividad humana, y compete a las ideas que tiene el ser humano sobre su situación y condición en la vida. Constituyendo los hechos religiosos como cosas sociales, producto del pensamiento colectivo: “la religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral” (Durkheim, 1982, p. 42).

Así pues, la finalidad de la experiencia religiosa es la cohesión y de las reglas que rigen la sociedad, en la cual, los individuos componen un sistema religioso para sentirse ligados unos a otros, por el simple hecho de tener una fe en común.

La dimensión religiosa lleva consigo el ámbito moral, supone la existencia de reglas; su fe expresa en la forma consciente de que el hombre actúa dentro de las conjeturas de la obligación. El hombre es el vehículo de la potencia, entendida como la perfecta conciencia del poder que puede ejercer sobre sí mismo, sobre los demás y sobre el mundo natural que lo rodea. Adquiere en la religión el objetivo de identificación y clasificación de las diferentes clases de potencias, y a su vez estas potencias introducen al hombre en el contenido del orden moral, el cual tiene sus raíces en lo divino (espíritus, dioses, divinidades). La correlación entre lo moral y lo divino abarca todo el campo religioso, como una forma de hallar la clave de sus actos, de su condición humana, generando un proceso de rendición, donde la libre voluntad personal y prerrogativa divina se reconcilian entre sí.

Mircea Eliade por su parte señala que la religión es lo más universal de las experiencias místicas, es un comportamiento humano. Lo religioso existe porque hay una estructura consciente que se relaciona con lo sagrado y esta experiencia con lo sagrado fundamenta al mundo, a la religión más elemental. Ante todo es una ontología que inserta tanto la experiencia subjetiva y objetiva, en una totalidad que le permite al ser humano tomar conciencia de su existencia:

...es la solución ejemplar de toda la crisis existencial, no solo porque es capaz de repetirse indefinidamente, sino también porque se la considera de origen trascendente y, por consiguiente, se la valora como revelación recibida de otro mundo, trashumano. (Eliade, 1998, p.153).

Eliade postula un *Homo religiosus* primordial, que no puede aislar su propia historia del comportamiento de sus antepasados, quienes constituyeron lo que hoy en día es. El *Homo religiosus* busca en su sentido de vivir un espacio sagrado en el cual florece el orden y justifica el hecho de vivir en armonía con el universo. Por eso, busca converger, formar parte y ser co-creador del universo, y hace de sus facultades un don para autorregular su propia existencia y proyectar su evolución social acorde con su voluntad, su razón y su fe. Eliade (1949) explica que lo sagrado es un acontecimiento:

...en una palabra, lo "sagrado" es un elemento de la estructura de la conciencia. En los niveles más arcaicos de la cultura, "el vivir del ser humano" es ya de por sí un "acto religioso", pues tomar el alimento, ejercer la sexualidad y trabajar son actos que poseen un valor sacramental. Dicho de otro modo: ser -o más bien hacerse- "hombre" significa ser "religioso. (p.15)

En este sentido, lo sagrado no es cosa simple, ni tampoco está referido a un Dios, como se había pensado tradicionalmente, se trata de revelar la realidad absoluta y con ello, posibilita una orientación para fundar el mundo, de por sí, el hombre religioso abandona a lo profano. Nos encontramos con dos modalidades de existencia, lo sagrado y lo profano. Dos maneras de estar en el mundo y asumir la existencia, donde lo caótico se asocia a lo

profano y donde el punto fijo, el centro, lo fundacional, es lo sagrado revelado por los dioses para la construcción del universo como el estatuto ontológico único.

Eliade (1998) es elocuente al decir que “ningún mundo puede nacer en el caos de la homogeneidad y de la relatividad del espacio profano” (p.22). Si bien plantea la posibilidad de que el espacio profano pueda convertirse en sagrado mediante una conexión con lo divino.

La existencia de un espacio sagrado es conformada por los signos divinos (teofanías), donde el *Homo religiosus* entiende y siente la sacralidad del punto de apoyo cósmico, del centro del mundo (*axis mundi*) que aparece reflejado en un templo, una iglesia, un árbol o una montaña. Para nuestra referencia teórica es pertinente enfocarse en el aspecto sagrado del árbol, el cual nos permitirá analizar la significación que tiene la planta del cacao en la comunidad de Chuao.

Dentro de esta idea, Eliade (1949) nos dice al respecto:

...un árbol se impone a la conciencia religiosa por su propia sustancia y por su forma, pero esa forma y esa sustancia deben su valor al hecho de que se han impuesto a la conciencia religiosa, que han sido escogidas, es decir, que se han revelado.(p.246)

El árbol representa el pilar de la conexión entre el cielo y la tierra y, nos remite a la paradoja inscrita en el hecho de que un árbol por ser sagrado, no deja de ser árbol, no pierde sus atributos formales para convertirse en símbolo. El acto de lo sagrado se denomina hierofanía (del griego hieros = sagrado y phainomai = manifestarse), denota una dialéctica en la manifestación de lo sacro, impregnada del valor ontológico. El mismo Eliade (1949) nos dice en relación al estudio de lo sagrado: “debemos acostumbrarnos a aceptar las hierofanías en cualquier lugar, en cualquier sector de la vida fisiológica, económica, espiritual o social” (p.35). El *Homo religiosus* atrae a lo sagrado como una forma segura de no caer en zonas caóticas; proclama un pensamiento religioso universal en la multiplicidad de

religiones, al mismo tiempo revelan la relación primordial con lo sagrado. Esto significa que hacerse humano significa ser religioso, revela el ser de las cosas, apropiándose así de lo sacro, lo cual lo enmarca más allá de la vida, en un mundo abierto, en el cual puede situarse en el centro, con las divinidades, los dioses y las potencias.

Dentro de estas ideas, el pensamiento religioso hace recrear en el ser humano la unión entre casa, cosmos y cuerpo, creando un conjunto simbólico portador de las propias creencias que rigen su vida y su conducta. Entre estos conjuntos simbólicos, los mitos constituyen los códigos para la acción sagrada revelada, y son esenciales para comprender la existencia humana.

Eliade se refiere al mito como un acontecimiento, una realidad cultural extremadamente compleja, lejos de ser una fábula, es una realidad viviente que preside la idea de origen, en la cual encierra al hombre en su propio modo de existir. El mito cuenta una historia sagrada que tuvo lugar en un tiempo primordial, y lejos de ser una teoría abstracta o desfiles de imágenes, es una manifestación de la sabiduría practicada. Así mismo, Eliade (1973) afirma que:

...a través de los mitos los símbolos de la luna, el hombre capta la misteriosa solidaridad entre la temporalidad, nacimiento, muerte y resurrección, sexualidad, fertilidad, lluvia, vegetación, y así sucesivamente. El mundo no es ya una masa opaca de objetos amontonados arbitrariamente, sino cosmos viviente articulado y significativo. (p.159)

El mito comprende un acto de creación de la vida; nos revela la capacidad fabuladora del hombre como especie, en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana. Eliade los llama modelos míticos, porque son los modelos ejemplares, ayudan a la cohabitación y a la construcción de la experiencia individual y societaria. Equivale a reconocer que el hecho humano, cultural y la creación espiritual cimientan todo el

comportamiento y la actividad del hombre. Si tenemos en cuenta el hecho de que el mito describe las diversas manifestaciones de lo sagrado y pasa a formar parte de la totalidad inicial de la creación, más aún:

...una cosa tiene un origen porque ha sido creada, es decir, porque una potencia se ha manifestado claramente en el Mundo, un acontecimiento ha tenido lugar. En suma, el origen de una cosa da cuenta de la creación de esta cosa (Eliade, 1973, p. 51)

Claude Lévi- Strauss (1977) asocia al mito con un pasado que se recrea en la manera de entender al mundo y le atribuye el valor intrínseco de que estos acontecimientos, que se supone ocurridos en un momento del tiempo, forman una estructura permanente. De allí deduce que el pensamiento humano es siempre lógico, sobre todo el pensamiento mítico. Para el autor, los mitos tienen un sentido y un valor cognitivo, se sostienen por una lógica de lo concreto para establecer la organización del mundo, a través de los distintos elementos naturales que lo rodean.

Siguiendo la idea de Eliade (1998), podemos afirmar que el mito emerge de una historia sagrada, porque muestra cómo es revelada la existencia de una realidad, imbricada en un tiempo cíclico, el gran tiempo que reviste al acontecimiento de origen, es decir, el tiempo sagrado es por consiguiente, indefinidamente recuperable e indefinidamente repetible. Para el hombre religioso es un tiempo indestructible como una eternidad, que se afianza en el retorno de revivir el tiempo mítico, primordial, santificado por los dioses. A través de la vida religiosa se legitima en la conmemoración de la sacralidad, dentro de unos intervalos que denotan el deseo de retroceder periódicamente hacia atrás, en ese esfuerzo por la renovación.

Desde esta perspectiva, el hombre religioso anula su propia historia mediante la abolición periódica del tiempo lineal; y la regeneración colectiva que permite el umbral de la existencia continua de la eternidad. Establece un acto sobrehistórico, porque imprime la característica de un tiempo sagrado,

en el cual recae el mito como una situación existencial de significación espiritual.

El mito es un relato simbólico y, en este sentido, el ser humano se comunica con el mundo por medio del símbolo. Ernest Cassirer (1998) dice que el ser humano es un animal simbólico, cualidad que se manifiesta en diversas formas como lenguajes, mitos, religión, arte y ciencia.

Lo esencial de un símbolo es su multivalencia, pues enuncia un sinfín de significados que conjugan su carácter polisémico. Los símbolos pueden ser interpretados de acuerdo con las experiencias individuales, grupales y sociales que describen una estructura coherente. Las distintas interpretaciones de los símbolos no son dados al azar, porque tienen en la secuencia integrada un sistema que alude a la cultura, entendiendo a ésta como sistema de símbolos.

El símbolo como acto de sentido cumple una función comunicativa, permite la transmisión de mensajes, de códigos que son peculiares e íntimos, individualizados y socializados a lo largo de la vida. Al respecto, el símbolo desempeña una conciencia viviente, de tal forma revela la estructura del mundo, de la zona cósmica, infra-humana, humana y supra-humana. Evidentemente, este no refleja una realidad objetiva, sino se descubre en una imagen, en un gesto y en un sonido, la cual representa especialmente una idea, o realidad de orden espiritual o superior, otorgándole un significado a la existencia humana que se plasma en la memoria. Según Ernest Cassirer (1965) la memoria simbólica es “proceso en el cual el hombre no solo repite su experiencia pasada sino que la reconstruye donde la imaginación se convierte en un elemento necesario del genuino recordar”. (p.85)

Por otra parte, Enoé Texier (1999) refiere al hombre no como una pretendida entidad cerrada, sino como un sistema abierto inserto en el universo, con el cual se relaciona mediante simbolizaciones y significaciones que estructuran y proyectan su realidad social. Con Eliade nos acercamos al

concepto del símbolo referido a la modalidad de lo real o de una estructura del mundo que no es evidente en el nivel de la experiencia inmediata, capaz de revelar al mundo como una totalidad, a la vez permite captar el misterio. Lo cierto es que el símbolo concierna la idea fundamental de la existencia humana y, al mismo tiempo, prologa una hierofanía, la cual representa su solidaridad con el cosmos. Esta dimensión religiosa reviste al hombre esencial de sacralidad, se concibe simbólicamente en su identidad profunda y en su estado social unido con el universo.

Volviendo a Texier, quien nos enseña la relación hombre-naturaleza como un juego de contrastes entre lo visible y lo invisible, lo concreto y lo abstracto, lo cercano y lo lejano, lo vivido y lo imaginario; es decir que el mismo ser humano en su afán de darle sentido a su percepción recurre intuitivamente a los referentes culturales, entre ellos, la representación simbólica para sintetizar “las diferencias y construirnos una imagen propia de sí mismo como del otro, y del cosmos que nos rodea.” (Texier, 1999, p.191).

No obstante, un sistema mágico es un sistema de símbolos, al tiempo connota una dinámica de contacto con el cosmos. Gustavo Martín (1990), nos habla de que estos sistemas simbólicos son especiales, porque “establecen en todo los órdenes de los fenómenos desde el microcosmos hasta el macrocosmos y a esta mediación se le añade una vinculación espiritual que jerarquizan los diferentes órdenes de relaciones existentes” (p.150). Lo cual quiere decir, que el hecho de que un símbolo se inscriba en un sistema especial, es porque siempre señala una realidad que lleva comprometida la existencia humana.

En efecto, el rito es un símbolo puesto en acción, un ritmo básico que alude a un proceso repetitivo, dándole sentido a la vida. Según Jean Cazeneuve (1971) el rito es:

Un acto individual o colectivo que siempre, en un caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se

mantiene fiel a ciertas reglas que son precisamente las que constituyen lo que hay en él de ritual” (p.16).

El rito no objetiviza una realidad, ni tampoco es un acto inmediato, por el contrario, es la forma ejemplar de la convivencia humana, que busca mantener el equilibrio del hombre dentro de lo conocido, sin perder el trato con lo divino y numinoso.

Desde esta óptica, el rito integra un conjunto de elementos, por lo tanto, nos remiten a una sociología en profundidad, a una solidez particular, que se logra por el consenso, un conocimiento inherente y connatural al comportamiento humano. Como lo expresa Cassirer, el rito exhibe el aspecto de una acción que se repite de acuerdo a unas reglas invariables, pero esta consecuencia de repeticiones puede variar a veces, con leves modificaciones, lo cierto es que los cambios se introducen con extrema prudencia, quizás se deba distinguir entre lo importante, lo accidental y lo redundante. El rito nos convoca a entender al ser humano como un ser ritual, porque en efecto provoca acciones, más allá de sentir, imaginar y pensar, actúa en virtud de la construcción de la realidad dentro de la adhesión a un sistema simbólico.

Por esta razón, el rito es un lenguaje sustancial y simbólico debido a que los significantes conducen los procesos y las interpretaciones del universo, sin embargo, la eficacia depende del grado psico-afectivo del consenso social. Es evidente que el hombre, así como lo plantea Cassirer (1971), intenta fijar la “condición humana en un sistema estable de reglas, y en tal virtud se apelará a los ritos para alejar de ese sistema todo lo que simbolice su imperfección” (p.35). En otras palabras, la lucha constante entre la condición humana abstracta y la realidad individual concreta, entre el orden y la potencia numinosa, hace del rito una canalización de la acción para la trascendencia.

En este tránsito sagrado, la práctica del ritual edifica al rito desde la acción de los actos simbólicos, para conmemorar la eficacia intrínseca del símbolo que remite a un mito, donde se le da forma y se manifiesta lo sagrado. La comprensión del ritual nos ayuda a concientizar el equilibrio y a encontrar la guía de la convivencia con el universo, que dan sentido práctico a la vida, y puede manifestarse en un espacio y en un tiempo.

La práctica del ritual conlleva movimientos corporales y gestuales, es en sí un lenguaje apropiado que percibe una serie de acciones sociales, las cuales generan un arte y una revelación importante. Esta perspectiva nos sirvió de referente para captar en nuestro estudio que el culto a la vegetación en el mundo de la agricultura revela un rito que se acciona para conmemorar a la madre tierra.

Este estudio antropológico abarca al hombre como *viator*, buscador de la verdad, de un Dios. La religión como un acontecimiento cultural comprende un conjunto de praxis y símbolos. Nos ofrece la posibilidad de desarrollar nuestras potencialidades como humanos. Abarca todas las actitudes y comportamientos religiosos del individuo o del grupo, aquellas prácticas espirituales, cuyas creencias y símbolos le dan impulso y dirección a su vida.

Los procesos de conquista y colonización de América nos obligan a abordar el fenómeno de la religiosidad popular, que expresa un hecho histórico, identificable con una cultura híbrida o mestiza. María Eugenia Talavera (2005) explica la religiosidad popular no como un cuerpo doctrinal del dominio exclusivo eclesiástico, sino al contrario como una realidad susceptible de su propia dimensión sagrada y autónoma, prácticas que surgen de una concepción distinta a la religión oficial.

Para Alberto Grusson (1970) la religiosidad popular, en el caso venezolano, “es un conjunto de expresiones ritualísticas espontáneas de orientación a lo sagrado con raíces en África, América y Europa” (p.257). En

otras palabras, el catolicismo popular es un ejemplo de la religiosidad que resultó de las representaciones y prácticas religiosas de españoles, africanos y aborígenes, amalgamando toda clase de entidades sobrenaturales en una manifestación espontánea, devocional y salvadora que surge de la creatividad colectiva.

Este catolicismo popular emergió como una reacción al catolicismo oficial impuesto y hace referencia a una religiosidad vivida, a una necesidad afectiva, llena de sentimientos¹. Este sentimiento religioso es expresión de la relación simple, directa y beneficiosa del ser humano con lo divino.

Gustavo Martín (1983a), en su investigación sobre las expresiones de la religiosidad de la cultura venezolana, nos revela aspectos significativos de la religión de las clases populares y de las contradicciones y características de la propia estructura social, donde

...la religión es presentada como una ideología encubridora que se opone a la religión como representación de la realidad. Mientras la primera tiene un sentido fundamentalmente teológico (sobreevaluación de las creencias y de la fe) y la segunda tiene un carácter marcadamente social, que incluso se expresa en la síntesis de las contracciones sociales reales, que en ella se resuelven a nivel imaginario." (p. 213)

Al mismo tiempo, el autor señala que la religiosidad popular remite a la aculturación antagonista, proceso que permite que dos concepciones opuestas compartan los mismos símbolos religiosos, otorgándoles diferentes significados, que van a expresar la lucha a nivel simbólico y religioso. A raíz de la colonización de América se conformó una aculturación antagonista, los dominados adoptaron las imágenes impuestas y no los significados que condujeron fundamentalmente a la defensa de sus propias identidades.

¹ Según Javier Echeverría, los sentimientos son valoraciones subjetivas, que hablan acerca del modo en que vivimos la realidad que nos circunda, en sí la experiencia sentimental se centra más en el sujeto que en el contenido mismo de la realidad que es capaz de conmovernos. (2003,p.137-138)

Esta aculturación antagonista nos reenvía al tema de la resistencia cultural y, al papel del símbolo y la imagen en los procesos de dominación societaria. América no solamente representó la colonización de un territorio, sino la guerra de imágenes. El encuentro cultural con Occidente fue un acto violento, de infinitas complejidades; comprenderlo supone comprender cómo nace, se transforma y perece una cultura.

Según Gruzinski, la colonización europea apresó al continente americano en una trampa de imágenes, en un constante trasiego de imágenes negociadas y sintetizadas, dando origen a un fabuloso laboratorio, “desde que Cristóbal Colón pisó las playas del Nuevo Mundo, se planteó la cuestión de las imágenes” (Gruzinski, 2003, p.12). Gruzinski expone la idea de que éste constituyó con la escritura uno de los principales instrumentos de la gigantesca empresa de occidentalización, la cual abatió al continente americano en forma de guerra de las imágenes.

La Corona Española y la Iglesia Católica como instrumento evangelizador, enmarcaron dicho proceso de dominación, y se puede señalar que América entró en la mira de Occidente por oleadas sucesivas e ininterrumpidas de imágenes e imaginarios, los cuales desembocaron en historias sagradas como la Resurrección y la Crucifixión de Cristo.

Siguiendo el punto de vista de Gruzinski (2003), la imagen representó “la atención que anima los deseos, las esperanzas, informa y canaliza las expectativas, organiza las interpretaciones y las tramas de la creencia, que disimuló la inculcación de un nuevo orden visual.”(p.186) No es entonces un azar que la imagen ilustró el dominio y el poder, de forma consciente e inconsciente del orden espiritual, pero a la vez recreó el universo simbólico (religioso) de los mundos contrapuestos, y encontraron en el imaginario² una

² Para Mircea Eliade (1970) tener imaginación es disfrutar de una riqueza interior, de un influjo de imágenes interrumpido y espontáneo. Etimológicamente, imaginación es

especie de lenguaje para expresar lo común y lo complejo que se unificó en la imagen.

Esta guerra de imágenes se mantuvo dentro de una lucha con la capacidad de sustitución y las inesperadas hibridaciones, incluso, la experiencia con las imágenes cristianas dependía del grado de receptividad, al igual que del potencial icónico y de las redes receptoras, los cuales se modificaban de acuerdo con los medios, con los tiempos y con las tierras descubiertas. Las representaciones cristianas dentro de la época colonial, pasando desde de la matriz de imágenes medievales, renacentistas y barrocas, hasta llegar a la figura del santo, como una entidad de milagro, plasmado en acciones maravillosas. No se resume en la dialéctica del significante y significado, porque la imagen del santo, así como lo afirma Gruzinski (2003, p.189) “es una entidad que se basta a sí misma”, en la cual el universo de ortodoxia católico ejerció un notable dominio

Según el autor, el contacto con el Occidente hizo de “América Hispánica la tierra de todos los sincretismos, el continente de lo híbrido y de lo improvisado. Indio, blanco, negro esclavo, mulato y mestizos” (Gruzinski, 2003, p.15). Desde entonces, se configuró una realidad cultural de movilización y sincretismo³, dio paso directamente a la imagen como un vehículo de todos los poderes y de todas las resistencias, sobre todo la imagen cristiana. Ésta desplegó una forma explícita de poder de lo divino, de misericordia, pero a la vez de temor, de culpa y constricción.

solidaria de imago, representación, imitación, y de imitor, “imitar, reproducir”. La imaginación imita modelos ejemplares de las imágenes (p.20).

³ El sincretismo según Angelina Pollak-Eltz es la adhesión, cuando ciertos elementos propios de la cultura se identifican con otros parecidos de una cultura diferente, y también es un proceso sociológico, a través del cual se le facilita a una persona llegar de su cultura a otra, y viceversa.(1977:12)

El adentrarnos a las particularidades culturales, como en el caso de nuestro estudio del etnos de Chuao, conlleva entonces, la práctica antropológica de abordar la capacidad universal de significar y simbolizar. En la propuesta de Lévi-Strauss, de aproximarnos a lo universal y a lo particular de las culturas, a buscar la similitud de símbolos, de signos, de mitos, a descubrir una lógica similar, a hurgar en la capacidad simbólica que poseen todas las mentes humanas.

