



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



**O S M A: APROXIMACIÓN A LA RELIGIOSIDAD DE UNA
COMUNIDAD COSTERA VENEZOLANA**

Trabajo Final de Grado para Optar al Título de Antropólogo

Autora: Katty del Mar Guerra Ch.

Tutora: Yara Altez

Caracas, mayo 2009.



VEREDICTO

Quienes suscriben, integrantes del Jurado designado por el Consejo de Escuela de Antropología, en sesión del día 22-04-09, para examinar el Trabajo Final de la Bachillera **Katty Guerra, C.I. 15.440.989** Titulado: **“OSMA: APROXIMACIÓN A LA RELIGIOSIDAD DE UNA COMUNIDAD COSTERA VENEZOLANA”**, presentado como requisito final para optar al título de Antropólogo, hacen constar que el día 04-05-09 en la Sala de Consejo de la Escuela de Antropología, siendo la 1:00 p.m, sometieron a discusión pública el mencionado trabajo, conforme disponen las Normas Vigentes, después de lo cual emitieron el siguiente veredicto: *El trabajo es un aporte a la comprensión del tema sobre el cual no había estudios recientes. Reúne una información valiosa y muestra los esfuerzos de abarcar con amplitud las manifestaciones religiosas de la comunidad negra de Osma.*

Se recomienda para la entrega de la versión final del mismo, incluir las observaciones que fueron formuladas por el jurado.

La evaluación ponderada según el artículo 28 de las Normas de Investigación y Trabajo final.

<i>Nombre del Profesor</i>	<i>Trabajo Final Escrito</i>	<i>Presentación Oral</i>	<i>Defensa Pública</i>	<i>Final</i>
Prof. (a) Yara Altez	18	17	18	17,85
Prof.(a) Daysi Barreto	15	15	18	15,45
Prof. (a) María del Pilar González	16	16	18	16,3
Calificación Final	16,33	16	18	
Calificación Ponderada	11,43	2,4	2,7	16,53
	(70%)	(15%)	(15%)	

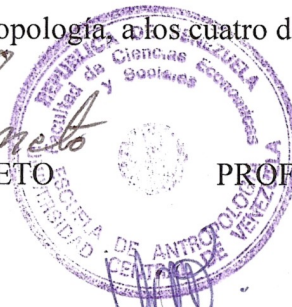
El Jurado califica el trabajo con diecisiete (17) puntos.

En la Escuela de Antropología, a los cuatro días del mes de mayo de dos mil nueve.


PROF. (A) DAYSI BARRETO
JURADO


PROF. (A) MARÍA DEL PILAR GONZÁLEZ
JURADO


PROF. (A) YARA ALTEZ
TUTORA



DEDICATORIA:

*A mis padres: Omaira y Virgilio,
fuente inagotable de apoyo y comprensión
y a Dieguito, quien con su nacimiento trajo
felicidad a mi vida*

RECONOCIMIENTO

Quiero extender mis más sinceros agradecimientos a esta honorable casa de estudios: la Universidad Central de Venezuela, institución que gratamente acogió mis más profundos deseos de formarme como una profesional dentro de los parámetros que marca la excelencia.

A la Escuela de Antropología, estructura que sustentó mi trayectoria académica. Necesariamente, a su personal profesoral, administrativo y obrero, quienes fueron guías y compañeros en el camino propuesto.

Muy especialmente, agradezco a mi tutora: Yara Altez, por sus certeros y oportunos consejos; quien es una excelente profesional y ser humano.

También quiero agradecer a “Yuyis” (Dasly Manuit) cuya ayuda tuvo un valor incalculable para la realización de este trabajo, por su condescendencia en el préstamo del material documental, y cariño a toda prueba.

A los miembros de la comunidad de Osma, quienes muy amablemente nos abrieron las puertas de su intimidad, mostrando siempre el deseo de ayudar en el desarrollo de esta empresa. Especialmente, a Santa Elena (Neldri) porque siempre que necesité cobijo no dudó en ofrecerme su ayuda incondicional.

Gracias a mi novio, hermanos, amigos y compañeros, pues, ellos me soportaron en mi incursión por este extraño mundo de la Antropología, dándome el aliento necesario cuando realmente lo necesité.

A todos mil gracias...

INDICE

	<i>Pp.</i>
LISTA DE GRÁFICOS	8
RESUMEN	9
INTRODUCCIÓN	10
Estrategias Metodológicas.....	14
Planteamiento del Problema.....	19
Objetivos Específicos.....	24
Importancia del Estudio.....	24
Limitaciones.....	25
CAPITULO I. LA RELIGIÓN COMO SISTEMA SIMBÓLICO	27
1.1.- Breve Recuento de la Visión Socio-Antropológica sobre Religión	31
1.2.- La Religión como Sistema Simbólico Referido a Elementos Sagrados.....	50
CAPÍTULO II. LA RELIGIOSIDAD COMO SISTEMA SIMBÓLICO REFERIDO A ELEMENTOS COTIDIANOS	65
2.1.- Una Aproximación Teórica a la Religiosidad.....	70
2.2.- Lo Mágico como parte de la Religiosidad.....	74
2.3.- Las Celebraciones Religiosas.....	83
2.4.- La Religiosidad en Venezuela.....	89
CAPITULO III. LA COMUNIDAD DE OSMA. UNA APROXIMACIÓN A LA MEMORIA ORAL DE SUS FUNDADORES	
3.1.- Breve Reseña sobre la Historia Local, a partir de los Trabajos Adelantados por el Proyecto Antropología de la Parroquia Caruao.....	98
3.2.- Sobre la Ocupación de la Antigua Hacienda de Osma.....	101

3.3.- El Contexto Actual de Osma.....	108
---------------------------------------	-----

CAPITULO IV. FORMAS DE RELIGIÓN EN OSMA: RELIGIÓN OFICIAL

VS. RELIGIOSIDAD

4.1.- El Catolicismo como Religión Oficial en Venezuela.....	115
4.2.- Un Acercamiento Etnográfico a la Religiosidad en Osma.....	126
4.2.1.- Hacia un Encuentro con lo Sagrado.....	129
4.2.2.- El Velorio de los Difuntos.....	137
4.2.3.- La Devoción a los Santos.....	144
4.2.4.- La Fiesta de San Juan y San Benito. El Encuentro de los dos Santos.....	152
4.2.5.- La Preeminencia de la Medicina Tradicional.....	159
4.2.6.- Los Altares Domésticos. El Espacio Intimo de la Religiosidad.....	175
4.2.7.- La Santería y el Espiritismo en Osma.....	180
4.2.8.- Los Duendes y las Brujas Voladoras.....	182
4.3.- Otras Tendencias Religiosas para Comunicarse con lo Sagrado.....	189
4.3.1.- Las Iglesias Protestantes.....	189

CAPITULO V. OSMA: APROXIMACIÓN A LA RELIGIOSIDAD DE UNA COMUNIDAD COSTERA VENEZOLANA.....

5.1.- La Religión Oficial. El Aparato Simbólico Homogenizador de Conciencias.....	201
5.1.1.- Presencia e Influencia de la Religión Católica.....	202
5.1.2.- El Dominio de lo Sagrado.....	204
5.1.3.- La Competencia de los Sistemas Religiosos.....	205
5.1.4.- La Legitimidad se Encuentra en la Voluntad de Dios.....	208
5.1.5.- Santificar las Fiestas.....	208
5.1.6.- La Preferencia por lo Secular.....	210
5.2.- La Religión desde lo Vivido. La Religiosidad.....	211

5.2.1.- Autoidentificación Religiosa.....	212
5.2.2.- La Escenificación de lo Sagrado.....	216
5.2.3.- La Individualización de lo Sagrado.....	224
5.2.3.1.- El Imaginario Católico.....	226
5.2.4.- La Religiosidad como Elemento Catalizador de Conflictos.....	241
CONSIDERACIONES FINALES.....	249
BIBLIOGRAFIA	
ANEXOS: ASPECTOS METODOLÓGICOS	
A.- Guías y Entrevistas	
A-1- Guía de Campo N° 1. Enero, 2008.....	264
A-2.- Guía de Campo N° 2. Marzo, 2008.....	265
A-3.- Guía de Campo N° 3 Septiembre, 2008. Osma: Aproximación etnográfica a la religiosidad de una comunidad costera-venezolana. Premisas, variables, sub-variables, indicadores.....	267
A.4.- Modelo. Guía de entrevista.....	269
A-5.- Modelo. Entrevista transcrita.....	271
B.- Calendario Festivo Religioso del Estado Vargas.....	285
C.- Testimonios Orales: Informantes.....	286

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO	pp.
Fig. 1.- Portada. Playa de Osma, 2004. Cortesía de Profa. Yara Altez.....	1
Fig. 2.- Mapa de la Hacienda de Osma, sin escalar. Empresa Urcosa. Cortesía de Jesús “Chino” Molina.....	102
Fig. 3.- Vista Aérea de Osma. La Playa. Google Earth.....	108
Fig. 4.- Vista Aérea de Osma. Casco Central. Google Earth.....	108
Fig. 5.- Plaza de Osma, 2008.....	110
Fig. 6.- Imagen de la Virgen del Carmen, traída desde Los Caracas. Osma, 2008.....	129
Fig. 7.- Santuario de la Cruz de Mayo. Osma, 2008.....	134
Fig. 8.- Procesión de Nazareno. Osma, 2008.....	135
Fig. 9.- Recorrido de la procesión del Nazareno.....	136
Fig. 10.- Tumba en Cementerio. Osma, 2004. Cortesía de Profa. Yara Altez.....	139
Fig. 11 y 12.- Tocadores y cantadores en el Velorio de la Virgen del Carmen. Osma, 2008.....	147
Fig. 13.- Imagen de Santo Domingo de Guzmán. Osma, 2008.....	149
Fig. 14.- Miembros de la agrupación musical <i>Café y Panela</i> ensayando. Osma, 2008.....	158
Fig. 15 y 16.- Señora osmeña con niña de la Comunidad mostrando procedimientos de ensalme. Osma, 2008.....	164
Fig. 17 y 18.- Altares domésticos en la comunidad de Osma, 2008.....	179

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

**OSMA: APROXIMACIÓN A LA RELIGIOSIDAD DE UNA
COMUNIDAD COSTERA VENEZOLANA**

Autor: Katty del Mar Guerra Ch.

Tutora: Yara Altez

Caracas, mayo 2009.

RESUMEN

El presente trabajo de investigación aborda la temática religiosa en una comunidad costera venezolana denominada Osma, ubicada en el Extremo Este del Estado Vargas, específicamente, en la parroquia Caruao. La parroquia Caruao está integrada por seis comunidades de afrodescendientes, cuyos orígenes se remontan a principios del siglo XVII, durante la economía de plantación colonial con la constitución de haciendas para la producción de cacao y otros rubros. Se intentó hacer un bosquejo general sobre algunas expresiones sociales referidas a lo sagrado, mediante un trabajo de tipo exploratorio, utilizando los métodos cualitativos. Consiguiendo con ello, registrar una serie experiencias religiosas que discurren en los resquicios de la vida cotidiana, éstas indiscutiblemente asentadas en una religión oficial: la católica, en coexistencia con otros sistemas religiosos. Se trata de una religiosidad que se gesta y expresa en la interpretación que dan los grupos sociales al dogma oficial, donde hay una convivencia entre aspectos sagrados y profanos. Ciertamente, en esta religiosidad confluyen ideas y símbolos de variadas tendencias religiosas, sin que esto suponga grandes contradicciones para los fieles.

Palabras claves: Religión, religiosidad, lo sagrado, lo profano, símbolos religiosos, afrodescendientes.

INTRODUCCIÓN

Hemos realizado la presente labor investigativa en la comunidad de Osma, ubicada en el Extremo Este del Litoral Central, específicamente, la parroquia Caruao del Estado Vargas. Ante la ausencia de trabajos sobre los aspectos religiosos en esta zona, nos interesamos por registrar mediante un abordaje teórico y reflexivo la actualidad religiosa de esta comunidad costera venezolana. Consecuentemente, se pudo constatar con nuestra investigación la prevalencia en Osma, de una *religiosidad* claramente influida por un dogma oficial impuesto: el catolicismo, en convivencia con otros sistemas religiosos. Sin dudas, esta religiosidad haciendo uso de los símbolos y horizonte de ideas oficiales, asigna una carga de sentido a los mismos, a partir de las vivencias inmediatas y contingentes del día a día que, por cierto, van más allá de los fines últimos y trascendentales que el catolicismo impone. Por ello, esta religiosidad implica actitudes religiosas y místicas encaminadas a incidir directamente en la vida social, sobretudo en aquellos aspectos que resultan caóticos. En consecuencia, en lo sucesivo la religiosidad será entendida, en términos generales, como un sistema abierto y en continua re-elaboración, no obedeciendo necesariamente a un dogma único, pues, posee la capacidad de integrar elementos diversos, para ubicarse, así, en las vivencias cotidianas.

En efecto, la aproximación a *lo religioso* en Osma, consistió en hacer referencia específicamente a las expresiones sociales que se envisten de una aureola sagrada. Pues bien, la esfera de *lo sagrado* consistiría en un conjunto de aparatos simbólicos que buscan crear las condiciones para la comunicación del hombre con fuerzas exteriores a sí mismo (Geertz, 1996, p.92). Es decir, un nomos de sentido que emerge de la cultura (Carretero, 2003, pp. 19-24) para llenar de significación aspectos recurrentes de la existencia que necesitan ser explicados, como por ejemplo, las contingencias e indeterminaciones de la vida. Efectivamente, lo sagrado se caracteriza por

la sublimidad que inspira y por la ambivalencia de sentimientos que pone en juego, como: temor, respeto, constrictión, gozo y desenfreno en una misma estructura significativa (Mauss 1970 a; Eliade, 1973; Caillois, 1942, 1984; Durkheim 1992). En este sentido, hemos dedicado el primer capítulo de nuestro trabajo en realizar un breve bosquejo de distintas perspectivas socio-antropológicas que han abordado el estudio de la religión. Para así, comprender la religión como un sistema simbólico referido a aspectos sagrados, cuya importancia es servir como horizonte de ideas y acciones compartidas, dando sustento a situaciones contingentes, consustanciales a la naturaleza humana, entre ellas: la muerte, los sufrimientos y los hechos azarosos.

Verdad es que tradicionalmente lo sagrado se define en función de su par opuesto, *lo profano*. Visto así, lo profano ha quedado proscrito a todas aquellas actividades que tienen lugar en la vida ordinaria, y por añadidura, sus fines son eminentemente utilitarios y pragmáticos. Por consiguiente, lo profano se apartaría de lo extraordinario para ubicarse en el vivir cotidiano. Sin embargo, ambas categorías, *lo sagrado y lo profano*, para nuestros fines, debieron ampliarse para explicar las diferentes experiencias religiosas registradas en nuestra aproximación al pueblo de Osma. El abordaje teórico y el acercamiento a campo nos indicaban una convivencia entre ambas instancias y, en ocasiones, una paradójica correspondencia entre lo sagrado y lo profano en las manifestaciones religiosas reconocidas, que bien valió la pena destacar. Por todo ello, hemos incluido en un segundo capítulo teórico una reflexión sobre la persistencia de formas religiosas que escapan a los dogmas y los catecismos instituidos. Es decir, una religiosidad que da lugar a una amalgama de elementos diversos y heteróclitos en una misma unidad significativa. Esto, sin duda, no crea en los sujetos contradicciones algunas, pues, son formas particularizadas de interpretar los símbolos religiosos oficiales.

Según estas premisas teóricas, se indagó sobre la configuración actual de algunas manifestaciones religiosas presentes en Osma. En efecto, nuestra inquietud se orientó a describir expresiones propias de una agrupación humana tomando en cuenta sus especificidades y, a su vez, enmarcándola en las características religiosas que comparte con la sociedad venezolana en general. Nuestro interés obedeció a la iniciativa de aportar elementos para un análisis más amplio, sustentado en los trabajos que se vienen realizando desde 1993 en la Parroquia Caruao por el proyecto universitario *“Mismidad del Sabanero”*, previamente iniciados por la profesora Yara Altez en 1984, con investigaciones documentales y de campo en la referida zona. Estos trabajos prosiguen hoy día, por el proyecto *“Antropología de la Parroquia Caruao”*, el cual se encuentra en su segunda fase, a cargo de los profesores Yara Altez y Pedro Rivas, contando con el auspicio del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CDCH) y la Escuela de Antropología de esta honorable casa de estudio: Universidad Central de Venezuela. Dichos trabajos se han dado a la tarea de reconstruir la historia local de las comunidades que conforman la parroquia, a través de fuentes documentales, datos arqueológicos y la memoria oral. Por consiguiente, hemos ubicado en el tercer capítulo de nuestro trabajo, un breve bosquejo de la historia local de la parroquia, con referencia a Osma, basándonos en los trabajos adelantados por las fuentes escritas aportadas por dicho proyecto, sin desestimar la actualidad, en virtud de los testimonios suministrados por los miembros de la comunidad.

En principio nos planteamos una aproximación de tipo etnográfico dentro de los parámetros de una *“descripción densa”* (Geertz, 1996, p. 21), apoyados en una teoría interpretativa, mediante la elaboración de un modelo teórico-conceptual flexible para el acercamiento al campo. Se trata de los aportes que provienen de la *antropología simbólica*, en tanto que se considera a la religión como un sistema simbólico históricamente fraguado,

es decir, un marco referencial para formar concepciones y significaciones sobre lo que se considera sagrado (Geertz, 1996, p. 92).

En efecto, con Geertz (1996), las aproximaciones de tipo etnográfico no logran describir a las sociedades a plenitud, pues, éstas suponen un proceso sistemático de síntesis y análisis científico, sustentados en los datos recabados, bien sea de manera vivencial por el investigador o por los escritos que otros estudiosos han legado con anticipación sobre la cultura de los grupos sociales. Ciertamente, con Geertz, la cultura sería una suerte de texto en potencia que necesitaría de una interpretación. Por tanto, los escritos antropológicos se derivan de las interpretaciones que los sujetos hacen sobre sí mismos. En consecuencia, la interpretación antropológica realiza una lectura de lo ocurrido en un determinado momento y lugar, mediante los relatos suministrados por los sujetos, cuyo fin es esclarecer el sentido y las significaciones que están por detrás de los acontecimientos (Geertz, 1996, pp. 23-24).

En este sentido, podemos decir que en principio la teoría cultural no es esencialmente predictiva, pues, ésta se dirige a conocer las significaciones que subyacen a los actos plenamente observables. Pues, según Geertz, la teoría se encamina a la interpretar *"lo dicho"* por el discurso social, a fin de construir un sistema de análisis en cuyos términos se plasme aquello más general de las estructuras significativas. Es decir, la teoría permite enunciar *"lo que la acción simbólica tiene que decir sobre sí misma"* (Geertz, 1996, p. 38). Dicho esto, podríamos añadir, con Geertz, que el análisis cultural sería necesariamente incompleto, pues, las conclusiones a las cuales llega el antropólogo son circunstanciales, precisamente, porque registran e interpretan lo ocurrido en un momento y espacio particular. Ciertamente, esto no quiere decir que los conocimientos derivados de estas experiencias particulares, no contribuyan en la producción intelectual sobre la humanidad en general.

Estrategias Metodológicas

En lo referente a las estrategias metodológicas, se consideró conveniente el uso de algunos de los postulados que devienen de los métodos cualitativos (Taylor y Bogdan, 1996; Martínez, 1999; Delgado y. Gutiérrez, 1999; Rusque, 1999) y la antropología interpretativa (Geertz, 1996), porque, efectivamente, éstas proveen de las herramientas idóneas para recabar información sobre el mundo simbólico y conceptual de los actores sociales, presentes en las experiencias religiosas. El paradigma cualitativo o interpretativo intenta “(...) *entender como funciona la asignación de significados a la acción social por parte del sujeto, que el investigador busca objetivizar*” (Rusque, 1999, p. 19). Básicamente, se centra en la vida cotidiana mediante datos descriptivos, como por ejemplo: palabras, relatos, conductas observadas y registradas. Por lo tanto, la atención se dirige principalmente a los sujetos, las situaciones y acciones de éstos, naturalmente, en el marco de procesos sociales: de interacción y de significados compartidos (Rusque, 1999, p.19). Pues bien, los procesos colectivos expresan y reproducen los modos en que los individuos construyen e interpretan su realidad. Por consiguiente, más allá, de quedarnos con las formas cómo se presenta la religiosidad en la comunidad de Osma, nos propusimos registrar el significado que los osmeños asignan a sus experiencias religiosas, atendiendo el contexto social.

Es importante señalar que se trató de un *trabajo de tipo exploratorio* (Martínez, 1999; Arias Fidias, 2004), por lo cual desde un primer momento no se deseaba llegar a generalizaciones, ni probar hipótesis elaboradas de antemano, en vista que no se han hecho trabajos en la referida población sobre esta temática. Por ello, realizamos una estructuración teórica emergente que se iba generando y probando en el terreno (Martínez, 1999, p. 20). Evidentemente, la teoría se estructuró de manera que fuera posible dar explicaciones sobre los aspectos religiosos que se iban vislumbrando, siguiendo así las premisas de los métodos cualitativos. Pues, efectivamente,

la metodología se comprende como momentos coordinados, articulados e interrelacionados para dirigir una investigación (Rusque, 1999, p. 10).

Desde luego para nuestro trabajo se llevó a cabo una revisión bibliográfica enmarcada en las perspectivas socio-antropológicas sobre el estudio de la religión, a fin de obtener elementos conceptuales e interpretativos como un marco amplio para abordar la tarea que nos habíamos propuesto. Por otro lado, para la recolección de los datos, en principio, se consideró pertinente la elaboración de *entrevistas semi-estructuradas y abiertas* a modo de conversaciones cordiales, como herramienta metodológica, cuyas guías se han anexado al final de este trabajo (así como la transcripción de una entrevista), las cuales fueron los instrumentos que utilizamos para recabar la totalidad de la información. Puesto que, las entrevistas son un recurso de gran importancia para adentrarnos a las ideas, nociones, conocimientos, saberes y significados, a la mano de las personas para hacer frente a la vida, en pocas palabras: cómo éstos ven, clasifican y experimentan su mundo (Tayler y Bogdan, 1996, p. 31). Un inicio de entrevistas consistió en pedir descripciones sobre acontecimientos, situaciones, lugares, etc., a partir de guías semi-estructurada sobre temas claves para la investigación. Por supuesto, las preguntas fueron abiertas, es decir, dando la oportunidad a las personas para que hablasen ampliamente acerca de sus ideas sobre el aspecto religioso, interviniendo sólo cuando fue estrictamente necesario.

Estas conversaciones con los informantes en su mayoría fueron grabadas. No obstante, esta estrategia en otros encuentros cara a cara no fue posible debido a problemas técnicos y/o a la negativa por parte de los entrevistados. Este recurso metodológico nos suministró una infinidad de otros datos que no fueron del todo incorporados al texto, precisamente, porque éstos sobrepasaban el tema que nos habíamos propuesto, pero aún así, nos permitieron una comprensión más integral sobre la experiencia religiosa inherente a los osmeños. Por otra parte, la *observación participante*

(Taylor y Bogdan 1996; Delgado y Gutiérrez, 1999; Martínez, 1999) para la aproximación al campo, fue un recurso de inestimable valor. Siendo la observación participante definida como:

(...) la interacción social entre el investigador y los informantes (...) consiste en un procedimiento sistemático pero no intrusivo, que intenta relacionarse de un modo natural con los otros pero con fines investigativos (Taylor y Bogdan, 1996, pp. 31-32).

En efecto, se trató de visitas itinerantes a la comunidad con breves estadías, suponiendo días e incluso semanas, lo cual, nos permitió compartir con la gente fuera de los márgenes propuestos. Para un total de ocho visitas, dos exploratorias y seis para la recolección de los datos, lo que implicó instalarnos en la comunidad durante 10 semanas, distribuidas en los meses enero (tres semanas), marzo (tres semanas) septiembre (cuatro semanas) del año Dos mil ocho. Cabe destacar que el proceso de aproximación a campo fue facilitado gracias a las buenas relaciones mantenidas entre la profesora Yara Altez y los miembros de la comunidad, durante años de labor investigativa en la zona, dando como resultado una clara estimación por parte de parroquianos de los resultados adelantados por el proyecto universitario dirigido por dicha investigadora. De igual forma, podemos señalar la consecuente disposición de los osmeños en colaborar con los estudiantes para la elaboración de trabajos académicos, a fin de obtener un documento escrito sobre el pueblo, a disposición de sus habitantes y para la consulta de las generaciones sucesivas.

Particularmente, en nuestro caso, las primeras visitas a la comunidad nos permitieron establecer cierto *rapport* con los miembros de la misma, a la par de identificar a los *informantes claves* (Taylor y Bogdan: 1996, p. 36). Esta maniobra a posteriori nos facilitó el acceso a los informantes potenciales, los cuales fueron escogidos por su disponibilidad y tiempo para el proceso de recolección de los datos. Desde luego, se procedió a entrevistar a especialistas religiosos locales, tales como:

sacerdote, catequistas y rezadores de oficio, así como también, feligreses y practicantes de las distintas tradiciones religiosas presentes en la comunidad. Se trató de una muestra de 16 informantes: un sacerdote (masculino, adulto), tres rezadores (dos femeninas y un masculino, adulto), tres feligreses (femeninas, adultas), un catequista (masculino, joven), un testigo de Jehová (femenina, adulta), un protestante Pentecostal (femenina, adulta), una espiritista (femenina, adulta), tres ancianos (dos femeninas, un masculino) y dos cultores locales (masculinos, adultos). Efectivamente, se indagó a partir de una pequeña muestra por tratarse de una comunidad de no más de 1000 habitantes, en su mayoría niños y jóvenes. En efecto, las investigaciones cualitativas no procura simplemente abarcar cantidades, sino que la representatividad y validez de la muestra se encuentra en profundidad o capacidad en captar los significados comúnmente atribuidos a las experiencias religiosas. También es cierto que las preguntas, ocasionalmente, pudieron variar para atender algunos de los temas que eran ampliamente conocidos por cada uno de los entrevistados.

De la misma manera, el diario de campo nos permitió el registro de las situaciones observadas y de algunas construcciones lingüísticas usadas por los osmeños, herramienta de gran ayuda en los momentos en que los equipos técnicos (grabadoras) fallaron. Dichas anotaciones pormenorizadas consistieron en descripciones de situaciones, acciones, sujetos y escenarios, las cuales fueron hechas inmediatamente después de las entrevistas y situaciones presenciadas. Además, para lograr el consenso en la información suministrada por los diálogos se intentó contrastar con otras fuentes de información, lo que Taylor y Bogdan (1996) denominan "*triangulación*". En tal sentido, las informaciones arrojadas por las entrevistas se contrastaron con los trabajos adelantados por el proyecto Antropología de la Parroquia Carua. Por demás, todos los datos surgidos durante la investigación fueron debidamente transcritos y organizados, para ser presentados sucintamente en el cuarto capítulo de nuestra investigación.

Cabe destacar que toda organización en principio es arbitraria, obedeciendo al interés por reseñar las manifestaciones religiosas registradas. Por último, dispusimos un quinto capítulo para el análisis de los datos, en el cual se muestran los significados sociales que los propios osmeños dan a sus prácticas religiosas. El mismo, se subdivide en dos apartados: los cuales son: por un lado, la religión oficial vista como la instancia administrativa de lo sagrado, en cuanto a su, consecuente, enfrentamiento contra la religiosidad de las masas y de otras tendencias religiosas. Por el otro, tratamos la religiosidad desde lo vivido en Osma, señalando, en primer lugar, *la autoidentificación religiosa*, como variable para considerar las tendencias religiosas presentes en la comunidad, *la escenificación de lo sagrado*, para hacer referencia a las celebraciones religiosas colectivas presentes en la comunidad y su clara correspondencia con actividades festivas seculares; así como, *la individualización de lo sagrado* como una forma más íntima de vivir las experiencias religiosas. Y, concluimos con la religiosidad como elemento catalizador de conflictos, pues, se destaca el presunto poder que tienen los individuos de influir efectivamente en la naturaleza social en términos imperativos, para así, drenar algunas crisis existenciales producidas por las contradicciones sociales. Es de suponer que este acercamiento no describe en su totalidad la magnitud de las experiencias religiosas registradas, pero, es un primer intento que podría dar lugar a otras interpretaciones.

Con todo, también declaramos que tuvimos ciertas limitaciones al indagar sobre los aspectos religiosos no institucionales en Osma, pues, tras interrogar a los entrevistados al respecto, éstos mostraban grandes vacilaciones. Tal parece, nadie se atrevía hablar abiertamente de prácticas y creencias que son valoradas por la gente como subversivas de la tradición católica, situación que fue atenuada después de lograr cierta confianza con los informantes. Por ello, hemos convenido no revelar las identidades de nuestros informantes, utilizando en lugar de sus nombres sus iniciales o la letra "X".

Planteamiento del Problema

Como bien lo señalan las investigaciones adelantadas en la parroquia Caruao sobre la historia local (Veracoechea, 1979; Altez, 1999; 2000, 2003, 2006, 2007; Altez y Ribas, 2002), sabemos que estos espacios fueron ocupados por antiguas haciendas para la producción de cacao y otros productos de gran demanda en el período colonial, contando con la fuerza productiva de personas traídas desde África en el sistema esclavista, cuyos descendientes se quedaron asentados allí desde entonces, aún hoy. En este sentido, las comunidades que conforman la referida parroquia están compuestas por *afrodescendientes*.

Aquí, es propicio recordar la definición que nos proporciona Michael Ascencio (1989) sobre *comunidades negras o afrodescendientes*, siendo éstas, efectivamente, comunidades conformadas por descendientes de africanos y derivadas del período colonial americano. Sin dudas, estas comunidades debido a las presiones impuestas por la realidad a lo largo del tiempo, tuvieron que adaptarse a nuevas condiciones de vida, tras una pérdida paulatina de memoria. Aunque en este caso particular cabría decir, "*des-memoria*", (Altez, 2006: 284) como ampliamente lo ha señalado la profesora Yara Altez con sus investigaciones en la parroquia Caruao. En efecto y como lo señala la autora, la des-memoria no sería necesariamente un olvido, sino una re-localización discursiva que hacen estos grupos humanos sobre su pasado colonial, donde la constante implica el desconocimiento de una posible ancestralidad africana.

La des-memoria sería, entonces, la contrapartida de un posible autorreconocimiento, término tan en boga en estos momentos. Siendo el *autorreconocimiento*, definido por Marizabel Blanco (2007), como un proceso reflexivo que lleva a los individuos a pensarse a sí mismos en función de la valoración e identificación positiva de rasgos históricos, físicos y culturales de origen africano. El autorreconocimiento, partiría de considerar cuatro

componentes básicos: la descendencia generacional de grupos humanos de origen africano que arribaron al continente en situación de esclavitud, la valoración de elementos culturales y territoriales que aún se conservan dispersos en la sociedad venezolana en general y circunscrita en espacios geográficos específicos. Por último, el aspecto fenotípico que supone los rasgos físicos probatorios de la herencia africana. Todo esto, según la autora, con la finalidad que los individuos, en un primer momento y subsiguientemente el colectivo, tomen acciones sociopolíticas que les permitan zanjar la desigualdad económica, social y política a las que han sido expuestos durante siglos (Blanco, 2007, p. 32).

Evidentemente, la existencia actual de comunidades conformadas por descendientes de africanos en Venezuela, según nos dice Alfredo Chacón (1983), responde a un proceso histórico de gran alcance, cuyas etapas han establecido diferencias en los modos de vida de éstas poblaciones. En términos generales, la primera etapa se caracterizó por la introducción de africanos a tierras americanas, mediante la agregación compulsiva de individuos de distintas procedencias étnicas. Estos eran mantenidos en aislamiento formando agrupamientos artificiales para la producción, por ello, en ese período no llegaron a constituir sociedades propiamente dichas. La segunda etapa, posterior a la esclavitud, las poblaciones de descendientes de africanos se distribuían geográfica y socialmente dentro del nacimiento del Estado Nacional, bien sean, como peones temporarios de hacienda y pobladores de caseríos formados por agricultores relativamente independientes, y en otros casos como servidumbre doméstica urbana. Una tercera fase, se refiere a la presencia de núcleos rurales y la concentración en ciertos barrios de las principales ciudades del país de comunidades afrodescendientes, procedentes del medio rural a través del éxodo campesino que caracterizó a la sociedad venezolana desde el auge de la explotación petrolera, a finales de la década de los años treinta del siglo XX (Chacón, 1983, p. 45).

Por consiguiente, los afrodescendientes han pasado desde su posición particular por todas las etapas de la consolidación del Estado-nación que hoy vivimos. En todo caso, y como lo propone Omar Rodríguez (1991) el estudio de estas comunidades, en nuestra actualidad, precisa un intento conciente de ubicarlas en la realidad social en la cual han estado insertas desde la época colonial, posterior al proceso de la trata esclavista, pasando por el período republicano, hasta nuestros días. Ciertamente, la realidad actual de las comunidades afrovenezolanas tiene un carácter histórico, éstas se transforman a la par con la sociedad venezolana en general, bajo el influjo de procesos económicos globales, propios del desarrollo capitalista y, en consecuencia, respondiendo también a las estructuras clasistas vigentes (Rodríguez, 1991, pp. 90-95).

Desde este punto de vista, estas agrupaciones sociales históricamente establecidas se van a adecuar a las exigencias que la realidad inmediata les impone. Por ello, su identidad y alteridad refieren un resultado “*provisional*” (Rodríguez, 1991, p. 98), en efecto, éstas se van adaptar más a las dinámicas sociales actuales que a reminiscencia socio-culturales de sociedades pretéritas. Indudablemente, todo esto no desdice, la importancia que tiene en estos momentos la reivindicación de la influencia africana en estas agrupaciones sociales y la sociedad venezolana en su totalidad, en atención al racismo solapado que impera en el país. Pues, los afrodescendientes, al tiempo que están situados en las esferas de los grupos económicamente más vulnerables, también, pesan sobre ellos un desprecio étnico, basado en rasgos fenotípicos y color de piel. Efectivamente, resultado de un proceso colonizador que logró en el continente americano, entre otras cosas, implantar la superioridad étnica con base en el *imaginario de blancura*, como símbolo de distinción y estatus social (Castro-Gómez: 2005, p. 30). Imaginario que demás está decir, todavía hoy, muestra claras consecuencias de exclusión social.

Tal vez nuestro esfuerzo investigativo, sea más tímido, y a lo sumo, pueda arrojar algunas explicaciones sobre los contenidos y las formas como una comunidad de afrodescendientes viven la experiencia de lo sagrado. En efecto, no creemos que éstas sean muy diferentes a las que encontramos en la sociedad venezolana en general. Pues, los aspectos religiosos funcionan como mecanismos simbólicos que contribuyen a tejer la complicada trama de la experiencia humana. Efectivamente, éstos se gestan históricamente por la dinámica propia de cada sociedad en un espacio determinado, y bajo el influjo de procesos endógenos y exógenos que permiten re-definirse de manera continua y en función de las condiciones sociales vigentes.

En este sentido, Osma es una pequeña comunidad costera del territorio venezolano, cuyo pasado remoto puede ubicarse históricamente en el marco del sistema colonial. Esta comunidad, tal como la conocemos hoy, se conforma a partir del desplazamiento de aproximadamente 48 familias, procedentes de la antigua hacienda de Los Caracas, conocida en la actualidad como la Ciudad Vacacional Los Caracas. Estas personas se trasladaron por vía marítima a los espacios, para entonces, correspondientes a la hacienda de Osma, la cual se encontraba desatendida por sus propietarios y desprovista de toda actividad económica de importancia. El desplazamiento se produjo mediante varias oleadas migratorias, entre los años 1947-1948, pues, estas personas tras ser desalojadas de su antigua residencia en Los Caracas, por una decisión gubernamental, les ofrecieron ocupar los espacios disponibles, según lo relataron nuestros informantes, que *“a ellos les gustara”* (Entrevista con J.V, Osma 2008), y después de varias disertaciones, se fueron trasladando a los espacios de Osma.

En efecto, los terrenos correspondientes a la hacienda de Los Caracas fueron vendidos por sus propietarios a agentes del gobierno, para ser utilizados en la ejecución de obras públicas. Inevitablemente, las personas que vivían en las inmediaciones de la hacienda de Los Caracas y laboraban en la misma, tuvieron que migrar varios kilómetros montaña

adentro, por vía marítima, dejando tras de sí su forma tradicional de vida, para fundar un nuevo poblado. La antigua hacienda Osma, hoy día, alberga al pueblo de Osma. Una pequeña comunidad cuyo estilo de vida se adapta a las dinámicas de la zona costera, siendo geográficamente, por la carretera principal, el primer poblado de la parroquia Caruao.

Dicho esto y por ahora, nos contentaremos con señalar que en el proceso de acercamiento a campo y mediante las premisas teóricas iniciales, se pudo constatar que la comunidad de Osma muestra una religiosidad que se aproxima mucho más a las manifestaciones religiosas que se aprecian en las zonas populosas del país, que a reminiscencias de sistemas religiosos presentes en alguna cultura africana específica. Es decir, una amalgama de elementos de variadas tendencias religiosas, cuya lógica se va adaptando a los nuevos tiempos. De igual forma, con nuestro acercamiento etnográfico intentamos dar cuenta de algunas manifestaciones religiosas presentes en la comunidad y ponerlas a disposición de sus miembros, con la finalidad que sean ellos quienes decidan qué hacer con este esfuerzo sistemático, en función de la recreación y fortalecimiento de su identidad, en principio como osmeños. Por lo pronto, nosotros, asumiremos que ésta es una *comunidad costera venezolana*, precisamente, por que no consideramos que haya una identidad afrodescendiente como tal, cuando menos, de una manera conciente. Sin embargo, en este sentido, hay que decirlo, nos percatamos de algunos tímidos pasos, pues, algunos jóvenes osmeños están estudiando en las universidades de Caracas y La Guaira, e intentan mostrar a los miembros de la comunidad la importancia política que en la actualidad ha supuesto el tema de la afrodescendencia. Encontrando de parte de los osmeños adultos, comentarios como: *“tú estas loco, nosotros no somos africanos, somos venezolanos (...) la colonia ya pasó”* (entrevista con R. P. R. Osma, 2008). Por ahora, el propósito de nuestra investigación consiste en describir los elementos religiosos actuales, algunas prácticas y creencias que predominan

en la población de Osma, a partir de un reconocimiento etnográfico. Por demás, para lograr los fines propuestos, nos trazamos algunos objetivos.

Objetivos Específicos

- o Revisar teórica y conceptualmente los términos, religión, sagrado, profano y religiosidad, a fin de contrastar con las experiencias religiosas presentes en la comunidad de Osma.
- o Identificar las tendencias que conforman el horizonte religioso actual de la población de Osma.
- o Registrar, etnográficamente, algunas manifestaciones religiosas en la comunidad, a través de la observación participante y la conversación con miembros de la comunidad.

Importancia de la Investigación

El tema que nos hemos propuesto se hace conveniente en aras de reflexionar en torno a los contenidos e influencias religiosas vigentes, con la finalidad de contribuir en la producción del conocimiento sobre las mismas. La pertinencia también radica en que la modernidad con sus ideas de progreso, ciencia y tecnología, no ha logrado desplazar las explicaciones teológicas. Al contrario, éstas toman mayor fuerza en los contextos latinoamericanos, donde la pobreza, la desigualdad social y la incertidumbre política generan mecanismos socio-culturales para dar asidero simbólico a, nuestro particular, caos moderno. Así mismo, desde las ciencias sociales, se busca incentivar la promoción de las potencialidades de las agrupaciones humanas que son escogidas para ser estudiadas, al dirigir nuestro esfuerzo para que sus vivencias sean reconocidas en las esferas académicas como grupos sociales que hacen vida en el país. Pues, la historia oficial los ha mantenido relegados, para ser retomados, ocasionalmente, como sustento de discursos políticos populistas y paternalistas.

Limitaciones de la Investigación

Evidentemente, como se trató de un trabajo de tipo exploratorio se indagó, en términos generales, sobre algunas experiencias religiosas, no pudiendo estar presente en todas las actividades del calendario festivo. En este sentido, se registraron las actividades e ideas religiosas ampliamente relatadas por los osmeños, dejando algunos otros aspectos para posteriores investigaciones. Por último, habrá de mencionarse, la gran cantidad de bibliografía especializada y actual sobre la materia abordada desde diferentes posiciones, situación que impidió abarcarlas a todas. Producción intelectual, que hay que decir, no es principalmente venezolana.

CAPÍTULO I

LA RELIGIÓN COMO SISTEMA SIMBÓLICO

CAPÍTULO I

LA RELIGIÓN COMO SISTEMA SIMBÓLICO

*La vida religiosa de la humanidad
por efectuarse en la historia,
tiene fatalmente condicionadas sus expresiones
por los múltiples momentos históricos
y estilos culturales (Eliade, 197, p. 59).*

El interés que reviste la religión para la presente investigación se centra en la eficacia que, generalmente, ha tenido para dar sustento a determinadas actitudes, comportamientos, ideas y prácticas sociales. En términos generales, se puede entender *religión* como un sistema simbólico históricamente forjado, circunscrito a las esferas de la vida social consideradas como sagradas y que suele encubrir determinados procesos colectivos como, por ejemplo, relaciones económicas, integraciones políticas, marcos sociales aceptados para expresar sentimientos y conflictos (Eliade, 1973; Lisón Tolosana, 1983; Martín, 1983 a, b; Geertz, 1996).

Como en efecto se busca realizar una aproximación socio-antropológica del concepto de religión es pertinente una revisión de los aportes de teóricos clásicos, tales como Tylor, Frazer, Mauss (1970 a, b), Weber (1999), Durkheim (1992), Freud, Malinowski (1975), quienes desde variadas perspectivas demuestran la importancia de la religión en distintas sociedades y momentos históricos para canalizar y expresar los conflictos sociales que aparecen en el interior de las mismas. Por otra parte, y así como dice Schiwimmer (1982), la religión además de expresar conflictos también crea vínculos comunitarios, pues, permite a los individuos sentirse unidos, porque es un dispositivo socio-cultural que contribuye al mantenimiento del orden social, permitiendo la creación de puntos de vista comunes, es decir, un marco interpretativo de experiencias similares y compartidas. En este mismo sentido, Gustavo Martín (1983 a, b), por su parte, señala la capacidad que tienen las ideas religiosas para establecerse

como marco de referencia para la creación, encauzamiento y mantenimiento de estados anímicos y motivacionales, tanto individuales como colectivos. Asimismo, y de manera complementaria, podemos considerar las contribuciones de otros autores más contemporáneos, quienes definen la religión como un sistema social que prescribe modos socialmente aceptables de actuar y representar el mundo de manera significativa, como Peter Berger (1968; 1969) y Thomas Luckmann (1968).

Por otra parte, pensamos que la religión podría encubrirse tras la vida social secular, pues, no necesariamente suele estar del todo articulada a un orden sagrado oficial, en donde inicialmente se pudo originar y del cual, por cierto, se nutre para re-semantizarse continuamente (Carretero Pasín, 2003, pp. 19-24). Es decir, la religión podría ubicarse también en un orden distinto al de las religiones oficiales, para estar en las esferas de lo *cotidianamente vivido* (Martín, 1983 b, p. 13). En este sentido, se define religión a partir de lo *sagrado*. Siendo lo sagrado una categoría conceptual amplia adoptada por las ciencias sociales que permite caracterizar lo religioso como un hecho social diferente a cualquier otro aspecto presente en la sociedad, precisamente, por dotar de un sentido extraordinario a la realidad. Lo sagrado es una cualidad añadida a objetos, acciones, actitudes y comportamientos (Caillois, 1942; Eliade, 1973; Durkheim, 1992). Por ello, y según lo señala Carretero (2003, pp. 19-24), lo sagrado sería un *nomos* de sentido que emerge de la cultura para dar cabida a modos específicos de actuar y concebir el mundo.

Ciertamente lo sagrado es conceptualizado en virtud de su par puesto, *lo profano*, usualmente, definido como un conjunto de aspectos de la vida, no sujetos a las prohibiciones y solemnidad que reviste lo sagrado y, siguiendo a Durkheim, se circunscribe a las actividades rutinarias, como preparar los alimentos, comer, cumplir con la jornada laboral y la faena doméstica. Es decir, lo profano estaría ligado a todas aquellas actividades que satisfacen requerimientos utilitarios y se ubican en el ámbito de la existencia habitual.

Por ejemplo: *“El acto de comer es por sí mismo profano, al tener lugar todos los días satisface necesidades esencialmente utilitarias y materiales, al formar parte de nuestra existencia ordinaria”* (Durkheim, 1992, p.286).

Como vemos, para este autor, ambas esferas de la vida social, profana y sagrada son incompatibles, pues, una supone la minusvalía de la otra. A este respecto, Durkheim dice:

(...) la vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en un mismo espacio. Para que la primera tenga posibilidades de desarrollo, es preciso asignarle un espacio especial del que la segunda esté excluida (...) De igual modo, la vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en las mismas unidades de tiempo. Se hace pues necesario asignar a las primeras días, períodos determinados de los que se aparte toda actividad profana (...) (Durkheim, 1992, p. 287).

Esta separación irreconciliable entre lo sagrado y lo profano, según lo define Durkheim, va a marcar la diferencia entre el ámbito de la vida profana y la vida eminentemente religiosa. Así pues, lo sagrado es pensado como algo prohibido e interdicto, algo que no puede ser tocado. Por tanto, lo sagrado estaría precedido por actos rigurosos de purificación, dicho de otro modo de acciones destinadas a permitir que los objetos netamente profanos puedan acceder a la esfera de lo sagrado, o en sus defectos, permitir que lo sagrado pueda mantener su condición hierática. Este planteamiento afirma, a su vez, a lo sagrado como la condición que en esencia define al hecho religioso, es una cualidad añadida, no dependiente de atributos intrínsecos, sino una carga afectiva conferida por los grupos sociales (Durkheim, 1992, p. 500).

Sin embargo, lo sagrado en nuestra actualidad adquiere otras connotaciones, porque, a diferencia de las sociedades tradicionales donde la mayor parte de las explicaciones sobre la vida serían teológicas, en las sociedades *“modernas”* no hay un centro único explicativo de la realidad, sino centros diferenciados y circunscritos a esferas específicas de la actividad humana (Berriain, 2000, p. 15). Evidentemente, en las sociedades

modernas, una religión oficial se presenta como un sistema, entre otros muchos sistemas, que da respuestas a las recurrentes preguntas del ser humano, sobre la naturaleza, el hombre y la sociedad. En efecto, la religión se convierte en una opción explicativa entre muchas otras, incidiendo en la subjetividad para soportar lo indeterminado de la vida, tal como en el concepto inicial de religión que venimos apuntando (Eliade, 1973; Tolosana, 1983; Martín, 1983 a, b; Geertz, 1996).

Al respecto de lo sagrado en las sociedades modernas, Carretero Pasín (2003, p. 14-21) también añade que el advenimiento de la modernidad ha permitido la existencia de *religiones intersticiales* (Carretero Pasín, 2003, p. 14), por supuesto, religiones carentes de los atributos transcendentales, significaciones últimas y doctrinas dogmáticas conferidas por los estudios socio-antropológicos a las grandes religiones oficiales y a las religiones de las sociedades tradicionales. Lo sagrado en las religiones intersticiales, se disgrega logrando camuflarse, permaneciendo así, en la vida profana. En este sentido, la religión, para Carretero Pasín, mantiene un estatus social al ser un mecanismo en ocasiones complementario de la razón, constituyéndose, además, como un marco emotivo, cognitivo y explicativo de la realidad, aun cuando lo haga básicamente en las esferas del imaginario y las representaciones. Se podría interpretar que las religiones intersticiales constituyen un espacio intermedio entre lo sagrado y lo profano, pues según Carretero, lo sagrado se muestra también en las esferas de la vida profana.

En suma, la importancia de la religión se asienta en su condición de mecanismo socio-cultural, como mediadora entre situaciones reales e imaginarias, por demás, expresando sentimientos y contradicciones que se dan en el plano real. La religión, a su vez, se entiende como un medio para mantener la cohesión social y dar explicaciones plausibles a los hechos azarosos, contingentes e inminentes, tales como: la muerte, la enfermedad y lo indeterminado de la vida (Martín, 1983 a, p. 18). Con todo, la religión no sólo se expresaría en lo sagrado, sino, como dice Carretero, también

discurre entre las acciones profanas para así manifestarse como punto intermedio entre ambas.

1.1.- Breve Recuento de la Visión Socio-Antropológica Sobre Religión

Ahora bien, en lo que sigue se hace un breve bosquejo de algunas posiciones desde las ciencias sociales acerca de la religión, elaboradas en diferentes momentos históricos, desde el siglo XIX hasta entrado ya el siglo XX. Se trata de ciertas conceptualizaciones surgidas tanto de la sociología como desde la antropología, que han tenido trascendencia hasta convertirse en clásicas visiones del aspecto religioso, tanto en el mundo occidental e industrializado como en las sociedades tradicionales.

Por su parte, Brian Morris (1995) explica que los escritos sociológicos dedicados al estudio de la religión centran su atención en el proceso de secularización supuesto por la modernidad, desentrañando el carácter ideológico que envuelven las religiones históricas o, en su defecto, han relegado la religión a un lugar específico de la actividad humana. Entretanto, los estudios antropológicos desde sus albores se han dado a la tarea de describir, analizar e interpretar los aspectos más exóticos de las sociedades extraoccidentales.

Por lo tanto, la sociología en términos generales, aunque no en todos los casos, ha concentrado su interés en las religiones históricas. Mientras que la antropología ha elaborado un conjunto de teorías orientadas a develar el origen, función, estructura y significación de la religión, a partir de lo que se ha considerado formas más simples de organización social, y mediante el análisis de datos surgidos en el marco del encuentro de la sociedad occidental con culturas diferentes. De allí que, existe una clara delimitación entre religiones que históricamente han logrado erigir un sistema de preceptos filosóficos lo suficientemente racionalizados, y aquellas manifestaciones sociales que instituyen un sistema de ideas y actividades

referidas a lo sagrado, éstas últimas indiscutiblemente son religiones, aun cuando sean relativamente menos elaboradas (Morris, 1995, p. 16).