El universalismo tiene que ver con los procesos de significación que poseen todas las mentes humanas, lo universal reside en lo común del género humano (mente).

En este sentido:

Todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta atributos de lo relativo y de lo particular (Lévi- Strauss 1998, p.44).

En América la mezcla cultural significó la combinación de prácticas alimenticias, de trabajo y de culto. “Indios, negros y españoles tuvieron que inventar a diario modos de coexistencia o, sobre todo los primeros, soluciones para sobrevivir” (Gruzinski, 2000, p.79). Mixturas de realidades que marcaron una historia llena de significado mágico religioso.

En el caso venezolano, en específico Chuao, se crearon formas colectivas como las *cumbes* y *cimarronas*⁴, que perpetuaron las

⁴ Según Franklin Guerrero (1984), las cimarronas fueron de dos tipos: las primeras aluden a la denominación de cimarronas avanzadas, fueron puestos de avanzadas de algunos negros fugitivos; sitios de vigilancia, que, en ocasiones, también sirvieron como punto de reunión para realizar incursiones en las haciendas. Generalmente estas cimarronas estuvieron conformadas por un reducido número de esclavos armados, predominantemente hombres, cuya función era proteger aquellos negros que, junto con algunos indígenas conocedores de la región, avanzaban en el interior de las montañas

particularidades de las culturas africanas e indias y formaron comunidades con gran ímpetu de libertad, donde concurrieron significados particulares y universales, que contribuyeron a la formación de una cultura de múltiples significados y sentidos.

Por su parte, Michaelle Ascencio (1992) plantea que el catolicismo no penetró verdaderamente en las creencias del indígena, ni en las creencias de los esclavos negros. En su libro *Entre Santa Bárbara y Shangó* afirma:

...el fuerte rigor colonial y la necesidad no menos fuerte de vivir en un recuerdo, de resistir a la aculturación, llevó a los esclavos, agrupados en cofradías, a acomodarse al calendario y a los santos católicos impuestos. Pero ambos, calendario y santos, fueron sólo máscaras que escondían sus propios rostros y sentimiento". (p.16).

La resistencia se dio, a pesar de que se crearon cofradías religiosas, las cuales eran instituciones o hermandades que dependían del poder eclesiástico. A su cargo tenían la instrucción de los esclavos, pues organizaban actos procesionales vinculados a las festividades cristianas como Corpus Christi y San Juan, ente otros. Estas cofradías fueron el claro ejemplo de las funciones sincretistas, creándose un sistema de correspondencia entre los santos católicos y los dioses africanos al confluir las ceremonias; cada vez que había una ceremonia religiosa, los esclavos lo celebraban en honor a sus dioses con los rituales católicos. Fue importante la creación de la cofradía, no para instruir a los esclavos negros en la fe católica, sino para agruparlos, y a su vez tener un control más directo para sofocar todas las rebeliones.

Los esclavos no ofrecieron resistencia, se bautizaban varias veces, la ceremonia suponía un día libre, una fiesta o un regalo, ni tampoco representó un cambio drástico en las creencias de los esclavos. Según Ascencio (1992), "se superpusieron a los recuerdos que lograron atravesar las disposiciones

buscando zonas de difícil acceso que les garantizaban una residencia segura y definitiva. (p.49)

eclesiásticas, y combinándose con las nuevas formas de vida, se asomaron y se conservaron en toques de tambor, cantos, bailes, cultos, y modos de ser” (p.15)

A pesar de muchos años de dominación colonial, la religiosidad popular surge, no solamente de las creencias formales de la religión católica, sino del pensamiento mágico. Particularmente para Lévi- Strauss (1970), la cuestión controvertida de las relaciones entre la magia y la religión no suscita ninguna oposición, ante todo, considera que existe un vínculo entre ambos fenómenos. No hay magia sin religión ni religión sin magia, porque la religión consiste en la humanización de las leyes naturales y la magia es una naturalización de las acciones humanas.

Lo mágico-religioso remite a un sistema simbólico y de intercambio referente a cosas sagradas, y desde esta óptica Gustavo Martín (1983) aclara que el proceso mágico-religioso:

...está sometido a leyes, de origen histórico, pero que actúan en una forma generalmente inconsciente, tanto a nivel individual como social, permitiendo la objetivación de los estados anímicos y la síntesis de los conflictos sociales en un mundo inmaterial que actúa y es vivido como real, en el cual se reproducen y se ordenan las relaciones del hombre con la naturaleza... (p.147).

Esta dinámica mágico- religiosa lleva al ser humano a conformar su realidad, sus experiencias cotidianas, a través de una relación ordenada y amena que imprime una práctica de sobrevivencia ante la incertidumbre del azar, y la transformación de la realidad.

Lo mágico-religioso es un medio para expresar realidades o conflictos que ocurren mas allá de los límites, pero a su vez constituye un proceso de comunicación total de un grupo social. Como señala Martín, estos hechos no actúan sólo a un nivel ideológico, sino que son componentes fundamentales dentro de las relaciones sociales y se van formando en la esencia de la misma sociedad, de su lógica o racionalidad; les imprime una importancia en la reproducción de la sociedad.

La vivencia de los fenómenos mágico-religiosos dentro de ciertas estructuras sociales y económicas lleva a la idea de lo extraordinario, de la existencia de poderes y de fuerzas naturales cargadas de misterio. Podemos hablar entonces de fuerzas que se utilizan para la transformación de los principios que rigen al mundo. Según Dittmer (1960) estas fuerzas se emplean para mantener el equilibrio psíquico cuando el hombre se encuentra con lo sobrenatural; además, este sentimiento crea los poderes superiores, concebidos como personificaciones, es decir, produce el deseo de ganárselos como auxiliares en la lucha por la vida. El autor sugiere que la magia está presente como una relación primigenia, donde el reconocimiento, o la adoración, o el intento del hombre mismo de adquirir una fuerza superior a la de ellos y poder dominarlos, se presentan como actos asociados a la cohesión social.

El ropaje mágico-religioso se desenvuelve entre el dinamismo y el animismo, dos elementos que nos permiten entender la relación hombre-naturaleza, no como relación de opuestos, sino más bien, de complementarios, para comprender a la ecología humana, con la posibilidad de integrar los parámetros sociológicos, lo cual implica un diálogo ameno entre la sociedad y la naturaleza. Para Dittmer, el hombre debe ser considerado como un ser dinamista, elemento que a su vez constituyó el fundamento de la magia⁵.

Este dinamismo se refiere al conocimiento que es consecuencia de observaciones de la naturaleza, de todas las fuerzas que convergen en la

⁵ Eliphas Levi define a la magia como el arte de producir efectos sin causas (200:7).

K. Dittmer (1960) especifica conceptualmente a la magia como el dominio, dirección y aplicación por parte de seres racionales de las mencionadas fuerzas mágicas, es decir, de las fuerzas que generalmente no pueden comprenderse física, química ni psicológicamente (p.92)

misma naturaleza: las plantas poseen fuerzas especiales con las cuales alimentan, curan o envenenan a los hombres, iguales fuerzas poseen los animales, se le “atribuye una potencia vital solo a los seres vivos, sino que también en las plantas, a los minerales, a los elementos y a los fenómenos naturales se les adjudica una determinada fuerza”. (Dittmer, 1960, p.91)

En cambio, siguiendo a Durkheim (1982) podemos decir que el animismo es la creencia, según la cual toda naturaleza está animada y, por lo tanto, vivificada. Toda naturaleza se anima, como los vientos, los ríos, el cielo y demás pobladores de la superficie de la tierra, a la vez representa los espíritus, almas, demonios, divinidades, agentes animados que se caracterizan por los poderes que ostentan de manera destacada. El animismo connota las cualidades espirituales y la religiosidad conduce al ser humano al conocimiento del universo que lo rodea.

El mundo de los espíritus se sustenta en la idea del alma. Ésta se puede separar del cuerpo, entendiendo que las almas y los espíritus pueden comunicarse y relacionarse con los vivos de formas diferentes, entre ellas, la capacidad de un cuerpo de servir de *médium*.

Por tanto, lo mágico-religioso conduce a la organización en varios segmentos, su práctica se descompone en gradaciones para relacionarse con el orden social, es decir, los espíritus tienen propia jerarquía, la cual es reconocida por los miembros del mismo grupo. Marshall Sahlins (1972) plantea la siguiente jerarquía: “hay un fondo de almas animistas, luego un nivel intermediario de seres ancestrales y, por encima de todo, una clase superior sobrenatural de grandes divinidades de la naturaleza.”(p.34). El modelo de organización segmentaría, o mejor dicho, la jerarquización de los espíritus, connota relaciones específicas entre los miembros de una comunidad.

Cada uno de los sectores de la jerarquización del mundo de los espíritus conlleva a la sujeción a un cuerpo existente de usos y costumbres

dentro de unas creencias que prevalecen sobre el mundo de los vivos, y que se inscriben en una determinada organización de los niveles de integración sociocultural.

Las representaciones sociales provistas por la religiosidad popular nos llevan a enfocar el aspecto femenino de la tierra, para incorporarlo en la referencia teórica que construimos para analizar la religión chuaeña asociada al cultivo del cacao.

El símbolo de la mujer se crea a partir de la Diosa, es también la Madre tierra y encarna todos los procesos de la naturaleza. Emanada una imagen que muestra las obras de su propio arte, así como la creación de la fertilidad y la maternidad envuelta en unos mitos y arquetipos que se plasman en una trayectoria de cultos, festividades y ceremonias, a la vez resalta el principio divino de lo femenino. Para Shahrukh Husain, la “Diosa” ha restablecido su antiguo *estatus* de ser supremo, es actualmente una potente personalidad de prestigio para las feministas, los ecologistas y también aquellas personas interesadas en encontrar una forma de vida más armoniosa en el mundo moderno.

Por otra parte, la mujer en su esencia se solidariza místicamente con la Tierra, por lo tanto, las actividades reproductivas de todas las madres se presentan como un acto natural, donde la fertilidad y el nacimiento se bifurcan para la creación del universo. Mircea Eliade (1998) ejemplifica a la mujer con la sacralidad de la Tierra, en ella se resguarda la santidad de lo que significa la fecundidad femenina como un modelo cósmico que persigue un conocimiento holístico tanto de la vida como la muerte. El autor señala que tales concepciones místicas de la fecundidad se dan de manera espontánea en la mujer como una emancipación de la *Tierra Mater*, que esconde sus ocultos poderes mágico-religiosos, es decir:

El alumbramiento y el parto son las versiones microcósmicas de un acto ejemplar ejecutado por la Tierra; la madre humana no hace sino imitar o

repetir este acto primordial de la aparición de la vida en el seno de la Tierra. Debe, por tanto, hallarse en contacto directo con la gran Genetrix para dejarse guiar por ella en el cumplimiento de ese misterio que es el nacimiento de una vida, para recibir así sus energías benéficas y encontrar en ella la protección maternal (p.105-106).

Para Fernando Rísquez (1997) la creación femenina connota a la madre buena, que late dentro de dos impulsos: el receptáculo y el empujón, donde “el recibir es característico de la madre, y el expulsar, porque si no expulsa no es madre.”(p.190). Estas dos etapas son el complemento que debe suceder según la naturaleza intrínseca, conllevando el propósito de la creación femenina. De allí, la feminidad tiene dos vertientes, dos caras, según el autor, la primera cara estaría llena de luminosidad, serena y receptiva, mientras que la otra cara es ceñuda, fría y rechazadora.

La idea de Shahrukh Husain de la creación del universo surge con la conciencia de crear el orden a partir del vacío. La manifestación de la Diosa a través de una gran variedad de elementos que van desde los cuerpos cósmicos hasta las plantas, aparece simultáneamente como la multiplicidad, y sólo existe para cumplir un propósito en la tierra, dándole un sentido vivo en el que participa toda la materia, sea orgánica o inorgánica. Esta relación entre la Diosa con la tierra se da en tres elementos cósmicos: “nacimiento, vida y muerte que se corresponde a un tiempo y espacio (pasado, presente y futuro; cielo, tierra/mar y mundo subterráneo)” (Husain 2006, p.110).

Pero esta relación comprende las tres fases de la mujer, Husain le ha titulado como la diosa triple que se corresponde con el ciclo lunar: la luna nueva es la virgen, lo puro, la inocencia ligada con los instintos desenfrenados que abarca el patronato de la actividad sexual incontrolada. La luna llena es la mujer sexualmente productiva, suele describirse como madre o prostituta; esta relación de la diosa con el hombre se configura en estos dos arquetipos, al igual que la madre, la prostituta contribuye a garantizar la fertilidad de la tierra. La luna menguante es la vieja, guía los

misterios del mundo, de ese mundo de los muertos; es mujer ya madura, que ha vivido y que sufre el debilitamiento para llegar a la sabiduría.

La génesis de lo femenino, de la Diosa, viene desde lo mágico religioso; impregna un conocimiento profundo, numinoso de la naturaleza espiritual. Claire Marie Stubbemann (2003) habla del papel de la mujer sobre la transmisión de la fe, no se trata de asignar a la mujer un papel casi administrativo, sino de descubrir su misión peculiar, que no solamente conjuga una peculiaridad en el creencia de la fe, es decir, la dimensión religiosa de la mujer apunta a la vivencia femenina, sostenida sobre todo por su capacidad de descubrir lo personal, vital, relacional y experiencial en el encuentro con el misterio divino.

Esta autora avala que la mujer posee mayor creatividad práctica para convertir todos los medios que ofrece la naturaleza en un encanto de la vida. El hecho de que la mujer enseñe a un pueblo da a entender la influencia femenina en la transmisión de los valores de la sociedad y de la religión; supone la manifestación de todos los recursos femeninos al servicio de la tarea de educar para el bien y luchar contra el mal.

Desde el inicio de la Tierra madre, ella revela el gran significado de la Diosa madre en todas sus dimensiones, tanto natural, espiritual, social y cultural. El historiador y antropólogo Johan Jakob Bachofen inauguró la hipótesis científica de que la familia, como institución social, surge en el pasado como los derechos y potestades de las madres. A pesar de todas las vicisitudes, si la mujer es naturaleza y el hombre es cultura, o si las culturas femeninas son impredecibles y las culturas masculinas estables; la diosa, la mujer madre construyó un legítimo pasado, donde con imagen y su poder fueron las precursoras de la sociedad.

Específicamente, Risquez (1997) revela el sentido de una mujer parida, que ha tenido y ha sabido tener, quiere ser, quiere reflexionar y, por eso, se acerca un poco a la conjunción misteriosa de los dos arquetipos femenino y

masculino dentro de ella misma y se convierte en una de estas mujeres poderosísimas que conocen qué es lo masculino porque saben qué es lo femenino.

En cambio, para Carl Jung (1961) la madre es un concepto innato de la mente humana, anterior al nacimiento, formando parte de la experiencia primaria y universal que es la gestación, la cual conlleva a sugerir que la cultura venezolana, en especial la de Chuao nace de una mujer, la cual se sumerge en la estructura social de la cultura, creando una sociedad matrisocial en todo su sentido.

Para Samuel Hurtado (2003) la Matrisocialidad se fundamenta en el rol de la madre como una característica que se aloja en el etnos (representa el sentido de la cultura) y se prolonga más allá del ámbito familiar sin perder su lógica, y representa un estilo de hacer y deshacer la sociedad.

La lógica de la matrisocialidad inscribe la función del privilegio de la madre, como eje fundamental de la estructura familiar que caracteriza al sistema cultural venezolano. A través de esta lógica se articula un postulado familiar que nace de la relación madre\hijo. Devereux (1975) explica esta relación como la unión fuerte, porque la madre lo es todo para el hijo, y el hijo lo espera todo de la madre.

Desde la perspectiva de Samuel Hurtado, la madre nunca pierde a su hijo, esta relación parental se convierte en una institución etnocultural paradigmática debido a que la madre es una sola, mientras que el padre puede ser cualquiera. En una sociedad matrisocial, la madre es juzgada dentro de la autoconcepción moral impuesta desde la cultura, la cual proyecta a la castidad femenina como un hecho de culpa moral y social, que puede ser positiva o negativa, dependiendo de su buen trabajo con la prole, añadiendo las responsabilidades laborales y domésticas.

...la madre no puede ser "una cualquiera". En sociedades complejas como la venezolana, la cultura matrisocial apunta a que la honradez o

moralidad de la madre, a pesar de que se le adosa ideológicamente la conyugalidad, la otorgan los hijos. "La pareja depende de los hijos". Por eso el cuidado para con los hijos es más esmerado que con el marido... (Hurtado, 2003, p.66)

La personalidad matrisocial defiende a la estructura filial de la familia, ésta se basa en la jerarquía de la mujer. Según Hurtado (2003), la institución fuerte se refiere a la alianza fraterna en su dimensión sororal o alianza entre las hermanas que preside una especie de familia de tipo clánico. Pero esta organización tipo clánico conduce a una economía materna, obtiene por ello un aporte monetario llamado "colaboración", y a su vez coloca como clave interpretativa los privilegios de la madre para dilucidar el sentido de la relación de participación/exclusión y privilegio/exclusión.

Esto supone un desplazamiento de las figuras masculinas debido a que lo femenino se va manifestando en todos los espacios vacíos o marginados por estos, por ejemplo, la figura paterna, como señala el autor, de alguna manera se excluye del grupo familiar, de la misma descendencia que él procreó, si no cumple con los requerimientos de la participación dentro del rango económico.

La diosa madre en la cultura venezolana, y sobre todo la mujer de Chuao, representa los complementarios opuestos: arriba y abajo, creación y destrucción, abundancia y escasez, seguridad y peligro. Muchos autores afirman que la batalla del universo está en la misma mujer al buscar el equilibrio de la conciencia de su poder y orientar a la misma madre Tierra, a su esencia, sin tanto exceso de idolatría, respetando el eje sagrado (mujer-madre), a pesar de que el hombre cumple un papel como control garante de la cultura.

La unidad hombre\mujer crea una relación de convivencia dentro del carácter sistemático de la cultura. Esta unidad se sustenta en la idea de María Daraki (2005), ya que la tierra no solamente es una mujer, sino que también contempla al hombre, porque la "tierra de amplio pecho entra en el

sistema como pareja en el proceso de reproducción. (p.192). La convivencialidad de esta unidad representa la armonía de las relaciones sociales y ambientales, de un saber esencial que se integra en el ser humano y en la cultura como una bi-unidad.

En consecuencia, para nuestra referencia teórica es conveniente estudiar la bi-unidad, lo cual nos permitirá analizar el significado de San Juan Bautista en la comunidad de Chuao. Sabemos, en efecto, que la bi-unidad o la androginia es una forma de expresar la totalidad, más allá de la situación de la plenitud y autarquía sexual, simboliza la condición de los contrarios, de *oppositorum*, como una formula arcaica y universal que expresa la autonomía, la fuerza y la totalidad de ambos sexos (masculino y femenino).

Decir de una divinidad que es androginia es decir que equivale al ser absoluto, a la realidad última. Comprendemos entonces por qué la androginia de un Ser supremo no puede ser considerada como una nota específica: por cuanto una parte se trata de un arquetipo universalmente generalizado, y por otra parte la androginia se vuelve al fin de cuentas un atributo de la divinidad y nada nos puede decir de la estructura íntima de esa divinidad. (Eliade, 1991, p. 189-190)

Por esta razón, el hombre y la mujer conjugan los principios de reproducción, de la socialización de los sustratos naturales que se despliegan en una dimensión humana, donde se establece en la cultura como un prestigio social. Según Gustavo Martín (1983), ello está relacionado con el concebir hijos para un fin.

Estos referentes teóricos y la data suministrada por la etnografía practicada en el pueblo de Chuao, permitieron realizar el análisis y elaborar las correspondientes conclusiones del estudio.

CAPÍTULO IV

EL PROCESO DE VER, REVISAR, DESCRIBIR E INTERPRETAR

La presente investigación fue orientada por una metodología cualitativa, en el sentido de que buscaba describir e interpretar el universo simbólico, subjetivo e imaginario de la comunidad de Chuao. La finalidad de la metodología cualitativa es desarrollar conceptos e intelecciones partiendo de los datos, no para evaluar modelos, hipótesis o teorías preconcebidas, sino para observar el escenario y comprender a las personas desde una perspectiva holística.

El presente estudio va orientado a aproximarse al ser ontológico chuaeño y a la vigencia de la tradición oral en torno al fruto sagrado del cacao. Este tipo de investigación no pretendió hallar un juicio a priori de la realidad, en este sentido, Taylor y Bogdan (1992) manifiestan que “si estudiamos a las personas cualitativamente llegamos a conocerlas en lo personal y a experimentar lo que ellas sienten en sus luchas cotidianas en la sociedad” (p.21).

La realización de esta investigación comprendió tres etapas:

4.1I Etapa

Revisión bibliográfica y documental:

Se revisaron las distintas investigaciones realizadas por Fundacite Aragua sobre el cultivo de cacao en el estado Aragua, específicamente los estudios hechos por el cronista de Chuao, Francisco Plánchez, con respecto a sus tradiciones.

Se exploraron también los diferentes documentales que se han realizado sobre Chuao, entre ellos: “El diablo suelto”, “San Juan la voces ocultas de la devoción”, que guardan relación con el tema estudiado.