Por su parte, Clifford Geertz (1996) explica que en la antropología, Tylor, Frazer y Malinowski pusieron de manifiesto los efectos de la religión en el individuo, al satisfacer sus necesidades afectivas y cognitivas en función de presentar un mundo estable y comprensible, permitiéndole un estado de seguridad a nivel de la psique ante las contingencias que se presentan en la vida cotidiana (Geertz, 1996, p. 89). No obstante, las aproximaciones de Tylor, Frazer, así como las de Müller y Spencer, son tildadas por Morris de psicologistas y ahistóricas, porque otorgan a la religión una función inherente a la existencia. Estos autores son señalados, por Morris, como los intelectualistas dentro de la tradición antropológica, pues, se interesaron por el origen de la religión, mediante una visión evolucionista, notablemente influidos por las ideas racionalistas del siglo XVIII. No obstante, cabe destacar, los estudios promovidos por estos teóricos clásicos fueron la antesala para la búsqueda de una función y significación de los fenómenos religiosos, explicaciones encaminadas a ir más allá de estados emotivos individuales y circunstanciales (Morris, 1995, p. 130).

Por su parte, Frazer toma de Müller, la afirmación que las concepciones religiosas, en principio, se derivan de un proceso donde los fenómenos naturales van adquiriendo cierta personificación. Frazer, así como Spencer, apunta que el principio de toda religión sería el culto a los ancestros, atribuyendo a los pueblos arcaicos una racionalidad que les permitiría hacer inferencias en función de la observancia de la naturaleza y los sueños. No obstante, tanto Frazer como Spencer son criticados por posteriores investigadores de la antropología, pues, sus interpretaciones, como la de otros evolucionistas, no tenían un suficiente sustento empírico (Morris, 1995, pp. 135-136).

Mientras tanto, Tylor, de acuerdo con las ideas imperantes para su época, afirma que la religión no tendría cimientos en la intervención de

fuerzas sobrenaturales, sino en la razón humana. Por consiguiente, Tylor no se conformó con ver la religión como una mera ilusión sino como un pensamiento especulativo, como una manera de percibir el mundo. Posición compartida, por cierto, por Malinowski, quien atribuye a las sociedades un conjunto de conocimientos tanto operativos como místicos para acercarse a la realidad (Morris, 1995, p.181).

Aún más, Malinowski (1975) estudió el papel de la religión en las sociedades tradicionales, como un modo de conducta o actitud pragmática producida por la conjunción de la razón, la voluntad y el sentimiento, es decir, “(...) *un sistema de credo y fenómeno sociológico, además de experiencia personal*” (Malinowski, 1975, p.23). He aquí pues que, Malinowski define la religión como sistema de acciones e ideas, reproducidas y expresadas en el marco de un colectivo congregado. Pero, también este autor destaca a la religión como una experiencia de tipo individual, procedente del miedo que producen las crisis y conflictos personales propios de las situaciones límites como: la muerte. De este modo, el miedo causado por la muerte de un coetáneo pone al individuo frente a la constante amenaza de perecer, lo cual, en algunos casos es canalizado mediante la convicción de la continuidad del ser en otras esferas. Ello significa, para Malinowski, que detrás de la idea de pervivencia después de la vida terrenal, presente en la mente individual, se enmascara el instinto humano de autoconservación (Malinowski, 1975, p. 23).

El planteamiento de Malinowski sobre religión hace énfasis en estados psicológicos, diferenciándose de las aseveraciones hechas por Tylor y Frazer, en tanto que, no sólo hace una interpretación racional del fenómeno religioso al dirigir también su atención a los estados anímicos y emocionales. Sin lugar a dudas, uno de los aportes más substanciales de Malinowski al debate sobre religión, es su iniciativa de vincular explícitamente las instituciones humanas con necesidades derivadas de su condición biológica. En otras palabras, para Malinowski en los rituales religiosos se conmemoran

los ciclos vitales, los cuales son: el nacimiento, el matrimonio, la muerte y las crisis psicológicas implicadas. La religión es, entonces, un mecanismo catártico que opera ante situaciones de frustración, funcionando como una salvaguarda psicológica y emocional.

Por tanto, y como ya lo hemos sugerido, en Malinowski, así como en sus antecesores, prima la psicología individual en los estudios religiosos. Ciertamente, para este autor, muchas de las ideas y acciones religiosas se gestan y se expresan en un colectivo congregado, pero es en la experiencia individual donde afloran los sentimientos religiosos más profundos, dado que en el ámbito colectivo las celebraciones y festividades religiosas tienen una connotación más secular. En suma, con Malinowski, se comprende la religión como una institución social que crea pautas estándar de acción, permitiendo a los individuos la superación de crisis existenciales.

La tentativa de advertir en la religión un referente de explicaciones necesarias para sobreponerse ante la muerte y las crisis vitales, son también acogidas por Freud. Así pues, Augé (1993) apunta que en Freud las ideas religiosas provienen de la necesidad arraigada en la mente de contar con una protección paternal, capaz de espantar los temores y las situaciones incontrolables de la naturaleza. La religión brindaría así, un marco de referencia para soportar y dar explicaciones a los aspectos de la existencia que producen desasosiego, entre las que se cuentan: la muerte, las enfermedades y el azar. En Freud la necesidad de la religión se sustenta en los recuerdos alojados en el inconsciente sobre la vulnerabilidad en la que se encuentra el ser humano al nacer. Así pues, en la psique quedarían reminiscencias sobre la fragilidad de la humanidad en sus inicios (Augé, 1993, p. 110). Entonces, para Freud la religión deviene de la necesidad inconsciente de contar con una protección paternal, en tal sentido, un resguardo emocional que inspire temor, amor y respeto.

De igual manera, Freud estando convencido de la existencia de estadios evolutivos sucesivos de la cultura, afirmó que la aproximación al

universo había pasado por estadios sucesivos: el animismo, la religión y la ciencia, etapas correspondientes con fases de crecimiento humano. La niñez, siendo la primera de estas fases, estaría caracterizada por el descubrimiento de los objetos y por una dependencia hacia los padres, mientras la madurez supondría la adaptación del sí mismo a la realidad, mediante la renuncia al principio de placer (Morris 1995, p. 201).

Es evidente que en Freud, así como en Malinowski y sus predecesores, la religión se ubica en el ámbito de los mecanismos socio-culturales para encauzar los instintos, ayudando a los individuos a lidiar con las miserias, los sufrimientos derivados de la relación con la naturaleza, la conciencia de la caducidad del organismo y la inadecuación a la vida social. Sin embargo, una clara diferencia está en que Freud señala a la religión como una forma ilusoria de hacer frente al mundo, ésta coarta la felicidad humana y se instituye como una *“ingenua autocomplacencia”* (Freud citado en Morris, 1995, p. 203). Con todo y como se acaba de afirmar, Freud, definitivamente, apoyaba las ideas imperantes para su época sobre la evolución cultural de la humanidad, al señalar que la aprehensión de la realidad había pasado por tres estadios sucesivos: animismo, religión y ciencia, es decir un tránsito desde los impulsos emocionales a la paulatina racionalización del mundo.

Ante este particular, Malinowski por su parte, consideró la magia, la religión y la ciencia como sistemas diferenciados que atienden aspectos particulares de la realidad, estando presentes en mayor o menor porción en todas las sociedades y momentos históricos (Morris, 1995, p. 187). Dicho esto, se observa en ambos autores, más allá de las claras diferencias, la búsqueda de una función y significado del aspecto religioso, fundamentado en emociones y sentimientos, es decir, en la subjetividad como elemento constitutivo de la realidad humana.

Sin embargo, con Freud, la religión forma parte de los modos inadecuados de adaptación a la realidad, retomados en momentos de crisis,

como una especie de paliativo a sentimientos infantiles que brotan del inconsciente ante las contingencias y lo indeterminado de la vida. Entonces, con Freud, la religión se entiende como una ilusión, como un mecanismo encubridor de la realidad, una falsa felicidad que opera a nivel psíquico o mental, ficción que, en Marx, tendría la capacidad de justificar la dominación de los grupos poderosos sobre otros, sustentándose así en las relaciones sociales de producción (Echeverría, 1997, p. 133).

Pues bien, Marx parte de considerar que en un modo de producción determinado, la religión, tal como otros fenómenos sociales, depende de condiciones socioeconómicas particulares en el transcurso de un recorrido histórico. Con Marx, la religión es un hecho sociológico, gestado a partir de unas determinadas condiciones materiales, como un mecanismo que contribuye con los grupos poderosos para la explotación de las clases más desprovistas, por lo cual, es una percepción ilusoria de la realidad y una suerte de ideología que enmascara estructuras dominantes (Morris, 1995, p. 59). Por consiguiente, la religión, desde el punto de vista marxista, forma parte de los mecanismos de alienación.

Las ideas de alienación e ilusión en Marx, tienen una clara influencia de Feuerbach, para quien Dios es un producto de los hombres. Feuerbach, a su vez, establece tres estadios o etapas sucesivas de concepciones religiosas: el politeísmo, que se caracteriza por el predominio de fuerzas naturales sobre las capacidades y poderes del hombre, el monoteísmo que se subdivide en judaísmo y cristianismo. Y, por último, se refiere al protestantismo que implicaría una relativa liberación del hombre sobre la naturaleza a fin de dominarla. El protestantismo, según Feuerbach, marca el advenimiento de un humanismo, donde el ser humano sea consciente de su poder y erradique la necesidad de fuerzas sobrenaturales (Echeverría, 1997, p. 128).

Por otra parte, en Marx, la historia es comprendida como una sucesión de modos de producción. Estos modos de producción, instituyen

determinados tipos de relaciones de producción y, a su vez, articula de manera coherente una estructura jurídica y política (Estado), contenidos ideológicos y representaciones colectivas que predominan en una sociedad (Echeverría, 1997, p. 134). En este sentido, Marx parte de una visión crítica de la realidad, por cuanto no se conforma con reducir la ideología a un mero sistema simbólico referido a ideas, prácticas culturales y representaciones colectivas. Por el contrario, se afanó por señalar el carácter alienante implícito que ésta entraña. Entonces, la religión es caracterizada por Marx como una ideología, ya que posee los mismos lineamientos característicos de ésta, en tanto mecanismo de sanción y orden social, pues bien, una quimera veladora de la realidad a fin de justificar las desigualdades y servir como soporte de injusticias. Al mismo tiempo, Marx refiere que en el marco de las sociedades capitalistas existen clases sociales, caracterizadas por ser antagónicas, por poseer ideologías diferenciables y por obedecer a distintos intereses (Morris, 1995, p. 65).

Marx, según nos dice Morris, no hace un estudio detallado de la religión, pues, privilegia en su análisis la base económica como punto de partida y, evidentemente, porque estuvo movido por una actitud atea declarada. Sin embargo, con Marx, la religión es un fenómeno social que sólo se puede entender bajo la panorámica de circunstancias históricas que le permiten configurarse, y a la luz de un modo de producción determinado. De allí pues, con Marx, las acciones humanas sólo se pueden entender situándolas en un contexto histórico y natural. De la misma forma, Marx no niega que en ciertas sociedades y momentos históricos la religión contribuya al mantenimiento de la cohesión social, claro está, de una manera diferenciada, a propósito de las contradicciones existentes entre los grupos y los intereses a los cuales estos obedecen. En este orden de ideas, los modos de producción identificados por Marx, son: el comunismo primitivo, cuyos cimientos son la igualdad por la escasez; el esclavista, que instituye las relaciones entre amos y esclavos; el feudal, cuya base son los señores

feudales y los siervos; y el capitalismo, que se asienta en las clases burguesa y proletaria (Echeverría, 1997, p. 135). Sin lugar a dudas, la religión, para Marx, se puede entender como un fenómeno cambiante en función de las transformaciones que suponen los distintos modos de producción. Es decir, la religión como una construcción ideal, un resultado histórico, cuyas bases se asienta en un modo de producción determinado (Morris, 1995, p. 52).

Finalmente, exceptuando a Malinowski, las posturas antes señaladas son claros ejemplos de una visión evolucionista que apunta ya sea por estadios progresivos del pensamiento humano, o hacía el desarrollo paulatino de la capacidad productiva de una sociedad. Posiciones éstas que de alguna u otra forma van a marcar notablemente las perspectivas sociológicas y antropológicas imperantes en el siglo XIX.

Ahora bien, más adelante y desde la sociología, Max Weber (1999) en su análisis del sistema capitalista advierte que éste no es sólo un mero sistema económico, señalando su capacidad para afectar todas las esferas de la vida como una especie de actitud mental o modelo para ver y actuar en el mundo. Weber se interesó por la progresiva racionalización que impera en la sociedad occidental, en cuanto a la creciente intelectualización y sistematización del saber en detrimento de la tradición y las explicaciones metafísicas. Según Morris, los planteamientos de Weber sobre religión:

(...) sugieren un desarrollo histórico dirigido hacia un incremento de la diferenciación estructural, un proceso en el que los intereses e ideales económicos reemplazan a los religiosos, acarreado consigo el declive del ritual y la magia (...) (Morris, 1995, p. 114).

Al respecto, Weber añade la existencia de diferentes éticas que subyacen en las religiones que históricamente han sistematizado y racionalizado sus ideas sobre lo sagrado, y son estas éticas las que van a condicionar la relación que establecen las sociedades con lo sagrado. En Max Weber, no encontramos una definición de religión, sino una tipología

ideal que describe la relación del ser humano con lo sagrado en cada formación social, del mismo modo, sus estudios comparativos muestran cómo cada estructura social y económica va a permitir el mantenimiento, sustitución o radicación de ideas y prácticas sociales.

De allí pues, Weber apunta que en las sociedades estratificadas una religión oficializada se constituye históricamente como una institucionalización de los valores sagrados, donde un grupo organizado intenta controlar *“el monopolio administrativo de los valores religiosos”* (Weber, 1999, p. 23), bajo el rotulo de iglesia. Esta se convierte en una comunidad de funcionarios que adopta la figura de una institución encargada de administrar los poderes celestiales, propiciar una fe o creencia determinada y articular la religiosidad de las masas en función de preceptos previamente establecidos. Es decir, un sistema social que intenta cohesionar, amalgamar y homogeneizar las conciencias individuales en una estructura que detenta el reconocimiento y la legitimidad social.

A este respecto, y en el marco de las sociedades tradicionales, ya Durkheim (1992) en su momento precisó a la religión como un hecho social que trasciende las mentes individuales, al equiparar religión con iglesia. Con Durkheim, la religión se comprende como una estructura institucional que engrana ciertas ideas y acciones de un colectivo, dicho de otra manera, un sistema de valores comunes que producen sentimientos y emociones semejantes entre los miembros de una sociedad. La religión entendida como un sistema homogeneizador que, en algunas sociedades, aparece unida a otras estructuras, bien sean económicas, políticas, jurídicas y que se van separando hasta constituirse como sistemas disociados e independientes. A este respecto, Martín (1983 a) sugiere que en Durkheim la religión pertenece al orden de lo social, pero, a su vez, lo trasciende en la medida que la religión se convierte en un mecanismo para el mantenimiento de la cohesión y expresión de valores subyacentes en la sociedad (Martín, 1983, p. 24).

La religión definida como un hecho social, entonces, se refiere a una construcción colectiva que es externa y superior a las voluntades individuales, de allí pues, las ideas y prácticas religiosas tendrían la función de unir a los individuos, mantener la cohesión y reverenciar valores sociales. Efectivamente, en el trasfondo, el planteamiento de Durkheim afirma que la religión es una representación de la sociedad misma. Pues, ésta permite la reafirmación periódica de las ideas gestadas a lo largo de un recorrido histórico, lo cual, indiscutiblemente, suscita emociones. En efecto, para Durkheim, la religión como hecho social, tiene funciones reguladoras, coercitivas obligatorias de la conducta humana para permitir la integración y la solidaridad entre los miembros de una comunidad moral.

En este sentido, la religión, para Durkheim, no expresa lo extraordinario o sobrenatural del mundo, sino, formula la marcha habitual de la vida social al conmemorar periódicamente los valores subyacentes que sustentan las acciones colectivas. En definitiva, con Durkheim, la religión es un hecho objetivado que puede ser aprehendido en términos científicos al presentarse mediante aspectos visibles, como, por ejemplo, ceremonias multitudinarias, plenamente caracterizables. A este respecto, Gustavo Martín señala que la religión en Durkheim constituye un hecho social objetivo al cumplir con ciertos requisitos, los cuales son: la posibilidad de transmitirse de una generación a otra, como una especie de lenguaje, teniendo un carácter general al situarse en el marco de lo colectivamente compartido y conocido, y en algunas circunstancias, un carácter obligatorio o coercitivo, al presentarse como un sistema normativo de tipo moral que regula la conducta individual (Martín,1983 a, p. 22). En fin, la religión para Durkheim es equivalente a iglesia, o propiamente una institución que goza de legitimidad social. Dicho por Durkheim, la religión es:

(...) un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que

unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ellas (En Augé, 1993, p. 30).

Por supuesto, Durkheim con su tendencia a percibir la sociedad como un sistema homogéneo y con la capacidad de autorregularse mediante el artificio de las representaciones colectivas, deja poco espacio para explicar el cambio, las contradicciones propias de la dinámica social y las relaciones de poder. Consecuentemente, una de las críticas hechas al planteamiento de Durkheim sobre el tema religioso, es que se limita a definir la religión como un mero reflejo de la sociedad dejando a un lado el aspecto ideológico que ésta entraña. No obstante, la particularidad más resaltante del planteamiento de Durkheim es que la religión se sustenta en las representaciones colectivas, a saber, estas son:

(...) el producto de una inmensa cooperación extendida, no sólo en el tiempo, sino también en el espacio; una multitud de espíritus diferentes han asociado, mezclado, combinado ideas y sentimientos para elaborarlas; amplias generaciones han acumulado en ellas su experiencia y saber (Durkheim, 1992, p.14).

Con Durkheim, entonces, se pueden entender las creencias religiosas como ideas morales que tienen su sustento en las representaciones colectivas, y por ello, tenderían a ser dinámicas y cambiantes. Las representaciones colectivas son pensadas, en el más abarcante de los casos, como un sistema de ideas forjadas por los grupos para aprehender, explicar y estar en el mundo. En ese sentido, se inscribe la perspectiva de Gustavo Martín (1983 a), quien señala a las ideas religiosas como un marco cognitivo y racional que, a su vez, implica la incorporación de elementos emotivos y motivacionales que van configurándose en un espacio y tiempo mediante la cooperación extendida de los seres humanos. (Martín, 1983 a, pp. 129).

Dicho esto, nos permitimos referir los planteamientos de Gustavo Martín (1983 a, b) quien reflexiona en torno a los hechos religiosos en el marco de la formación económico-social venezolana, desde las

preocupaciones del marxismo y el psicoanálisis. Esta tentativa busca, precisamente, relacionar dos aproximaciones teórico-metodológicas consideradas, hasta cierto punto, contrarias y mutuamente excluyentes, tales como la interpretación de los hechos sociales en donde prima la base material o económica propia del marxismo y la incursión desde el psicoanálisis en la esfera de los afectos, emociones y sentimientos, tanto individuales como colectivos. Germán Carrera Damas en el prólogo del libro *Magia y Religión en la Venezuela Contemporánea* (1983 b) de Gustavo Martín, al respecto, afirma:

Si el trabajo es expresión social del hombre, no lo es menos la creencia. El hombre cree y crea socialmente, creación y creencia son planos inseparables del más elemental de los hechos: la existencia histórica (En prólogo de Martín, 1983 b, p. 12).

En efecto, y como también lo considera Martín, hay una correspondencia entre el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales, derivadas de un tipo de producción, en donde, las creencias y prácticas religiosas son mecanismos que cooperan para permitir la cohesión social y el mantenimiento de un orden determinado, pues: “(...) *los hechos religiosos en determinados momentos pueden llegar a formar parte, directamente, del proceso productivo, inscribiéndose en las relaciones sociales de producción*” (Martín, 1983 a, p.10).

A su vez, para Martín (1983 a: 130) los aspectos religiosos, prácticas y creencias, son elementos objetivadores de afectos y emociones a nivel del imaginario, canalizando los sentimientos que emergen de las contradicciones sociales en el plano real. De allí pues, Gustavo Martín señala que en las sociedades capitalistas, donde hay una marcada división de clases sociales, dicha división está presente en la forma como los grupos viven e interpretan las mismas ideas y prácticas religiosas:

(...) la interpretación de los grupos dominantes y la de las clases populares coinciden en muchos casos al utilizar unos mismos significantes para expresar u objetivar afectos; pero la significación en

ambos casos, es diferente, pues obedece (...) a un desarrollo desigual de las capacidades productivas (Martín, 1983 a, p. 12).

Según Gustavo Martín (1983 a) la religión tiene la capacidad de aglutinar un conjunto de ideas que ayudan a los individuos a superar el azar y dar explicaciones a las contingencias. Pero también considera, como Marx, que las ideas religiosas constituyen un mecanismo ideológico, pudiendo en determinadas circunstancias justificar un orden, así como cierta dominación de un grupo sobre otro, ya sea en el plano real o a nivel simbólico. Ante todo lo dicho, podríamos ahora resumir el planteamiento de Martín destacando que las ideas religiosas pueden pensarse como un medio para objetivar afectos, como un mecanismo que permite la cohesión de un grupo o clase social y como marco explicativo de la realidad (Martín, 1983 a. p. 10).

El abordaje que hace G. Martín es un intento por desentrañar los procesos sociales presentes en los fenómenos religiosos, centrando su interés en las esferas de la vida cotidiana de clases sociales venezolanas cuyo acceso a los bienes, la información y manejo de poder es limitada. Por un lado, Gustavo Martín vincula un modo de producción con las ideas que se fraguan sobre lo sagrado, y por otro lado, toma en cuenta la capacidad comunicativa del fenómeno religioso, ya que como hecho social se encuentra expresado mediante signos, compuesto por un significante, tendencialmente más estable y capaz de adaptarse a múltiples significados, y un significado más bien cambiante e histórico (Martín, 1983 a, p. 208).

De la misma forma, se interroga G. Martín sobre hasta qué punto el mundo del imaginario puede servir de piedra angular al mundo material y viceversa, planteando así la dificultad que implica hacer una separación de los contenidos subjetivos y objetivos en las esferas sociales. Ante este particular, propone vincular el marxismo y el psicoanálisis para atender ambas dimensiones. Cabe citar:

Los actos humanos son actos de comunicación, y por lo mismo, textos en potencia, en donde están reflejados no sólo aspectos sociales

objetivos o materiales, sino también todo un conjunto de valores, creencias y costumbres de los individuos particulares (...)" (Martín, 1990, p. 38).

Por tanto, Martín desde una visión complementarista, por una parte, intenta vincular los aspectos formales como los aspectos enunciativos de las manifestaciones sociales. El aspecto formal estaría compuesto por las dimensiones biológicas, psicológicas, simbólicas e históricas y sus determinaciones conscientes e inconscientes, mientras que los aspectos enunciativos se componen por cualidades sensibles y perceptibles tal como se presentan en un contexto dado. Y, por otra parte, Martín también señala que toda manifestación social, incluyendo la religión, posee varios ordenes, los cuales precisa como estético, cognitivo, utilitario y afectivo que se manifiestan de manera diferenciada en un espacio y bajo condiciones determinadas (Martín, 1990, pp. 180-182)

Ahora bien, la hipótesis que intenta probar Gustavo Martín (1983 a) es que, en ciertas condiciones reales y en determinados momentos del desarrollo histórico de una sociedad, los fenómenos religiosos constituyen un componente importante de las relaciones sociales. La religión se presentaría, entonces, no sólo como un sistema ideológico encubridor la realidad, permitiendo la dominación de un grupo sobre otro, sino también representaría la realidad. En este sentido, el fenómeno religioso permite que las contradicciones sociales reales sean superadas a través del imaginario. Para Martín cada clase social tiene una experiencia religiosa diferenciada, pues, manejan los mismos significantes, pero, asignándoles significados diferentes, significados que van a variar de acuerdo a las diferencias presentes en las experiencias sociales y culturales de cada una (Martín, 1983 a, pp. 10-13).

A lo expuesto, Martín concluye afirmando que cada forma de organización social, en un modo de producción determinado, tiene una manera particular de expresar y canalizar los afectos y emociones. Es,

precisamente, la esfera religiosa una de estas maneras particulares para objetivarlos. Pues, en los fenómenos religiosos convergen aspectos objetivos, subjetivos (lo vivido) e históricos que tienen expresiones diferenciadas en los grupos sociales. En este sentido, las clases dominantes tenderían a mostrar una actitud teológica pasiva, mientras las clases menos poderosas una actitud activa y, efectivamente, más religiosa. En esta medida, la religión permitiría a las clases más desprovistas canalizar las contradicciones reales y superar, a nivel del imaginario, la marginalidad que envuelve su participación y reproducción social (Martín, 1983 a, p. 13). Finalmente, Gustavo Martín conceptualiza los hechos religiosos como:

(...) un sistema simbólico, vale decir social, que implica un intercambio, no siempre recíproco, referido a cosas sagradas, y que están sometido a leyes de origen histórico pero que actúan en forma generalmente inconsciente tanto a nivel individual como social, permitiendo la objetivación de estados anímicos y la síntesis de 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 y las experiencias humanas cotidianas de forma de posibilitar la armonía, la certidumbre y la seguridad (...) (Martín, 1983 b, p. 285).