Se analizaron las diferentes propuestas de los siguientes autores: Michaelle Ascencio, Claire Marie Stubbemann, Ernest Cassirer, Clifford Geertz, Serge Gruzinski, Samuel Hurtado, Shahrukh Husain, Claude Levi-Strauss, Mircea Eliade, Samuel Ramos, Fernando Rísquez, Gustavo Martín, María Eugenia Talavera, Enoé Texier. Todos ellos orientaron el rumbo teórico de esta investigación para conocer los modelos culturales que le han dado sentido a la idea del árbol del cacao y así recuperar la conciencia que debe existir entre naturaleza y cultura, la cual se da a través del “*Homo religiosus*”

4.2 II Etapa

Etnografía:

Se seleccionó el método etnográfico porque me permitió como investigadora permanecer, al mismo tiempo, en un mundo subjetivo y objetivo. El fin principal de este estudio etnográfico consistió en descubrir historias y relatos sobre diversos temas, que son porciones de vida documentados con un lenguaje natural, de lo que el chuaeño siente, sabe y conoce de sus creencias, percepciones y modos de ver y entender la vida.

El trabajo de campo que se realizó en la comunidad de Chuao estuvo guiado por los siguientes criterios:

- La información se obtuvo en el propio contexto donde se ubicó el estudio: Chuao y la Empresa Campesina Chuao. Se hizo un

programa con una lista de las personas a entrevistar y de los datos a recoger y observar. Como investigadora fui flexible en este aspecto debido a la espontaneidad y creatividad del chuaeño.

- Para evitar la descontextualización de los datos, la información se recogió de una manera detallada, abarcando todos los aspectos particulares sobre el trabajo que realizan los lugareños con el cacao, sus costumbres, rutinas, la manera de hablar y sus gestos, entre otros.
- Se grabaron las entrevistas realizadas, al igual que se tomaron fotos de la vida de los chuaeños.

Esta etnografía partió del supuesto de lo que el chuaeño dice y hace de modo consciente e inconsciente, determinado por una situación social. Se buscó establecer una relación amena con los informantes para así facilitar la recolección de la data. Como investigadora asumí un compromiso y una participación cercana, lo cual influyó en el modo cómo el chuaeño aprobó mi llegada al seno de la comunidad, es decir, el valor de vivir y convivir con ellos, como lo explica Carmelo Lison (1983) “la etnografía es la investigación directa, inmediata y personal en el ambiente nativo, en el diálogo con, y observación de los actores” (p.128).

Para llevar a cabo esta investigación de campo se emplearon dos momentos:

4.2.1 Primer momento:

La observación directa, en la que se empleó como técnica primaria las anotaciones de campo (diario de campo), para recoger la información durante esta fase.

En un primer momento observé cuidadosamente el trazado arquitectónico del pueblo, su simbología, sus costumbres, sus tradiciones como fue el caso de Corpus Christi y la fiesta de San Juan Bautista, así como las relaciones grupales y la manera en que muchas chuaeñas trabajan en la Empresa Campesina Chuao (hacienda cacaotera). Observar con mis propios ojos fue clave para mi entrada de campo y mi encuentro con la cultura del cacao. Es por esto que se podría decir que mi vista fue el sentido que más se agudizó durante mi trabajo de campo, así mismo, el sentido del olfato me condujo al aroma del cacao, a sentirlo y experimentarlo, como una vivencia de esa cultura, impresa en la raíz del chuaeño.

La observación participante me permitió percibir, sentir y dialogar con un otro en un territorio desconocido para mí como investigadora y conocido por ese otro, por el chuaeño. El observar y participar dentro de la comunidad de Chuao me llevó a entrar en el ámbito público y privado, lo cual fue de gran valor en la construcción de una interacción de sujeto a sujeto, para ir creando una relación de confianza, sin distancias y sin crítica, en un diálogo con tolerancia. Como investigadora, el acto de participar en la cultura del cacao, plasmada en su trabajo, su vida cotidiana y sus tradiciones, me abrió un amplio espectro, que va desde el estar allí como un testigo mudo de los hechos hasta el punto de involucrarme como persona en varias actividades de la comunidad.

4.2.2 Segundo momento:

Se realizó el otro proceso comunicativo, la entrevista. A través de esta técnica obtuve la idea fundamental acerca de las categorías del universo simbólico del chuaeño. Las entrevistas informales sirvieron para conocer a la gente de la comunidad, preguntando acerca de su entorno, de sus tradiciones, de su cotidianidad. Las entrevistas informales fueron el camino para mí integración como investigadora a la comunidad, para desembocar posteriormente en entrevistas de profundidad, que es:

...el modelo de una conversación entre iguales y no de un intercambio formal de preguntas y respuestas, el propio investigador es el instrumento de la investigación y no es un protocolo o un formulario de entrevistas. El rol implica no solo obtener respuestas, sino también aprender qué preguntas hacer y cómo hacerlas” (Taylor y Bogdan, 1992, p.101).

En las entrevistas en profundidad cada persona pudo expresar sus opiniones acerca de su comunidad. Hubo una expresión más directa e íntima del chuaeño, con sus propias palabras y posturas; esto me permitió dentro de una perspectiva holística, la comprensión de la información en un contexto personalizado y flexible, en cierto modo generó un intercambio de conocimientos. Como entrevistadora asumí la organización y orientación de la conversación, de un modo espontáneo.

4.2.2.1 Selección de los informantes

Los informantes se eligieron por la importancia que tienen en la comunidad, considerados testimoniantes claves, porque proporcionaron datos básicos a través de ciertas historias, anécdotas, cuentos y relatos cargados de conocimientos sobre su comunidad.

En total se entrevistaron a 16 personas: ocho hombres y ocho mujeres, de los cuales, cuatro de los hombres trabajaron en la Empresa Campesina Chuao y los cuatro restantes pertenecen a la Cofradía del Santísimo Sacramento del Altar, uno es Tercer Capitán y los demás Diablos Rasos. Cinco de las mujeres entrevistadas pertenecen a la Empresa Campesina Chuao, una de ellas es trabajadora activa y cuatro son extrabajadoras, siendo una de estas extrabajadoras la jefa de la sociedad de San Juan; dos rezanderas y la última es una sanjuanera que tiene a su cuidado la novia de San Juan (Juana Manuela). De las dos últimas, una es la más prestigiosa rezandera de Chuao y la otra es muy conocida por sus dulces de cacao.

4.2.2.2 Fundamentación de la entrevistas

Las entrevistas se basaron en dos ejes fundamentales: el primero referido a Chuao en cuanto a sus lugares más emblemáticos, su comida y sus dos tradiciones más representativas: Corpus Christi y San Juan Bautista; y el segundo, relacionado con el tema del cacao, vinculado a lo femenino, a la tierra y a la siembra.

El primer eje se focalizó en:

- Preguntas típicas con respecto a descripciones sobre Chuao, su gente, su comida, su Hacienda.
- Preguntas guiadas acerca de los lugares más simbólicos de Chuao como la Iglesia, Pozo Copey, El Chorrerón y los demás sectores como Paraguaca, la Chivera y Pueblo Quemado.

- Preguntas específicas sobre los rituales de Corpus Christi y San Juan Bautista.

En el segundo se profundizó en:

- Preguntas relacionadas con la actividad de la siembra y todo el proceso de fermentación y secado del cacao, el trabajo con la tierra, además de indagaciones sobre la actividad de la pesca que también se practica en el pueblo.
- Preguntas constructivas recurriendo a los significados que toman posición de los símbolos mágico-religiosos que se centran en el árbol del cacao, como el todo que unifica a la religión, a lo femenino, a la tierra y al agua.

4.3 III Etapa

Interpretación y comprensión de los datos.

Para el análisis y la comprensión de la información se aplicó la hermenéutica. En el caso de esta investigación antropológica, la relación sujeto – sujeto no busca una simple descripción de los hechos, sino un análisis que toma como eje central el proceso de interpretación. Como señala Odman y Kerdeman (1988), “la hermenéutica considera la comprensión y la interpretación como una marca definitiva de la existencia humana y la vida social” (p.185).

Por lo tanto, en este estudio se realizó un análisis interpretativo, reflexivo y comprensivo para abordar una modalidad cultural. Lo que me permitió como investigadora entrar en áreas que revisten una importancia de

carácter social, religioso y simbólico, y develar los sentidos encubiertos de las personas y de los distintos roles que ejercen, así como de las situaciones existentes (el trabajo del cacao, la pesca y lo mágico religioso de la comunidad).

La investigación comenzó con enunciados preliminares, que fueron con el progreso de la investigación en la comunidad de Chuao readaptándose a la realidad, reafirmando unos y descartando otros. Las interrogantes siempre estuvieron implícitas en las observaciones y anotaciones realizadas. El objetivo era reencontrar en la práctica cultural lo sagrado y lo profano, que a su vez remite a lo mágico-religioso del árbol del cacao. Por esta razón, me dediqué a indagar cómo responder las diferentes interrogantes sobre los objetivos específicos y sobre las incógnitas que surgieron en las entrevistas.

Con este propósito y el de guiar la recolecta final de la información más idónea para alcanzar los objetivos planteados para esta investigación, se formularon las siguientes interrogantes etnográficas:

¿Es que el conocimiento de lo oral puede servirnos como un elemento importante para el reconocimiento propio de la cultura, para comprender el propio origen y para no perder de vista el pasado y el presente a los que se pertenece?

¿Qué representación tiene el árbol del cacao en la comunidad de Chuao y cómo éste influye en la mujer, en lo femenino, social y cultural conocido con el nombre de matrisocialidad?

¿La celebración consciente de los rituales agrarios (Cruz de Mayo, Corpus Christi y San Juan Bautista) puede contribuir al reconocimiento de la tierra como un bien material, simbólico, religioso y político, impregnada de atributos asociados a la fertilidad?

¿Puede ayudar la práctica mágico-religiosa al bienestar del chuaeño para así encontrar su centro (axis mundi) y también encontrar el acceso a lo sagrado, expresado en un mundo holístico?

El trabajo etnográfico se realizó de manera flexible; se relacionaron hechos, eventos y representaciones para encontrar los significados de las entrevistas realizadas y las situaciones observadas que sistematizaron los presupuestos teóricos asumidos en la realidad y en la investigación.

Se procedió a transcribir literalmente las entrevistas y luego de la transcripción se leyeron nuevamente, subrayando las palabras más significativas que dividieron el contenido en unidades temáticas. Posteriormente se construyeron categorías como las siguientes: cultura, religión, religiosidad popular, entre otras, que revelaron la realidad del universo simbólico de la cultura chuaeña.

En la búsqueda de la credibilidad y la consistencia de los resultados obtenidos a través de las entrevistas, se entretejió la información recolectada, lo que condujo a la confirmación de la interpretación por medio del procedimiento de triangulación. Se contrastó la información obtenida con las fuentes implicadas, esto permitió descubrir la base epistémica de la teoría sustantiva de los chuaeños y compararla con la de los autores (clásicos) y analizarla dentro de un consenso intersubjetivo para evitar las conjeturas excesivas de la subjetividad como investigadora ajena a la realidad.

El procedimiento de constatación garantizó la percepción que, como investigadora, condujo a interpretaciones consistentes y válidas para resaltar el valor significativo del árbol del cacao en la comunidad de Chuao, y que dio la credibilidad a esta investigación.

CAPITULO V

LA ETNOGRAFÍA DEL BUEN CACAO

5.1 Ubicación geográfica de Chuao

Chuao es una pequeña parroquia del municipio Santiago Mariño del Estado Aragua. Su ubicación geográfica es favorable para el cultivo del cacao ya que, se encuentra de cara al Mar Caribe, enclavado en un profundo valle de montañas pertenecientes a la Cadena Litoral de la Cordillera de la Costa, atravesada por el río Chuao, que se forma por la confluencias de los ríos Tamaira, Medio, Quebrada Maestra y Quebrada Sinamaica (Alemán, 1997).

El clima de Chuao es de tipo tropical templado de altura, su principal factor climático es la lluviosidad, en lugar de la temperatura. “El hecho de ubicarse en el área por encima de los 10° de latitud Norte (entre 10° 20° y 10° 35°) determina que la época de lluvias se recoja en los meses de fin y comienzo de año” (Tovar,1968,p.169). El régimen de lluvia determina los tipos de vegetación. En las tierras altas o de montaña donde la lluviosidad es abundante, predomina la vegetación de tipo selva sub-tropical de montaña, y en las tierras bajas (próximas al mar), de lluviosidad escasa, predomina la vegetación tipo xerófila.

Según el Instituto Nacional de Estadística, la población de la parroquia Chuao es de 2.400 habitantes. La mayoría son nativos de la zona, descendientes de la extraordinaria diversidad cultural que tuvo lugar a partir del siglo XVI en torno a la producción de cacao.



Nota: Tomado de Folleto *Valle de Chuao* del Instituto del Patrimonio Cultural (s.f), Caracas.

Mapa geográfico de Chuao, Estado Aragua. Venezuela

5.2 Chuao: El recuerdo y la historia

El recuerdo, el ideal de un pasado, de lo que parece un sueño y hoy es el reflejo del testimonial arqueológico más auténtico y enigmático, que brota en formas de pipas de gres blanca, de petroglifos, de unas ruinas del mamey, del horno de cal de un cementerio indígena, materiales líticos, ornamentos corporales, objetos utilitarios como barbas de anzuelo, restos de peces crustáceos, moluscos, reptiles entre otros hallazgos.

El idílico valle de Chuao albergó la cultura aborígen Caribe, llegada desde el Oriente y el Orinoco. Según Francisco Plánchez, cronista de Chuao, los aborígenes de la cultura Caribe, habitaban en el territorio unos 3000 años antes del descubrimiento. En la historia de Chuao también se habla de filiación Arahuaco Caquetía procedente de Occidente. Estos aborígenes establecieron organizaciones sociales y fuerzas productivas, elaborando ellos mismo sus utensilios para la agricultura, la caza y la pesca.

El vertiginoso Chuao, uno de los pueblos más viejos del Estado Aragua, le da nombre a la Hacienda y al cacao. El principal nombramiento fue en el año 1501, cuando Alonso de Ojeda lo denomina "Valle Hermoso" por su majestuosa belleza. Chuao fue otorgada en calidad de título de encomienda. La primera encomienda de quien se tiene noticia fue entregada a uno de los seguidores de Diego de Losada, Juan Desqué, un 14 de febrero de 1568. Este Valle Hermoso tuvo varios dueños, siendo la última en poseerlo, Doña Catalina Mexía del Castillo, hija sucesora del Capitán Cristóbal Mexía de Ávila; este fue quien dio inicio a la Hacienda de Cacao.

La preocupación por parte de Doña Catalina fue siempre conservar la tierra de Chuao sin ninguna vicisitud, libre de oportunistas, la dejó bajo sucesión a una institución eclesiástica, que en su momento favoreció a la

Iglesia, y se crea la Obra Pía Chuao. En su muerte, el 17 de septiembre de 1671 significó el cumplimiento de su testamento, en cada palabra juramentada para salvaguardar a todos los esclavos de esta tierra. A su memoria preservarían sus bienes a cambio de misas y ofrendas para ayudar a la salvación de su alma.

Testamento de Doña Catalina Mexía de Ávila:

Doña Catalina Mexía de Castillo, hija legítima del Capitán Cristóbal Mexía de Ávila y Doña Luisa Suárez de Castillo, desde su lecho enferma hace redactar un documento de gran importancia para la historia del pueblo de Chuao: La Obra Pía De Chuao. La voluntad de Doña Catalina se caracterizó por un marcado interés por las actividades religiosas y sociales, celebración de 500 misas rezadas por los religiosos del convento de los gloriosos patriarcas Santo Domingo y La Merced, pagando la limosna acostumbrada, mil quinientas misas más en memoria de sus esposos y padres. Su voluntad fue que cada día del aniversario de su muerte se dieran mil pesos de limosna de la renta de la hacienda a una mujer pobre y honrada, fue así que toda la hacienda fue entregada en rico testamento, que posee más de 80 cláusulas, donde es regalada a los esclavos e indios. Así Doña. Catalina se sintió tranquila, su alma salvada en el reino de los cielos. (Echeverría, 1998, p.35)

Simón Bolívar, en el bergantín Indio Libre decreta la revocatoria de la Obra Pía Chuao en 1826 y traspasa todos sus bienes, incluyendo la Hacienda a la Administración de la Real Universidad de Caracas, el 24 de junio de 1827, en ese entonces era rector el Dr. José María Vargas. Chuao y su Hacienda fueron las precursoras de la autonomía de nuestra casa de estudio, la Universidad Central de Venezuela. Según Leal (1981), el Libertador hace esta donación para que la recién creada Universidad generase sus propios ingresos con la finalidad de consagrar el principio de autonomía universitaria.

En 1883, Antonio Guzmán Blanco, revoca el decreto del Libertador para así retener la Hacienda hasta 1930, para luego ser vendida bajo la sucesión guzmancista al General Juan Vicente Gómez. Pero la gloria eterna de Chuao y su Hacienda dio a muchos afortunados la rentabilidad absoluta, entre ellos al General Marcos Pérez Jiménez y a la familia Colmenares. Luego la Hacienda la adquiere Don Fortunato (El Platinado), a quién le fue expropiada en los años setenta por la Reforma Agraria, y pasa a propiedad del Instituto

Agrario Nacional (IAN); otorgada en la sucesión de título Oneroso de Unión de Prestatario hasta 1976, que da paso a la creación de la Empresa Cooperativa Campesina Chuao.

La Hacienda Chuao configura una coyuntura histórica que implica la esclavitud, ya que no solamente resulta ser el abono de este fruto, sino que también significó la introducción de una fuerza productiva nueva, con el arribo de los nativos de las distintas partes de África, en condición de esclavos, hecho que le imprimió dinamismo a la actividad agrícola. De cierta manera, la esclavitud durante la Colonia se fundamentó sobre la resistencia y fortaleza del negro para el trabajo en las plantaciones de cacao, incluso permitió el aumento de las importaciones de negros, debido a que la fuerza de trabajo indígena no fue suficiente para afrontar las arduas tareas del laboreo del cacao. Por esta razón, la Hacienda Chuao atrajo a mano esclava, a encomenderos, mercaderes y contrabandistas, e instituciones eclesiásticas, como la Obra Pía⁶, que fundó una doctrina religiosa, a cargo de los franciscanos.

Chuao representa la mercancía, eje de la riqueza y también de la discordia, bajo las regulaciones, imposiciones y restricciones de la Compañía Guipuzcoana por toda la actividad que se generó alrededor del cacao, que propagó el contrabando externo e interno. Holandeses, franceses e ingleses participaron en este comercio, que llevaría a Chuao a convertirse en bastión de contrabando de cacao.

⁶ Las Obras Pías en Venezuela Colonial fueron instituciones establecidas, generalmente por vías testamentarias, con el propósito de salvar el alma del testador, de escribir su nombre como benefactor y sostenedor del culto o de obras sociales (Salazar, 1977,p.144)

Esté hecho histórico lo conmemora el poblado indígena llamado San Miguel de Chuao, conocido hoy en día como Pueblo Quemado. Durante la época colonial allí se conformó una especie de cimarronera por bandoleros, esclavos fugitivos, indios y españoles, cuyas acciones eran el robo, el pillaje y un intenso tráfico con Curazao. El ímpetu por la libertad, por una mejor condición económica de ese poblado llevó a la Corona Española a la erradicación total, para 1751 se quemaron cuarenta y cinco bohíos y se expulsó a todas las personas extrañas a la doctrina de la Obra Pía Chuao.

En la historia de Chuao se conmemora a la Hacienda como un símbolo que representa a las tres culturas: la indígena, la española y la africana y esto lo afirma las palabras de de Francisco Plánchez (1997):

El “milagro Chuao”, o “el fenómeno Chuao” radica en su hacienda, en él se confunde la huella de un ayer esclavo con un presente, casi calcado al carbón en costumbres, creencias y tipología, como una cultura casi inmutable hasta hoy. Todavía nos siguen considerando como productores del “mejor cacao del mundo”; y éste no es un título que nosotros hemos acuñado, sino un título ganado y mantenido en el criterio mundial de la industria; no podemos separar Chuao de su hacienda porque perdería su identidad; el pueblo gira alrededor de la Hacienda (p.4).

Se siente un pasado no muy lejano del presente que está latente en cada amanecer lleno de luz. Los chuaeños siguen la huella de sus ancestros, aquel recuerdo que los marcó en la forma de ser y concebir la vida, pues, la magia de este pueblo, de este paraíso terrenal, se convierte en un don de la naturaleza, y se refleja en la cultura como un todo.

Decretada el 8 de diciembre de 1990 como Patrimonio Natural y Cultural del Estado Aragua, el “Valle Hermoso” y su Hacienda siguen vivas al son del tambor, que suena en cada festividad. El árbol del cacao todavía simboliza a su fiel a su tierra y a gente.

5.3 Lo cotidiano en Chuao

A la cinco de la madrugada los chuaeños comienzan el día, esto hace pensar que la mañana representa el porvenir de su trabajo, apenas el sol se va asomando, ellos aprovechan de barrer las calles del pueblo, hacer el desayuno y el cafecito. Cada amanecer está lleno de tranquilidad, de silencio; a las 5:30 de la mañana pasa el primer autobús que baja hasta la playa, la mayoría de sus pasajeros son hombres que trabajan en la pesca, en sus manos llevan el desayuno que hace honor a la arepa.

En la playa se conmemora el bello paisaje del mar, suavcito, sin oleaje, lleno de esperanza, que trae consigo la comunicación con el mundo y eso lo saben muy bien los chuaeños. Algunos chuaeños alistan sus lanchas para ir a pescar, en cambio otros van a cargar material en Choroní para la construcción de las nuevas casas. Por otro lado, en el pueblo hay mujeres que comienzan a hacer los quehaceres de la casa, mientras otras, machete en mano se alistan para su jornada en la Hacienda.

En Chuao se percibe un aroma a cacao que enamora, de sus calles levanta el polvo de los restos de bahareque, de caña amarga, que alumbró el camino colmado de casas nuevas, pintadas de colores cálidos, como el azul, el amarillo, el verde y el rosado fucsia. Esto marca el comienzo de un Chuao que cada día cambia su fachada para sentir el progreso, con esperanza y a la vez incertidumbre.