En definitiva, las posiciones de Marx, Weber y por supuesto las consideraciones de Gustavo Martín nos estarían proponiendo a la religión como un fenómeno social que obedece a las condiciones económicas e históricas que le han permitido configurarse. La religión al constituirse como sistema simbólico, por una parte permite justificar las condiciones materiales de vida, y por otra, se convierte en un medio para expresar y canalizar sentimientos.

Al mismo tiempo, y como ya se dijo con Weber (1999), la religión además de sistema simbólico referido a elementos sagrado, bajo algunas circunstancias históricas se constituye como un mecanismo homogeneizador que detenta el reconocimiento y la legitimidad social. La religión oficial intentaría, así, dirigir tanto el comportamiento individual como colectivo, adoptando la forma de una institución social.

En este punto es pertinente hacer una sumaria referencia a las premisas sobre religión hechas por Peter Berger y Thomas Luckmann (1968; 1969) quienes desde una visión fenomenológica, se refieren a la institucionalización de las acciones humanas. Para estos autores, la religión como institución social se encarga de sistematizar las acciones de un colectivo en un sistema en donde todos los agentes sociales encuentran un lugar. La religión como sistema se presenta ante la mirada de la sociedad con cierta aceptabilidad, coherencia, efectividad y naturalidad. En tal sentido, la institucionalización de las acciones humanas constituye un mecanismo para controlar la acción social, creando pautas ubicadas en el orden de lo esperado, como un resultado histórico. Por tanto, para estos autores, los actos recurrentes de un colectivo se solidifican en un corpus dogmático, logrando ser percibidos como hechos externos y coercitivos de la conducta humana.

Efectivamente, siguiendo a Berger y Luckmann (1968, 1969) la religión en determinadas situaciones se establece como una institución de control y orden social. La religión institucional es, entonces, el producto de un recorrido histórico que le ha permitido sistematizar los hábitos, rutinas y acciones tradicionales en un sistema de procedimientos operativos que restringe la cantidad de opciones de acción. Permitiendo, en el mejor de los casos, una economía de esfuerzo y un alivio psicológico al poner en manos de todos pautas estándar de acción social (Berger y Luckmann 1968, p. 121; 1969, p. 49).

La religión, pues, entendida como institución, es una objetivación del mundo social. En consecuencia, una realidad externa, construida en la dialéctica individuo-sociedad y presentada como natural e incuestionable. Sin embargo, estas afirmaciones, nos lleva a pensar la religión institucional como un mecanismo que ejerce una clara influencia sobre los individuos al estar precedida por mecanismos coercitivos y homogeneizadores. Dicho de otro modo, la religión oficializada es una institución social impuesta por grupos

detentores de poder y la autoridad, durante un recorrido histórico que les provee de reconocimiento y legitimidad de acuerdo a un orden político y social. En efecto, ante este particular Geertz apunta:

Las ideas -religiosas, morales, prácticas, estéticas- (...) deben ser sustentadas por poderosos grupos sociales para tener poderosos efectos sociales; alguien debe reverenciarlas, celebrarlas, defenderlas, imponerlas. Las ideas tienen que ser institucionalizadas para cobrar en la sociedad no sólo existencia intelectual sino, por así decirlo, también existencia material (Geertz, 1996, p. 264).

Por otro lado, Peter Berger también señala que la efectividad de las ideas religiosas está en tener una especie de *plausibilidad* (Berger, 1969, p. 70). Así pues, mientras no exista otra forma mejor de explicar un fenómeno son válidas y de uso común para un colectivo. Para este autor, los asuntos del mundo deben ser explicados, si no se entraría en las esferas del caos, la anomia o el sin sentido. Esta necesidad de sentido lleva a los grupos humanos a crear o mantener ideas y representaciones sobre el funcionamiento del cosmos, y sobre su lugar en el mundo. En este sentido, para Berger (1969), la religión crea mecanismos para dar sustento a significaciones sociales, ciertamente, las ideas religiosas explican el orden del mundo y al mismo tiempo hacen frente al sufrimiento (Berger, 1969, p. 39).

La religión, entonces, es un mecanismo que contribuye a construir y mantener una realidad significativa, edificada socialmente. Así pues, para Berger, la religión provee de explicaciones "*plausibles*", (Berger, 1969: 70) ante ciertas experiencias y ante el caos de lo no explicado. La religión instituye procedimientos operativos para orientarse en la realidad social y en donde existe un sentido compartido, tanto subjetivo como objetivo sobre el ser y el estar en el mundo.

En efecto, desde los aportes de la sociología fenomenológica auspiciada por Alfred Schütz, continuada por Peter Berger (1968; 1969) y Thomas Luckmann (1969) la religión se entiende como un sistema simbólico

que contribuye al proceso de construcción y mantenimiento de un mundo socialmente significativo. Para Berger la religión institucional se eleva como una instancia que legitima significados sociales al presentarse como explicaciones satisfactorias, coherentes sobre el mundo, éstas son raramente cuestionadas por ser ideas naturalizadas con el devenir del tiempo como un orden. Por su parte Luckmann, comprende la religión como un mecanismo simbólico de integración social, que permite la cohesión y evita el quebrantamiento del orden compartido. Efectivamente, Berger y Luckmann parecen estar interesados en resaltar el papel que tienen los significados sociales para formar representaciones sobre el mundo que gocen de cierta credibilidad y así restringir la necesidad de replantear constantemente las preguntas sobre la vida. Afirmativamente, la falta de certezas socialmente aceptadas llevaría al caos o ausencia de un sentido más o menos estable del mundo socialmente significativo.

En este sentido, Berger (1969) complementa las afirmaciones hechas por Geertz (1996) y Durkheim (1992) al acotar que el sentido o nomos establecido por un colectivo a lo largo del tiempo se vuelve transcendental al sugerir cierta equivalencia con los fines últimos del universo y del cosmos, es como una especie de proyección de los significados socialmente constituidos como fundamento del orden del mundo (Berger (1969, p. 49). En consecuencia, la religión permitiría establecer un cosmos sagrado, proporcionando inmanencia y sublimidad a los conceptos sociales. Dicho por estos autores, la religión, trasciende las esferas de la construcción social, convirtiéndose en un modelo de la conducta y los pensamientos por encima de sus creadores y usuarios, hasta el punto de no ser cuestionadas y, más bien, aceptadas como algo natural.

Por supuesto, por un lado, con Geertz (1996) se comprende que el sentido socialmente construido, desde la religión, asigna un lugar a los sentimientos, como: el dolor, el duelo y el sufrimiento, por lo tanto, crea las herramientas para hacerles frente de una manera asimilable (Geertz, 1996,

p. 89). Y, por el otro lado, con Durkheim la religión constituye una proyección de valores sociales, sustentados en virtudes idealizadas, o dicho de otra forma, valores asentados en ideales de orden, belleza y bondad a los cuales una sociedad aspira llegar sobre la conducta humana y el orden del mundo. Pero -añadimos- estos ideales sobre un orden cósmico de construcción social, también pueden ser utilizados por grupos poderosos para instituir y sustentar un determinado orden, político, económico y social.

Los estudios sobre religión hasta ahora referidos, desde sus variadas tendencias (Berger y Luckmann, 1968; Berger 1969; Martín, 1983 a, b; Durkheim, 1992; Geertz, 1996) convergen en señalar que la religión es el resultado y expresión de procesos colectivos en donde se conjuga lo sobrenatural, lo misterioso y lo divino en un sistema sutilmente coherente. Los dioses emergen como principio de orden por encima de las capacidades humanas, pero aún así, pueden ser influenciados mediante procedimientos especiales. La religión se constituye como una red de significaciones instituidas socialmente, como una respuesta cultural para dar sentido ante las contingencias humanas, evitar el caos y la anomia mediante la fijación de un orden sagrado.

En esta medida, se pudo hacer una sucinta radiografía desde la ciencias sociales, sobre la importancia conferida al hecho religioso como un mecanismo socio cultural, expresión y reflejo de la complejidad de las relaciones humanas, ya sea del hombre consigo mismo, con sus congéneres y con la naturaleza. En definitiva, y a partir de lo dicho, la religión, puede ser definida como un sistema simbólico que vehicula una serie de significados sociales referidos a lo sagrado, gestados en el transcurso de un recorrido histórico particular, y a propósito de unas condiciones materiales específicas.

1.2.- La Religión como Sistema Simbólico Referido a Elementos Sagrados

Con base en lo expuesto, algunos de los autores ya referidos, tales como Durkheim, Martín, Berger y Luckmann, nos remiten al carácter simbólico que reviste todo fenómeno religioso. El estudio del simbolismo en el ámbito de las ciencias sociales abre un nuevo camino que busca, en términos generales, dilucidar, mediante un trabajo reflexivo y analítico el significado transmitido por lo religioso, mediante un esfuerzo interpretativo que intenta integrar un conjunto de elementos al parecer disociados en un sistema de relaciones más amplio. En este sentido, es menester mencionar autores tales como: Geertz (1996), Cassirer (1971), Marc Auge (1996 a, b), Víctor Turner (1980), Eliade (1973), Caillois (1942), entre otros, quienes desde distintos puntos de vista intentan ir más allá de la función que tiene la religión como hecho social, para adentrarse un poco más en lo que el hecho religioso representa.

Con Geertz (1996), la religión, se puede entender como un sistema simbólico que vehicula una serie de significaciones subyacentes a un colectivo, permitiendo la relación entre una realidad concreta y las concepciones fraguadas por las sociedades sobre la misma (Geertz, 1996, p. 89). Geertz, por su parte, asegura que más allá del aspecto fenoménico con el cual se presentan los hechos religiosos, estos enmascaran aspectos psicológicos y sociales, por lo tanto,

(...) los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo -el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión” (Geertz, 1996, p. 89). *Por lo cual* (...) el estudio de la religión debe ir a analizar el sistema de significaciones representadas en los símbolos religiosos y a partir de estos interpretar procesos sociales y psicológicos” (Ibíd., p. 117) (Las itálicas son nuestras).

Podemos sostener, entonces, con Geertz, que la actividad religiosa es, en cierta forma, representación de un estilo de vida al armonizar un orden

cósmico con las acciones humanas, mostrando sentimientos morales y estéticos encubiertos en una idea transcendental sobre el funcionamiento del mundo. La religión es, así pensada como un sistema simbólico que estructura la acción y pensamiento en la esfera de lo sagrado. Esta implica una relación de mutua dependencia entre fieles y entidades divinas, vínculo que, por demás, conlleva a deberes éticos y morales sobre las formas correctas de actuar y conducir la vida en función de evitar el sufrimiento o, en sus defectos, hacerlo más llevadero.

De alguna manera, para Geertz (1996) la religión tiene como condición necesaria formular ideas transcendentales de existencia, algo más que una mera colección de ideas y prácticas morales convencionales. Estas ideas dan sentido ante el caos que producen las situaciones culturalmente enigmáticas, inexplicables y confusas (Geertz, 1996, p. 89). En efecto, las ideas religiosas son un dispositivo para combatir el desasosiego producido por lo no explicado, dando un sentido a la vida en momentos de caos existencial. Por otra parte, la religión representa un modelo para actuar y pensar, al tiempo de ser un modelo previamente diseñado del mundo que atiende la relación del hombre con lo sagrado. Es decir, un modelo que existe antes del nacimiento, al ser, en principio, una fuente de información extrínseca.

En este sentido, y para los fines de la presente investigación se hará mención de la definición que nos proporciona Clifford Geertz sobre cultura, al ser ésta pensada como un marco más amplio desde el cual pensar la religión. Para Geertz la cultura, igual que la religión, constituye un sistema de símbolos convencionales creados por el hombre en sociedad (Geertz, 1996, p. 88). La cultura en principio es un *“modelo de”* la realidad, una suerte de mapa que nos indica dónde estamos, quiénes somos en un sistema prefabricado accesible desde el nacimiento y al cual nos adherimos paulatinamente. Siendo, entonces, una representación de procesos estructurados y previamente existentes. Asimismo, la cultura es un *“modelo*

para” actuar en la realidad, pues, nos indica las maneras idóneas para conducir la vida, y en virtud del cual se estructuran procesos y relaciones físicas (Geertz, 1996, p. 95).

Según esta propuesta, los esquemas culturales (Geertz, 1996) o las representaciones colectivas (Durkheim, 1992) donde se sustentan las ideas religiosas, forjan una imagen objetivada de la realidad y, a su vez, estructuran las formas idóneas por las cuales adherirse a ella, proporcionando al ser humano los medios para enfrentarse a las vicisitudes de la existencia. Así pues, en palabras del propio Geertz:

La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida (Geertz, 1996, p. 88).

La cultura es entendida, entonces, como un contexto de interacción social en donde los sujetos hacen y dicen cosas que son entendibles para los mismos. Es decir, un escenario comunicativo compuesto por una red de símbolos y significados gestados por un colectivo a lo largo de un proceso histórico (Geertz, 1996, p. 24). Contexto, éste, que sustenta las prácticas y pensamientos circunscritos a aspectos más específicos de la existencia humana, como podrían ser las ideas y acciones religiosas.

A partir del concepto de cultura propuesto por Clifford Geertz (1996) se comprende la religión como parte de la misma. Por ello, y tal como se viene apuntado, la relación establecida por las sociedades con lo sagrado y con lo profano, así como las ideas sobre un orden cósmico y transcendental, se sustentan en un marco general de sentido denominado, desde la antropología, *cultura*. Por consiguiente, ante del sufrimiento y situaciones límites, por enfermedad o duelo, se produce una tensión emocional, canalizada por mecanismos culturales. Por ello, y con base a lo expuesto, la religión proporciona pautas para sufrir y hacer frente al desasosiego, dando suficiente sustento a nuestros recursos simbólicos para incidir sobre la

realidad, es decir, un lugar privilegiado para canalizar sentimientos. En este sentido, para Geertz:

(...) los símbolos religiosos suministran una garantía cósmica no sólo de su capacidad de comprender el mundo sino también al comprenderlo, de dar precisión a los sentimientos que experimenta, de dar una definición a las emociones (...) (Geertz, 1996, p.101).

La religión es un esquema de referencia para orientar las relaciones, del individuo consigo mismo o con sus congéneres y, al mismo tiempo, es una fuente de información que dirige y da sentido a una porción de la actividad humana. En consecuencia, la religión como parte de la cultura se asume como un sistema de significaciones limitadas a la esfera de lo sagrado, que se ha gestado y transmitido históricamente, y se expresa mediante el artificio de símbolos. Finalmente, la religión con Geertz, es definida como:

1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrables y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz, 1996, p. 89).

Según vemos, con Geertz, la religión como hecho social, nos remite al uso de formas simbólicas, es decir, ideas, actitudes, juicios, creencias y anhelos plasmados en una manifestación material. Las formas simbólicas o símbolos, son elementos perceptibles, tangibles y concretos de la experiencia, fuentes de información extrínsecas localizadas en el mundo intersubjetivo de los individuos, suministrando modelos para dirigir la conducta, los pensamientos y la percepción (Geertz, 1996, p. 89)

De esta forma, un sistema simbólico estaría compuesto por una serie de símbolos, los cuales tienen la insoslayable misión de significar, y significan en la medida que forman una estructura de relaciones o simbolismo. Siendo el simbolismo, evidentemente, un lenguaje comprensible

para los miembros de una comunidad. Pues bien, citando nuevamente a Geertz, tenemos que el símbolo: “(...) es cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción –la concepción es el significado del símbolo” (Ibíd., 1996, p. 90).

Es decir, los símbolos son imágenes que sintetizan significados sobre principios sociales de acción en contextos situacionales específicos (López, Sanz, 1996, p. 28). Desde luego, las formas simbólicas al estar en el mundo intersubjetivo, no sólo son reflejo de la realidad, sino llegan a formar parte de la misma. A este respecto, Ernest Cassirer (1971) en su obra *Filosofía de las formas simbólicas*, señala que las formas simbólicas en general, incluyendo el arte, los conceptos científicos, el mito y los sistemas religiosos, son elementos constitutivos de la realidad y no reflejan meramente algo empíricamente dado. Para el autor, “(...) cada una de ellas indican una modalidad determinada de comprensión espiritual y constituye a la vez en y por ella un aspecto propio de “lo real”” (Cassirer, 1971, p. 18). En este sentido, se comprenden los sistemas simbólicos no sólo como representaciones de la realidad, sino como creaciones constitutivas del ser. Cabe citar aquí a Cassirer, en cuanto a los sistemas simbólicos:

(...) no son simples copias de una realidad presente, sino que representan las grandes direcciones de la trayectoria espiritual, del proceso ideal en el cual se constituye para nosotros la realidad como única y múltiple, como una multiplicidad de configuraciones que, en última instancia, son unificadas a través de una unidad de significación (Ibíd., pp. 52-53).

Con todo, insistiremos una vez más con Cassirer, que los sistemas señalados, son conjuntos significativos, entonces, éstos no se encargan de representar la realidad, sino ser parte constituyente de la misma. Tendencia que nos estaría sugiriendo al mundo simbólico como una realidad suprasensible, existente en la subjetividad humana, dotando de materialidad y sentido a todo lo circundante.

Ante lo expuesto, Augé (1996 a, b) también define el símbolo como un dispositivo cultural con la capacidad de cumplir un doble papel, por una parte sirve como un medio para representar y por otra establece una relación recíproca entre dos realidades. Por una parte, expresa una realidad concreta o física y, por otra, las representaciones compartidas que tienen los grupos sobre esa realidad (Augé, 1996 a, p. 46). En este sentido, como bien lo señala Marc Augé, el símbolo incorpora cierta materialidad a entidades abstractas al permitir el establecimiento de una relación recíproca entre dos realidades. En consecuencia, el símbolo con Cassirer y Augé es, a la vez, materia, expresión y condición necesaria para el establecimiento de relaciones entre objetos y nociones.

Al respecto, nos permitimos referir a Biord Castillo (1996), quien explica que el símbolo establece una analogía entre dos significados, en donde uno remite al otro, tal es el caso de: la balanza como símbolo de justicia. El símbolo, entonces, se puede definir como un elemento articulador de dos significados supuestos mutuamente. Estos significados pueden pertenecer a significantes dispares y en principio disociado, como en el ejemplo antes expuesto, porque es una relación establecida por una convención social, inicialmente motivada para luego percibirse como algo natural. El símbolo concentraría así una multiplicidad de sentidos dilucidados a partir del contexto asociado. De manera que, el símbolo evoca una realidad abstracta y funda un nexo, mediante la fijación de un sentido culturalmente instituido. En consecuencia, el símbolo es un dispositivo de comunicación, es decir, un mediador de dos realidades relacionadas, mediante un pacto social de reconocimiento recíproco (Biord Castillo, 1996, p. 32).

Evidentemente, el símbolo, analíticamente, ha sido equiparado con el signo, dicho de otra manera, una entidad con la capacidad de representar naturalmente una realidad a la que la convención social relaciona, por poseer cualidades análogas: por asociación o similitud (Biord Castillo, 1996: 30). Pero, con Biord Castillo y Augé se puede entender al símbolo como una

relación de dos entidades no necesariamente semejantes, y aún así, establecida por la convención social, por tanto, éste requiere de una interpretación. Todo lo expuesto, nos permite decir, que los símbolos, sean religiosos o seculares, concentrarían una multiplicidad de sentidos, por tanto, no reducible a una única significación, pues, depende del contexto al cual están asociados. Ante este particular, Martín (1983 b) plantea el carácter polisémico de todo sistema simbólico, en especial el religioso, en el cual los significantes son revestidos de múltiples significaciones de acuerdo a las distintas experiencias de los grupos sociales (Martín, 1983 b, p. 14).

En estos términos se intenta delinear la religión como un sistema significativo, expresado mediante símbolos (estos son: imágenes, gestos, comportamientos, actos, etc.). Y, por otra parte, se expone que los símbolos, con Víctor Turner (1980) también, son entidades dinámicas generadoras de la acción social. Así pues, los símbolos religiosos, según nos dice Turner, son unidades mínimas que forman parte de un contexto más amplio de acción y pensamiento relacionado con la creencia en seres o fuerzas místicas (Turner, 1980, p. 21). Para Turner los símbolos religiosos son identificables no sólo por la forma exterior como se presenta ante los sentidos, sino a partir de los significados ofrecidos por los creyentes y expertos. Por demás, en virtud del tejido de relaciones establecidas en un marco contextual más amplio, apreciables analíticamente (Ibíd., p. 22)

Del mismo modo, apunta Turner que en un contexto religioso hay símbolos centrales o “*dominantes*” (Turner, 1980, p. 33), éstos más allá de ser medios para la consecución de los fines perseguidos por un ritual determinado, se encuentran cargados de una significación inherente, es decir, una carga de valores consensuados y tácitos. Siendo básicamente tres las propiedades de los símbolos religiosos, identificados por Turner en el marco de la acción ritual. Estas, a resumidas cuentas, son: la capacidad de *condesar* varios elementos en una misma unidad significativa. La *unificación* de significados dispares, diversos y en ocasiones incongruentes. La

polarización del sentido, donde los símbolos religiosos dominantes expresan sentidos diferenciables, los cuales son, por una parte, un aspecto referido a las normas, valores y categorías sociales que guían y cohesionan las conductas de los individuos como parte de un grupo social. Y, finalmente, un aspecto sensorial íntimamente relacionado con la forma exterior del símbolo y, su correspondencia con procesos naturales y fisiológicos (Turner, 1980, p. 32). De la misma manera, para Turner, hay símbolos religiosos que actúan como medios para la consecución de fines específicos, explícitos o implícitos. Estos “*símbolos instrumentales*” (Turner, 1980, p. 35) o elementos variables cumplen una función determinada dentro de un ritual. En definitiva, los símbolos religiosos, según Turner, dominantes o instrumentales, son vehículos de intenciones y significados intersubjetivos para comunicarse con lo sagrado.

Por último, los símbolos para ser religiosos estarían indiscutiblemente vinculados a lo que desde las ciencias sociales se ha denominado como *sagrado*. Ante este particular, es pertinente aclarar un poco más este término, pues, Marcel Mauss (1970 b) en su momento señaló que los hechos sociales, en primera instancia, son sagrados o profanos. Estos, serían dos formas de incidir en la sensibilidad social, en términos afectivos o intelectuales respectivamente. Por su parte, para Durkheim (1992) en las esferas religiosas institucionales, lo sagrado y lo profano son dos oposiciones irreconciliables y mutuamente excluyentes. De allí pues, que lo sagrado siempre está cargado por la prohibición, antecedido por rituales rigurosos para lograr la purificación y ascensión, en tal sentido, el objeto profano no debe tocar al sagrado, previendo el contagio mutuo de las propiedades de ambas entidades. Ciertamente, el carácter sagrado no es un atributo intrínseco de las cosas, los objetos y las acciones, sino una carga valorativa añadida por la creencia. Así pues, para Durkheim (1992), lo que es sublimado hasta la esfera de lo sagrado no son personalidades sobrenaturales, en sí mismas, sino valores sociales. En otras palabras y

dicho por Mauss: “(...) *las cosas sagradas son cosas sociales (...) Se considera sagrado a todo aquello que cualifica a la sociedad, a través del grupo y de sus miembros*” (Mauss, 1970 a, p. 35). Es decir, con Mauss lo sagrado es todo aquello que cualifica las realizaciones colectivas, -añadimos- pudiendo encontrarse tanto en la esfera secular como en la religiosa, siempre y cuando exalte los valores de un grupo. Por tanto, y con Mauss (1970 b) se entiende a lo sagrado como una cualidad añadida a juicio del grupo y sus miembros. Es decir, lo sagrado, para estos autores, pertenece al ámbito de las realizaciones colectivas.

Consecuentemente, lo sagrado implicaría un sentimiento de respeto y de obligación hacia seres o fuerzas suprasensibles, llevando implícito valores sociales (Durkheim, 1992, p. 339). Dicho de otra manera, lo sagrado se sustenta en fuerzas morales provenientes de la sociedad y expresada a través de una figura exterior o material como vehículo. Evidentemente, y como ya hemos tenido oportunidad de referir, esta materialidad no necesariamente es igual a las entidades que intenta representar al no haber lazos vinculantes con la manifestación que la expresa, más allá de la convención social. En este sentido, lo sagrado como sublimación de la realidad permite el suficiente distanciamiento con lo mundano como para ser reverenciado y, a su vez, ser objeto de temor, deseo y amor (Durkheim, 1992, p.36).