La verdadera sorpresa resulta ser cuando los niños comienzan a alborotarse para ir a la Escuela llamada José Casanova Godoy. Unos vienen desde la playa en autobús, otros salen de sus casas en el pueblo. Esta escuela funciona en dos horarios: en la mañana es Primaria y en la tarde es Bachillerato. Casi todas las actividades de los chuaeños se realizan por la mañana. El medio día, es la hora del almuerzo, de evocar al zar de la mar, su

famoso *macabí*, pescado que se prepara de muchas formas, fresco, seco, sancochado, o frito.

El pueblo queda en un eterno silencio a la hora de la siesta, lejos se escucha la televisión a la hora de la novela. Una vez que empiezan a bajar los rayos del sol, a eso de las 4:30 de la tarde, los chuaeños salen de nuevo a terminar algunas labores. Se ve gente reunida en el patio, comprando algún golfeado en la panadería de Chipi; los más adolescentes están en la Biblioteca Virtual, ya sea chateando, escuchando música o investigando alguna tarea de la escuela.

Las seis de la tarde es la hora sagrada de don Jesús Franco (Primer Capitán de los diablos danzantes), quien sube las escaleras del campanario de la Iglesia para hacer el respectivo toque de campanas. Así transcurren los días de semana de la comunidad, que termina con un toque de cerveza en una esquina o dentro de un local llamado "Democracia". No falta el rugir de las motos que van y vienen. Esta cotidianidad del chuaeño busca una realidad de existencia dentro de un tiempo fantástico, imaginario y épico que a veces se opone a la realidad.

5.4 La Empresa Campesina Chuao y la Hacienda

La Empresa Campesina Chuao tiene una larga historia marcada por un glorioso vínculo entre lo mágico y lo religioso. Esta empresa tiene una Junta Directiva que está formada por 127 socios, cada uno tiene una parcela o conuco que trabaja con su familia; todos manejan por igual la producción, obteniendo la misma ganancia. El cacao de Chuao es apreciado en el mundo por su excelente calidad. Hoy en día toda la producción de cacao de Chuao se vende a la compañía italiana Amedei, quien tiene un contrato de exclusividad de compra desde el año 2000.

Por primera vez en su historia que el cacao de Chuao se paga al precio del mercado internacional, ocho dólares por kilo, y tan solo una pequeña parte del cacao procesado y clasificado es vendido a las artesanas para el buen dulce y las panelitas de cacao. Además de salvaguardar sus derechos como productores también se reconoce la denominación de origen “Cacao de Chuao”, todo esto bajo la dirección del Servicio Autónomo de la Propiedad Intelectual.

La Hacienda está ubicada en el valle de Chuao, y está rodeada por uno de los más importantes macizos de la selva nublada de la Cordillera de la costa venezolana, el Parque Nacional Henri Pittier. Chuao y su Hacienda constituyen un símbolo para la conservación *in-situ* de recursos genéticos, de tradiciones y de especies de árboles que forman la cobertura de las plantaciones de cacao. Para los pobladores de Chuao la Hacienda es de suma importancia, además del cultivo del sagrado cacao, el más fino, el “criollo”, también se cultiva otros alimentos. En la Hacienda se encuentran los conucos familiares heredados de las antiguas haciendillas, donde abundan las buenas cosechas de plátano, de cambur, aguacate, mango, lechosa, piña, ají, maíz.

Al entrar en la Hacienda se aprecia el estupendo colorido verde de los miles de árboles que rodean al cacao. A lo lejos se escucha el bullicio de los mosquitos y hay que contar con la suerte de no encontrarse con una culebra ni mucho menos de tocar una mata “pica pica”, en el caso de una de estas eventualidades los trabajadores cuentan con su más sagrada herramienta, el “machete.

La faena en la Empresa Campesina comienza a las 7:00 a.m. y termina a la 1:00 p.m., de lunes a viernes. El trabajo se organiza semanalmente por cuadrillas y se le asigna a los socios un sector de la Hacienda. Los sectores son:

Andrés España, San Juan, El León, Santa Barbará, La Pachequera, Cacagualito, Mamey, La Puente, Padrón, La Madre de Dios, Piñal, Guayamire, Pueblo Quemado, Ana Teresa, Palo Grande, La Vega, San Antonio, Paraguaca, Menguey, Palmire, El Duro, San Nicolás, Santa Anastasia, Tamaira, M. Tele, Los Ojeda, La Concepción, Paraguaca.

5.5 Un día de la cosecha Sanjuanera

Llegó el mes de San Juan, junio, y consigo trae la mejor cosecha de cacao: la “sanjuanera”, es lo que se escucha decir entre las palabras benditas de las tantas mujeres que trabajan celosamente con el fruto que las vio nacer. Cuando hay cosecha “sanjuanera” las mujeres se alistan con mucha alegría, esmerándose con su mejor sonrisa para la recolección del fruto ya maduro. No hay día ni hora fija y se trabaja hasta los domingos secando el cacao.

Una vez asignadas las cuadrillas en el sector a trabajar, el camión de la Empresa sale desde la mañanita a buscar a los trabajadores para llevarlos al sitio asignado, mientras otros van a pie, ya sea porque les queda cerca o porque los dejó el camión.

En el sector Palo Grande, las mujeres del cacao llegan caminando, vestidas acorde con la faena, con pantalones y camisas, o franelas; todo al estilo chuaeño, pero sin dejar la coquetería. En sus manos llevan las herramientas que las identifican como las mujeres del cacao, el machete, el gancho y su pintoresco tobo, en el que llevan la comida y el agua.

Antes de iniciar la faena de tumbar y picar el cacao se sientan encima de los tobos bajo la sombra de un frondoso árbol de bambú a conversar, mientras desayunan, y una vez listas entran con sus botas bien puestas al sector que les corresponde. Las mujeres tumban el cacao con el gancho,

también conocido como *desgarradero*, que tiene en su extremo final una vara para tumbar las mazorcas más altas. Esta labor debe realizarse con mucho cuidado para que no se desprenda ni se dañen los cojines florales del árbol del cacao.

Una vez “tumbao” el cacao se recolecta en un saco o mapire. Estos sacos o mapires son llevados a un sector de la Hacienda donde serán picadas las mazorcas de los coloridos cacaos. Las mujeres del cacao pican la mazorca por la mitad y le quitan la almendra. El resto, la cáscara, se deja como gratificación a la madre tierra para su propio abono. Las almendras se colocan en los tobos azules, a veces en sacos, a lo que las mujeres llaman “arrimar el cacao”. Estos sacos o tobos azules son colocados al pie de la carretera donde el camión de la Empresa pasa a recogerlos para llevarlos al cuarto de fermentación. Posteriormente es depositado en el “desbabadero”, que son unos cajones de madera gruesa con unos orificios para drenar la baba que suelta el cacao.

En estos cajones se colocan las almendras de cacao y se cubren con hojas de plátano. Al tercer día se voltean con palas gruesas y tres días después se voltean nuevamente, este proceso de fermentación dura unos nueve días.

Luego del proceso de fermentación las almendras del cacao se llevan al patio del sacado, donde se extienden con el rastrillo de madera. Aquí van a permanecer al sol por días hasta que pierdan toda la humedad. Este proceso de secado consta de tres etapas. Las almendras van a un primer patio, llamado rustico, para que termine de secar los restos de baba que trae del cuarto de fermentación. Después pasa a un segundo patio, llamado semirústico, en el que permanece ocho días si hace buen sol, y si no, se deja hasta por quince días. Por último, va al patio “liso”, donde finaliza el proceso de secado.

Una vez terminado el proceso del secado, las almendras se amontonan en pilas y se recogen en canastas de caña amarga con una cuchara de tapara con forma de media luna. Las almendras se llevan a la oficina y se extiende en el piso de madera, donde pasa toda la noche recibiendo calor de los bombillos, y la mañana siguiente se vuelve a extender al sol. Este proceso se repite hasta que la almendra desprenda por completo toda su voluptuosa baba blanca.

5.6 Mi mirada intuitiva

Llegue a Chuao para encontrarme con el árbol sagrado, el árbol de los dioses, *el cacao*. Fruto que te invita a sentir cada latido de la tierra, cada baño en el río, cada Corpus, cada San Juan. Así es Chuao con ese aroma a cacao que se manifiesta en las sonrisas de su gente alegre.

Mi mirada fue mi guía, mi ángel guardián. De ella parte mi experiencia en este Valle Hermoso: ver todo y detallar todo, además de ir conociendo la vida de las personas, desde lo más público hasta lo más privado. También los chuaeños conocieron parte de mí, de mis miradas, mis risas, mi forma de vestir, mil cosas, porque en un pueblo tan pequeño todo se sabe.

Muchas anécdotas se quedaron en mi memoria como gratos recuerdos. Una de ellas fue cuando llegue a Chuao por primera vez. Desde bien temprano me levanté para irme a Maracay y de ahí a Choroní. Llegué por fin a Puerto Colombia, como todo buen turista pregunté quién va para Chuao y un señor muy amable me contestó: yo voy. Me monté en el peñero. Ese día la mar estaba suave y alegre. Llegué a Chuao en veinte minutos; me bajé del peñero, entonces decidí irme al pueblo a pie, el camino es largo, como una hora desde la playa hasta el pueblo. Por el camino me encontré a un joven

amable, que me acompañó. Estuvimos hablando y hasta me ofreció cacao, fruto que para mi paladar despierta un sabor a dulce y amargo.

Después de tanto caminar llegamos al pueblo, a eso de las tres de la tarde. En ese momento el pueblo estaba en silencio, sin nadie en las calles, uno que otro trabajando en las construcciones de las nuevas casas. El joven me llevo a donde estaba una de las rezanderas; entramos a la iglesia, ahí estaba sentada, dando sus clases de catecismo. Ella muy amable me dijo: siéntate y nos pusimos a conversar un rato largo, hasta me echó un sermón de la gente que viene a Chuao.

Conocí a muchas personas maravillosas, entre ellas las rezanderas. Ellas me enseñaron a sentir el cacao desde lo más sagrado. De los hombres aprendí el tan milagroso don de las palabras que encantan a cualquier corazón amoroso. Poco a poco construí una pequeña familia, un hogar lleno de madres, abuelas y unos cuantos hermanos.

Mis días en Chuao fueron días de sorpresas, de ir descubriendo a cada paso que daba, lo cual me llevo a experimentar mi latido intuitivo, de saber en dónde meterme y con quién. A partir de ese latido viví en un mundo mágico, de mucha imaginación, donde cada sueño se me reveló como un don al saber que Chuao es un paraíso terrenal.

CAPÍTULO VI

UNA MIRADA A CHUAO

6.1 La tradición oral y su vocación significante:

Venezuela
Venezuela
Bandera Venezolana
Hija de Simón Bolívar
Bandera Venezolana
Viva el pueblo de Chuao
Bandera venezolana
(Fulía de Chuao)

6.1.1 Chuao

Chuao nace del río, hijo rumoroso y a la vez silencioso de las montañas que dan nombre a la Hacienda, al pueblo y a su reconocido cacao. Edis, una de las rezanderas, conocida por sus dulces de cacao y por sus cuentos, sabe que Chuao significa *Paloma Blanca*. Además contó lo que decía María Tecla Herrera, una de las mujeres más representativas de este pueblo por su capacidad de amar, proteger y orar: “sin palomas y sin golondrinas en una iglesia no sería un pueblo lleno de paz, por eso al haber golondrinas y palomas dentro de la iglesia de Chuao, es un pueblo donde reina la paz”. (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 12/06/2007 en Chuao).

El buen chocolate caliente y espeso revive los recuerdos de esta tierra que marca cada latir de los chuaños. Chipilín, conocido por hacer los mejores golpeados, dice: “En Chuao tengo mis mejores recuerdos, me recuerdo jugando metras, trompo, pelotita, bañándome en el río, Chuao es Chuao, no lo cambio por nada.” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 02/07/2007 en Chuao). Sin embargo para Pito, Tercer Capitán de los diablos danzantes, las mejores remembranzas de su pueblo quedan en el rol de maestro:

...yo me fui de Chuao a estudiar a Maracay, solo existían dos maestros, Francisco Chávez, a quien recordamos siempre. Después que estudié y me gradué retorné a mi pueblo como bachiller en ciencias (...) Como chuaño me siento realizado de haber regresado a Chuao como docente y a educar a gran parte de mi pueblo, me siento orgulloso...” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 02/07/2007 en Chuao).

Conocer a la gente de Chuao y a sus mujeres es ver el edén de la tierra. Rodeado de tanta naturaleza, de tantos árboles de cacao, solo piensas en lo paradisíaco que es este pueblo, donde los niños juegan metras, pelotita y se bañan en el río. Melesio, quien en sus tiempos formó parte de la Directiva de la Empresa Campesina Chuao, dice que: “el cacao y la pesca son la base económica de Chuao, somos los esclavos de la hacienda, las mujeres son la mayoría, nosotros somos los esclavos de las mujeres”. (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 19/07/2007 en Chuao).

La tierra desempeña un papel de regulación social muy importante en el pueblo de Chuao debido a que es el símbolo mágico y se puede decir también que mítico, encerrando parte de las creencias religiosas y garantizando a través de ellas la organización social en cuanto a la jerarquía de los valores culturales y sociales, asegurando así la regulación del orden social. Los valores culturales y sociales que tienen estas manifestaciones, constituyen el armazón que utiliza la comunidad de Chuao para representar sus relaciones con la tierra, claro está, el mundo de los valores es una

proyección ideal de cómo debe ser el chuaeño ante sus acciones porque ello representa la meta de la comunidad. Según Scheler, “el hombre tiene que ser comprendido en función de sus valores que son los fines de sus actividades” (citado en Ramos, 1997.p.45). Para esta comunidad, los valores cumplen un rol que se integra en la raíz de la cultura, armado en forma de rompecabezas, cuya finalidad es el sentido de vivir las tradiciones como un proceso de humanización que nace del mismo chuaeño y se expande por toda la naturaleza que lo rodea. Así mismo, la cultura chuaeña cuenta con el motivo de su existencia, la función de su espíritu y de sus valores, entre los cuales se encuentran los siguientes:

El sentido de la solidaridad: Para los chuaeños, todos deben ser solidarios frente a las circunstancias favorables y desfavorables de la comunidad. Esta racionalidad impone estrategias reproductivas, basadas históricamente en trabajos de grupos unidos por lazos moralmente definidos, es por eso que la solidaridad representa una ayuda mutua como vínculo social comunitario, e incluso, la posesión en común de los bienes y servicios está dada por la herencia y el parentesco. Así se definen los medios estratégicos para la organización de la circulación de las personas y las cosas. Toda esta participación colectiva está enmarcada en la crítica, el chisme, la burla y el chiste; esto conlleva un gran valor dentro de la vida social, que a su vez genera una gran angustia y temor por el *qué dirán*.

El espíritu colectivo: El chuaeño se organiza en torno al núcleo de una familia extensa, que reúne tanto a los vivos como a los muertos; es decir, el hogar es el lazo de unión de lo vivos y los muertos. El espíritu colectivo es uno de los aspectos más importantes de los valores sociales. Su principio es la fe en el trabajo, en el prójimo, en la ayuda mutua tanto material como espiritual. Aquí la *individualidad* no existe como tal. El compartir en colectivo es la vivencia real cotidiana, el estar acompañado siempre, ya sea por familiares, amigos o compadres.

La hospitalidad: La buena acogida y asistencia es una característica que identifica a la comunidad de Chuao. El chuaeño entra en una búsqueda permanente de relación de amistad con el visitante.

Estas reglas de funcionamiento se comunican e implementan a través de la educación diaria y progresiva, reafirmadas por un proceso de iniciación en la educación tradicional que se fundamenta en la fidelidad de la tradición. La usanza es lo primero, la identidad de su pueblo y la imagen de los ancestros, su cultura, lo cual lleva a inferir que esta comunidad tiene una solidez en los cimientos de la estructura social, la cual se identifica con una tradición.

En este sentido, la educación tradicional chuaeña se caracteriza por su concepción fundamentalmente *colectiva* y su íntima relación con los valores sociales y culturales, dentro de lo que cabe destacar: el sentido de la solidaridad, el espíritu colectivo y la hospitalidad. El propósito de esta educación es la experiencia como un acto que compromete a la comunidad para el entendimiento de dichos valores culturales; no de manera ideológica, sino como una filosofía de vida, que entra en una especie de asociación permanente entre los valores y las representaciones simbólicas de la tierra por el chuaeño.

Hablar de tradición implica entender la dialéctica entre el pasado y el presente, la cual define un proceso de identidad cultural que comprende las representaciones de un conjunto de repertorios culturales interiorizados como valores y símbolos. A través de ellos, los chuaeños construyen una sociedad en un territorio, en un espacio, que es valorado y armonizado, para asegurar la reproducción que tiene sus orígenes en el símbolo del árbol del cacao.

En relación a las manifestaciones culturales, está primero la *Cruz de Mayo*⁷; la cual comienza todo el gran ritual de benevolencia, de pedir buenas cosechas y bienestar para la comunidad. Luego llega el *Corpus Christi*⁸, para culminar con la festividad de *San Juan*⁹, que viene a limpiar todo lo malo que queda. Entre los elementos simbólicos expresados en estos rituales de muchos años de tradición, la posesión de la tierra no se reduce a un signo neutro, ni mucho menos abstracto, sino que, permanece de manera arquetípica, directa y viva, representando y fundamentándose en una red de creencias, leyendas y ritos, para así reiterar un tiempo mítico que tiene en la tradición una fuerza ancestral, que se le atribuye a ciertas ideas fundamentales dentro de la dialéctica del pensamiento del chuaeño.

Enrique, un diablo raso, un danzante de la tradición del Corpus Christi, plática del gran recuerdo que se le tiene a Augusta Chávez, quien fue la segunda mujer más importante, después de María Tecla Herrera:

Para nosotros la señora Augusta formó parte, como una diabla más de los diablos, siempre la vimos así pues no era nada más esa rezandera. A veces te hablaba con carácter, con ese orgullo chuaeño, la tuvimos como una compañera, una amiga a la hora de cualquier cosa que

⁷ Cruz de Mayo. Fiesta de Celebración: del 3 al 31 de mayo. Los rituales en honor a la cruz, se manifiestan agradecimientos y se hacen peticiones relativas a la necesidad de la lluvia para los campos, al igual se rinde homenaje a la naturaleza y se le da la bienvenida a la época de buena cosecha.

⁸ Corpus Christi. Fecha movable, ocho días después de la fiesta de Santísima Trinidad. La festividad de Corpus Christi es una manifestación mágico-religiosa, buscando expresar el simbólico triunfo del bien sobre el mal y reafirmando así el reino de Cristo. (Atlas de tracciones venezolanas, 2005).

⁹ San Juan. Fecha de celebración 24 de junio. San Juan es el único santo- junto al niño Jesús al que se celebra nacimiento- y la fe popular afirma que Dios le obsequio el día más largo del año, también está relacionado a creencias relativas a la fecundidad y a los curos del agua. (Atlas de tracciones venezolanas, 2005)

queríamos. En sí fue una bella persona. Fue una mujer muy rochelera, donde había una fiesta siempre ella estaba en cualquiera: Diablos, San Juan, las parrandas de Navidad, los Pastores y la misma Semana Santa. Una mujer con demasiada ocupación con respecto a lo que tiene que ver con cultura, y yo creo que eso fue uno de los motivos por los que el pueblo llegó a quererla y todavía la recuerda con ese cariño, con ese mismo amor. (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 02/07/2007 en Chuao).

Para los chuaeños Augusta Chávez y María Tecla Herrera personifican la reminiscencia del ancestro y la lucidez de la tradición, constituyendo así un sinfín de alegorías, sabidurías y ante todo un respeto. Son hombres y mujeres longevas, inmersas en una profundidad de experiencias de la vida y de lo espiritual, que se contraponen a la inexperiencia de los más jóvenes. Los ancestros están concebidos como el modelo social y religioso al que las demás personas del pueblo deben asemejarse, con el fin de asegurar la continuidad e identidad del grupo a través del tiempo y de las vicisitudes de la existencia.

6.1.2 El don de la palabra

La tradición en la comunidad de Chuao se ha manifestado en los versos de la palabra hablada, de lo oral como un fenómeno rico en sabiduría, que hace del chuaeño un milagro. De sus voces se escuchan sus historias, sus vivencias, sus creencias, todo, revelando de forma consciente e inconsciente sus sentimientos, lo que origina una comunicación global; vale decir que San Juan los bendijo con el don de la palabra.

De estas palabras nacieron unas mujeres muy coquetas llenas de sensualidad y unos hombres de mucha fuerza, que llevan en sus pechos una muestra de los códigos viriles. El chuaeño hace de la palabra hablada una lírica *con mucho tumbao*, se refleja cuando ellos piropean a cuanta belleza pase por enfrente, con la poesía que los caracteriza, como dice Juan: “el

hombre propone y la mujer dispone” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 02/07/2007 en Chuao). Además de la palabra, hay algo que impacta mucho de los chuaeños, es la mirada, esos ojos grandes delatores de dulzura, amor, rencor y esperanza; pero sobre todo con la esperanza de seguir en este mundo con la bendición de sus santos más queridos.

La creatividad del chuaeño se manifiesta en lo oral, en esa expresión particular, que lleva un legado africano. A *Morrocoy* (miembro de la junta directiva de la Empresa Campesina) lo llaman *bachaco*, es decir, catire con ojos azules y pelo negro chicharrón. Las palabras están en su música, como una forma de introspección, de identificarse ellos mismos con el valor de su tierra; la música de Chuao representa la vida misma, la alegría, el gozo, en ella está el humor y los grandes significados de pertenecer a la tierra bendecida por San Juan. De su imaginación salen coplas donde las palabras se repiten en un acto de cumplimiento con sus tradiciones, conformando su literatura oral. Por ejemplo, a las mujeres que trabajan en la Hacienda les gusta cantar, a San Juan, a la vida y al cacao. En esta música está el conocimiento de su sabiduría y el significado de haber nacido en Chuao.

Los dueños de las palabras son los mismos chuaeños, pero las palabras sagradas están en boca de los yerbateros, de los más sabios, de las rezanderas del pueblo; son ellos en definitiva quienes emiten la expresión más hierática, ejemplo de ello la oración, que conjura la fórmula mágico-religiosa como un hecho donde yace la curación, la bendición y la protección. A las rezanderas y algunos sabios más poderosos se les permite hablar de la *Magnífica*, se dice que era la lengua que hablaba Cristo, como lo comenta el Segundo Capitán de los diablos danzantes, Chácara: “contra la Magnífica nadie puede, ni el diablo” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 15/07/2007 en Chuao), es decir, con la Magnífica el diablo se doblega ante Cristo, donde pierde todo el poder y queda en absoluta calma.

La palabra no escrita implica un gran juramento, a partir de ella se construye una realidad que encierra la vida, el trabajo, la reciprocidad mutua y un sinfín de hechos que ella simboliza, tanto en los valores sociales como culturales, identificándose en los refranes, los piropos y sobrenombres. Pero la palabra cargada de odio, de rencor, de envidia, de mentira, de ofensa, de valores antisociales es sumamente peligrosa, porque atrae “el mal de ojo”, igual pasa con las palabras que tienen una carga de maldición, están atrayendo igualmente lo malo. Como dice Gustavo Martín (1983) “el hombre se va construyendo a partir de la palabra” (p.51). Estas palabras se entretajan en lo oral, que a su vez hace una interpretación de la memoria, de la historia y de las tradiciones religiosas, retumbando en los significados de los espacios de esta tierra.

La oralidad juega un papel importante en la transmisión del saber y de los símbolos representativos y a su vez particulares, de todos esos cuentistas, madres y abuelos, en fin, todos los narradores que se encargan de ‘echar el cuento’, reviviendo de esta manera las creencias y rememorando las leyendas que caracterizan a la comunidad de Chuao. Chácara evoca una historia que contaba la señora Facunda, quien murió a la edad de 115 años:

...ella decía que había conocido a Simón Bolívar. Simón Bolívar llegó a Chuao por el camino de Turmero en un caballo y cuando iba a entrar al pueblo se devolvió en la mata de mango frente a la casa de Perucho (Pedro Chávez). Se vino porque un compañero de él porque tenía que irse (...) según ella.” Edis dice: “Simón Bolívar se sentó en esa mata de mango. (Entrevista realizada por Luz M López el 15/07/2007 en Chuao).

En definitiva el chuaeño hace de la palabra hablada su cotidianidad, de ella nació toda esa sabiduría que lleva por dentro. Es un don que refleja un código de comunicación del cual sale un texto verbal con mil ramificaciones. Es así como se ha creado el imaginario colectivo que caracteriza al chuaeño, quien posee estrategias verbales eficientes y motivadoras, gracias a las múltiples posibilidades creadas por las palabras.

6.1.3 Tierra juramentada en las imágenes

Los diversos modos que utilizan los chuaeños para representar sus relaciones con la tierra constituyen formas sociales de la conciencia; transmitiéndose de generación en generación, actuando en el otorgamiento de los elementos mágicos y religiosos. En una primera relación entre la naturaleza y la cultura, la obtención del alimento en la tierra perimetral de Chuao, no es un proceso únicamente natural, sino también cultural; diversos simbolismos y significados se manifiestan en bienestar latente entre la alimentación del chuaeño y la búsqueda del sustento económico; es en sí una relación de la funcionalidad religiosa otorgada a la vegetación; de los símbolos de los santos que acompañan a toda esta consagración de lo natural que lleva a una vida religiosa, revelando lo sagrado que es la tierra. Por eso, la tierra de Chuao es considerada como tentadora de un poder específico, desmembrado bajo la forma de la mujer protectora.

Esta relación primigenia entre la cultura y naturaleza sufrió la acción de la imagen colonizadora. En efecto, la imagen ejerció en el siglo XVI, un papel notable en el descubrimiento, la conquista y la colonización del Nuevo Mundo y se constituyó uno de los principales elementos de dominación europea, la cual adoptó según Gruzinski (2000) una guerra de imágenes. Cabe destacar, que la imagen desempeñó en Chuao la base primordial del proceso de colonización. Como lo plantea este autor los religiosos españoles introdujeron la imagen concebida como un instrumento de evangelización, difundiendo así las historias sagradas como la Resurrección y la Crucifixión de Cristo, y esto lo afirma Edis:

La hacienda de Chuao en la época de la colonia, cuando llegaron los colonizadores a esta comunidad, en realidad ellos trajeron una cultura que inculcaron y dejaron en Venezuela, pero más que todo en estas comunidades retiradas. Cuando ellos empezaron a traer las imágenes a la iglesia y obligaban a los esclavos a asistir a las misas, ellos entregaban las imágenes porque ellos eran dueños y los esclavos los

peones. Ellos empezaron a ofrecer las imágenes como algo muy de esa época y la gente que trabajaba en realidad bueno, pedía esa creencia y nunca ha terminado...” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 12/06/2007 en Chuao).

Las imágenes cristianas, en este caso, la necesidad de evangelización, dieron como resultado un proceso de comunicación que se facilitó por la comprensión de la imagen frente a la variedad de lenguas tanto de los esclavos traídos de África como de la población indígena originaria. Las reliquias y los santuarios sirvieron para cristianizar a los antiguos protocolos establecidos. Por eso, la voluntad de la última encomendera de Chuao, Doña Catalina, se caracterizó por un marcado interés por las actividades religiosas, que trajo consigo la fe católica, cuya práctica garantizaba la protección de la tierra, como una especie de comunión bajo la eucaristía de la Inmaculada Concepción de María.

Esta adquisición de imágenes que vino con el proceso de conquista desplegó una nueva investidura que trajo consigo unos ritos y mitos, los cuales supusieron una inauguración o una reactivación del impulso fundador. En el caso de Chuao, éste volvió a nacer de ese encuentro cultural, suspendiéndose en una nueva estructura social que dio cabida a estas tres culturas: la indígena, la española y la africana.

Los símbolos cristianos que movilizan a los pobladores de Chuao son susceptibles de múltiples inversiones y aparecen dotados de una plasticidad excepcional. Detrás de estos símbolos que se revisten en imágenes, se dio una lectura diferente, estampando su propio sello, llegando así, a transformarlas en su propia expresión de identidad y de resistencia, poniendo en juego al orden cristiano, y de cierta manera el chuaeño volvió a recuperar su relación paradisíaca con su entorno, con su tierra. Es por eso, que las imágenes y los símbolos “no son creaciones irresponsables de la psique; responden a una necesidad y función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser” (Eliade, 1979, p. 12).

Esto supone que la colonización por medio de las imágenes condujo a la imposición de una religión durante la época colonial a los esclavos de Chuao, para quienes esto representó un medio de mejorar su nivel social, lo que reafirma la idea central de Michaelle Ascencio (1992): no hubo una resistencia como la que prodigaron los indígenas, más bien, los esclavos a menudo se hacían bautizar varias veces, la ceremonia representaba un día libre, una fiesta o un regalo, es decir, el catolicismo no penetró verdaderamente en las creencias de los esclavos, porque todavía se vive en Chuao un toque de tambor, un Aché, un trabajo colectivo, entre otros.

Esta tierra lleva en su historia una herencia africana e indígena acompañada de rasgos introducidos por los colonizadores, de la mezcla, de complejidades que nos abren a la reflexión para entender el tejido pluralista que forma parte de lo universal y de lo particular.

Lévi Strauss (1970) explica que lo universal radica en la mente del género humano, en ese sentido, el conocimiento es cosmogonía revelada en los símbolos universales, a los que se interpreta y se traduce en un lenguaje particular, adaptándose a las necesidades, imágenes y vivencias de cada cultura. Esto da a entender que la supremacía del encuentro cultural se ramificó en la colisión mística de la religión como un hecho universal, como lo plantea Mircea Eliade (1974), “es el comportamiento más generalmente humano, el sentir ese temor religioso, el rito, la oración” (p.34). Además, el llamado que la misma tierra hizo para que la trabajaran sin distinción alguna, al oriundo, es decir, a la población indígena conformada por la familia Caribe y al esclavo traído de África, para tener el privilegio de alimentarse de ella.

Chuao emerge de este encuentro cultural que perpetuó la herencia africana, española e indígena; en sí, esta comunidad fue recreándose en ese encuentro, que a su vez supuso ciertos choques, pero al final estructuró un pavimento que dio paso a una estructura social con los diferentes símbolos y significados de cada una de las culturas. Lo africano quedó en las *cumbes* o

cimarroneras, es decir, lo mágico, los secretos que guarda esta tierra y que se manifiestan cada vez que suena un tambor redoblante, cuando danza un diablo hasta que el sol lo resguarda con su luz. Lo indígena se transmitió en cada conuco, en labrar la tierra, en ese respeto hacia ella; y lo español permaneció en las imágenes religiosas.

6.1.4 Tierra como acto mágico-religioso

La relación mágico-religiosa en esta comunidad está claramente identificada en su imaginario. Para vivir y sobrevivir a la verdad espiritual, la cultura chuaeña se reviste como un sistema de símbolos, que se insertan en su propio mundo interior emergiendo un significado que busca tener conciencia de su lugar en el universo y en su religión. La gnosis de este pensamiento despierta el contenido simbólico mitificado en una creencia y en una fe que se abre a las primeras virtudes de la existencia del chuaeño.

Para Durkheim (1982) la religión “es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas” (p.42), es la cohesión, es el mantenimiento de todo orden social, de las reglas que rigen a la vida en sociedad. La espiritualidad en Chuao, además de buscar un orden que arma el tejido social, promulga una religiosidad practicada no de manera ortodoxa ni por medio de sacerdotes, sino más bien asociada a un misticismo, que es una mezcla de supersticiones y de conceptos mágicos con aspectos pragmáticos. De hecho, la revelación de sus santos son las potencias divinas, dispuestas a intervenir en todas las acciones de la metamorfosis social y biológica, como la procreación, el nacimiento, el noviazgo, la familia, la enfermedad y la muerte.

La expresión de lo mágico-religioso que se observa en la raíz de la cultura chuaeña, se puede llamar religiosidad popular. Alberto Gruson (1979)

la define como “el conjunto de expresiones ritualísticas y espontáneas y orientadas a lo sagrado con raíces Africanas, Europeas y por supuesto indígenas de este Continente Americano.” (p.257). Esto explica el hecho de que el catolicismo practicado en Chuao se caracterize por la pluralidad, representa en lo imaginario el sentido de la vida, que busca constantemente una salvación, dando paso a toda la creatividad posible. Por ende, los ritos y sobre todo los símbolos tienen significados y valores distintos a los del catolicismo oficial, religión basada en una racionalidad teológica. Por ejemplo, el significado de la cruz para los chuaeños, en primer lugar, es un símbolo que aleja todo mal, que les protege de los malos espíritus, sobre todo del diablo. Es, por lo tanto, el símbolo más sagrado en todo Chuao, que no debe faltar en la celebración de Corpus Christi. En cambio para el catolicismo, la cruz, es el símbolo de la muerte y de la resurrección. Estas dos concepciones, coexisten de forma opuesta compartiendo los mismos símbolos, pero evidentemente con un significado diferente.

Las manifestaciones que se proclaman en la comunidad de Chuao dentro del sistema religioso se ramifican desde la raíz para responder a lo que llama Mircea Eliade “*Homo religiosus*”, que atrae a lo sagrado como un hecho auténtico que se manifiesta en la vivencia humana. Cualquier religión está llena de sacralidad debido a la búsqueda de una respuesta a la incógnita humana que se despliega entre lo conocido y lo desconocido, lo visible y lo invisible, lo evidente y lo intangible, buscando comprender las diversas dimensiones de la realidad. A pesar de que Chuao no tiene un sacerdote permanente, éste asiste a ciertas manifestaciones religiosas, como el Corpus Christi. La rezandera Esdra cuenta: “que a mi padre, Pedro Lindo, lo llamaban el cura de Chuao, era el único hombre que sabía rezar, siempre rezaba, se sabía de memoria todas las oraciones.” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 22/06/2007 en Chuao).

La religiosidad es necesaria para explicar las desgracias y los problemas, sobre todo, los de salud. El chuaeño busca de manera constante resolver los conflictos sociales a nivel real, pero aparece al mismo tiempo con la necesidad de encontrar una explicación de los mismos, a nivel de lo imaginario, reforzando así el valor social de los significantes que hacen referencia a los símbolos mágico religiosos, conduciendo a la eficacia social que ellos mismo tienen (Martín, 1983); confortando a la vez el enigma de su devenir y el misterio del universo que lo rodea.

Su religiosidad es tan sagrada como el agua de su río, por esta razón, cuando se le pide un favor a un santo es preciso pagarle las promesas al pie de la letra para no perder su benevolencia. Ese sentimiento de depender de poderes superiores concebidos como personificaciones o como seres impersonales produce un deseo de ganárselos como auxiliares en la lucha por la vida. Ante todo, representa el conflicto que tiene el chuaeño entre el ser que se encuentra en la exigencias y los deberes, aunado a los poderes divinos de sus santos, esto hace suponer que el chuaeño toma sus fuerzas de lo divino, pero se debate entre lo divino y lo moral, creando un proceso de rendición y de reconciliación.

En realidad para los habitantes de Chuao la religiosidad es emocional, sentimental y se manifiesta en una profunda devoción a sus santos, a quienes les cantan, les recitan poemas, les bailan y también, en su honor, toman mucho ron y mucho aguardiente, como dicen “hasta que el cuerpo aguante”, disfrutando de este sacrificio en pago de la promesa. Así es la gente de Chuao. Cuando se entra en la iglesia de Chuao, se pueden ver todas las imágenes cristianas, muy refinadas, como San Antonio, San José, San Nicolás, Cristo y la Rosa Mística entre otras, a primera vista se percibe un pueblo de mucha fe católica, pero en el fondo hay otra lectura, una mas privada, oculta

Al entrar en las casas de los pobladores de Chuao y ver los altares se nota cómo cambia de una a otra el santo de su devoción; da la sensación de una conexión muy personal con las imágenes cristianas, una religiosidad privada que comprende sentimientos de devoción hacia los santos. Es común ver en los altares caseros un rosario, una imagen de José Gregorio Hernández, fotografías de los ancestros, una imagen de Santa Bárbara, siempre con un toque personal.

6.1.5 El poder de la Tierra

La vivencia de los fenómenos, poderes y fuerzas naturales configuran ideas de lo extraordinario, de lo numinoso, de lo sagrado, lo cual exige el equilibrio psíquico y lleva al chuaeño a un encuentro con actos de culto que llaman al entendimiento con el cosmos. El cosmos del chuaeño es reflejo de pertenencia a lo universal, y hace referencia a los sacrificios que veneran un hecho mágico. El sacrificio está asociado a la naturaleza de todo poder, a no perder esa fe ante las situaciones más adversas, a pedir o pagar una promesa, de tal modo que su regulación y su carácter amerita un ser supremo. Por esta razón, la vida religiosa del chuaeño no está ligada a una forma determinada, se puede señalar que esta organizada en varios niveles que pueden desenvolverse en dos elementos: dinamismo y animismo.

El dinamismo hace referencia a toda la naturaleza que rodea al chuaeño, pues, las plantas poseen fuerzas especiales que alimentan, curan o envenenan; todo esto relacionado a las potencias y fuerzas necesarias de las capacidades mágicas que fueron otorgadas al chuaeño y que forman parte de su conocimiento. La magia para el chuaeño encierra la idea de Eliphas Levi (2000), “la magia entendida como un arte de producir efectos sin causas” (p.7), pero a la vez es lo que afirma Dittmer (1954), “el dominio,

dirección y aplicaciones por parte de seres racionales de las mencionadas fuerzas mágicas, es decir, de las fuerzas que generalmente no pueden comprenderse física, química ni psicológicamente” (p.92). Chácara comenta que el cacao sirve: “para curar la rubiola, el sarampión y la lechina, con el sarampión se pone 5 granitos de cacao, lo pelas y le quitas la cascarilla y se pone a hervir en agua hasta que se hace un té” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 15/07/2007 en Chuao). Edis dice:

...el cacao para el asma es también bueno”, además hace el comentario de cómo utilizaban los indios el cacao: “antes los indios y los negros lo agarraban mucho para cuidarse la piel. Era por eso, lo machacaban y así mantenían el cuerpo bellísimo y lo nutre, ayuda a mantener los nutrientes y a que no se agriete (...) La manteca de cacao, cuando preparo mis ponches saco mi manteca de cacao y la tengo guardadita, se usa para los labios para protegerse del sol. (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 12/06/2007 en Chuao).

El animismo tiene que ver con la presencia del mundo de los espíritus, de las almas, donde se presenta el ciclo de vida como un proceso que parte desde el nacimiento hasta la muerte, que conjura la unión de dos fuerzas contrarias y a la vez complementarias, como se dice: de la muerte nace la vida. Pero existe el temor que el muerto, o más bien el alma del muerto regrese, o que los espíritus estén rondando, por esta razón, es muy importante para la comunidad la realización del velorio, rezarle la novena al muerto para que se vaya tranquilo, en sana paz y no regrese convertido en un ánima deambulante.

En la noche del miércoles de Corpus Christi se hace un velorio con toque de tambor que se acompaña con ron o aguardiente, las mujeres dicen: “se hace para proteger a los diablos de los espíritus, ánimas que andan rondando por ahí”. Además siempre se les reza a los muertos, o se les hace una ofrenda como el prenderles una velita, visitarlos en el cementerio, lo que enfatiza un acto conmemorativo de sus vidas en la comunidad. Chácara siempre en víspera de Corpus va al cementerio a visitar a sus difuntos más

allegados, “le prendo una vela a María Tecla, Augusta, a Chávez Núñez que era el campanero, le prendo una a mi tío Simón Ladera que era capataz, una a Pancho Castillo que era capataz y así voy, le prendo a mi papá...” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 15/07/2007 en Chuao).

Y no solamente se les reza a los muertos en Corpus, siempre se les está orando en cualquier tradición y esto se afirma en las palabras de Edis, una de las rezanderas:

...se les hacen las oraciones a los muertos, a todos por igual, porque (...) el que ya se murió, el no se murió, lo que se muere es la carne, el espíritu queda vivo. Ellos están aquí presentes todo el tiempo, siempre que Dios les de su permiso, ellos están pendientes, y más si era una festividad que a ellos les gustaba y la hacían de corazón. En San Juan también se siente la presencia de algunas san juaneara. (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 12/06/2007 en Chuao).

Vale decir, los espíritus tienen su propia jerarquía reconocida por el mismo chuaeño: hay espíritus bajos, luego en el nivel intermedio están los espíritus ancestrales, que son los tutelares del cuidado de la comunidad y por encima de todos están sus grandes divinidades, sus santos.

Esta creencia radica en el orden social, como lo explica Marshall Sahlins (1972), “la organización en niveles de integración sociocultural de la eficacia de concebir el sistema segmentario” (p.35). En Chuao, la jerarquía del mundo espiritual da a entender que la muerte es un acontecimiento de la vida cíclica de los seres humanos. El nacer y morir son períodos de tránsito que llevan consigo las fronteras del no ser y del ser, tan ambiguo y ambivalente que ambos eventos, nacimiento y muerte, generan acontecimientos que muestran a los rituales como un acto de equilibrio de la cosmología chuaeña.

Por ejemplo, el ritual del entierro en Chuao es tan emblemático que se considera una desgracia morir sin el ritual. El culto que se hace a los antepasados es equivalente al mundo místico del árbol genealógico de la comunidad: el jabillo. Da a entender, que al igual que los vivos los

antepasados expresan su linaje, el cual influye en la existencia de la comunidad. Además tienen sus obligaciones, una de ellas es fomentar el bienestar a sus parientes más cercanos a través de los poderes mágicos que se ven reforzados después de la muerte. En Chuao, los antepasados son participes de la fertilidad, de la capacidad de crear abundancia, o de influir en ella para abonar a la tierra de sus más altos componentes de fertilidad.

Pero lo realmente mágico, numinoso está bien guardado en las entrañas de la tierra, Chácara dice: “los padres anteriormente no decían la verdad a uno, que si salía el diablo, la sayona o un duende (...) En Chuao había brujo, esos viejos no enseñaron a nadie, esos viejos se murieron con sus cosas.”(Entrevista registrada por Luz Mirian López el 15/07/2007 en Chuao). Para Lévi Strauss(1970) la religión consiste en la humanización de las leyes naturales y la magia es la naturalización de las acciones humanas; no hay religión sin magia al igual que no hay magia que no contenga un poco de religión, las cuales se integran entre sí formando una sola unidad, originando el antropomorfismo que revela el sistema de creencias que tiene el chuaeño de su religión, pero también está compuesto de otro elemento, el fisiomorfismo por el cual el chuaeño crea la magia para producir ciertos fenómenos con ayuda de fuerzas sutiles. En el fondo la magia y la religión aparecen en el pensamiento del chuaeño como una forma mágico-religiosa, que moldea el proceso comunicativo total de la comunidad.

La conexión entre la tierra y el chuaeño es una materialidad mágico-religiosa, que participa del lenguaje simbólico de su particular cosmología del mundo, que no es fijo, ni mudo, sino que está cargado de significaciones, portador de mensajes que hablan. El poseedor de este mensaje (el adivino), como dice Edis: “los mensajeros de Dios”, (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 12/06/2007 en Chuao), descifran las diversas informaciones destinadas al mismo chuaeño y a su comunidad. Aquí el mensajero o

mensajera conoce bien a las personas del pueblo, es como una especie de médium para quien la revelación del porvenir tiene carácter de profecía.

Así queda al servicio del individuo y sobre todo de la colectividad; comprometidos en una historia que revela a la comunidad de Chuao, su parte más laboriosa de comprender, el sentido religioso y mágico de su mundo y de su existencia.