Sin embargo, según Caillois (1942) en las sociedades complejas, lo sagrado tiende a ser más fragmentario, pues, “*Las múltiples exigencias de la vida profana soportan cada vez menos que todos reserven simultáneamente a lo sagrado los mismos instantes*” (Caillois, 1942, p. 151). Por ello, la experiencia de lo sagrado se hace íntima e individual, en detrimento del culto colectivo. Para este autor, lo sagrado fuera de las fronteras religiosas, es todo aquello que cada quien consagra y reverencia, al ser considerado como un valor supremo.

Entonces, es sagrado el ser, la cosa o la noción por la cual el hombre interrumpe toda su conducta, lo que no conciente discutir, ni permite que sea objeto de burla ni bromas, lo que no renegaría ni traicionaría a ningún precio: para el apasionado es la mujer a quien ama; para el artista o el sabio, la obra que persiguen, para el avaro, el oro que acumula (...) Es absolutamente imposible distinguir, de otro modo que no sea por su aplicación, esas actitudes de la del creyente frente a su fe: exigen la misma abnegación suponen el mismo compromiso incondicional de la persona, el mismo ascetismo, igual espíritu de sacrificio (Caillois, 1942, pp. 152-153).

Ciertamente, lo sagrado es todo aquello que inspira respeto, por tanto, implica acciones devocionales para mantener su estatus inalterable. Por demás, lo sagrado es calificado por Caillois (1942) como eficaz, indivisible, fugaz, ambiguo, y contagioso, por tanto, una condición añadida a objetos, situaciones o seres. De manera que lo sagrado pondría de manifiesto una serie de emociones y sentimientos que van desde lo sublime a lo temible en un espacio y tiempo determinado (Caillois, 1942, p. 163).

Por su parte, Mircea Eliade, quien también considera el aspecto simbólico implicado en los fenómenos religiosos, los objetos que son foco de culto están íntimamente relacionados con una realidad suprasensible, haciendo referencia, específicamente, a entidades místicas que se manifiestan por medio de objeto determinado: los símbolos religiosos. Así pues, los símbolos religiosos unificarían una serie de aspectos diversos de la existencia humana con un orden cósmico mediante la sacralización.

La sacralización, en el marco de las sociedades tradicionales, ha sido definida por Mircea Eliade (1973) como un proceso de diferenciación que incluye no sólo seres, objetos y cosas, sino que implica unidades espacio-temporales. El espacio sacralizado es asumido como una porción espacial no homogénea y, por añadidura, cualitativamente diferente. El espacio sagrado adquiere una característica significativa adicional, consistente en una ruptura con el espacio físico geométrico para convertirlo en el escenario de una manifestación "*hierofánica*" (Eliade, 1973, p. 20). Por lo tanto, *el espacio sagrado* implicaría una separación con el mundo profano

para hacerlo significativo. El espacio sagrado no goza de una condición ontológica única y fija, porque ésta aparece y desaparece conforme a las necesidades de los fieles para comunicarse con las divinidades, constituyendo un lugar socializado, cargado de significación y consagrado por una serie de procedimientos culturales.

Entretanto, el *tiempo sagrado*, para M. Eliade, es un instante no homogéneo, ni continuo, caracterizado por ser reversible, repetible y recuperable indefinidamente. Es, pues, circular y periódicamente reiterativo, mediante la acción de mecanismos culturales y de acciones repetidas que permiten la conmemoración de un acontecimiento del pasado o experiencias humanas primigenias, denominadas mitos. Por ello, el tiempo sagrado en las sociedades tradicionales –según lo señala Eliade- trae consigo la remembranza de un acto de creación. En efecto, los significados sociales fijados en el inconsciente humano se reverencian mediante actos que proveen de certitud y confianza. Estos, además, de crear las condiciones, en lo sentido, de estar actuando de manera cónsona con los valores y motivaciones subyacentes a la sociedad, permiten encausar sentimientos y estados anímicos, en el seno de un colectivo congregado y a nivel, individual (Eliade, 1973, pp. 63-65).

En consecuencia, la sacralización emerge como una forma de relacionarse con la realidad social y de canalizar lo indeterminado de la vida. Esta se sustenta en todo un sistema que provee de explicaciones a la realidad, creando mecanismos culturales para incidir sobre la misma. La realidad, en caso contrario, sería caótica y anómica, porque como ya se ha dicho antes (Berger y Luckmann, 1968; Berger, 1969), para el ser humano es intrincado vivir sin un sentido socialmente construido. Por tanto, las acciones y los pensamientos religiosos son modelos para actuar correctamente ante los ojos de los dioses, de la sociedad y de sí mismo. Dicho por Carretero (2003):

Lo sagrado constituye el *nomos* inviolable y *aproblematizado* que nutre, en cuanto matriz de significación central, de sentido a la vida de los individuos. La religión, pues, es una respuesta simbólico-cultural que brota para llenar de sentido a la urgencia humana por trascender su destino natural (Carretero, 2003 p. 16).

En síntesis, lo sagrado en las esferas religiosas corresponde, entonces, al sentido social conexo a un orden trascendental, implicando comunicación con fuerzas sobrenaturales para sobrellevar lo contingente de la realidad. Lo sagrado, estaría asociado a lo numinoso o extraordinario, sugiriendo una exaltación de la subjetividad humana, manifestándose en un espacio y tiempo excepcional. Mientras tanto, lo profano se ubicaría en las esferas de la vida habitual, donde no hay implícito ningún valor social asociado con lo divino.

Ciertamente, y como bien lo señala Caillois (1942), lo sagrado en las sociedades tradicionales no puede ser alterado, al ser un aspecto que mantiene el orden, bien sea institucional o natural, siendo estos órdenes continuamente restaurados mediante las ceremonias. Pero, con la complejización de las sociedades modernas, lo sagrado se fracciona al punto de convertirse en un asunto de grupos especializados, tornándose más bien como un ideal individualista que la puesta en escena de sentimientos colectivos. A resumidas cuentas, lo sagrado en las sociedades tecnificadas se torna algo íntimo, una exaltación de la actividad individual. Dicho esto, con Caillois, lo sagrado como hecho social se manifestaría en los estados emotivos interiores e individuales, ligado más a intenciones y disposiciones espirituales que actos y manifestaciones exteriores, refugiándose en las conciencias de cada quien y fuera del alcance de una estructura eclesial rígida. Sin dudas, lo sagrado, en nuestra contemporaneidad, continúa siendo un atributo que inspira respeto, temor, confianza y la convicción que es posible vencer los obstáculos presentes en la vida. Aunque en la actualidad sea de manera más privada.

Evidentemente, los escritos sobre religión ampliamente señalados hasta ahora, revelan la religión como un sistema que prescribe modos de acción y pensamientos relacionado con lo sagrado, instituyendo pautas para el vivir y el sentir, mediante procesos de institucionalización de patrones de comportamiento, como mecanismo de control social. Estos incluyen, además, los afectos, anhelos y deseos de certitud en el hombre, perennemente renovadas en las actividades religiosas.

Ahora bien, Caro Baroja (1978), por su parte, expone que la religión institucional puede dar lugar a una gran cantidad de experiencias y prácticas, más allá de la característica homogeneidad con la cual se ha intentado describir a las religiones históricas. Una misma religión -precisa Baroja- presenta una cantidad de matices, y éstos van desde las expresiones religiosas más burocráticas hasta las formas de piedad más humildes, tanto individuales como colectivas. Por ello, *“(...) faltan descripciones detalladas de las diferentes experiencias religiosas que se dan simultáneamente, en una sociedad (...) falta matizar en lo que se refiere al contenido de tales experiencias”* (Baroja, 1978, p. 11).

En este sentido, y como ya hemos venido apuntado, para Baroja, cada clase o estrato social va a llevar a la práctica ideas trascendentales en virtud de intereses y del esquema cultural en el cual se ubique. Pues, una doctrina religiosa oficial va a permitir variadas formas de traducir e interpretar un mismo horizonte de sentido, estas formas interpretativas han sido definidas, por Julio Caro Baroja como *religiosidad*, referida en su sentido más amplio: *“(...) más que a la práctica y el esmero en cumplir las obligaciones religiosas, a la facultad de practicar una religión, dentro de las limitaciones individuales y sociales impuestas a todo hombre al nacer”* (Caro Baroja, 1978, p.11).

En definitiva, *la religión*, en su sentido amplio, sería pensada como un sistema simbólico referido a lo sagrado. Sin embargo, la religión como resultado histórico adquiere la forma de una institución social de tipo

dogmático, bajo la figura de una *religión oficial*. Mientras tanto la religiosidad, por lo pronto, sería definida como un sistema simbólico ligado a las vivencias cotidianas, e inherente a todo sistema religioso. En este sentido, lo sagrado se nos presentaría de manera variable en distintas esferas de la vida social. Por ello, y siguiendo las ideas de Salado Martínez (1980), lo sagrado es una entidad relativa, variable y polivalente, sometida a una serie de tensiones o contrastes, cuyo movimiento pendular es el puente de unión entre lo mundano y lo trascendente en distintas instancias del mundo social (Salado Martínez, 1980, pp. 189).

CAPÍTULO II

LA RELIGIOSIDAD COMO UN SISTEMA SIMBÓLICO REFERDIO A ELEMENTOS COTIDIANOS

CAPÍTULO II

LA RELIGIOSIDAD COMO UN SISTEMA SIMBÓLICO REFERIDO A ELEMENTOS COTIDIANOS

*La creencia en una sociedad sin mitos
es el mito de una sociedad sin creencias
(Estruch, 1994, p. 276).*

El hecho religioso se manifiesta de distintas formas en momentos históricos y grupos sociales específicos, como un mecanismo para reducir la contingencia, tal como dice Josexto Beriain (2000, p. 39), y como ha sido ampliamente expuesto por los autores antes referidos en el capítulo 1. Sin embargo, en el marco de las sociedades occidentales el aspecto religioso ha perdido el lugar privilegiado, como locus focal y explicativo del mundo, quedando relegada a espacios marginales en las sociedades contemporáneas secularizadas, propias de la modernidad. En efecto, la modernidad incide en todas las esferas de la vida social, descentrando la posibilidad de dar explicaciones al sentido de la vida y a las contingencias desde un centro único, lo cual viene a ser característico de las “*sociedades pos-axiales*” (Beriain, 2000, p. 57) o pos-tradiciones. Es decir, en este contexto no hay un centro único que dote de sentido a la realidad, muy por el contrario se trata de una partición de sectores: jurídicos, políticos, económicos, sociales y religioso que ponen sus propias reglas de juego. Del mismo modo, la modernidad como nomos de sentido ha incorporado una serie de valores que reverberan en las prácticas y discursos sociales, dirigiendo la conducta y los pensamientos de las particularidades, siendo algunas de estos valores: el progreso, la individualidad, el conocimiento y la razón.

Evidentemente, ello no desdice que el aspecto religioso haya perdido su estatus social, sino que éste se amolde a los nuevos tiempos. Pues, evidentemente vivir sigue siendo azaroso, amén que los seres humanos aún muestran cierta disponibilidad hacia lo misterioso (Aranguren,

Casanova, Díaz-Salazar, Estruch, Ferrarotti, 1994; Beriain 2000; Carretero, 2003).

De allí pues, algunos autores sugieren que nuestra actualidad esta signada por nuevas formas de religiosidad y "*modos específicamente modernos de la experiencia religiosa*" (Díaz-Salazar, 1994, p.13). Esta tentativa afirma que la modernidad ha traído consigo formas emergentes de religión menos institucionales y dogmáticas. Por su parte, el sociólogo José Luis Aranguren (1994) en un artículo titulado "*La religión hoy*", señala el advenimiento de un pluralismo religioso, es decir, una diversificación y pluralización en las prácticas y creencias religiosas desde diferentes tradiciones y credos. Cabe decir, una multiplicidad de creencias que destellan en la modernidad, expresándose en un sincretismo religioso que afecta tanto al colectivo como a los individuales, pues, los individuos cuentan con una amplia gama de posibilidades para hacer contacto con la experiencia de lo sagrado. En este sentido, lo sagrado adquiere otra connotación alejándose poco a poco de las instancias institucionales tradiciones, lo cual permite haya una pérdida de plausibilidad en la institución formal de lo sagrado, dando cabida a la búsqueda de valores religiosos en otras instancias sociales. Entonces, la presencia de la religión en nuestro tiempo, asevera Ignacio Sotelo (1994) se caracteriza por un declive de la injerencia de las instituciones religiosas sobre las relaciones humanas y del individuo consigo mismo, donde lo religioso se torna "*una experiencia personal*" (En Díaz-Salazar, Rafael y otros, 1994, p.52), albergándose de esta manera en la conciencia de cada quien.

Si esto es así, entonces, el abordaje de la religión pareciera estar llamado a redefinirse, siguiendo la afirmación hecha por José Casanova (1994) sobre "*la incapacidad de las religiones oficiales para satisfacer la demanda de significado*" (En Díaz-Salazar, Rafael y otros, 1994, p. 243). Efectivamente, para este autor, lo dicho no significa que haya un declive de lo sagrado, sino de la iglesia o religión institucional. Por consiguiente, lo

sagrado se enmascararía en lo profano de la vida cotidiana, tomando otras trayectorias, dilucidadas como un ejercicio de reflexión socio-antropológica. Pues, como dice Joan Estruch (1994), “*la iglesia no constituye sino una manifestación histórica e institucional del hecho religioso*” (en Díaz-Salazar, Rafael y otros, 1994, p. 268).

Por su parte, Franco Ferrarotti (1994) también señala que la religión institucional está decayendo, y que ésta y lo sagrado no refieren las mismas realidades, por lo cual se encuentran en ámbitos diferentes y obedeciendo a lógicas, en ocasiones, incompatibles. Por esa razón, Ferrarotti declara que mientras los dominios de la religión oficial pueden decaer, ello no significa la decadencia de lo sagrado en el cumplimiento de las funciones psicológicas y sociales que se le han atribuido. Entonces y dicho de otra manera, la religión como institución administrativa de lo sagrado, (llámese iglesia en nuestros días, por ejemplo) pudiera estar perdiendo efectividad y lo sagrado como categoría conceptual podría estar adoptando otras acepciones al ocultarse en la vida secular.

Ante este particular, Carretero Pasín (2003) intenta delinear la practicidad social adquirida por la religión en las inmediaciones de la vida cotidiana, la intrínseca función que esta entraña en cuanto a la eficacia para diseminarse en la esfera del mundo social, considerado como profano. El autor, nos remite así, a una categoría que consideramos importante, como lo es la *religiosidad profana*. Esta, según Carretero, se definiría como:

(...) la necesidad de reconocimiento y de interpretación de una persistente religiosidad que puede llegar a adaptarse a entidades profanas, fijando su atención especial en el orden vivencial, experiencial de la vida social y recalcando, también, la inequívoca consideración comunitaria de toda religiosidad (...) (Carretero, 2003, p. 14).

La propuesta de Carretero intenta reconocer en comportamientos colectivos seculares una correspondencia con acciones religiosas, para dar cuenta de “*un tipo de religiosidad que discurre por cauces ajenos a la*

religiosidad institucional” o *“religiosidad profana”* (Carretero Pasín, 2003, pp.14-21). La religiosidad profana se caracteriza por una serie de comportamientos sociales seculares que permiten la creación de vínculos comunitarios, en donde convergen sentimientos y motivaciones comúnmente otorgadas a las experiencias religiosas.

Las afirmaciones de Carretero, nos permiten buscar en la vida cotidiana, aquellos aspectos que muy sublimemente han quedado circunscritos a los sistemas religiosos plenamente estructurados y que también se podrían denominar religión. Además, sugiere la acuciosa necesidad de dar cuenta de religiones que más allá de asegurar verdades transcendentales y converger con una institución religiosa determinada, se gestan y sustentan en las vivencias cotidianas.

En este contexto, todos los autores referidos confluyen en señalar *“el camuflaje de lo sagrado”* (Eliade en Schaeffer, 1999, p. 517) o metamorfosis de lo sagrado y su posible identificación con lo profano, en el ámbito de las sociedades modernizadas. Puesto que éstas, aparentemente cumplen con los requerimientos científicos y racionales, que permiten el decaimiento de las instituciones religiosas como poseedoras de la verdad, y la búsqueda de formas menos dogmáticas de expresar la religiosidad como una experiencia subjetiva e íntima, más vinculada a situaciones diarias que a fines inmanentes.

Mircea Eliade hace referencia al camuflaje de lo sagrado mediante su identificación con lo profano en las sociedades modernas como formas creativas del desarrollo natural de los sistemas sociales. Los valores religiosos se enmascaran en los valores sociales más seculares de las sociedades modernas, expresándose en las ideas imperantes en un momento y espacio determinado. En este sentido, la modernidad traería consigo una redefinición de lo religioso, ligado a una interpretación privada y sin consecuencias decisivas en la vida social y, en efecto, con un marcado

sentido de individualización. Lo religioso, ya no sólo perseguiría fines eminentemente colectivos, ni la función que tradicionalmente se le atribuye a la experiencia religiosa en cuanto a su capacidad de permitir la creación de vínculos identitarios y marco interpretativo del dolor en un plano transcendental capacitando al hombre para llevar una vida moral y éticamente humana, para vincularse más a fines eminentemente prácticos y contingentes. Lo sagrado pierde ese carácter ascético, dando como resultado una paradójica coincidencia con lo profano en el marco de la vida cotidiana (Estruch, 1994, p. 268). En este sentido, se considera que en muchos casos, nuestra actualidad esta signada por la preeminencia de una religiosidad utilitaria y mundana, dirigida a una salvación de tipo personal y de satisfacción de los deseos individuales. En este sentido, Salado (1980) señala que lo religioso se nutre de la estructura sociocultural del grupo en el que se manifiesta. Tal es el caso de, las sociedades patriarcales, cónsona con sistemas religiosos autoritarios, o bien el ejemplo de grupos agrícolas exhibiendo una religiosidad en donde priman los elementos cósmicos (Salado, 1980, pp.153-154). Por nuestra parte, se pudiera decir, junto con Salado, que en las sociedades modernas e industrializadas el hecho religioso se nos presenta como un bien de consumo, atendiendo las demandas de sentido del colectivo y de las individualidades. Por esta razón, en tiempos modernos la religión no sería necesariamente impuesta, sino vendida en una amplia vitrina de opciones posibles y expuestas como mercancía para el consumo. Dando lugar a una *religiosidad* ecléctica, expuesta a todo tipo de influencias y tendencias religiosas que son comercializadas como psicoterapias para dotar de sentido el caos que deviene de lo moderno (Casanova, 1994, pp. 230-235).

Esta religiosidad desinflada de elementos institucionales supondría una visión, evidentemente, teísta del mundo, pero que incorpora una interpretación más particularista de las creencias y prácticas instituidas, en efecto, más ligadas a los espacios cotidianos.

2.1.- Una Aproximación Teórica a la Religiosidad

Ahora bien, José Luis García (1989), señala que una religión oficial es un cuerpo separado de convenciones, doctrinas y prácticas instituidas como dominantes que coexisten con una religiosidad que se gesta y se expresa al margen de la religión oficial. Al parecer, ambas, pueden pertenecer al mismo universo de creencias, aun cuando las manifestaciones visibles sean un tanto diferentes, porque expresan las distintas formas que tienen los grupos sociales de experimentar la relación establecida con lo sagrado (García 1989, pp. 19-20). La tesis defendida por el autor, es que la religión oficial en la mayoría de los casos rechaza formas emergentes de interpretar los símbolos religiosos que se gestan fuera de las estructura de poder, donde históricamente se asienta la capacidad de administrar y controlar socialmente los valores sagrados (García, 1989, p. 23). El autor nos remite, entonces, en atender la legitimidad social detentada por las instituciones como mecanismos homogeneizadores de la vida material e incluso espiritual, y el rechazo hacia todas las conductas que sugieren una subversión del orden socialmente instituido. La religión oficial busca, así, normar el comportamiento de la gente, y es la adecuación del estilo de vida a estas normas lo que va marcar las diferencias interpretativas de los grupos sociales. Sin embargo, la religiosidad se inspira en una serie de ideas y acciones sociales tradicionales, logrando mantener un matiz conservador y de resistencia a los cánones impuestos desde las estructuras de poder (García, 1989, p. 19).

Por otra parte, la religiosidad es definida por Manuel Mandianes Castro (1989), como un elemento socio-cultural articulador y cohesivo de un grupo social específico. Pues, este autor, siguiendo las aseveraciones de Bastide, considera que las mismas clases sociales poseen divisiones que las hace en ocasiones estar expuesta a constantes rivalidades, pues bien, *“Dentro de un mismo grupo social existen grupos sociosemióticos diferentes que conceden importancia desigual a las creencias comunes”* (Mandianes

Castro, 1989, p. 46). De la misma manera, la religiosidad combina una serie de elementos diversos, por momentos, sustituyendo componentes intelectuales convencionales, para incorporar en su lugar aspectos afectivos y pragmáticos. La religiosidad se apartaría así de los dogmas y los catecismos propios de los sistemas religiosos plenamente establecidos e impuestos, pues, al transmitirse por vía oral adquieren nuevos elementos para adherirse a los marcos significativos vigentes en un espacio y tiempo determinados. Entonces, para Mandianes, la religiosidad puede ser definida como puntos distintos desde los cuales mirar la religión, ya que ocasionalmente en el fondo se sustenta en el mismo horizonte de creencias.

Es común atribuir a los estratos populares o clases subalternas la práctica de una religión contrapuesta a una religión oficial, ante lo cual, Lombardi Satriani (1989) sostiene que, evidentemente, cada estrato social tiene una experiencia diferenciada por grupos: de género, edad, desarrollo intelectual o capacidades socio-productivas (Lombardi Satriani, 1989, p. 57). En este sentido, José Domínguez León (1989), en su aproximación a la religiosidad andaluza, sostiene que los grupos humanos al estar localizados en los extractos más desprovistos económicamente tenderían hacia una espiritualidad más aguzada. Pues, efectivamente, la religiosidad es un espacio íntimo para expresar angustias que surgen de las coyunturas políticas y económicas, siendo los sectores humildes potencialmente más vulnerables. Por otro lado, Domínguez León hace una aclaratoria sobre tres de los conceptos que confluyen en el abordaje de lo religioso como un hecho social, los cuales creemos convenientes reseñar, y que hemos tocado a lo largo de la discusión, estos son: la *religión oficializada* como un corpus dogmático, doctrinario e impuesto para creer. *La religiosidad* como una opción interpretativa de la religión oficial –añadimos- y de las religiones disponibles; entretanto las manifestaciones religiosas son entendidas como la concreción en la realidad de los distintos modelos interpretativos, sin duda, inspirados en un marco más amplio llamado religión (Domínguez León, 1989,

p. 150). Lo cual nos permite afirmar que todos los estratos sociales exhiben un tipo de religiosidad, más o menos cónsona con la institución religiosa dominante, conviviendo con elementos tradiciones y, en combinación, con otras religiones. Las directrices institucionales tratan de crear pautas homogéneas para vivir de las que cada estrato social forma una heterogeneidad de prácticas y experiencias religiosas, por ello, la religiosidad sería un espacio del saber siempre presto a tolerar modificaciones y admitir nuevos elementos. Adicionalmente, y para complicar más las cosas, acota Domínguez León que, en términos generales, nuestra contemporaneidad se caracteriza por una gradual pérdida de los valores trascendentales, de allí pues, que hoy día no sólo se aspire llegar a la salvación eterna, ni a procurar una relación estrecha con la divinidad, sino la consecución de fines terrenales como salud, favores económicos, afectivos y sentimentales (Domínguez León, 1989, p. 150). De allí pues, la religiosidad se dirigiría, principalmente, en la satisfacción de los placeres terrenales del aquí y del ahora, en contraposición a las doctrinas de algunas religiones oficiales (como por ejemplo el cristianismo). Pues, éstas se dirigen a la necesidad de procurar la salvación eterna en las esferas celeste, en virtud de los sufrimientos terrenales.

Entonces, se podría decir con Gustavo Martín (1990), que la religiosidad estaría ligada a lo que Michael Bakhtine denominó *ideología de lo cotidiano*. Esta realidad es descrita como una estructura poseedora de un gran dinamismo, permeabilidad y fluidez, en cuyo seno existen índices de valor generalmente contradictorios y significaciones múltiples, los cuales no llegan a formar parte del todo a un sistema completamente estructurado, escapando así al proceso homogeneizador que supone todo sistema social (Martín, 1983 a, pp. 203-204; 1990, p. 180). Pues bien, con Martín, la ideología de lo cotidiano se sustenta en el sentido común, es decir, un saber social construido intersubjetivamente, raramente cuestionado y, el cual, a su vez, se inscribe en una red semiótica más amplía denominada cultura. La

ideología de lo cotidiano, también, supondría aspectos funcionales, elementos formales, determinaciones históricas, así como, la incorporación de procesos creativos e imaginativos (Martín, 1983 a, p. 90).

En definitiva, los autores expuestos muestran cómo la religiosidad estaría más relacionada a la vida material o profana que a los fines trascendentalistas propuestos desde las instituciones administradoras del monopolio de lo sagrado. De allí pues, la necesidad de expandir los horizontes teóricos para dar cabida a lo religioso en el ámbito, de lo que Durkheim llamó, “*vida profana*”, (Durkheim, 1992). En efecto, ésta discurre en las esferas de lo habitual o cotidiano, en función de abordar nuestra contemporaneidad al parecer desacralizada.