6.2 Un significado particular de la relación Mujer/Tierra:

6.2.1 La tierra en lo femenino

La tierra es la mujer de Dios, es procreadora, productora, protectora y proveedora del alimento de sus hijos, los seres humanos; se encuentra al comienzo y al final de toda vida y por esta razón tiene lugar la fecundidad. Toda forma nace de ella, vive y regresa a sí misma, para renacer, descansar purificarse y regenerarse.

La tierra de Chuao está representada por la mujer madre, que fecunda y da a luz al hermoso cacao, y esa fecundidad va acompañada por la virilidad del macho, que en su fuerza bruta busca identificarse con esa tierra, y en sus manos robustas recae el gran esfuerzo. El significado de la madre tierra en Chuao es grandioso, ya que ella tiene la capacidad infinita de dar fruto, es nutriente de fecundidad de las enormes arboladas de cacao y dueña de las cosechas, rectora de las estaciones. La fertilidad femenina de la chuaeña representa el símbolo de prestigio social, una mujer infértil en esta tierra atrae consigo la esterilidad en el trabajo, ya que implica su interdicción de sembrar, de regar o podar los árboles y las plantas.

Para Platón la tierra se asemeja a una mujer: “no es la Tierra quien imita a la mujer en el embarazo y el parto, sino la mujer imita a la tierra” (citado en Daraki 2005, p. 158). La mujer chuaeña imita un modelo majestuoso y exhaustivo de la madre tierra. En este sentido, Fernando Rísquez (1997) habla del receptáculo y el empujón: “el recibir que es característico de la madre, y el expulsar, porque sino expulsa no es madre” (p.190). Lo femenino de la mujer chuaeña se puede describir en cuatro palabras: crear, soplar, empujar y echar a rodar.

Esta analogía entre el cuerpo de la mujer y la tierra de Chuao no se limita a parir, va más allá, abarca el conocimiento sobre los cultivos, el ciclo anual de la siembra y la cosecha de cacao, que son consagradas en rituales a la madre tierra, a esas mujeres chuaeñas, lo cual implican una relación cósmica. Según Husain esta relación consiste en: -nacimiento, vida, muerte-relacionada en el tiempo y el espacio, pasado-presente y futuro-cielo tierra-mar y mundo subterráneo.

La mujer chuaeña es una mujer cambiante, comparable a la luna y sus ciclos, pasa por diferentes etapas evolutivas durante su vida, cambios que son tanto físicos como psíquicos como el inicio de la menstruación, fenómeno mediante el cual la púber se convierte en mujer, aunado a esto al rito del cumplimiento de los 15 años, el cual representa una gran celebración, una fiesta por todo lo alto, con música, comida y una decoración especial, donde la quinceañera es presentada al pueblo como una princesa y así es vestida. Los quince años es una ocasión especial, simboliza la primera etapa de la mujer cambiante, se le da curso a los deseos sexuales por lo que busca y encuentra a un hombre de su elección. Pasa a ser la mujer fértil, mujer parida que da a luz a varios hijos y es simbolizada como la gran madre.

Para Carl Gustav Jung (1961) la diosa madre es un concepto innato de la mente humana, anterior al nacimiento, ya que forma parte de la experiencia primaria y universal que es la gestación. El influjo del arquetipo

de madre chuaeña incluye a las diosas de la naturaleza como lo es la Inmaculada Concepción de María y la Virgen María. Se puede percibir en el pueblo que cuando nombran a María Tecla Herrera es como si nombraran a la madre que los parió: la madre más representativa de Chuao. Dice Melecio: “es la Patrona de Chuao”. A ella se le guarda un gran respeto, una verdadera admiración por todo lo que parió y ayudó a parir, por su sabiduría. Ella es recordada con cariño como la madre protectora del pueblo. Cuando Edis y Esdra hablan de María Tecla Herrera o de Augusta Chávez se quedan pensativas, como implorando ese espíritu, con un sentimiento de recuerdos gratos. Ellas aprendieron de estas dos mujeres su sabiduría y su fuerza espiritual.

Edis dice, con esa tenacidad que la caracteriza:

“...esas fueron mis maestras. María Tecla me ayudó a venir al mundo y me parteó 7 hijos. Esas mujeres son bellas personas y dejaron muchas cosas buenas, recuerdos, sabidurías. María Tecla fue mi maestra de catecismo y eso era una tortura pero bueno (...) Augusta fue mi maestra de oraciones más profundas, de consejos, de llevar una vida organizada, fue como una madre. María Tecla también, madres espirituales. María Tecla madre de todo Chuao, ayudando a todas esas madres a traer todos esos hijos, tuvo la oportunidad de tener toda una generación en sus manos.” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 12/06/2007 en Chuao).

Ellas, María Tecla Herrera y Augusta Chávez, fueron en su momento las nodrizas y las madres nutrientes que amamantaron a los hijos de su pueblo. Madres universales, patronas de los partos y guardianas de los misterios femeninos, que transmitieron con mucha fe la enseñanza de la doctrina de su tierra y de los valores de sus tradiciones

La mujer de Chuao, en la etapa final de su vida, se transforma en la mujer vivida, sabia, que da consejos. Esto se refleja en la costumbre de que sean las mujeres mayores, las ancianas, las rezanderas, las que se ocupen de los difuntos: los ungen y los velan. Ellas están vinculadas con lo misterioso, con los secretos mágicos femeninos que devela el útero.

Después de pasar la etapa fértil, su útero, su centro, símbolo de la matriz unificadora de vida, se convierte en receptora de la regeneración de los muertos. Existe la creencia de que las almas de los muertos están siempre presentes, siempre alrededor de la mujer sabia, madura, como esperando revivir.

Cuando se observan estas mujeres, se puede sentir en ellas la tenacidad de su feminidad. En especial Esdra, Edis y Anita, mujeres extrabajadoras de La Hacienda, sus vidas transcurrieron en los campos, en la tierra, en el río y sus manos representan a la mujer parida. Como lo señala Fernando Rísquez (1997), una mujer parida que ha tenido y ha sabido tener, que quiere ser, quiere reflexionar y por eso, se acerca un poco a la conjunción misteriosa de los dos arquetipos femenino y masculino dentro de ella misma y se convierte en una de estas mujeres poderosísimas que conocen qué es lo masculino porque saben qué es lo femenino.

La mujer cambiante, la chuaeña, entregó el conocimiento, los ciclos menstruales y lunares, los cantos y las celebraciones a todos los hijos e hijas que parieron y poblaron esta tierra bendita por el fruto del cacao. Enseña la devoción por las tradiciones, a trabajar la tierra, sobre todo a sembrar el cacao, a tener fe y esperanza. Dentro del tiempo mítico, la mujer aparece como la dueña de la tierra, de las arboladas de cacao, y en su memoria se nombra a Doña Catalina. Ella aparece con motivo de la perfección del comienzo y a partir de un determinado momento histórico. De ella también nace la actitud espiritual que caracteriza al chuaeño, de su valor excepcional del conocimiento de los orígenes de su tierra, de la tierra esclava que dio a luz a un inmenso poder religioso. Se le confiere una especie de dominio mágico: la protección de su pueblo y de la Hacienda, además, forma parte de la cosmología chuaeña; de ella surge la primera conciencia de crear orden a partir del vacío.

El cacao de Chuao
que viva, que viva
aja, aja, aja
lo dejó fundado Doña Catalina

La mujer creadora de esta tierra, rodeada de grandes arboladas de cacao da origen a la vida, a la muerte y a la regeneración; también da cabida al caos, al orden, a la oscuridad y a la luz, a la sequía y a la humedad. Así es la chuaeña, encarnada en la diosa creadora, que abre ante sus manos la diosa de la fertilidad, que la envuelve en la diosa madre, pero su llama natural la resguarda como la diosa guerrera, dentro de una cápsula mágica. Claro está, sin las chuaeñas no existiría Chuao, dan a luz a miles de angelitos, hacen los preparativos de las celebraciones, barren las calles del pueblo, están pendientes de que sus casas y la iglesia estén limpias; son amas y señoras de sus casas, pues, sus hogares son la imagen del símbolo más femenino que se pueda ver en el pueblo, los hombres las construyen y ellas las decoran.

6.2.2 La Madre de los Diablos

Para Claire Marie Stubbemann (2003), la vivencia femenina de la fe, es sostenida sobre todo, por su capacidad de descubrir lo personal, lo vital y lo experiencial del encuentro con el misterio divino, esa es su misión religiosa. La mujer Chuaeña conjuga una fuerza espiritual que se revela en todas sus manifestaciones religiosas: como organizadora de cada paso a seguir y que alienta a todo el pueblo para que celebren. En el ritual de Corpus Christi, a pesar que se les prohíbe danzar, ellas se integran en el ritual como la guía que lleva consigo la tenacidad espiritual y que llama a la diosa madre para su representación.

Corpus Christi es un ritual de mucha complejidad, además representa un ejemplo de la estructura social: hombres danzando y mujeres los resguardan. La naturaleza de esta circunstancia recae en la misma mujer chuaeña, a la que no se le trata de asignar un papel, sino más bien de descubrir cuál es su misión. En el fondo ellas tienen ese don cósmico de la transmisión de la fe, como dice Claire Marie Stubbemann (2003) se trata de un don y de una tarea que tiene ser acogidos, desarrollados y entregados. Aunque este don lo tenga la mujer, el hombre chuaeño no deja de hacer parte de este. Jesús Franco, primer capitán de los diablos danzantes, habla de Pedro Liendo:

“él era muy rezandero, el que hacia los rezos y todo. Pero si se recuerda de la mamá de él, Cerapita, la rezandera más vieja que había aquí (...) Además comenta que gracias a su comadre Augusta Chávez y María Tecla Herrera, esas me llevaron al cargo que tengo en la iglesia, me dieron ese cargo de la iglesia por la responsabilidad...” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 22/07/2007 en Chuao).

Estas mujeres saben captar las riquezas espirituales que se guardan en sus almas, sobre todo las rezanderas: Edis, Esdra y Edita, las sucesoras de María Tecla y Augusta. Chácara dice: “Esas mujeres nos cuidaban mucho, gracias a Dios que dejaron sucesoras. Yo sé cuidarme, pero hay muchos que no se saben cuidar.” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 15/07/2007 en Chuao). Estas mujeres tienen un don, más allá del rol de la madre diosa, se asumen como mujeres que albergan en sus cuerpos la intuición, donde aprenden las cosas, a conocer a las personas, captan circunstancias y responden a ellas desde su corazón. El hecho de verlas rezar es un don de Dios, pues se esmeran a la hora de orar para su pueblo; por ejemplo: oran para que se aleje la envidia que esta acechando a Chuao. Edita dice: “hay que orar mucho para que se aleje todo lo malo, la envidia, mucha envidia hay ahora, hay que rezar por nuestro Chuao y por el país, por el mundo” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 18/07/2007 en Chuao).

Para Jesús Franco, Corpus Christi (Cuerpo de Cristo) “es rendir homenaje al Santísimo Sacramento del Altar, es una promesa al Santísimo Sacramento” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 22/07/2007 en Chuao). El miércoles, en víspera de Corpus, las rezanderas se preparan desde bien temprano y comienzan a orar para que nada suceda. El rol de su participación se centra en los aspectos más íntimos del ritual: el ensalme, es decir, la protección de los diablos antes de ir a danzar. Todos los diablos danzantes toman un baño en el río y se cruzan, lo cual consiste en hacer un ritual de oraciones donde se colocan las reliquias y amuletos para la protección del maligno. Las mujeres los bendicen con ramalazos de manojos de albahaca, alhelí y azahar, empapados con agua bendita.

Clemencia, trabajadora de la Empresa Campesina, cuenta:

Corpus Christi da una emoción muy grande y fuerte, pero nada más la pueden bailar los hombres, entonces, nada más los disfrutan los hombres, pero si yo fuese hombre o permitiesen que a las mujeres bailaran, encantada de la vida (...) Nosotras lo que hacemos es acompañar a los diablos, estar con ellos durante el día y darles como una protección, pero no podemos ir más allá. Los ayudamos cuando se están vistiendo, uno los ayuda a vestir, a rezar por ellos. Se hace una oración por las medias, se hace una oración por la camisa. Tienes que rezar cada parte de la ropa que se están poniendo, uno tiene que irle rezando el padre nuestro, el ave maría. (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 27/07/2007 en Chuao).

Por su parte Edis comenta:

A nosotras no nos quieren en Corpus, ellos dicen que nosotras las mujeres no somos aptas para estar allí. Nosotras tenemos que reconocer que hasta cierto punto así es. Pero es mejor así que lo hagan los hombres. Los hombres son cerrados. Cuando Dios hizo el mundo, dijo que era hombre, pero como tenía a su madre, estaba ahí cerquita dijo: las mujeres también. Porque Dios envió a su hijo, pero quien protegió a su hijo es María. En algún momento desampara a su hijo, pero la mayor carga la lleva María. Por eso cuando nosotros celebramos Corpus Christi lo hacen los hombres. Las mujeres participamos en las oraciones, los altares, la misa, en leer la palabra, en ayudarlos a ellos, en adornar los trajes, las alpargatas, buscar los capachos para las maracas, preparar las reliquias. (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 21/07/2007 en Chuao).

La presencia de las mujeres, sobre todo de las rezanderas, no se limita en acompañarlos o en guiarlos, sino también en motivarlos. Edita dice:

...al diablo hay que motivarlo, a ellos se les olvida la danza, de mover la cabeza, de poner el palo bajo las piernas. Hay algunos que no bailan y yo sé los voy recordando, entonces, ellos conmigo son muy cariñosos (...) En mi casa tiene que bailar bien el diablo, entonces, ellos me hacen todos los trucos y los bailes, a ellos les fascina bailar diablo en mi casa (...) Yo los animó, pierdo hasta la voz, danza diablo, baila diablo que se acaba Corpus. (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 29/07/2007 en Chuao).

Lo femenino va más allá de una simple presencia. A la mujer se le agradece el cuidar a los hijos de esta tierra. En el ritual del Corpus Christi, lo femenino es encarnado por uno de los principales personajes, con jerarquía de capitán: la sayona. Ella es la madre de todos los diablos, representada por un hombre. En el tercer repique del día miércoles de la caída, ella aparece acompañada de los diablitos, a quienes cuida hasta que reciben la primera bendición en la cruz del perdón. La parábola simbólica de la sayona representa la caracterización de la mujer y su vocación en el cuidado de sus hijos. Se puede afirmar la relevancia que adquiere la chuaeña, la madre diosa que se convierte en la diosa guerrera y que sale en defensa a proteger que el diablo no aparezca, pues, actúa como la cazadora que protege a su pueblo.

Según Claire Marie Stubbemann (2003) la mujer ha de poner todos sus recursos femeninos al servicio de la tarea de educar para el bien y de luchar contra el mal. A esto se refiere la doctrina de María Tecla Herrera: rezar, orar mucho por el pueblo, educar con fe, con el bien y vencer todo mal. Así son las rezanderas: mujer que se inscribe en la naturaleza de crear fe.

6.2.3 La diosa y su hijo: matrisocialidad

El árbol de cacao como Centro del Mundo, vincula a la diosa madre con los valores y principios de la estructura familiar chuaeña y describe a la cultura como Matrisocialidad. Según Samuel Hurtado (2003), la madre es el eje fundamental de la estructura familiar a través de la articulación que nace de la relación madre/hijo, que asume así un sentido de postulado familiar. Uno siempre escucha en las calles del pueblo a los niños y jóvenes hablar de sus madres, ellas representan el todo, ella es madre y padre a la vez. Para Devereux (1975) “La madre lo es todo para el hijo, y el hijo lo espera todo de la madre”, es decir, se da una unión fuerte en la relación madre/hijo.”

La madre busca del árbol del cacao el sustento para su hijo, a quien resguarda en su vientre para nunca perderlo. Por consiguiente, sembrar cacao o trabajar con él es como tener un hijo. Victoria, una mujer muy cariñosa, con una gran sabiduría, extrabajadora de la hacienda, dice: “al hijo hay que darle amor, hablarle con cariño, cuidarlo, estar pendiente de ellos, igual pasa con el cacao, hay que saberlo cuidar, sembrar, podarlo, picarlo” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 08/07/2007 en Chuao).

La mayoría de las mujeres que trabajan en la Hacienda son madres de varios hijos. Por eso el cuidado a la prole y a el árbol es más delicado que con el marido o la pareja. Se construye una base filial del deseo de la madre de perdonar todo al hijo y de guiar todo el trabajo hacia el cacao, y así las mujeres alcanzan el status social de demostradoras de poder junto a sus hijos y al árbol del cacao.

La organización de la estructura matrisocial en la dinámica cultural chuaeña se da alrededor del clan de mujeres. A pesar de que la madre representa el foco primigenio de las disposiciones de los procesos sociales, la estructura familiar recurre a una dinámica que cobija a la abuela, a la hija y

a la nuera, teniendo en cuenta que la abuela es el centro, a ella se le respeta por su sabiduría.

La figura de la madre es representada como jefa del hogar, de la organización social del trabajo en la Hacienda y de la comunidad en general. En sus manos están las decisiones del buen cauce, del buen camino a tomar y de cómo se debe trabajar, es decir, son las que llevan el sustento a la casa. Ellas arman una especie de clan de todas las actividades de la comunidad: mientras unas trabajan en la hacienda, otras cuidan a sus hijos, otras hacen dulces, otras cosen y así sucesivamente crean un tejido laboral para la supremacía de la mujer chuaeña.

La vida de estas trabajadoras está llenas de anécdotas, tan elocuentes como una novela. Cuando se escuchan los relatos de una extrabajadora de la Hacienda, se refleja su simpatía, sus relatos son detallados y expresivos, como la literatura. Sus comienzos en la Hacienda fueron días arduos, duros en halar machete, picar y sembrar, “poco a poco fui aprendiendo con la ayuda de otras mujeres que me fueron enseñando. Lo que me gustaba era trabajar en el patio, estar pendiente de que el cacao se secase bien secadito y con ese olor...” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 11/07/2007 en Chuao). Otra trabajadora de la Hacienda dice:

...mis comienzos fueron duros, no sabía, me toco aprender. Amo a este cacao como a esta tierra y no es el mejor cacao del mundo, es la tierra y la mujer (...) La mujer cuida al cacao como su hijo, es más amorosa y más celosa de su cacao. (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 09/07/2007 en Chuao).

En la comunidad se destaca el rol materno, como indicador de la estructura económica familiar y la figura del padre, es reducida en las exigencias de las condiciones, para participar en esta estructura familiar. Una de ellas es la construcción de la casa. La mujer le exige a toda costa la construcción de la casa, su lugar como dueña y señora de su nido. Un diablo raso dice: “acá hay que estar mosca con las mujeres, quieren que uno le

haga una casa, le ponen como excusa el hijo que van a tener. A veces les quieren meter hijos que no son de uno para que se le construya la casa". (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 14/07/2007 en Chuao). No es extraño que el rol del padre se quede en las exigencias de las mismas mujeres, como por ejemplo el sustento económico y, en otros casos, incluso se le excluye del grupo familiar. En las palabras de Samuel Hurtado (2003), el padre de alguna manera se excluye del grupo familiar, de su descendencia que el procreó, si no cumple con las exigencias de la participación dentro del rango económico es excluido, queda en el olvido.

Lo interesante está en el interior de la casa: una casa como un derecho fundamental del chuaeño, descansa en las manos y el vientre de la mujer. Poco a poco se despliega una lógica matrisocial, en la cual la gerencia de los espacios, al igual que en la iglesia, en la Hacienda y en la escuela, está llena de figuras femeninas. Ello supone un desplazamiento evidente de la figura masculina en los procesos que configuran la estructura sociofamiliar.

De este árbol las mujeres chuaeñas aprendieron su rol dentro de la estructura social, familiar y espiritual. Al final, la madre va a estar ahí, al cuidado de los suyos, de sus hijos y de su cacao. Como dijo Francisco Plánchez (2000): las mujeres del cacao son "buenas en la faena, buenas para oír el pujido inaudible de la tierra en gestación; buenas en el dolor, buenas en el amor." (p.1).

6.2.4 San Juan Bautista: de la tierra madre a la bi-unidad divina

El culto a San Juan Bautista es la festividad propia del solsticio de verano. Se le conoce como El Bautista primo de Jesús Cristo que instauró el rito de purificación espiritual conocido como el Bautismo. La figura de este

santo quedó bajo la imagen purificadora que trae consigo el agua como lema de renovación. Esta festividad en la comunidad de Chuao conmemora al símbolo del renacer, ese nacer de nuevo, bendecido bajo el símbolo de purificación más pura: el agua del río y del mar, que en su esencia busca el buen cauce y la regeneración total. Edis hace referencia a la importancia del agua del río: "El agua es símbolo de pureza, lo que pasa es que nosotros vemos el agua como un objeto para nuestro propio bienestar. Pero el agua es un símbolo muy puro. Con el agua se cura todo" (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 12/06/2007 en Chuao).

Durante junio y julio se festeja al niño más consentido de Chuao. Un niño muy parrandero que le gusta que se le cante y se le baile. La fecha central de su culto es el 23 y 24 de junio.

Chácara dice: "esa es la fiesta de las mujeres de la Hacienda". (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 16/07/2007 en Chuao). Edis explica:

Nosotras las mujeres somos así, siempre buscamos la parte positiva, aunque aquí en Chuao no se hacen esas cosas del 24, no tenemos esas supersticiones. Lo que si hacemos a las 12 del día es agarrar el agua del río, porque a esa hora esta bendecida, también a las 12 de la noche. (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 22/06/2007 en Chuao).

La mujer tiene el rol protagónico del ritual, ellas son las amas y señoras de la sociedad de San Juan, las socias son las que administran y organizan la fiesta. Tienen un orden jerárquico: presidenta, secretaria y tesorera. Se encargan que la casa del santo esté lista, bien decorada de flores, que el altar este bien organizado, bien bello para su día, siempre ayudadas por hombres esmerados en celebrar a San Juan. Entre ellos están: Alcides, Volcán, Goldo, Jonathan.

Jonathan es un joven que además de danzar diablo es protagonista de la fiesta de San Juan:

Yo siento aquella emoción, aquel cariño hacia San Juan y me muestro más de lleno dentro lo que es la cosa de San Juan. Me llaman mucho la atención los bailes y las sirenas, eso me llena de mucha emoción (...) desde que yo tenía 5 años, andaba detrás de san Juan. (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 27/06/2007 en Chuao).

La festividad está llena de cantos que engloban la cosmología, el universo, el cielo y la tierra. En los cantos de sirenas solamente se utiliza la voz de cantadoras (sirenas) o cantadores, que con una maraca piden permiso, se inspiran para darle las gracias al santo, a sus beneficios, a su fertilidad. El santo, el niño querido por las mujeres, es puesto en una mesa pequeña sobre la cabeza de un bailarín portador o *burro*; listas y arregladas las sanjuaneras lo escoltan con el colorido de las banderas, lo que se denomina el "sanguero". Este es un ritmo lento y cadencioso; se usa para acompañar la procesión y se baila libremente. Más que un baile es un desplazamiento procesional.

El San Juan Bautista de la comunidad de Chuao es además el patrono de la Hacienda, de las aguas y de la mejor cosecha de cacao (la sanjuanera). Es un santo muy particular, es un niño que tiene una característica especial de representar la fertilidad, que expresa la coexistencia de todos los atributos sexuales en la unidad divina que aglomera al hombre perfecto. Su vestimenta a veces personifica lo femenino y otras lo masculino; esos bellos vestidos de encaje, con sus sombreros que les hacen las mujeres como promesa, donde se esmeran a la hora de que San Juan salga bien vestido para su fiesta. Este santo tiene muchas historias de milagros, de devoción, de fe, él representa la unidad de lo masculino y lo femenino, es decir, que expresa la autonomía, la fuerza y la totalidad. Edis dice:

San Juan to lo tiene

San Juan to lo da

La bi-unidad de esta tierra es un fenómeno que se manifiesta desde lo mágico-religioso. La conexión de lo femenino y lo masculino simboliza el poder absoluto, por eso, a San Juan se le otorga este poder, que no se clasifica ni en atributos ni mucho menos en cualidades, es decir, es un santo con una simbología coherente que en un momento dado abrió su todo, encarnado en la unión de ambos sexos para dispersarlo tanto en el cielo como en la tierra.

Esto hace suponer que la tierra no es solamente femenina, a pesar de que la estructura social se organiza bajo una forma específica: *matrisocialidad*, también lo masculino tiene una participación emblemática. La tierra llama a la fertilidad de sus semillas de cacao que brotan del suelo. Nacen una hembra y un macho, que se complementa en el proceso de la función creadora de la unión sexual como una expresión suprema, placentera y beneficiosa a la hora de procrear los hijos del suelo. Esta actividad sexual inspira al chuaeño a la excitación y también forma parte de un discurso mágico-religioso en el cual la tierra es, como lo explica Dakari (2005), “un amplio pecho que entra en el sistema como pareja en el proceso de reproducción” (p.192). La conjugación de los principios femeninos y masculinos es la raíz para la fertilidad y el mantenimiento del equilibrio de la tierra. Por esta razón, la tierra chuaeña exige tanto la fertilidad del hombre como la de la mujer, ya que representa un prestigio social. Según Gustavo Martín (1983) “el prestigio social del hombre va unido generalmente al número de mujeres e hijos que pueda mantener, en cambio, para la mujer, los hijos son concebidos como garantía económica de la vejez.”(p.32).

El baile de tambor a San Juan Bautista se configura en forma circular, como una esfera que se asemeja a la tierra. La mujer tiene un rol protagónico, ella revela al hombre todos sus deseos amorosos, pero al mismo tiempo expresa su independencia y el control que ejerce sobre él.

6.3 El árbol del cacao como el centro del mundo chuaeño:

6.3.1 El sagrado árbol del cacao

La tierra-madre de Chuao manifiesta la divinidad suprema como dueña del lugar y de todas las formas vivas. Guardianas de los chuaeños y de la matriz en la que se sepulta a los muertos a fin de que allí reposen, se regeneren y regresen finalmente a la vida. El trabajo de la tierra madre, sobre todo el trabajo con el cacao, es velado por la santidad de sus divinidades, que los acompañan desde el cielo, como acto puro que aleja a lo profano. Los nombres peculiares que tienen los sectores de la Hacienda Chuao: San Juan, Santa Bárbara, Madre de Dios, La Concepción y San Nicolás, son personajes espirituales que juegan un papel importante en la fe con que se trabaja la tierra y el cacao.

Por esta razón, el árbol del cacao se hace sagrado porque de él nace la virtud de un poder que emana un todo. Es la figura central, es el eje del universo, es decir, es un símbolo del universo, que se origina en una función religiosa que revela en cada fragmento de sus raíces, *el todo*, bendecido bajo el nombre de un ser todo poderoso que es Dios. Como dice Edis: “si hablas del Corpus, hablas del cacao, si hablas de San Juan, hablas del cacao, si hablas de la esclavitud, hablas del cacao, aquí no se puede contar la historia de Chuao sin hablar del cacao, el cacao representa toda la historia de este pueblo.”(Entrevista registrada por Luz Mirian López el 29/07/2007 en Chuao). Este árbol en su esencia recrea la cognición religiosa; es su propio valor el que ha revelado significaciones que están latentes en la coexistencia con la naturaleza, bendecida bajo el agua dulce de su río, que brota y lo realiza desde la intuición de la madre chuaeña.

Para Mircea Eliade (1949) el árbol sagrado se hace sagrado sin dejar de ser árbol, es decir, el árbol del cacao por ser sagrado no pierde sus atributos formales y concretos para convertirse en el símbolo del universo chuaeño.

El árbol del cacao, en su valor más puro, tiene un poder dentro de la cosmología chuaeña, porque repite el pasaje cósmico de la ley propia de la evolución, nace, muere y se regenera, manifestándose al chuaeño bajo la forma de un fruto, que contiene unas semillas recubiertas de una pulpa blanca, con la que diariamente las mujeres como Edis y Vicenta preparan los más deliciosos dulces: la nucita, chuchoco, quesillo de cacao, torta de cacao, ponche de cacao y lo tradicional, la panelita de cacao, que antes era una bolita. Cuenta Esdra:

...nunca se había inventado dulce de cacao, eso es ahora. Antes se hacía las bolitas de cacao, pero no se hacía las panelitas de cacao como ahora. Cuando nosotras íbamos a escoger el cacao en la oficina, uno escogía el grano, el grano grande y el grano mediano, entonces, la basurita que quedaba se la llevaba a su casa, la tostaba, la pelaba y la molía y se hacía las bolitas". (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 19/06/2007 en Chuao).

6.3.2 Centro del mundo que se revela en un mito

El árbol del cacao como árbol sagrado pasa a convertirse en el "Centro del Mundo", *axis mundis*, cuando sus semillas se secan frente a la iglesia, bajo el ardiente sol. La iglesia de Chuao como lugar sagrado que comunica la tierra y el cielo, fue construida en 1785 en reemplazo de una antigua capilla. En su interior se encuentran varias imágenes religiosas que fueron traídas en la época colonial, entre ellas está San Nicolás. Según comenta Edis: "fue traído por equivocación para Chuao y cuando se lo trataron de llevar, el mar estaba tan picado que se quedo acá, con nosotros". (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 09/07/2007 en Chuao). La iglesia está

rodeada por un inmenso patio. De día, cuando el sol apenas comienza a calentar, se saca el cacao; de noche es el sitio de reunión del pueblo, sin dejar de ser el patio sagrado de sus festividades.

El patio del secado es el patio más sagrado donde emerge la iglesia para bendecir al cacao que sale de un espacio profano, que con el tiempo, sus raíces se fueron asentando alrededor de una religión que lo consagró en sus tradiciones. Se afirma como axis mundi, debido a que es un árbol que se integra a un eje céntrico, la Iglesia, y por ello el árbol del cacao es sagrado, considerado el ombligo de Chuao.

El árbol del cacao representa una hierofanía abierta, es decir, se abre a otra dimensión debido a que se integra a la iglesia como un elemento religioso que necesita ser venerado, purificado y atendido por los "santos". Lo sagrado sigue atendiendo al medio que lo rodea, al valor que ha sido otorgado en la religión, una religión a lo chuaeño. Por ende, el descubrimiento o la proyección del centro, la iglesia, demuestra que el chuaeño tiene un valor religioso. El construir su mundo a partir de este centro y de fundar una actividad económica que la hizo céntrica; todo el que va a Chuao ve a la semilla del cacao secándose. A su vez el empeño de vivir en una sacralidad que purifica a lo profano, pues la dicotomía entre lo profano y lo sacro lo determina este centro, pues alejarse del centro significa estar atento y da a entender que el chuaeño como hombre religioso busca diferenciar los espacios y elegir el más sagrado para elaborar su vida.

Al fin y al cabo la fundación de Chuao nace de la experiencia religiosa, que constituye la función operada de la construcción del espacio hallada en un punto fijo, un centro de toda orientación. En este caso, la iglesia es la orientadora de toda actividad que se realiza frente a ella, es la zona sacra por excelencia y fundamenta ontológicamente a toda la comunidad.

Y, sin embargo la experiencia del espacio sagrado revela la idea mítica del origen de Chuao que esta oculta en el misterio de la creación. "Una cosa

tiene un origen porque ha sido creada, es decir, porque una potencia se ha manifestado claramente en el Mundo, un acontecimiento ha tenido lugar” (Eliade, 1973, p.51). Esto explica “cuando se toma posesión de un territorio, cuando se empieza a explorar, se realizan ritos que repiten simbólicamente el acto de creación” (Eliade, 1973, p. 19). En el caso de la comunidad de Chuao, los colonizadores españoles instauraron la cruz del perdón, que valida la consagración de la religión católica, a un nuevo nacimiento, repitiendo el bautismo de un acto de creación. Pero consideraron a ese acto no como una obra original ni tampoco como actividad profana, sino como el ordenamiento del territorio.

Jesús Franco, dice:

Esa cruz ahí, que cuando yo tuve juicio de razón, cuando mi abuelito me decía: eso lleva el nombre de la cruz del perdón, cuando los esclavos que estaban haciendo la iglesia, casas (como esto era puro esclavo), los españoles mandaban a los esclavos, y el que llegaba, alcanzaba o montaba la mano ahí era perdonado, al llegar ahí no lo castigaban, por eso lleva el nombre de la cruz del perdón. (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 12/06/2007 en Chuao).

A la vez se crearon diferentes percepciones sobre el origen de Chuao, el cual vivió un proceso de colonización aunado a la esclavitud, como lo explica Pito, Tercer Capitán de los Diablos Danzantes:

...muchos esclavos que lograban de huir de la Hacienda de Cacao. En el caso de Chuao se iban a la parte alta de la montaña, eran las cumbres o cimarroneras. En esas Cumbres o cimarroneras (una se llama el Paraíso, la Esperanza que tenían ellos de recobrar su libertad) bueno ahí, gracias a Dios, se conservó parte de la tradición de San Juan y Corpus Christi. A pesar que fue impuesto en un principio, ellos lo modificaron cuando pudieron introducir elementos africanos como lo es el tambor redoblante acústico, parte de la fe, de sus creencias, las oraciones, rezos, y esa parte africana...(Entrevista registrada por Luz Mirian López el 10/07/2007 en Chuao).

Por esta razón, el árbol del cacao guarda la génesis del valor religioso de Chuao, es decir, edifica un mito que retiene en sus raíces un sinnúmero de ritos los cuales convergen en los grandes rituales, como el patrono de la

hacienda, San Juan Bautista. Para los chuaeños este mito fundador es como su biografía espiritual; su vida cotidiana se cumple de manera mítica, desdoblada y proyectada hacia una sustancia que atenúa un proceso de esclavitud. En sí, justifica un mito heredado en un tiempo sagrado y recrea así, la acción espiritual que descubre el paraíso perdido de un tiempo de mucha lucha, que explora los dominios celestiales e infernales, anunciando una nueva etapa redentora, hacia amaneceres llenos de sabiduría, basado en la comunión, el disfrute y la perseverancia.

Es por eso, que de una u otra manera se reafirma que lo sacro se encuentra en el árbol, donde Chuao nació, en un tiempo que arranca lo histórico para simbolizarlo en el “gran tiempo”, “el tiempo sacro”, que realza el sentido absoluto del tiempo y del espacio sagrado como unidad indisoluble.

El chuaeño religioso trata de entender su pasado en la manera en que el tiempo retorna al origen de las imágenes que fueron traídas de España y, a su vez recrea un contexto que se prolonga en la cosmología de la creación divina para así conmemorar un acto sagrado. Esto explica que este mito en sí fija un elemento base, que es el árbol del cacao, pero acoge a otros elementos que lo integran (personajes), dándole la movilidad y versatilidad en una función dinámica. Lo cual lleva a pensar que estos personajes no son seres humanos, son generalmente santos, comenzado por el patrono de la Hacienda, San Juan Bautista.

Edis comenta la fe que se les tiene a diferentes santos a la hora de trabajar:

Uno tiene que pedirle a San Juan por buenas cosechas, de que haya mucho cacao. Eso se hace mucho con San Juan, con la Cruz, con la Soledad de María, porque para esa época fueron las imágenes que llegaron... Cuando nosotros sembramos, primero esta Dios, entonces, si le pedimos San Juan una buena cosecha es porque nosotros ya le hemos pedido a Dios. También tiene mucho que ver con las estaciones, una serie de requisitos que tienen que ver con la misma fe, porque Dios es la creación del mundo. Nosotros

vinculamos a San Juan con las cosechas y el cacao, entonces cuando las producciones son grandes, depende la época del año, si que la cosecha sanjuanera, la cosecha pascuera y la cosecha cuaresmera, todo está vinculado a un solo ser, aunque todo el año tenemos cacao.” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 09/07/2007 en Chuao).

El culto a estos personajes, a sus santos, a su patrona, a sus nodrizas como María Tecla Herrera, han servido como un mecanismo mágico para asegurar la abundancia en las cosechas y para obtener el poder de alejar el mal que siempre está latente. Todos sus santos y sus antepasados que han hecho milagros pertenecen a la esfera de lo sagrado, lo cual explica la revelación absoluta de sus obras como acto de fundación de lo que es trabajar con el cacao.

Si Chuao existe es porque los Santos de su devoción y el mismo Dios han desplegado una actividad creadora en sus orígenes, dando lugar a su cosmogonía y antropogonía. Los oriundos de Chuao son el resultado de este acontecimiento mítico.

6.3.3 Árbol del cacao como símbolo

El cacao para Venezuela y en especial para Chuao es el alma envuelta en un gran corazón que acoge a todas las personas que lo trabajan, que lo saborean, que lo festejan, que lo bailan y que le cantan, en sí, es el símbolo que vio nacer a este Valle Hermoso. Sin cacao Chuao no sería Chuao.

Este es un “símbolo que revela ciertos aspectos de la realidad, los más profundos, que se niegan a cualquier otro medio de comunicación” (Eliade, 1979, p.12), como una especie de ordenamiento, el cual conforma un sistema mágico religioso que asigna un estilo de vida y una realidad fundamental dentro de la cultura. Cabe decir, que la existencia del chuaeño se vive en doble plano, donde el símbolo del árbol del cacao se conecta con

sus “santos”. De esta manera se libera la historia esclava y se pasa a vivir desde la esencia de ser chuaño, que emerge como una coherencia y una lógica en la historia de la religión de la comunidad.

En relación a la semilla del cacao, ésta representa el símbolo de la lactancia entre madre e hijo. La leche está simbolizada por la pulpa blanca que rodea a la semilla, Esdra recuerda: “cuando las mujeres parían le hacían su chocolate para que abundara la leche para los niños.”(Entrevista registrada por Luz Mirian López el 12/06/2007 en Chuao). Del árbol del cacao nace el significado del trabajo de la mujer que emergió de la madre tierra para procrear una acción sagrada. Fue la mujer la primera en ayudar a fecundar esta actividad. Por lo tanto, es natural que la figura de la mujer represente la propiedad del suelo y de las cosechas de cacao.

6.3.4 Árbol del cacao que se convierte en Cruz

El árbol del cacao como árbol sagrado, hace referencia a la cruz; esto explica que la cruz simboliza a este árbol como la fuerza del alma, de la vida y del perdón. La cruz en la comunidad de Chuao tiene una gran relevancia, porque ante todo encarna la vida de los esclavos, llegar a ella y tocarla era un don de seguir viviendo. Así el árbol del cacao que resucitó para quedarse en esa tierra y no morir, protegido por la cruz, conforma el eje del mundo y crea el principio de espiritualidad que se manifiesta en la tierra. La cruz como el árbol configura una función de síntesis y de mediación entre el cielo y la tierra, entre el tiempo y el espacio, es el cordón umbilical que pone de manifiesto el *axis mundi*.

La cruz es una gran vía de comunicación que recorta, ordena y mide los espacios sagrados; la cruz del perdón que está situada fuera del patio, frente a la plaza Bolívar, en el lado izquierdo, conmemora la orientación dirigida

hacia los cuatros puntos cardinales (norte, sur, este, oeste). Según Chácara, la cruz y los velorios de cruz tienen que ver con la hacienda, además de ser una ofrenda hacia los muertos:

... los velorios de cruces está más incluida la hacienda que el mismo San Juan, porque los velorios de cruces se les guinda mazorca de cacao, se les guinda pescado seco, se les guindan una mano de plátano para que haya producción. En Corpus también se le pone su cacao en cada brazo para que ayude, como es la cruz del perdón, esa es la que uno viste. (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 15/06/2007 en Chuao).

La cruz del perdón despliega el símbolo del rescate, que protege del acecho del demonio y de todo mal. Se revela como una especie de anzuelo que encadena al demonio y le impide la realización de su obra, por eso, se le rinde alabanza de libertar de las secuelas de todo pecado, encerrada en la iconografía de Cristo, del sacrificio de la cruz y en consecuencia la resurrección de Cristo para liberar al chuafino del pecado.

Ante todo, la cruz del perdón lleva consigo una historia, unas creencias, al igual que el árbol del cacao. En el pueblo se habla que debajo de los cimientos de la cruz del perdón está el documento de la Hacienda y el dinero que tenía Doña Catalina. También se cuenta que en años pasados, la cruz fue sustituida por otra de madera. La persona que la quitó tuvo una señal divina y la devolvió, adosándola en el mismo lugar, lo cual es la razón por lo que en la actualidad hay dos cruces en el mismo lugar, que pregonan la resurrección ante la muerte.

6.3.5 Rito del requisito

El trabajo con el cacao se identifican con muchos elementos, entre ellos: el trabajo colectivo, de cooperatividad, del compartir y sobrevivir la ardua faena. En este sentido, esta comunidad valida la organización social del trabajo, substituyendo, en parte, las carencias técnicas con los hechos

mágicos-religiosos, que es uno de los componentes más importante en dicha organización. Por consiguiente, el trabajar organizadamente la tierra como componente inmediato de las relaciones sociales y de producción, donde los elementos mágicos-religiosos forman parte importante de la esencia misma de la comunidad, de su lógica, de su racionalidad, que no actúa a un nivel ideológico, ni siquiera aún formando parte de la ideología de lo cotidiano, estableciendo relaciones sociales de producción imperantes. (Martín, 1983)

Este es un oficio transmitido de generación en generación, porque para quienes son los encargados de la Hacienda representan el sostén económico de sus familias. Para Jesús Franco, el cacao lo representa todo:

...toda mi familia la crié a cuenta de esos palos de cacao, ganándome el sustento bajo de eso (...) yo aprecio mucho esos palos de cacao, esas matas de cacao las cuido yo, les veo un chupón se los quito, una tiña se las quito, porque ahí me crié yo y mi familia con palo de cacao. Para mí es una riqueza, es una finca que hay que tenerle amor". (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 11/06/2007 en Chuao).

Para la realización del trabajo con el cacao es necesario cumplir unos requisitos, que en el fondo conmemora un ritual. En este caso estos requisitos exhiben el aspecto de una acción que se repite de acuerdo con ciertas reglas invariables, cuya eficacia no se agota, presupone una realidad de causa y efecto para que se dé un buen cacao. También se integra en la fusión religiosa, debido a que configura la manifestación mítica de la valoración y de la acción simbólica que afirma la trascendencia y la posibilidad de que el chuaeño participe en sus actos más sagrados; con el fin de adoptar un ritual de trabajo que se caracteriza por la "síntesis entre el deseo de vivir dentro de los límites de una condición humana bien definida y su inclinación a captar la potencia del ser verdadero en aquello que se encuentra más allá de todo límite". (Cazeneuve, 1971, p.262). Estos requisitos son: las herramientas, la conmemoración de la cosecha sanjuanera, la luna, el sol, la mujer y el agua del río.

Las herramientas de trabajo son concebidas como símbolos numinosos, son sagrados, sin ellas no pueden hacer las labores diarias. Forman y hacen parte de sus manos, que con el tiempo se transforman en manos gruesas, llenas callosidades.

Clemencia describe las herramientas que utiliza en el trabajo:

Esto es de tapara y se llama cuchara para nosotros recoger el cacao. Cuando está limpia y nueva se utilizan en la casa para menear la sopa. Ella sirve para hacer maracas, para hacer cucharitas muy pequeñas y también se hacen redondas para servir. Eran los platos indígenas. Las canastas las hacen de caña amarga, es un bejuco que hay en el cerro, las hace un señor llamado Cecilio y es para recoger el cacao. Mi otro instrumento de trabajo es el rastrillo de madera sirve para extender y recoger el cacao. Está hecho con una tabla de madera y con un palo de cacao. Para hacer la limpia utilizamos el machete y el garabato de madera, lo cortamos de un árbol, es un palo que tiene un gancho, que nos sirve para halar y quitar el monte de encima, y para limpiar el tendido también lo utilizamos. Para tumbar el cacao utilizamos una vara larga y delgada con un gancho de acero, es un metal como el metal del machete.” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 29/06/2007 en Chuao).