En fin, la religiosidad discurriendo en las esferas de la vida cotidiana, se comprende como un sistema que vehicula una gran cantidad de símbolos diversos, precisamente, por responder a las distintas interpretaciones que los grupos sociales dan a las creencias religiosas, apartándose a ratos de las convenciones doctrinarias. En este sentido, los requerimientos religiosos vinculados con la cotidianidad estarían, así, unidos a exigencias de primera necesidad, tales como: la salud, la longevidad y los bienes materiales. Por tanto, esta religiosidad se caracterizaría por no aprovisionar ganancias espirituales más allá de la vida terrenal, ni una inclinación consciente a sistematizar racionalmente preceptos religiosos para ser impuestos como verdades trascendentales. Finalmente, Carretero Pasín (2003) nos dice que:

(...) por religiosidad entendemos un ámbito de la experiencia social que no es patrimonio del orden institucional eclesiástico en donde históricamente se arraigó. De esta manera, se aquilata la significación social de la religión más allá de los linderos que le habían sido asignados, al mismo tiempo que se contribuye a elucidar y revalorizar un género de religiosidad profana que emana en el orden de la vida cotidiana (Carretero Pasín, 2003, p. 14).

Entonces, la religiosidad en *lo vivido* (Martín, 1983 a, p. 8), más allá de postular ideas trascendentales de orden cósmico se refiere a aspectos

contingentes de la vida en sociedad que escapan al control de las individualidades. Efectivamente, con Carretero Pasín, no es necesariamente se corresponde con un orden eclesial donde inicialmente se asienta, para ubicarse en la materialidad del vivir cotidiano. Ciertamente, la religiosidad estaría imbuida de aspectos religiosos comúnmente señalados como mágicos, para incidir en términos imperativos sobre la realidad.

2.2.- Lo Mágico como parte de la Religiosidad

Ciertamente, para Malinowski (1975) tanto lo mágico como lo religioso se sitúan en las latitudes de lo sagrado. Con Frazer, la magia se refiere a la necesidad humana de incidir directamente sobre la naturaleza (Malinowski, 1975, p. 28). Por su parte, y desde una visión evolucionista, autores clásicos como Tylor, Frazer, Freud entre otros, afirman que magia, religión y ciencia son estadios sucesivos por los cuales ha pasado la aprehensión que ha tenido la racionalidad humana sobre la realidad. Sin embargo, Durkheim y Mauss, señalan una coexistencia de estas realidades para atender diferentes requerimientos, tanto intelectuales, afectivos y racionales sobre el ser y el estar en el mundo.

Esencialmente, todos los autores clásicos convergen en señalar que lo mágico, a diferencia del hecho religioso, no postula valores sociales y comunitarios, al contrario, se dirige a la consecución de fines individuales. Sin querer caer en posturas valorativas e incurrir en apreciaciones peyorativas y eurocéntricas, desde donde se comenzó a hablar sobre la magia, consideramos que ésta y la religión, son sistemas legítimamente humanos, para relacionarse con la realidad. Ambos sistemas, el religioso y el mágico, dan explicaciones a los hechos azarosos, caracterizándose por ser universales, pues, se manifiestan, hasta donde se tiene conocimiento, en todos los tiempos y lugares, en efecto, adoptando variadas connotaciones.

Con Malinowski, las prácticas mágicas proceden de experiencias emocionales. De manera que, son mecanismos intuitivos que se desarrollan

ante la incapacidad de controlar las contingencias de la vida habitual en los casos en donde los medios regulares no funcionan. A decir, “(...) *la magia es un sistema de creencias y practicas que se originan esencialmente a partir de respuestas emocionales ante situaciones de frustración*” (Morris, 1995, p. 187), por ello, provee a los individuos de certitud, confianza y optimismo que los resultados van a ser los esperados. Es decir, la magia sería un pensamiento mítico que especula sobre la realidad física, con el fin de dominarla y dar certitud a los aspectos azarosos de la vida.

Efectivamente y dicho por Durkheim (1992), los aspectos mágicos carecería de una comunidad moral o iglesia formada por devotos, pues, en clara diferencia con las instituciones formales de lo sagrado, no se basa en una estructura moral y ética unívoca. Así como tampoco, instituye mecanismos para activar solidaridades colectivas, precisamente, porque en ésta se exaltan las realizaciones y deseos individuales para incidir directamente sobre la realidad. Así pues, proscrita por Durkheim, a las acciones privadas y en cierta forma oculta, la magia en cuanto a sus fines y medios contraviene las prácticas religiosas oficiales. Evidentemente, y según Durkheim, estas últimas serían sacras, públicas y solemnes. En suma, la magia, para este autor, se caracterizaría por ser: ideas y acciones que persiguen la consecución de fines inmediatos, sin afanarse por buscar especulaciones sobre la realidad más allá de motivaciones pragmáticas, elementos éstos que hemos tenido oportunidad de señalar con anterioridad en la religión.

En definitiva, lo mágico se alejaría de las ortodoxias, de la moral y la ética que las religiones oficiales envuelven, pues, desentendida de la norma, la racionalidad mágica, deja abierta la posibilidad a una amplia gama de opciones éticas. En este sentido, con Durkheim, la magia copiaría los modelos religiosos disponibles al punto de subvertirlos, asignándoles otros sentidos.

Efectivamente, se puede apreciar que autores como Durkheim tienden a subvalorar la magia en relación con la religión oficial. Según esta apreciación occidental, la magia estaría relegada así a los grupos 'primitivos', mientras la religión sería el estadio superior que aparecería en las "sociedades civilizadas". Se puede ilustrar este desprecio por las creencias religiosas no doctrinales mediante una cita de su discípulo, Marcel Mauss (1970 a) sobre la manipulación de la magia: "*Se practican al margen de ella [la sociedad] y la sociedad misma se aparta de sus prácticas. Además, por ser sacrílegos, impíos o sencillamente laicos y técnicos, no tienen en principio, el carácter sagrado (...)*" (Mauss, 1970, p. 71).

Evidentemente, lo mágico contrapuesto a lo religioso, desde autores clásicos como Durkheim (1992) y Mauss (1970 a) constituye una forma occidental desde donde se analizó la religión. La religión, claramente relacionada con concepto de iglesia o estructura eclesial dogmática de tipo moral asociativa, no constituye más que un sesgo teórico, pues, presume que todos los sistemas religiosos corresponden con el modelo institucional surgido a partir de la tradición judeocristiana (Parker Gumusio, 2008, p. 357). De manera que, desde esta visión occidental, todos los sistemas metafísicos no eclesiales son tratados como sistemas inferiores. Siendo, efectivamente, la magia considerada un sistema desestructurado, subversivo e inferior. Esta subvaloración de la magia como inferior, y el enaltecimiento de la religión como institución oficial plenamente estructurada y por ende superior, no ha permitido dar cuenta del innegable entrecruzamiento que ambas suponen. El reconocimiento de ambas esferas en igualdad de condiciones valorativas, tal vez, ampliaría la visión sobre éstas. Donde más allá de la clásica oposición entre ambas formas de relacionamiento con lo sobrenatural, se podrían pensar como formas complementarias (Parker Gumusio, 2008, p. 358).

Sin lugar a dudas, desde nuestra perspectiva, tanto magia como religión son sistemas místicos humanamente factibles para acercarse a la realidad, estando presentes en mayor o menor medida en todas las

sociedades y tiempos, respondiendo simplemente a dos lógicas distintas y, en ocasiones, complementarias.

En este sentido, y por su parte, Domingo Salado Martínez (1980) señala que la lógica mágica, no implica fundar una relación con la trascendencia para reverenciar fines últimos, contrariamente, hace énfasis en aspectos mundanos y materiales. En esta medida, se instaura un vínculo de préstamos y contra-préstamos con distintas deidades que van a satisfacer diferentes requerimientos, desde luego terrenales. Esta relación con la divinidad se da en términos imperativos y ante situaciones específicas, no abogando por la salvación eterna, ni remitiendo a súplicas confiadas sobre una sabiduría superior que dirige los destinos de la humanidad y los individuos, como suele ocurrir en el raciocinio religioso. Por ello, la vinculación con la deidad es ocasional, funcional y coyuntural para incidir en un aspecto determinado, por lo tanto se crea un sentido de obligación que consiste en pagar a ésta por los resultados satisfactorios obtenidos. En ocasiones las fuerzas místicas, tanto personales como impersonales, se suponen equivalentes a los hombres, pues, ostentan las mismas pasiones y deseos humanos. Pues bien, las divinidades son reverenciadas, premiadas y castigadas de acuerdo a su efectividad y poder, no revistiendo, en principio, sentimientos sublimes de respeto absoluto. Además, se puede acotar que según la lógica mágica, las entidades divinizadas, por momentos, no son ni buenas ni malas, respondiendo a las intenciones de las individualidades.

En definitiva, en el pensamiento mágico no prevalece la seguridad producida por la fe en un orden cósmico que dirige los destinos, contrariamente, éste presupone la posibilidad de actuar al margen de un supuesto orden, para así incidir de manera determinante en la realidad inmediata. Por su puesto, no mediante una actitud sumisa, sino por la imposición. La incidencia mágica en aspectos materiales no provocaría, entonces, sentimientos solemnes y sacralizadores, antes bien, produce o no

resultados cónsonos con los deseos y motivaciones terrenales (Salado Martínez, 1980, pp. 156-161).

Pues bien, y como ya queda dicho, la manipulación mágica no prevalece una doctrina metafísica unívoca y una ética religiosa determinada, por tanto, el practicante de la magia se inicia por cuenta propia y ejerce su influencia mediante dones particulares innatos o adquiridos por "*asignación divina*" (Salado Martínez, 1980, p. 145). En esta medida, los iniciados en éstas prácticas no necesariamente integran una comunidad con fieles, pues, las relaciones entre ambos suelen ser accidentales y pasajeras. Por otro lado, éstos no siguen a cabalidad pautas fijas, para basarse en sus experiencias personales, por ello, su prestigio va a depender de su eficacia en la consecución de resultados.

En ocasiones, a estos especialistas en la manipulación de fuerzas místicas se les atribuye "*el don de la ubicuidad*" (Augé, 1982, p.261), es decir, el don de abandonar su forma corpórea, así como la capacidad de incidir eficazmente y en términos místicos, sobre la realidad física de aquellas individualidades por las cuales sienten rivalidades o celos. Estos individuos poseen dones, ya sean hereditarios, otorgados por potencias particulares, o en su defecto, adquirido a través de conocimientos técnicos, los cuales le permiten movilizar fuerzas naturales para la consecución de fines materiales, pragmáticos e inmediatos. Evidentemente, y como Augé lo señala, esta capacidad de los individuos para incidir en la naturaleza, en términos imperativos, puede ser valorada de distintas formas de acuerdo al sistema social. Nos comenta Augé sobre el poder mágico de incidir en términos negativos sobre la realidad:

La brujería entendida como el supuesto poder que algunos hombres, como consecuencia de cualidades o de técnicas innatas, heredadas o adquiridas, pueden ejercer sobre otros, se integra en un conjunto ideológico más vasto, una teoría más o menos explícita de la fuerza y del poder que puede presentar, evidentemente, considerables diferencias de uno a otro sistema social (Augé, 1982, p. 310).

En la Europa medieval, por ejemplo, esta capacidad estaba íntimamente ligada a prácticas diabólicas que ponían en movimiento fuerzas impuras y, generalmente, asociadas a la figura femenina, esta mujer era capaz de desdoblarse al punto de abandonar su cuerpo para “volar” y poder encontrarse con sus congéneres, propiciando ceremonias nocturnas. Evidentemente, en este sistema social, lo mágico es un elemento antisocial (Augé, 1982, p. 320). De hecho, la individualidad de quien se sospechaba poder manipular fuerzas místicas para incidir en la naturaleza y sus congéneres en términos dañinos, es temida al mismo tiempo que rechazada, atribuyéndosele todos los eventos catastróficos y perjudiciales.

Evidentemente, no en todas las sociedades, la manipulación de poderes místicos, se presentan de igual manera. Entre los azande, por ejemplo, estaba íntimamente relacionada con la estructura social, constituyéndose como un marco explicativo de la mayoría de los acontecimientos, tanto ordinarios como excepcionales. En tal sentido, el especialista en la manipulación de la magia es capaz de incidir en la naturaleza e interceder entre las fuerzas espirituales, también, en términos favorables. Su eficacia le permite gozar de cierto prestigio entre sus coetáneos, al ser competente para contrarrestar los efectos nocivos de fuerzas místicas, canalizar esas energías en términos positivos y predecir el futuro a través de la adivinación. Siendo la adivinación “(...) *información revelada sobre un determinado estado de las cosas y sobre el desarrollo futuro (...)*” (Schwimmer, 1982, p. 95). Se recurre a la adivinación como un medio para resolver trastornos psicológicos individuales sobre acontecimientos que producen desasosiego. Ya sea para elaborar estrategias y hacerle frente a las dificultades presentes o futuras, o como un paliativo psicológico para dar certitud ante eventos contingentes.

Esto nos lleva, una vez más, a pensar estas fuerzas místicas como moralmente neutras, ligadas a la necesidad de controlar la naturaleza y los probables poderes sobrenaturales que median la vida social. Así pues, es la

manipulación que hacen los individuos de los poderes místicos lo que va a conferirle el atributo positivo o negativo, y en correspondencia con un sistema de sentido más amplio, donde se encuentre inserto. La manipulación mágica sería considerada, entonces, como un aspecto nocivo o útil, positivo o negativo, según sea el caso, debido precisamente a la condición ambivalente que le otorga la estructura social. De la misma manera, los símbolos religiosos no son uniformes, al contrario, son polivalentes y polisémico, permitiendo ser utilizados para la consecución de deseos materiales e individuales. Pues, como se ha dicho con anterioridad, los símbolos -señala López-Sanz (1996)- son imágenes que concentran y movilizan significados sociales en contextos situacionales específicos (López-Sanz, 1996, pp. 29-30).

A resumidas cuentas y según lo que hemos venido discutiendo, tanto lo mágico como lo religioso proveen al individuo y al colectivo de certitud y desasosiego que demandan en un momento y espacio determinado, claro está de una manera diferenciada. Sin embargo, para Augé (1993) en correspondencia con los planteamientos de Durkheim, "*las fronteras de ambos dominios son inciertas*" (Augé, 1993, p. 34). Porque efectivamente existen actos religiosos ortodoxos que son individuales, facultativos y espontáneos, así como también hay actos considerados mágicos, los cuales son lícitos y plenamente públicos.

Por lo tanto, las fronteras entre una manifestación netamente religiosa y mágica no están en todos los casos totalmente claras. Sin embargo, lo sagrado en la magia pareciera estar sujeto a la subversión de las restricciones que una institucionalidad entraña. De hecho, las prácticas mágicas, suelen estar proscritas a actos prohibidos que contravienen de cierta forma un orden ortodoxo instituido, para situarse al borde de las acciones consideradas loables. De allí que, sean del conocimiento y uso común de las personas, aunque ciertamente negadas (Salado Martínez, 1980, p. 114). En consecuencia, como afirma Augé, el problema que se

plantea en cuanto a las fronteras entre religiones, prácticas mágicas y lo que, desde la institucionalidad religiosa, se denomina “supersticiones”, es un problema de sentido. A decir,

(...) este problema de fronteras es un problema de sentido: si una religión puede considerar como supersticiones a la mayoría de las otras religiones es porque no se juzga con la misma vara con que juzga a las otras; los misioneros, sin duda, debían de irritarse al no descubrir en la raíz de las religiones politeístas la angustia que preside el genio del cristianismo, al presentir otra finalidad y otro sentido en cultos y rituales cuya función, al mismo tiempo le parecía ridícula y oscura. La religión del colonizador sólo acepta literalmente la del colonizado cuando, segura del resultado del enfrentamiento, la somete a la prueba del sentido (Augé, 1993, p. 44).

Esta cita de Augé, permite comprender que el sentido de las prácticas y creencias religiosas debe hallarse en el punto de vista de quien pretenda hacer una evaluación de las mismas. Efectivamente, las instituciones religiosas dominantes van a rechazar a las formas religiosas mágicas, no porque naturalmente estas sean inferiores, sino porque éstas no persiguen los mismos fines y porque sus agentes tienen menor poder y legitimidad social.

Pues bien, y como hemos tenido oportunidad de ver, la religiosidad, se caracterizada por estar cargada de una lógica, tendencialmente, pragmática e individualista para atender las necesidades del vivir cotidiano. Es significativa, a este respecto, la afirmación que hace Gustavo Martín (1983 a) siguiendo a Bakhtine, cuando señala que en un sistema religioso confluyen índices de valor en ocasiones contradictorios, obedeciendo a las diversas interpretaciones de los grupos sociales (Martín, 1983 a, p. 174). Diríamos nosotros que, lo que para unos es mágico para otros puede ser percibido como religioso, precisamente, porque ambas instancias se complementan para permitir la experiencia de lo sagrado.

Sin embargo, lo sagrado en la religiosidad pareciera no inspirar sentimientos de respeto absoluto, sino que en ocasiones inspira sentimientos

comúnmente presentes en las esferas profanas. Pues, bien Marcel Mauss (1970 a), siguiendo las ideas de Durkheim, señala que lo profano es el par opuesto de lo sagrado. Esta oposición se debe en principio a que lo sagrado respondería a procesos colectivos, mientras que lo profano quedaría relegado al ámbito de lo individual, y por tanto, fue un aspecto poco definido por estos autores decimonónicos. Ante este particular, afirma Mauss que:

Las cosas sagradas son aquellas cuya representación ha sido elaborada por la propia sociedad (...) Las cosas profanas, por el contrario, son aquellas que cada uno de nosotros construye con los datos de sus sentidos y de su experiencia (...). De ahí que ante nuestros ojos no tengan el mismo prestigio que las precedentes (En Mauss, 1970 a, p. 35).

Tal como venimos apuntando, lo sagrado y su oposición con lo profano definen al hecho religioso, sin embargo, Mauss al igual que Durkheim, al restar importancia a este último término coarta la posibilidad explicativa de dicha categoría conceptual. Nosotros por el contrario, intentaremos rescatar este término para aproximarnos a las manifestaciones humanas que escapan a la sublimidad que reviste lo sagrado pero, aún así, no se encuentran aparte del hecho religioso. A nuestro parecer el concepto de profano es algo impreciso, por lo que se cree conveniente ampliar un poco más su horizonte para dar cabida a los fines propuestos de aprehender una realidad muy basta que discurre en el ámbito de la vida cotidiana, como lo es la religiosidad.

Por lo pronto, lo profano a diferencia de lo sagrado no es foco de reverencia, no es una entidad sublime que inspire respeto, por lo cual, *“se usa de ello sin excesivos escrúpulos, se le valora, se le juzga, se le pone en duda y se le trata como medio, nunca como fin”* (Caillois, 1942, p. 153). Por lo tanto, lo profano se encontraría gobernado por intereses y pasiones momentáneas (Caillois, 1942, p. 154). Sin embargo, es posible pensar que lo sagrado y lo profano en ocasiones pueden ser complementarios, pues, todo va a depender del sentido social asignado. Lo que para unos es sacrílego

para otros goza de respeto, este carácter paradójico entre ambas instancias se debe a *“la ambigüedad de lo sagrado”* (Caillois, 1942, p. 20). En esta medida, lo sagrado es profanable y lo profano puede acceder al mundo de lo sagrado, de allí, la necesidad planteada por Durkheim de mantener dichos dominios separados.

Este razonamiento nos compromete a definir lo profano, con base a los autores expuestos (Caillois, 1942; Mauss, 1970 a; Durkheim, 1992;) como una categoría conceptual que atiende los dominios del uso común y no restrictivo de las prácticas sociales, íntimamente relacionado a aquellos aspectos inmediatos, pragmáticos y que escapa a sentimientos sublimes de respeto comúnmente atribuido a lo sagrado. Lo profano, estar presente en todas aquellas actitudes, comportamientos, gestos, actos simbólicos que aun siendo religiosos no inspiran sentimientos solemnes, pues, sus fines son pragmáticos. Por tanto, un espacio donde lo sagrado pudiera confundirse con lo profano, se nos ocurre, podrían ser las celebraciones religiosas, pues, éstas, curiosamente, tienen en ocasiones cierta paridad con las festividades profanas o seculares.

2.3.-Las Celebraciones Religiosas

Ciertamente, las conmemoraciones religiosas periódicas, a demás de permitir una comunicación con lo sagrado, permiten la satisfacción de aspiraciones estéticas al poner en escena una serie de elementos bellamente dispuestos a la luz de la crítica de un público exigente. Por lo cual, los actos religiosos no sólo reproducen pautas específicas, sino que las modifican al reinventarlas, incorporando variantes, y por ende, transformaciones (López-Sanz, 1991, p. 27). De manera que las actividades religiosas periódicas, en ocasiones, rompen con el orden de lo esperado incorporando nuevos elementos.

Eventualmente, las celebraciones religiosas se organizan con la finalidad de reactualizar un acontecimiento tradicional, pues, éstas además

de escenificar aspectos religiosos permiten un espacio social favorable para propiciación de acciones políticas, económicas, lúdicas. De allí que, las celebraciones religiosas, también, constituyen un espacio social para satisfacer requerimientos y aspiraciones, tanto personales como colectivas (Schwimmer, 1982, p. 24). Espacios, estos, donde no solo convive lo sagrado y lo profano, sino que lo sagrado, probablemente se nos presentaría de distintas formas, solapándose en ocasiones con lo secular o profano, por ejemplo, a través de *la fiesta*. En tal sentido, la frontera entre lo sagrado y lo profano en las manifestaciones religiosas-festivas, se torna difusa, pues, lo sagrado y lo profano coexisten de manera armónica en el espacio-tiempo propiciado por la fiesta. De manera que la fiesta sintetizaría los tiempos sagrados y profanos en uno solo (Caillois, 1942, p. 152). Visto así, los acontecimientos sagrados anuales son re-actualizados y re-significados con la incorporación que hacen los asistentes de los elementos simbólicos, valorativos, conductuales, cognitivos y actitudinales propias del tiempo profano. De allí que, estos elementos seculares se integran a las celebraciones religiosas y forman parte de ella, al tiempo que los creyentes se aproximan y adentran con el mundo de lo sagrado. Ante este particular, Aranguren señala:

La fiesta, la alegría, la imaginación –siempre sospechosas en el seno de la iglesia, sobretodo después de la Reforma, son los cuadros vivientes de la nueva revelación. Los ritos y las ceremonias recuperan su sentido (...) en tanto que figuras cambiantes, brotan directamente de la conciencia religiosa creativa y creadora, unitiva y unificadora (Aranguren, 1994, p. 30).

Ciertamente la fiesta, bien sea secular o religiosa, rompe con la monotonía de la vida ordinaria, pues, esta implica agitación, la alegría, la excitación de los sentidos, el ruido y, por supuesto, la ostentación (Caillois, 1942, p. 113). Ésta se caracteriza por propiciar excesos de todo tipo, con la finalidad de renovar a la sociedad que de ella participa. Pues, según lo señala Caillois, las preocupaciones del día a día son extenuantes y

agotadoras, por lo tanto, la fiesta constituye un momento excepcional que intenta rejuvenecer los ánimos huraños y envejecidos. Indudablemente, la fiesta instituye un espacio comunitario que permite la trasgresión de pautas sociales establecidas, al tiempo que crea lazos sociales y sentimientos de estar unidos (Caillois. 1942, pp. 14-15). Ciertamente, a fiesta religiosa, crea la sensación de un nosotros homogéneo, en el interior de un grupo o sociedad, y al mismo tiempo los hace diferentes de sus vecinos (Lisón Tolosana, 1983, p. 80).

Por su parte, Lisón Tolosana define las fiestas como *“movimientos de significación cultural, momentos de transcendencia subjetiva”* (Lisón Tolosana: 1983, p. 81). A resumidas cuentas, Lisón Tolosana, sugiere que la fiesta expresa un comportamiento que diferencia, aísla, define y opone a un colectivo con respecto a otro, e internamente refuerzan un sentimiento solidario de un nosotros homogéneo y específico. Por supuesto, la fiesta, se caracteriza por el desenfreno, rompiendo con el orden ordinario y habitual. De acuerdo con Caillois, la fiesta presume una necesidad social, donde *“(…) la agitación desordenada y la exuberancia de la fiesta, responden a una especie de afán por desentumecerse”* (Caillois: 1942, p. 113). En este sentido, la fiesta mueve una serie de emociones que incitan al desenfreno para luego propiciar la regeneración de la normalidad. Por ello, la fiesta tendría su correspondencia con las fases propias de los rituales, en cuanto a la capacidad de producir, en lo vivido, sensaciones de: separación, liminaridad y recomposición del orden (López-Sanz, 1996, p. 20).

De manera que, la fiesta desborda a la estructura social para así luego recomponerla y permitir que continúe con su ritmo habitual, después de haber drenado una serie de tensiones colectivas producidas por las contradicciones sociales y las frustraciones individuales. En tal sentido, las fiestas religiosas en las inmediaciones de la vida cotidiana, escapan a las normas y los estilos instituidos, precisamente, por no tener una estructura rígida, pues, ésta incorpora conductas autónomas, actos espontáneos y

creativos. En consecuencia, las festividades religiosas son espacios para la escenificación de valores sagrados y, porque no, también profanos, logrando, entre otras cosas, estimular al máximo a los espectadores y participantes. En efecto, las celebraciones religiosas propiciarían formas menos sublimes para comunicarse con lo sagrado. Consecuentemente, la religiosidad es más espontánea y abierta, a diferencia de la religión institucional, pues, es una práctica social sentida más que pensada, dirigida a la autosatisfacción de los deseos y con la capacidad de integrar elementos diversos y heterogéneos (Giner, 1994, p. 133).

Por otro lado, las celebraciones religiosas locales, como formas particularizadas de interpretar las doctrinas religiosas, incorporan variables de tipo social y económico. Precisamente, debido a la proyección a nivel nacional que últimamente estas manifestaciones culturales han tendido, como eventos espectaculares propicios, además, para la concentración del turismo y sus respectivas divisas, se ha estimulado que estos eventos sean cada vez más suntuosos, a despecho de la función cohesiva que le es inherente. Ante este particular, Segura señala que:

La reafirmación de las prácticas locales ya sea por parte de las empresas turísticas, o por parte de los locales para atraer más turismo han ido intensificando eventos que originalmente tenían una dimensión ritual o festiva, más cohesiva; lo cual no significa necesariamente contribuir y mejorar las condiciones culturales de los grupos afectados (Segura, 1996, pp. 57-58).

Como ya se había insinuado antes, la cultura es entendida como escenario comunicativo, lo cual nos permite caracterizar a los actos rituales como puestas en escena de valores sociales, donde actores culturales (los miembros de la comunidad) y espectadores (turistas y foráneos) de lo cultural se relacionan a través de la interacción. Dicho por Segura: *“La cultura frente al espectador toma la forma, ya no de representación ritual, sino de representación espectacular”* (Segura, 1996, p. 77). De manera que, y en total acuerdo con Segura, hay una correspondencia entre el teatro y el

ritual, en tanto que ambos son la puesta en escena de una serie de valores consensuados para incidir sobre la sensibilidad humana. Siendo así, ambos participarían del método y raciocinio del espectáculo.

Por su parte, el turismo como industria cultural, afirma Segura, consume y produce re-presentaciones sobre los otros culturales. Esta iniciativa del turismo crea de manera inadvertida las condiciones para la recreación de representaciones colectivas, en donde el “otro” es imaginado como *“un espectáculo cultural”* (Segura, 1996, p. 153), una rareza en medio de la modernidad que bien vale la pena ir a ver. Por tanto, la interacción entre los visitantes y comunidades “exóticas” trae consigo una transformación de los agentes culturales en función de las expectativas de los turistas. Por consiguiente, los grupos culturales son impulsados, por políticas para el consumo de lo exótico, a una puesta en escena de sus propias representaciones culturales (Segura, 1996, p. 153). Evidentemente, esto también se debe, en parte, a la valoración en positivo por parte de la comunidad de las expectativas que tienen visitantes sobre ellas.

De manera que, los turistas, se trasladan a los parajes recónditos de la ciudad en busca de las celebraciones suntuosas y festivas que les permitan una sensación de estar frente a la novedad de lo otro. No obstante, estos visitantes se aproximan a estas localidades con una imagen previamente codificadas de lo que van a encontrar, precisamente, porque las políticas turísticas con anticipación han exaltado todos aquellos rasgos culturales que pueden ser consumido. Por consiguiente, las manifestaciones culturales, bien sean rituales, artísticas, culinarias y musicales, son sobrevaloradas e investidas de una aureola espectacular.

Entonces, la industria turística propiciaría en los grupos sociales una auto-percepción cónsona con los perfiles desarrollados por el turismo, y ampliamente extendida por la publicidad (Segura, 1996, p. 60). Para Segura, la publicidad, sería así, una orientadora de la experiencia y la sensibilidad en la medida que exalta los elementos culturales en función de las tendencias

de consumo. De igual forma, re-codifica las prácticas sociales, mediante la elaboración de escenarios y paisajes simulados, a manera de montajes y escenificaciones culturales. La publicidad de prácticas festivas y religiosas incidiría así, tanto el imaginario del turista, como de los grupos culturales implicados. Pues, eventos rituales que inicialmente forman parte del tejido socio-cultural permitiendo la cohesión social del grupo, rebasan sus intenciones iniciales y adquieren nuevas connotaciones, dislocándose de la praxis social tradicional para dar lugar a formas económicas nuevas, es decir, *“(...) sus representaciones se han desconectado del hacer social, y han adquirido la dimensión de guiones culturales para ser representado ante un público expectante: el turista”* (Ibíd., p. 71).

En definitiva, y siguiendo las ideas de Segura, las políticas desarrollistas del Estado, el turismo como industria cultural y, antes bien la misma academia, con la pretensión de preservar y desarrollar la diversidad cultural, estarían propiciando, también, la construcción del otro cultural como exótico. Situación que en el peor de los casos da lugar a una institucionalización de la diferencia para fines comerciales. Estas acciones crean la ilusión tanto en los turistas como en los agentes culturales, que existen grupos étnicos con identidades inmutables en el tiempo y el espacio, *“identidades duras”* (Segura, 1996, p. 75) que se mantienen históricamente incólumes. Estas representaciones re-construidas tienen su rebote en las representaciones ideales que los grupos sociales tienen sobre sí mismos. Por lo tanto, Segura señala que muchas comunidades: *“(...) son convertidas en actoras de su propia realidad; pero no de la realidad de sus desestructuradas condiciones sociales, sino de las ensoñaciones como grupo, la de su identidad disgregada”* (Segura, 1996, p. 79).

Estos fragmentos citados son esclarecedoras en el repunte que hoy suponen las celebraciones religiosas locales. De hecho, los discursos turísticos, gubernamentales y académicos hacen ver a estas comunidades *mimetizadas*, en el tiempo y en el espacio. En tal sentido, y como Segura

plantea, las comunidades toman prestado los discursos y representaciones exteriores antes construidas, como si fueran ideas propias, es decir “(...) *toman prestado el mismo discurso que las subordinan, para expresar demandas de identidad y desarrollo como propios* (Ibíd., p. 70). En consecuencia, los grupos culturales captadores del turismo convierten en actores sus propias representaciones culturales, una suerte de espectáculo a la disposición de un público cada vez más colosal y exigente.

Con todo y continuando con las ideas expuestas de Segura, esto no desdice que los eventos festivos-religiosos, organizados por grupos locales en los espacios cotidianos no cumplan con las funciones tradicionales –de permitir la cohesión y canalización de los conflictos sociales- sino que estos eventos se insertarían de manera distinta en el proceso productivo y bajo otras condiciones de reproducción social.

2.4.- La Religiosidad en Venezuela

Ya para culminar, hemos querido hacer una breve reseña de la religiosidad circunscrita al territorio venezolano, puesto que es el referente más próximo a la realidad religiosa que nos propusimos abordar. Efectivamente, la religiosidad en Venezuela se asienta en la mezcla de elementos africanos, indígenas y católicos. Pues, en esta religiosidad se observa una lógica similar al bricolage de Lévi-Stauss, que, según todo lo que hemos venido discutiendo hasta ahora, se caracterizaría por ser un sistema abierto con la capacidad de combinar elementos religiosos diversos y en ocasiones contrapuestos.

Por una parte, la religiosidad venezolana conserva elementos proveniente de sistemas religiosos prehispánicos asentados en el territorio americano, los cuales se fundamentan en la veneración de las fuerzas impersonales de la naturaleza, entidades acuáticas y selváticas. Por otra parte se complementa con aspectos religiosos africanos y católicos, los cuales han sido sintetizados para dar lugar a una religiosidad sincrética.

Según lo han señalado algunas estudiosas de la religiosidad venezolana (Pollak-Eltz, 1977, p. 22; 1994; 2000; Ascencio, 1976; 1982; 1986; 2001) las diferencias entre la religión católica y africana, según sus lógicas, se tornan infranqueables, pues, la primera posee un marco ético moral basado en un bien absoluto, mientras que la segunda considera a las fuerzas sobrenaturales como entes ambivalentes, en función de la intencionalidad de los creyentes. Por otro lado, la religión católica postula conceptos transcendentales que se mantienen más allá de la muerte, mientras que las religiones africanas se enfocan en el aquí y el ahora circunstancial, dejando abierta la posibilidad de una vida después de la muerte, siendo ésta una continuación de la vida terrenal con características propias. De la misma manera, los sistemas africanos veneran a los antepasados, dada la creencia en que estos pueden incidir tanto en el bienestar como en las desventuras de los vivos. De allí pues, las enfermedades y la muerte pueden ser producidas por acciones del mundo espiritual, por tanto estos entes sobrenaturales tienen que ser aplacados por la acción de ofrendas. Mientras que desde el catolicismo, se veneran a los santos, humanos ascendidos después de llevar una vida de abstinencias y sacrificios, quienes tienen la potestad de incidir positivamente en la existencia terrenal de los vivos, a partir de la suplicas piadosas. Sin embargo, estos tres sistema religiosos, claramente contrapuestos, se han sintetizado para dar lugar a una religiosidad propia del territorio venezolano (Pollak-Eltz, 1977; 1994; 2000; Ascencio, 1976; 1982; 1986; 2001).

Ahora bien, como es bien sabido, Occidente mediante el sistema esclavista logró canalizar un contingente humano desde África y procedente de distintos grupos étnicos hacia América, como instrumento para producir. Estos fueron agrupados en cabildos, naciones, batuques, sociedades o cofradías religiosas. Estas agrupaciones más o menos compulsivas de etnias africanas, en algunos casos, y a la postre, dieron lugar a religiones plenamente estructuradas, comúnmente denominadas como *religiones*

afroamericanas (Ascencio, 2001, p. 13). Entre estas religiones, se pueden nombrar, por ejemplo, el Vodú (Haití), el Candomblé (Brasil) y la Santería (Cuba), mientras que en otros lugares como en Venezuela, dio lugar a la conservación de cultos en torno a santos católicos, como son los casos: de San Benito, San Juan, San Pedro, etc. Pues, en Venezuela las asociaciones religiosas o cofradías fueron restringidas y perseguidas, lo cual implicó que se convirtieran en sociedades para celebrar fiestas de tambor alrededor de un santo católico, es decir, sin una estructura lo suficientemente rigurosa como para dar lugar a una religión plenamente estructurada (Ascencio, 2001, pp. 15-28).

Efectivamente, y según lo señala Pollak-Eltz (2000), la religión católica como institución oficial dominante durante la colonia logró imponer sus dogmas y símbolos religiosos a los grupos autóctonos y a los grupos que fueron trasladados desde África. Sin embargo, las festividades del calendario católico propiciaron, más que actos solemnes y sagrados, el auspicio de festividades para regodeo del colectivo subyugado. Puesto que, para entonces, las haciendas se encontraban aisladas geográficamente de los centros urbanos, por lo cual se tornaba realmente difícil la asistencia de los esclavos a las iglesias, así como la visita constante de los sacerdotes a estos lugares, dando como resultado que estos grupos humanos hayan continuado, hasta hoy, con una versión del catolicismo que se venía gestado desde la época colonial. La Guerra de Independencia supuso el abandono de los miembros del clero español en el territorio venezolano, dejando un gran vacío institucional, ausencia que todavía en nuestros días se hace notar en los poblados alejados de las ciudades, pues, la presencia del sacerdote es itinerante y contingente (Pollak-Eltz, 2000, p. 47).

Por su parte, Gustavo Martín (1990), también señala que los cultos de procedencia afro, no tuvieron tanta influencia en Venezuela como en otras regiones de América Latina. Sólo se denotan rituales y mitologías africanas de manera circunscrita geográficamente o funcionando independientemente,

es decir, sin corresponder con un marco estructurado mítico-ritual. Evidentemente, esta situación ha variado paulatinamente con la introducción de la santería cubana, con la llegada de los babalaos y santeros durante la década de los años 60 (Martín, 1990, pp. 14-15).

Por su parte, las religiones *afroamericanas*, como categoría conceptual, comúnmente se ha empleado para dar cuenta sobre el conjunto de creencias y prácticas religiosas gestadas en el continente americano, con diferentes grados de desarrollo, caracterizado por la diversidad de ritos, ceremonias, cultos y objetos religiosos. Esta categoría, ha sido explicada por Jesús Guanche (2008) de la siguiente manera, el prefijo afro haría referencia, a parte de los orígenes sobre el Sur del Sahara, a las religiones gestadas en el continente americano pos-colonia. Por su parte, el término americano indicaría, el contexto geográfico donde se dan estas prácticas religiosas, efectivamente, como el resultado de un proceso de largo alcance que no esta limitada a los “*afrodescendientes*”, sino a la población del continente con independencia de sus otros ancestros. En efecto, el término americano, nos estaría remitiendo a los resultados contextualizados de concepciones y prácticas re-creadas, re-contextualizadas y re-adaptadas en un tiempo y un espacio distinto del cual se derivó. De allí pues, que para este autor, el término afroamericano no puede hacer referencia específicamente a la raíz africana, sino que debe tomar en cuenta las múltiples influencias indígenas y europeas (Guanche, 2008, p. 279).

Sin embargo, y pese a las claras limitaciones de la expresión afroamericano, para abarcar la totalidad y complejidad que intenta describir, es propicio para dejar constancia que se refiere específicamente de aquellas expresiones religiosas de influencia africana gestadas en América, así como el reconocimiento pleno los sistemas religiosos implicados.

El auge y reconocimiento de estos sistemas religiosos, en la actualidad, se deben en mayor o menor medida, a que son una opción simbólica existencial para hacer frente al vacío producido por la sociedad

moderna y las ortodoxias salvacionistas, cuya plasticidad les permiten adaptarse creativamente a múltiples situaciones. Estos suponen un sentido incluyente, lo cual le ha permitido asimilar fácilmente a fieles de otras tendencias religiosas, sin que esto suponga la idea de conversión. Pues, contrarias a las religiones ortodoxas, las religiones afroamericanas son abiertas, permitiendo la co-participación e iniciación a una o varias tendencias religiosas, admitiendo posibles combinaciones.

Evidentemente, y como ya queda dicho, se habla de religiones afroamericanas, a las expresiones religiosas fraguadas en América. Estas muestras, aunque grados diversos, la influencia europea a través de la religión católica, y en algunos casos indígena, tales son los casos de: La Santería en el Caribe Insular, El Shangó Cult en Trinidad y Tobago, El Candomblé de Brasil, El Palomonte de Cuba, el Vodú de Haití y los cultos religiosos con clara influencia africana. Por tanto, nos dice Jesús Guache (2008):

Las religiones afroamericanas son portadoras de un acervo cultural que forma parte, seamos conscientes o no, de la inmensa mayoría de los pueblos de América Latina y el Caribe, no constituye un coto exclusivos para iniciados ni practicantes y mucho menos un gueto para los afrodescendientes (Guanche, 2008, p. 290).

La difusión de las religiones afroamericanas, sobretodo de la santería cubana, es producto de los contactos entre descendientes de africanos de Norteamérica y Cuba a África con el fin de iniciarse en la religión Yoruba, así como la organización de festivales de la cultura negra. Estos intercambios culturales y las iniciaciones propiciaron la internacionalización de la religión Yoruba. Esta religión, así como otras expresiones religiosas afroamericanas que forman parte de la religiosidad latinoamericana, se caracteriza por ser, un sistema carente de dogmas, salvadores y verdades trascendentales, cuyas prácticas son inclusivas. Sin otras jerarquías que las que resultan de

las capacidades de los sacerdotes y la efectividad de sus actos para la solución de problemas terrenales (Menéndez, 2008, p. 239).

A este respecto, uno de los sistemas religiosos que se practica en Venezuela, que exhibe elementos procedentes del legado africano, así como otro cúmulo de creencias y prácticas derivados de otras tradiciones religiosas (indígenas, ideas católicas, santería cubana, espiritismo, astrología, etc.), es el culto a María Lionza. En este culto la influencia africana se hace tangible a partir del reconocimiento de un panteón de deidades en donde se incorpora una “corte” de divinidades africanas propia de la cultura yoruba. En la cual se han concentrando rituales de posesión y la presencia de repiques de tambores para invocar a los espíritus. A este respecto Angelina Pollak-Eltz (1977, 1994, 2000) acota que el culto de María Lionza presente en Venezuela, no es una religión afroamericana como tal, pero exhibe elementos de origen africano, como: la intervención de los entes sobrenaturales en la vida de los seres humanos se hace manifiesta a través de médiums, el carácter ambivalentes de los entes y la manipulación mágica de las fuerzas con fines pragmáticos.

Ciertamente, como lo han señalado ampliamente los estudiosos del culto a María Lionza (Barreto, 1987; 1999; Ferrándiz, 1999; Fernández, 2000), este es un sistema religioso que goza de una gran proyección a nivel nacional. El culto de María Lionza, dicho por estos autores, no cuenta con un sistema jerárquico, ni de una ortodoxia del todo clara, pues, se trata de un sistema religioso dinámico y flexible, estructurándose continuamente con la incorporación de elementos de la realidad nacional en un mismo horizonte semiótico. Ante este particular, Anabel Fernández (2000) añade que en el caso particular del culto a María Lionza constituye un amplio horizonte de saber siempre abierto a reajustes y transformaciones, en consonancia a las dinámicas sociales y culturales del país (Fernández, 2000, p. 50). En el culto de María Lionza conviven elementos de tradiciones religiosas variadas, sin que esto suponga conflictos ni contradicciones, siendo un asidero idóneo

para aglutinar las aspiraciones y las necesidades del individuo. Como sistema dinámico y siempre abierto a la incorporación de elementos, el culto de María Lionza, articula una serie de prácticas religiosas, en ocasiones filosóficamente contrapuestas, para la consecución de bienes materiales e inmediatos. El culto es el resultado y expresión de un largo proceso histórico que se gesta en Venezuela, una amalgama perfecta de fragmentos elementales indígenas, africanos y europeos; sincronía que ha sido posible por la colaboración extendida en el tiempo y el espacio por el fuero del pueblo, los intelectuales y personajes políticos en el territorio venezolano. Esto se hace patente por la gran cantidad de símbolos religiosos que destellan en el culto, representado por santos católicos, espíritus indígenas, deidades africanas, personalidades independentistas y demás representantes de las carencias propias de la vida cotidiana. Esta expresión masificada y urbana de la religiosidad popular, tiene una proyección de largo alcance desde la década de los 40, momento desde cuando empieza su ascenso progresivo, de ser un culto local rural, hasta convertirse en lo que es actualmente, un sistema religioso urbano y de carácter nacional, en ocasiones enmascarada en un halo de misterio, estando, según Ferrándiz, *en todos lados y en ninguna parte* (Ferrándiz, 1999, p. 15). En fin, y citando a Ferrándiz, el culto de María Lionza, se caracteriza por ser:

Fruto de la interpenetración histórica de imaginarios elitistas, populares y masivos, de la recolonización de territorios configurados en el contexto de una economía netamente petrolera y de una serie de prácticas corporales de carácter emergente, el culto de María Lionza que conocemos hoy en día está dotado de una naturaleza camaleónica que le permite dialogar de un modo casi inmediato —si bien en un lenguaje corpóreo que le es propio— con las circunstancias cambiantes del país (Ferrándiz, 1999, p. 15).

Pues bien, la religiosidad pensada como una concreción particularizada de la religión oficial, es una respuesta local a los aspectos formales, pues, ésta amalgama una serie de creencias y ritos tanto oficiales como no oficiales, incorporando, así, actitudes y experiencias religiosas

ordinarias ligadas a situaciones cotidianas. Esta religiosidad hace uso de símbolos religiosos oficiales asignándoles un sentido social que no necesariamente contraviene los valores religiosos hegemónicos, pero tampoco los sigue a cabalidad, asociando en un mismo marco devocional símbolos no oficializados, así como aspectos religiosos que se encuentran fuera de la ortodoxia. El culto de María Lionza es viva expresión de la religiosidad venezolana, pues, es un sistema dinámico y flexible, que encuentra una clara correspondencia con las experiencias y necesidades impuestas por lo cotidiano.

Por lo tanto, según esta visión teísta del mundo los individuos recurren a la mediación de fuerzas sobrenaturales para la resolución de problemas cotidianos y a veces vitales, es decir, manifestaciones religiosas para la consecución de fines pragmáticos ante situaciones contingentes. De allí que, en palabras de Reneé de la Torre y Cristina Gutiérrez Zuñiga, la religiosidad expresada en las realidades latinoamericanas sea eminentemente, una realidad “*plástica, heterodoxa y sincrética*” (Gutiérrez Zuñiga y R., de la Torre, 2005, p. 9), en clara oposición a la religiosidad que promueve la ortodoxia de una religión oficial.

CAPÍTULO III

LA COMUNIDAD DE OSMA: UNA APROXIMACIÓN A LA MEMORIA ORAL DE SUS FUNDADORES

CAPÍTULO III

LA COMUNIDAD DE OSMA. UNA APROXIMACION A LA MEMORIA ORAL DE SUS FUNDADORES

3.1.- Breve Reseña sobre la Historia Local, a partir de los Trabajos Adelantados por el Proyecto Antropología de la Parroquia Caruao

La comunidad de Osma ubicada en el Extremo Este del Estado Vargas-Venezuela, parroquia Caruao, según lo demuestran algunas investigaciones (Altez, 1999, 2000, 2003, 2006,2007; Altez y Rivas, 2002; Paiva y Paiva, 2005), está compuesta en su mayoría por descendientes de africanos. En este sentido, se cree conveniente reseñar algunos de los acontecimientos históricos locales y su vinculación con los hechos sociales que prefiguran al país como estado-nación.

Sobre el poblamiento temprano de estos espacios, existen evidencias arqueológicas que demuestran una ocupación de sociedades indígenas, reflejadas en petroglifos o piedras grabadas, tales son los casos de Caraballeda (piedra de los españoles), en Naiquatá (piedra de los números), así como en Río Chico, Los Caracas, y *Osma* (Altez y Rivas, 2002). Los estudios arqueológicos en estos espacios sugieren que hubo diferentes épocas de ocupación, entre 15.000 y los 5000 antes de nuestra era, período denominado por los arqueólogos latinoamericanos como paleo-indio. Sin embargo, los sitios arqueológicos hasta ahora reconocidos en el territorio ocupado por el Estado Vargas pertenecen al neo-indio, comprendido entre el 1000 al 1500 de nuestra era. Además, para el siglo XVI, se tiene algunas evidencias documentales y arqueológicas que sugieren la presencia de indígenas de filiación lingüística Caribe y Arawaco (Altez y Rivas, 2002, p. 50).

Sobre la primera incursión hispana, de la cual se tiene registro, fue hecha por Francisco Fajardo en 1555, quien bordeó la costa varguense mediante un sondeo exploratorio para desembarcar en una segunda

incurción para 1558 en las adyacencias del actual poblado de La Sabana en un sitio denominado Panecillo (Altez y Rivas, 2002, p. 35). El proceso de asentamiento del territorio de la parroquia Caruao se ubica a principios del siglo XVII, con la concesión otorgada a los encomenderos Antonio de Gómez alcalde ordinario y Pablo de Ponce escribano del Cabildo y registros. En lo sucesivo, la porción de tierras correspondientes a Antonio de Gómez es cedida a Don Juan Tostado de Peña y con la muerte de Pablo de Ponce, su viuda Doña Elvira de Campos solicita en 1626 al gobernador Miguel de Salamanca hacer una repartición de estas tierras. Para entonces, estos terrenos constaban de seis valles, entre los que se cuentan: Los Caracas y *Oma*, así como los terrenos contiguos de Uritapo, Tuasana, Urama, Tuyre, El Botuco. La viuda y sus hijos se quedaron con la mayor parte de los terrenos, entre estos, Los Caracas, trayendo consigo querellas, pues, al señor Tostado le es asignada una porción inferior a la totalidad de los terrenos, correspondiéndole tan solo los valles de *Oma* y el Botuco. Para los años de 1629, después de la irresuelta querella Tostado-de Ponce, las tierras de *Oma*, presuntamente despobladas, son concedidas a Juan Luis de Arteaga, situación que aviva la disputa incorporando ahora nuevos actores (Altez, 1999, pp. 21-32).