La conmemoración de la cosecha sanjuanera, como sabemos evidencia la fuerza manifestada en la tierra. Para Eliade (1949), “el poder de las cosechas puede concebirse como impersonal, como los poderes de tantos objetos y actos, y otras veces es representado en estructuras míticas” (p.303). El caso de esta cosecha, el poder de San Juan, del “santo” que alberga el “todo”, engendra la vida y así asegura la regeneración periódica del árbol, la cual se hace bajo una reconstrucción del bien, que es anhelada por los hombres y mujeres que se nutren de su pulpa espesa para alcanzar la fe.

El tener una buena cosecha sanjuanera hace del chuaeño una persona solidaria con el cosmos, con su oficio, que se convierte en una acción ritual conforme al orden del universo; crece y se multiplica con la comunidad que forma parte de su identidad profunda.

Por otro parte, la visión religiosa que tiene el chuaeño que labora dentro de la vida agraria, da la idea que concibe el ritmo de la vegetación bajo los influjos de la luna. En el pasado intuyó la presencia de la acción, de las potencias misteriosas de la luna que ejercían la clara influencia beneficiosa o maligna en el nacimiento y crecimiento de las plantas. Las fases de la luna constituyen otro requerimiento a la hora de trabajar el cacao. La luz de la luna es eje central que actúa de forma evidente sobre el cuerpo del cacao, de su masa (pulpa blanca que cubre a la semilla), peso y volumen.

El árbol del cacao es un arbolito delgado que crece en la sombra y tiene muchas raíces. De él brota una flor, sus pétalo son blanco rosa, que una vez polinizada produce el delicioso fruto, el alimento de los dioses, el cacao. Al árbol le afloran una ramas llamadas chupones, que crece de forma vertical con hojas dispuestas en espiral y otras en forma de abanico, que forman la copa del árbol. Y es precisamente la “Luna” o mejor dicho la luz lunar con una acción más profunda en las células heridas que favorece la redención de los tejidos. (Casillo, 2006, p.46). Por eso es muy importante como lo afirma Edis:

Sembrar con la luna, esos factores son positivos para la siembra, porque la planta cumple su proceso de crecimiento. En menguante o creciente la planta es más fuerte. En la menguante se dice que el fruto es mejor. Con el cacao también, pero ya no se hace.” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 09/07/2007 en Chuao).

Jesús Franco declara:

...yo fui conuquero, agricultor, mi trabajo es ahorita la iglesia la y plaza. (...) lo único que no he sembrado nunca es hortalizas, pero lo que es plátano, cambur, palo de ñame, yuca, ocumo, caraota, maíz, todo eso, y sé cuando la luna está en creciente y cuando es menguante para poder sembrar, todos esos reglamentos me lo sé. En la menguante uno aprovecha de sembrar y podar... cuando siembras plátano en menguante, el plátano no crece mucho pero el racimo es completo, igual con la yuca. Con el cacao se hace un vivero, eso se hace una escogencia se puede sembrar en menguante, ya la mata viene del vivero

o cantero...” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 02/07/2007 en Chuao).

Chácara explica:

...el cacao se siembra en luna buena, luna llena que es la misma menguante y para podarlo en la misma menguante. Cuando uno lo poda en la creciente le sale muchos chupones, y le quita la fuerza a la mata para producir el cacao. (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 15/06/2007 en Chuao).

Aunque hoy en día el trabajo en la Hacienda no es igual, el verdadero conuquero o conuquera sabe que para sembrar y podar se tienen que guiar por las fases de la luna. También la luna forma parte de la vida del pescador, ella es la orientación tanto de la savia vegetal como la de la mar. El lazo entre la luna y la vegetación “es tan fuerte que un gran número de dioses de la fertilidad son al mismo tiempo divinidades lunares. (Eliade, 1949, p.157).

Por otro lado, es necesario el sol. Es el dueño del patio del secado e hijo de Dios. Uno de sus atributos es velar al cacao para que con su luz quede bien sequito. Desde el cielo él lo ve todo y lo sabe todo, es como un mensajero de Dios, quien ayuda a la chuaeña a sentir cuanta luz debe recibir el cacao. Con su fuerza masculina distribuye por todo el patio su calor para transformar a una semilla que sale de la sombra.

La mujer cumple un requisito fundamental a la hora de trabajar con el cacao, como las llamaba Francisco Plánchez “mujeres del cacao”. En el fondo las mujeres del cacao desempeñan una influencia misteriosa en el proceso de fecundar, fermentar y secar el cacao. Eliade (1990) explica que todo “ritual tiene un modelo divino, un arquetipo” (p.131). Es evidente que las “mujeres del cacao”, además de ser el modelo perfecto de la creación del cacao, generan cierta influencia en la vegetación, una especie de hierogamia, que remite al matrimonio divino entre el cielo y la tierra. Se descubre un acto de asimilación sexual entre la mujer y el cacao, la unión de los dos conforma la morada donde la mujer podrá vivir y subsistir. La pareja

divina Mujer-Cacao evoca un *leitmotiv* de la mitología universal. Así, la unión de la mujer (Tierra) y el cacao (Cielo) recuerda la primera hierogamia y su unión trae una fertilidad mágica.

En un momento dado la mujer cumplía ciertos requisitos para la siembra del cacao. Anita cuenta una anécdota relacionada con la mujer cuando trabajaba en la Hacienda: “Anteriormente a la mujer no se le permitía sembrar cuando se acostaba con el marido, nada más picaba o en el patio, pero sembrar nada que ver y más cuando tenía relaciones...” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 17/07/2007 en Chuao)

Edis dice: “Eran escogidas las mujeres que sembraban. El poro de la mujer es abierto, entonces se dice que se transmite la impureza a la planta, hoy en día a eso no se le para. Antes la mujer que tenía la regla no sembraba, solo picaba, limpiaba la maleza.” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 09/07/2007 en Chuao)

En el pasado este requerimiento que se les exigía a las mujeres representó un tabú, sobre todo cuando tenían relaciones con sus maridos, porque significaba una infracción que provocaba un desorden con lo divino. Los factores que provocaban estas prohibiciones están asociados con el temor a lo desconocido, lo inesperado y lo misterioso de ese matrimonio divino.

En el Chuao del pasado había este tipo de creencias que se vivían y se cumplían al pie de la letra. Ahora es distinto, se nota un cambio con la mujer actual, pero ella sigue cumpliendo un papel importante en el trabajo con el cacao. Como lo contaba Anita y Edis, la mujer de su época era distinta, era más cuidadosa con su trabajo, siempre respetando ante todo, ahora ellas ven distinto a las mujeres de hoy. Vitoria dice: “no hay ese amor con los hijos, a los hijos hay que guiarles, hablarles con cariño, igual pasa con el trabajo de la hacienda era distinto, yo trabajaba de 7 a 4 de la tarde.” (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 08/07/2007 en Chuao). A pesar

de que el tiempo ha transcurrido y que las cosas no son iguales, ya sea por todos los cambios que ha vivido y sigue viviendo Chuao van quedando en la memoria todos estos requisitos, y con el tiempo surgirán otros, pero nunca va a faltar la mujer, el cacao aclama sus manos.

Para Edis su vida en la Hacienda fue amarga y dulce:

Amarga porque tenía que despertarme muy temprano y dulce porque hoy en día he recogido sus frutos. Después de trabajar toda una vida con el cacao, sembrarlo, limpiarlo, verlo crecer, eso fue algo maravilloso y hoy en día que no puedo seguirlo cultivando, por lo menos trabajo en la elaboración del chocolate. Es la felicidad de toda la amargura, de todo lo que tuve que pasar para aprender. Me gusta, mi experiencia ha sido bien bonita. Mis manos huelen a cacao, a Chuao. Parece que nunca hubieran trabajado pero 34 años trabajando, sembrando, picando, la misma tierra cura; trabajar con la tierra cura. (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 09/07/2007 en Chuao).

Esdra comenta que:

Yo trabajé en la Hacienda recogiendo cacao, trabajé en el patio, me gustó mucho, divino, divino, con ese olor uno se siente bien. Yo empecé cuando tenía 10 años, acompañando a los demás y cuando tenía más edad, yo iba y tumbaba y picaba. Yo trabajé en el patio hasta los 64 años y de ahí no trabaje más. (...) Me gusta mi cacao, hablo del el porqué el mejor cacao es el de Chuao. Extraño mi trabajo, a veces voy donde Sabina y le ayudo a pelar cacao para las panelitas. (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 05/06/2007 en Chuao).

Sabina, la Presidenta de la sociedad de San Juan y extrabajadora de la Hacienda, dice: "lo que me fascinaba de mi trabajo era tumbar cacao, tumbar y tumbar cacao, todo el trabajo. Si lo extraño, toda una vida con el cacao y sigo con él, haciendo panelitas, así es mija el cacao." (Entrevista registrada por Luz Mirian López el 28/07/2007 en Chuao).

Además de la mujer se necesita el agua, agua bendita del río de Chuao. Sin el río el árbol se moriría de sed y se resecharía. Del agua del río emerge el potencial divino que hay debajo de estos árboles, actúa como imán que tiene como destino ayudar a que la tierra se manifieste por el buen camino. Acá la verdadera savia es río, sin él no estarían los árboles de cacao al frente de la comarca dando fruto

El agua del río está formada por las confluencias de los ríos Tamaira, el Medio, quebrada Maestra y quebrada Sinamaica, pero al final convergen en uno solo, el río Chuao, el cual desemboca en el mar para así reunirse con otras aguas, las saladas. Éste se encuentra al comienzo y al final de toda la Hacienda, expresa el flujo del agua, de todo ese acontecimiento vital de fecundar. El río hila la fisionomía del espíritu bautizado en el renacer, que es la regeneración constante de la tierra, y el cuerpo de Jesús Franco lo debe sentir cuando se baña tres veces al día, en su rinconcito de esa agua dulce y fría.

El río de Chuao lleno de atributos, de sabiduría, de juicio y de misterio de la vida y la muerte, se asemeja a la mujer cambiante chuaeña. Así es el río, atado por la diosa que siempre está en silencio, pero que llama a la madre para que lo represente. La madre de Chuao está en todas las vicisitudes y en toda creación. Su belleza y el amor por sus hijos se representan en aquella imagen, cuando lavan la ropa en el río mientras que sus hijos se bañan y juegan.

Toda potencia fertilizante de la restauración de decisiones misteriosas que reviste la acción purificadora del agua del río encarna a lo sagrado, de ahí su uso en las abluciones rituales como Corpus y San Juan. Es indispensable echarse un baño antes de cruzarse para danzar diablo y en San Juan ayuda a limpiar todo y así bendecir la fertilidad. De allí la importancia del agua bendita, no solo para el bautizo, sino que representa el poder de renacer, de borrar una historia y restablecer el nuevo estado del chuaeño

CONCLUSIONES

A continuación, a manera de conclusión, se presenta una síntesis de los resultados obtenidos, atendiendo los objetivos específicos planteados al comienzo de la investigación.

La historia del pueblo de Chuao, desde los primeros habitantes de la cultura Caribe, hace referencia a un testimonial arqueológico lleno de misterio, al surgimiento de una extraordinaria diversidad cultural. La conquista de Chuao por parte de los españoles, no solamente significó la confrontación de dos mundos, sino que, al mismo tiempo, implicó la configuración de un modelo de dominación que trajo consigo la guerra de imágenes, la cual constituyó la base fundamental del encuentro cultural, del surgimiento del pensamiento mestizo entre el indígena, el español y el negro. Se puede decir que el encuentro cultural se dio a partir del árbol del cacao, del surgimiento de la Hacienda de Cacao como proceso de colonización en Venezuela, específicamente Chuao. Por esta razón, el árbol del cacao para la cultura chuaeña simboliza las tres culturas, ya sea en un toque de tambor, en San Juan Bautista o en una cesta de caña amarga donde se recoge la semilla de este fruto bendito.

Al aproximarnos al análisis del árbol del cacao como símbolo y de los valores de los chuaeños en torno a la tierra y a la mujer, se encontró que la cultura de Chuao connota una historia sagrada, un mito fundador, asociado a un pasado que valida la consagración de una religión de expresiones ritualísticas y espontáneas con raíces indígenas, africanas y españolas. Así mismo, el árbol del cacao se convierte en un símbolo femenino y religioso; prueba de ello son las representaciones de la mujer que revela la estructura

matrisocial. Evidentemente esta no es una cuestión de conocimiento *racional*, sino de la conciencia simbólica de lo femenino que encarnan todos los procesos naturales como la creación, la fertilidad y la maternidad. Tales concepciones asocian a la madre tierra con un sentimiento de estructura cósmica que ha generado en el chuaño un parentesco con el universo.

Los rituales de Corpus Christi y de San Juan Bautista nos llevaron a advertir que son un producto de la mixtura del encuentro cultural. Son manifestaciones que conjugan la superstición, la magia y la religión, en aras de encontrar y expresar rituales agrarios de veneración a la tierra para honrar la buena cosecha de cacao, además de la abundancia del pescado. En la celebración de estos rituales se “parrandea”, se toma chocolate caliente y se baila hasta que el “cuerpo aguante”, haciendo alusión a lo acontecido en el tiempo mítico, al reactualizar el tiempo primordial, el nacimiento de la vida, consagrado de manera simbólica en el cacao.

En el caso del ritual de Corpus Christi se indagó sobre el papel de la mujer que encarna a la fe como un don. La naturaleza de esta circunstancia recae en la misma mujer, a la que no se le trata de asignar un papel, sino más bien de descubrir cuál es su misión.

En el ritual de San Juan Bautista se interpretó la bi-unidad que conmemora este santo. Entiéndase bien que la bi-unidad se vuelve una fórmula general para expresar la autonomía, la fuerza y la totalidad. Decir que San Juan Bautista representa la bi-unidad es decir que equivale al ser absoluto, a la realidad última. Comprendemos entonces que el niño más parrandero de Chuao es un Ser Supremo que no debe ser considerado como un santo más, ya que expresa un atributo de la divinidad absoluta.

La investigación nos reveló que cada una de las fases del cacao, la cosecha, la fermentación, el secado y el almacenamiento, forman parte de un ritual de benevolencia, que manifiesta una tradición ancestral del quehacer cultural chuaño. La tradición está formada por unos valores: el sentido de la

solidaridad, el espíritu colectivo y la hospitalidad, los cuales conjugan los aspectos de las acciones del proceso de socialización para establecer un conjunto de repertorios culturales que exponen una condición y un modo de pensar a los chuaeños.

Estos valores son el entramado cultural de la existencia del chuaeño y solo puede intervenir en la marcha de los acontecimientos reales bajo la forma de finalidad. Por esta razón, el sentido de la solidaridad, el espíritu colectivo y la hospitalidad son para el chuaeño los medios que dispone para ampliar sus horizontes hasta llegar a una visión universal de las cosas, de la cual se desprende su concepto de vida. (Ramos, 1997)

La verdadera tradición en Chuao es la práctica oral. Ella se convierte en el medio para transmitir los saberes y experiencias llenas de conocimiento, usos y costumbres de la cultura. A pesar de los cambios que está viviendo Chuao actualmente, continúa la oralidad presente en todas sus tradiciones. Las voces de los pobladores de Chuao siguen estando presentes, es decir, lo enunciativo combinado con otras expresiones culturales, como la música, el baile de tambor entre otras, tiene una gran relevancia dentro de la comunidad.

Se invita a reflexionar sobre los ejes temáticos de esta investigación los cuales son: 1) mujer- tierra, 2) tradición, tradición oral y valores, 3) el animismo y dinamismo, 4) matrisocialidad, 5) religiosidad popular, 6) proceso de colonización, 7) la bi-unidad divina, para continuar valorando nuestros patrimonios culturales.

Para futuras investigaciones en el universo simbólico del chuaeño se recomienda:

1. Hacer una investigación sobre el árbol genealógico familiar de los chuaeños.

2. Crear programas de concientización de los valores culturales que puedan ayudar a fortalecer la realidad identitaria de la comunidad de Chuao.
3. Profundizar en los valores societales asociados a la hospitalidad y a la cooperación en la experiencia cotidiana del chuaeño.

Finalmente se sugiere a todo investigador que quiera realizar un estudio en la comunidad de Chuao que lo haga con ética, respetando y valorando a la cultura de la comunidad.

REFERENCIAS

- Alemán, C. (1997). *Corpus Christi y San Juan Bautista. Dos manifestaciones rituales en comunidad afrovenezolana de Chuao*. Caracas: Fundación Bigott.
- Arcila E., Maza D., Brito F., Tovar R. (1968) *La Obra Pía de Chuao*. Caracas: Universidad Central de Venezuela
- Ascencio, Ch. (1992). *Entre Santa Bárbara y Shangó*. Caracas: Editorial Tropykos.
- Atlas de tradiciones Venezolanas (2005). Bogotá: Fundación Bigott/C. Editora Nacional.
- Civallero, E. (2007). *Tradición Oral*. [Documento en línea]. Disponible en:<http://tradicionoral.blogspot.com/2007/09/conclusiones.html>. [Consulta 2008, Febrero 28].
- Cazeneve, J. (1971). *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrort.
- Daraki, M. (2005). *Dionisio y la Diosa de la Tierra*. Madrid: Abada.
- Dittmer, K. (1975). *Etnología General*. México: Fondo de Cultura Económica
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid. Edit. Akala.
- Eliade, M. (1968). *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Editorial Alianza Emecé.
- _____. (1973). *Mito y realidad (2a.ed.)*. Madrid: Editorial Guadarrama.
- _____. (1979). *Imágenes y Símbolos (3ª.ed.)*. Madrid: TARUS
- _____. (1998). *Lo sagrado y lo Profano*. Barcelona: Editorial Paidós.

- Giménez, G. (2000). *Identidades en globalización. Espiral*. Universidad de Guadalajara. Vol. VII (19), 27-48.
- González, E. (1999). *El Cacao en Venezuela*. Maracay Aragua: Fundacite Aragua.
- _____. (2007). *Dominación de Origen Cacao Chuao*. s.l: FAO/ IICA
- Guber, R. (2004). *El Salvaje Metropolitano: Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Guerrera, F. (1984). *Los Esclavos Negros, cimarronearas y cumbes de Barlovento*. Venezuela: Lagoven
- Grusson, A. (1970). *La religiosidad popular en Venezuela*. Caracas: CISOR.
- Guzinski, S. (2000). *Pensamiento Mestizo: Cultura Amerindia civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós
- _____. (2003). *La guerra de las imágenes: De Cristóbal Colon a "Balde Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Instituto del Patrimonio Cultural (s.f.) *Valle de Chuao. Valoración del Patrimonio Natural y Cultural* [Folleto]. Caracas: Autor
- Husain, S. (2006). *La Diosa: Creación, fertilidad y abundancia. Mitos y arquetipos femeninos*. Singapur: Evergreen.
- Hurtado, S. (2003). "La participación Discordante en la Familia y en los niveles de su transformación". *Revista de Venezolana de Economía Y Ciencias Sociales*. 9(1), enero-abril, 61-83.
- _____. (2006). *Etnología para Divagantes*. Caracas: Ediciones FACES/DICOR/UCV.
- Iragorry, B. (1951). *El sentido de la Tradición*. Caracas: Tipografía Garrido
- Liscano, J. (1973). *Fiestas de San Juan Bautista*. Caracas: Monte Ávila

Editores, C. A.

Lison, C. (1983). *Antropología y hermenéutica*. México: Fondo de Cultural Económica

Levi-Strauss, C. (2000). *Historia de la magia*. Barcelona: Editorial Humanistas.

_____. (1970). *El Pensamiento Salvaje*. México: Fondo Cultural Económica.

Martín, G. (1983). *Teoría de la magia y la religión*. Caracas: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la U.C.V.

_____. (1983). *Magia y religión en Venezuela Contemporánea*. Caracas: EBUCV.

_____. (1990). *HOMO-LOGICAS*. Caracas: FACES-UCV.

Plánchez, F. (1993, Noviembre). El cacao. *Papeles de Fundacite Aragua*. [Hoja desplegable]. Aragua: autor

_____. CONAC. (1997) *El Paraíso Terrenal* [Folleto]. Aragua: Autor

_____. (2000, Noviembre). Mujeres del Cacao. *Papeles de Fundacite Aragua*. [Hoja desplegable]. Aragua: autor

_____. (2003, Octubre). Salazón del Cacao. *Papeles de Fundacite Aragua*. [Hoja desplegable]. Aragua: autor

_____. (2003, Noviembre). Breve Historia de la Hacienda Cacaotera de Chuao. *Papeles de Fundacite Aragua*. [Hoja desplegable]. Aragua: autor

Pollak-Eltz, A. (1977). *Cultos Afroamericanos: Vudú y Hechicera en las Américas*. Caracas: UCAB.

Stubbemann, M. (2003). *La misión de la mujer en la transmisión de la fe* [Documento en línea]. Disponible en: http://www.mercaba.org/ARTICULOS/M/mision_mujer_trasmision_fe.pdf [Consulta: 2007, Marzo 28].

Rísquez, F. (1997). *Aproximación a la feminidad*. (3ª.ed.). Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

Ramos, S. (1997). *Hacia un Nuevo Humanismo*. (3a.ed.). México: Fondo Cultural Económica.

Talavera M. (2005). *Las religiones Populares en Venezuela*. [Documento en línea]. Disponible en: [http://ciremia.univ-tours.fr/TALAVERA María Eugenia-19-03-2005.pdf](http://ciremia.univ-tours.fr/TALAVERA_María_Eugenia-19-03-2005.pdf). [Consulta: 2008, Marzo 16].

Texier de Gámez, E. (1999). *Redes de Comprensión*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos, Secretaria UCV/FACES.