Posteriormente a estos eventos iniciales, la ocupación estuvo precedida por la importancia que adquirió el cultivo de cacao y otros rubros agrarios, permitiendo la constitución de varias haciendas, las cuales contaron con una importante producción. Tal situación de crecimiento económico supuso la adquisición de mano de obra esclava procedente de distintas etnias africanas: Mina, Congo, Tari, Luango y sus descendencias. En este contexto, para mediados del siglo XVIII la parroquia contaba con 12 haciendas, entre las que se mencionan, la hacienda de Los Caracas cuyo propietario era Don Andrés Álvarez del Pliego, contando con 16.000 árboles y la de Osma con una producción mucho menor de 6.000 árboles y, para entonces, propiedad de Don Lucas Pereira (Altez y Rivas, 2002, p. 36). Sin

lugar a dudas, se trataban de haciendas productoras de cacao, café, coco y otros rubros altamente demandados en la época colonial. Por lo general, en estas haciendas había una “*casa grande*”, construida con materiales naturales como bahareque y varas, donde se hospedaban los dueños de hacienda en sus visitas itinerantes, y ubicadas en las adyacencias se encontraban las moradas de los esclavos. Es así como, para en aquel momento, estos lugares se caracterizaron por el predominio de rudimentarias viviendas, dispuestas para servir al proceso de producción, con los enseres y mano de obra de hombres y mujeres de origen africano en situación de esclavitud, elementos necesarios para servir al proceso productivo colonial.

Vale decir, por demás, que la vía de acceso a esta extensión terrestre tiene una data reciente, pues, según datos suministrados por la memoria oral, constatados en Cartografía Nacional, la actual carretera fue hecha a mediados del siglo XX en los primeros años de los 60. La falta de una vía de acceso mantenía esta zona en un relativo aislamiento, pues, la comunicación se hacía por la vía marítima y por caminos de tierra. Pues, efectivamente, a parroquia Caruao está compuesta por pequeñas comunidades de no más 1500 habitantes cada una. La profesora Yara Altez caracteriza a la parroquia, con las siguientes palabras:

Se trata de pequeños poblados asentados sobre una franja costera de, aproximadamente, 50 Km. de largo, afectados por el desempleo, salarios insuficientes, carencias en infraestructuras de uso colectivo, así como la falta de acceso a recursos de instrucción técnica y profesional. Estas características de la parroquia Caruao convergen con las de comunidades populares urbanas en Venezuela (...) (Altez, 2007, p. 31).

En efecto, como señala la profesora Altez (2007) las condiciones de precariedad presentes en las comunidades de la parroquia Caruao se corresponden con otras comunidades urbanas, ubicadas en ciudades como Caracas y La Guaira. Sin embargo, como ya se ha dicho con anterioridad, estos asentamientos, se remontan al período colonial venezolano, pues, son

el resultado de antiguas haciendas habitadas por africanos y sus descendientes en situación de opresión, quienes continuaron establecidos en estos espacios después de abolida la esclavitud, formando poblados dispersos relativamente aislados de los centros urbanos por la falta de vías de accesos hasta mediados del siglo XIX.

Posterior a todos estos acontecimientos iniciales, en la actualidad, la parroquia Caruao cuenta con una extensión de territorio de 50 Km. de largo, ubicándose en la costa Norcentral de Venezuela en los márgenes del Mar Caribe entre los paralelos 10° 31' y 10° 39' latitud norte; y los meridianos 66° 18' y 66° 39' longitud oeste (Altez y Rivas, 2002) Se compone por los principales centros poblados: *Osma* (10°37`22" N y 66°30`44" W), Oritapo, Todasana, La Sabana, Caruao y Chuspa. Limitando por el Este y Sur: con el Estado Miranda, por el Oeste con la Parroquia Naiquatá y por el Norte con el Mar Caribe. Por su parte, la actual comunidad de Osma, ubicada en la parroquia Caruao en los espacios de la antigua hacienda de Osma, comparte esta historia local, cuya actualidad intentaremos abordar, a partir de los relatos de sus miembros.

3.2.-Sobre la Ocupación de la Antigua Hacienda de Osma

La ocupación actual de la antigua hacienda de Osma se debe al fenómeno migratorio asociado a la pérdida de territorio. Antiguamente residenciados en el espacio que ocupa hoy la Ciudad Vacacional Los Caracas, gran complejo turístico construido en 1955, los actuales pobladores de Osma provienen del desplazamiento de aproximadamente 48 familias.

Los antiguos pobladores de la hacienda Los Caracas fueron persuadidos a migrar varios kilómetros montaña adentro, por vía marítima, para asentarse en las inmediaciones de La Hacienda de Osma, en 1948. Para entonces, dichos terrenos presuntamente se encontraban desatendidos, pues, en tiempos remotos servían para el cultivo de cacao, coco y otros rubros de gran demanda en el período colonial venezolano. Sin

embargo, en la época republicana con el paulatino abandono de las actividades agrícolas quedó a cargo de cuidadores, entre los que se nombra a Vicente González, quien hacia tiempo no sabía nada de los antiguos dueños, por tanto, en cobro por sus servicios vendía algunos rubros de la hacienda para su manutención. Uno de nuestros informantes, el señor S.M. nos relató que los terrenos correspondientes a la, para entonces, hacienda de Osma, pertenecía a la viuda de Raymond, Matilde Badaraco, llamada por los residentes *“la gallinita de los huevos de oro”*, o simplemente *“la gallinita”*. Esta señora, en los años 50, le vendió a una empresa llamada CONAOTO, actualmente reconocida con las siglas URCOSA (Urbanizadora de la Costa)



por la cantidad de 60 mil bolívares. Los linderos de la referida hacienda desde la vía principal de Los Caracas, son: El Mar Caribe, Cañaverl, quebrada de Tigre y el parque Nacional el Ávila.

Sobre el proceso migratorio hacemos referencia a los pocos recuerdos que tiene dicho señor, quien hoy cuenta con 68 años y

vivió el traslado desde Los Caracas hasta Osma, siendo muy niño:

Ámbito territorial que comprende la antigua hacienda de Osma

(3.200 hectáreas) **Fig.2. Mapa de la Hacienda de Osma sin escalas**

Datos suministrados por empresa URCOSA y cortesía de Jesús “Chino” Molina

K.G: Ay imagínese Usted, es decir, que usted vivió todo el proceso de llegada a Osma.

S.M: Claro, mira cuando nosotros llegamos aquí a Osma en el año 48. Bueno nosotros cargábamos bambucitos de agua para abrir

caminos, y dicen que la hacienda de Osma cuando el gobierno de Marcos Pérez Jiménez. Aquí habían unos alemanes, ahorita no me acuerdo del apellido, ellos eran malos, ellos envenenaban los cambures, por eso aquí la gente no se podían comer cambures, ni los pájaros tampoco.

Ciertamente, cuando por memoria oral se hace referencia a la presencia de alemanes en la hacienda de Osma, se trataba de sus antiguos dueños, ya que para 1923, dichos terrenos se encontraban en manos de Hermann Matthes, popularmente conocido por los parroquianos como mister Matthes, dicha propiedad posteriormente será hipotecada, hasta llegar a manos de la viuda de Raymond.

La señora J.V., otra de nuestras informantes que llegó a la antigua hacienda de Osma siendo muy niña y contado hoy día con 73 años, nos ilustra sobre cómo fue el traslado y posterior asentamiento:

J.V: bueno hija nosotros nos vinimos en lancha desde Los Caracas, algunos se vinieron por tierra y nosotros por mar

K.G: **¿y cuando ustedes llegaron esto era una hacienda verdad?**

J.V: no, no esto no, esto no era una hacienda, esto era monte, monte, palo, pues, montaña. La media hacienda era desde ahí donde está el... la entrada del río de ahí para arriba, pero esto no, esto por lo menos lo tumbaron nuevamente para poder hacer las casas de... porque estas no eran ni siquiera casas, eran chozas hechas de palos de bambú.

K.G: **Ah, ¿Estos terrenos estaban abandonados o tenían cuidadores?**

J.V: bueno aquí estaba un señor, nosotros cuando llegamos aquí había un señor que cuidaba la hacienda, cierto. Que cuidaba por lo menos el cocal, el cocal es por los lados de la playa, de allí donde está el paso del río pa' abajo, el cocal, eso era lo único que cuidaba el señor, para acá no cuidaba él.

K.G: **aja, desde donde está el casco del pueblo no era cuidado por este señor**

J.V: esta aquí era montaña pues. O sea que esto tuvieron que deforestarlo para poder hacer los ranchitos.

Entonces, y tal como venimos apuntando, el proceso de traslado se produjo mediante varias oleadas migratorias, a fin que los hombres y mujeres de mayor edad acondicionaran el espacio para ser habitado. Estas personas provenientes de Los Caracas, eran trabajadores asalariados de la hacienda,

quienes una vez establecidos en estos espacios crearon pequeños poblados alrededor de la misma, con zonas de cultivos propias en las montañas adyacentes. A este respecto, nos comenta la señora J.V.:

K.G: ¿Y cuántas familias vinieron señora J?

J.V: déjame ver, por lo menos tendría que nombrarte a las personas que vinimos para acá, bueno las personas que vinimos, ya te voy a decir, primero y principal, voy a empezar por la gente de Campo Alegre: Dionisia, Inocencio, Carolina, Juana María, quién más de Campo Alegre...

K.G: aja sus padres vivían en ese caserío pero ¿de dónde eran sus padres?

J.V: bueno por lo menos mi papá era de Los Caracas, ellos nacieron y se criaron allí.

K.G: ¿Y cuando vivían en Los Caracas trabajaban allí mismo?

J.V: en las montañas de Los Caracas, o sea que trabajaban de la forma siguiente, ellos no tenían esa autonomía para trabajar porque como te diría, porque los dueños de los Caracas lo tenían sumergidos. Los Caracas era una hacienda también. Los dueños de Los Caracas se llamaban Banse, Banse tenía a esa gente, por lo menos nosotros no porque estábamos pequeños, pero el tenía a esa gente, sabe lo que era esa gente que compraban un pedacito entonces ellos se hicieron dueños de Los Caracas y entonces tenían al pueblo completamente que no lo dejaban trabajar, ellos [la gente del pueblo] tenían que trabajarle a ellos a ese dueño de terreno, y había gente que tenía conucos hacia la montaña, pero no tenían facilidades para trabajar la tierra, entonces así trabajaban con miedo, como decir así, cuando nosotros llegamos aquí miya, que era cuando Pérez Jiménez, pero resulta que cuando nosotros nos vinimos eran en el mando de.... De este... ya te voy a decir, de... Rómulo Gallegos, nosotros nos vinimos para acá en el 48. En el 48 resulta ser que entonces tumbaron a Gallegos (...) entonces fue que Pérez Jiménez y que agarró esto, y que agarró a toda Venezuela pues y es cuando nos salimos de allí. Cuando nosotros salimos de allí en un solo llanto porque eso fue nosotros saliendo de allí y en seguida pasaron la máquina.

Efectivamente, el traslado desde Los Caracas a la antigua hacienda de Osma por estos primeros pobladores, debió producirse durante el gobierno constitucional de Rómulo Gallegos en el año de 1948, período en el que se produce el derrocamiento de Gallegos y la ascensión al poder de Marcos Pérez Jiménez por la vía de la dictadura. Pues bien, la migración hacia los terrenos correspondientes a la hacienda de Osma se debió

principalmente a que la hacienda de Los Caracas fue vendida por sus propietarios a entes gubernamentales para la construcción de obras públicas. Por lo cual, la hacienda fue desalojada y con ella los peones que hacían vida en las inmediaciones de la hacienda. Al respecto la misma informante nos dijo:

K.G: ¿Pero fue una orden que les dieron de salir de allí?

J.V: Bueno yo te voy a decir sinceramente, tu sabes que en ese tiempo hacían reuniones, como que era el sindicato, por medio de los partidos era que hacían las reuniones, entonces decidieron que nos iban a trasladar para la Onza, entonces, por lo menos nosotros estábamos pequeños pero yo me acuerdo de todo, entonces fue una comisión para allá. Eso es por ahí por el Estado Miranda, yo no se bien, entonces cuando llegaron las comisiones que fueron de Los Caracas para allá, no le gustaron las tierras, entonces, en eso que no les gustaron las tierras y por eso es que ellos se trasladaron para acá.

En efecto, la antigua hacienda de Osma era conocida por los pobladores de Los Caracas, como zona de acceso a los otros poblados de la parroquia y como hacienda cultivable que empleaba mano de obra. Al parecer, dichas tierras estaban pobladas, y debido a una presunta epidemia de paludismo, se produjo el paulatino abandono de éstas. Cuando los actuales pobladores llegaron había algunas viviendas dispersas. La señora J.V. nuevamente, nos revela:

K.G: pero ya esta zona era conocida.

J.V: Nuestros padres si sabían que esto existía, por lo menos el papá mío venía desde Los Caracas a trabajar a la hacienda que estaba aquí, si a trabajar aquí al Musiú, él venía de Los Caracas a trabajar. El [su padre] me contaba que una vez agarraron y, entonces, y que era tan histérico ese señor que los tenía a ellos tan comprometido que el hizo una vez una cuestión que, un ajuste con ellos de sembrar yuca y el que no quería hacer lo que él quería no le daba trabajo y, entonces, mi papá tuvo que venirse para acá a trabajar. Pero cuando nosotros nos mudamos para acá, que nos trajeron de Los Caracas, nosotros no estábamos acostumbrados a esto, con decirte que nosotros en las noches estos pedazos de palo que habían tumbado para hacer las casas, nosotros nos la pasábamos haciendo fogatas y esto era ¡ay como quien dice puro monte y culebras! esto era horrible, no teníamos nada. Hubieron personas que vinieron primero, por lo

menos hay un señor que se llama Aníbal Escobar, estaba él y estaba, ahí donde están haciendo ese gran pueblo que están haciendo allí en cañaveral, bueno allí estaba un señor que se llamaba Salvador que cuando nosotros llegamos lo encontramos aquí y en este lado [zona del casco] encontramos a otro señor que tenía una casita por aquí, ese también lo encontramos por aquí, o sea, y allí donde está ciudad tablita también estaba ubicado un señor que se llamaba Galo y ese Galo era el que nos daba, nos vendía a nosotros la yuquita, las cosas, porque nosotros llegamos aquí a pasar necesidad.

K.G: ¿Por qué los desalojan de allá?

J.V: Porque el gobierno, sabes como es el gobierno, no, es que dice voy a hacer y bueno, o sea que el gobierno le compró a ese dueño que te estoy diciendo, el gobierno y que iba a hacer, según decían ellos que iban a hacer un lugar para meter personas con enfermedades, eso era lo que pensaban hacer allí, y la ciudad vacacional la hicieron después cuando agarró el otro presidente el poder, porque cuando nosotros nos vinimos que nos trajeron aquí estaba mandando Rómulo Gallegos y fue cuando empezaron a desforestar, deforestar, desforestar, entonces, cuando agarró el otro presidente se construyó la ciudad vacacional.

En total migraron cuarenta y ocho familias entre las que se cuentan los Cardona, los Romero, los Escobar, los Rivas, los Medina, Los Iriarte etc., quienes se presume eran descendientes de los antiguos pobladores de la hacienda de Los Caracas, convertida a la postre en una atracción turística. Estos, a su vez, provenían de los distintos valles de la parroquia Caruao, así como de la Guaira y el Estado Miranda, efectivamente, algunas familias tras ser desalojadas de Los Caracas se trasladaron a la Guaira y Naiguatá. Por su parte, las familias que se desplazaron a la hacienda de Osma, debieron adaptarse a las dificultades de sobrevivencia en la selva, y en ese proceso se inició el proceso de conocimiento y domesticación del entorno, para luego ser incorporadas a las dinámicas de poblamiento y reproducción social. Recurriendo nuevamente a los recuerdos de la señora J.V., tenemos:

K.G: ¿ Y cómo era la vida aquí señora J?

J.V: ay hija, nosotros, con decirte que mi mamá, mi hermana y yo nos íbamos de aquí para Los Caracas a pie a recoger ropa los lunes caminando con unas cajas de ropa, recuerdo y después los sábados salíamos nosotros de madrugada para entregar esa ropa en Los Caracas para nosotros poder tener un salario. Nosotros lavábamos ropa aquí y la llevamos para los Caracas, nosotros pasamos las más

negras cuando nosotros llegamos aquí y como nosotros no estábamos acostumbrados, ¡imagínate! Nosotros no estábamos acostumbrados a este ambiente y entonces mi mamá nos mandaba los lunes a recoger la ropa, cuando eran las 5, las 5 y media de la mañana nosotros salíamos de aquí a llevar esa ropa en cajas de cartón mi hermana y yo, entonces allá estaba una tía de nosotros que era la que les daba la ropa y la que nos pagaba. Y después que la gente fue haciendo sus ranchitos la gente empezó a hacer sus conucos en las montañas, y entonces cuando llegamos aquí, como aquí había bastante plagas y eso, mi mamá era una mujer muy movida y eso, y hablaron con la sanidad y vino la sanidad a fumigar a matar ese poco de animalitos, aquí había chipos, zancudos porque habían muchas pozas, todas esas pozas con el tiempo se secaron. Esto, *[el espacio de su vivienda]* esto aquí era la escuela, esto era la escuela porque cuando nosotros llegamos aquí, a donde está la escuela ahora, allí hicieron como un campamento y allí nos empezaron a dar clases y entonces después por medio de sus cosas que hacían el señor Antonio y mi mamá hicieron después esta casa y esta era la escuela, cuando yo llegue aquí, tenía yo segundo grado y una maestra que se vino con nosotros desde Los Caracas, que era nuestra maestra desde allá y ella no nos quiso desamparar, ella se vino, se llamaba conchita y después a los años ella se fue, pero ella ya nos había educado, pues, un poco en lo que era la lectura.

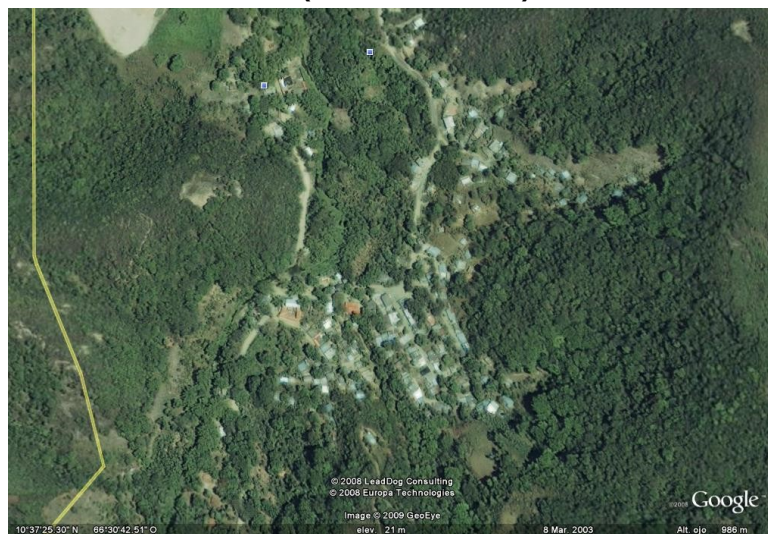
En el proceso de asentamiento tanto hombres como mujeres se dedicaban a la agricultura, la pesca y cría de animales. De allí, las casas estaban dispuestas con espacios suficientes para la cría y el cultivo, por lo tanto algunos sembradíos se encontraban en las inmediaciones del poblado, mientras que algunos conucos estaban en las montañas, según era costumbre en Los Caracas. Las casas eran manufacturadas con materiales disponibles en la naturaleza, todavía se pueden apreciar construcciones elaboradas de bahareque. Efectivamente, hoy predominan las viviendas edificadas con bloques, cemento y mampostería. Pues bien, la vía de acceso, cimentada a mediados del siglo XIX, la cual permitió la introducción de materiales de construcción y modelos de viviendas más cónsonas con el estilo de vida de las ciudades, de hecho, las edificaciones se asemejan específicamente a las construcciones de las zonas periféricas de Caracas y La Guaira. Se podría decir que Osma, en términos espaciales, distribución de

las viviendas y servicios públicos, conserva algunas características de pequeños caseríos en proceso de configuración.

**Fig.3. Vista Aérea de Osma
(La Playa)**



**Fig.4. Vista Aérea de Osma
(El Casco Central)**



3.3.- El Contexto Actual de Osma

En efecto, en la actualidad los indicadores socioeconómicos y de calidad de vida son bajos, aun cuando la vialidad ha traído consigo la posibilidad que los pobladores puedan movilizarse a los centros económicos urbanos, tales como La Guaira y Caracas, a fin de emplearse en actividades

domésticas, labores de construcción, seguridad y demás oficios manuales no especializados.

Ciertamente, las comunidades que conforman el territorio de la parroquia Caruao están asentadas en áreas de importancia económica y estratégica. Estas condiciones hacen que los poblados sean presionados por proyectos turísticos, donde el aprovechamiento de los recursos naturales generan, a la postre, pérdidas territoriales para las mismas, implicando una fuente de tensión y amenaza permanente a los derechos que tienen las comunidades sobre el uso y disfrute del territorio. La intervención de entes foráneos influye en los procesos de participación que tienen estas comunidades en cuanto a la ocupación y aprovechamiento del espacio habitable, pues, la capacidad de decidir se ve opacada por la falta de un marco jurídico constitucional que proteja los derechos ciudadanos de los pobladores, quienes desde tiempos inmemorables han ocupado estos espacios. Prevaleciendo, así, los intereses de una minoría económicamente más poderosas, quienes se valen de todos los medios para legitimar acciones explotativas de los recursos naturales. Tal es el caso, de la compañía privada denominada URCOSA (empresa Urbanizadora de la Costa) cuyos gerentes son propietarios del territorio que bordea el asentamiento de los osmeños. Entre sus estrategias de expropiación simulada se encuentra la compra de las bienhechurías y terrenos cultivables disponibles. De la misma manera, otorgar títulos de propiedad a los habitantes del casco central del pueblo con la finalidad de lograr alianzas estratégicas que les permitan actuar libremente sin oposición alguna. Asimismo, la compañía turística promete la incorporación de los habitantes de la comunidad de Osma en sus planes de prestar bienes y servicios, claro está, la falta de un personal calificado los sitúa entre la mano de obra asalariada para fines domésticos y servidumbre. Es así como, ante la falta de fuentes de trabajo permanentes muchos de los osmeños han optado por trabajar en dicha empresa, pues, además de ocupar puestos de trabajo en zonas alejadas sólo cuentan con las

temporadas de asueto nacional para la venta de alimentos preparados y bebidas, como fuentes de ingresos.

Por otro lado, la formulación, así como la aplicación de las políticas públicas, la intervención institucional y la educación en los asentamientos de muchas de las comunidades la parroquia Caruao no han tenido en cuenta las particularidades culturales de los pobladores, contribuyendo a los procesos de olvido, negación y *des-memoria* (Ver Altez, 2006, pp. 381-196), como personas que descienden de africanos traídos en el proceso de colonización como mano de obra esclava, suponiendo, entre otras cosas, la pérdida de saberes y conocimientos tradicionales. Lo que, a su vez, ha generando cambios en las actividades productivas, así como las relaciones de género y generación propias. Es de hacer notar, que mucho de los ancianos recuerdan y reconocen que sus antepasados trabajaban en las haciendas



como mano de obra, pero es la única referencia que aceptan, el pasado esclavo es muy remoto como para ser recordado y aun menos para ser utilizado como bandera política. Sin embargo, trabajos recientes realizados por el equipo del Proyecto

Fig. 5. Plaza de Osma. 2008. Antropología de la Parroquia Caruao, hoy en su segunda fase, ha permitido rememorar ese acervo de recuerdos contenidos en los protagonistas de la migración y custodios primarios de la movilización de un grupo de descendientes de africanos, trayendo consigo, en mayor o menor medida, que los pobladores de Osma re-conozcan su procedencia, así como las condiciones que marcan su situación presente. A su vez, estos

trabajos desarrollados por los profesores Altez y Rivas han reconstruido elementos pretéritos que remiten a: una presencia prehispánica, hispánica y de africanos, asentados en estos territorios, información que está en manos de los parroquianos como una contribución al conocimiento de su historia local.

A pesar de lo dicho, en la actualidad, al parecer, los valores modernos son más atractivos, ya los jóvenes no se interesan por las actividades económicas tradicionales (pesca, agricultura y avicultura), muchos de los cuales han ido a estudiar a Caracas y La Guaira, regresando en épocas vacacionales. Las indumentarias, tanto femeninas como masculinas, están evidentemente influidas por las modas y usanzas propias de la ciudad, es frecuente ver en los muchachos el uso de vestimenta y ornamentos muy similares a los apreciados en las ciudades aledañas, así como el manejo sagaz de la tecnología disponible en nuestra época.

Por otro lado, el territorio considerado como hábitat, es un espacio que permite la creación y recreación cultural; así como múltiples relaciones comunitarias con la naturaleza. De allí que, las relaciones establecidas entre los individuos con el medio ambiente se han caracterizado por elementos colectivos y solidarios, expresados en el uso y manejo del entorno. Sin embargo, la continuada presencia de personas extrañas que van a disfrutar de las playas ha ocasionado una permisibilidad, por parte de los osmeños, para el uso y el disfrute del espacio que hacen los temporadistas, quienes dejan toda clase de desperdicios en las playas y ríos, sin existir un control eficaz. Por otro lado, el espacio habitado es el ámbito en donde se desarrolla la vida cotidiana. En estas comunidades la vida diaria se caracteriza por un ambiente que se desarrolla con naturalidad, espontaneidad, fiesta, alegría y, efectivamente, también por el conflicto.

Para seguir con la relación establecida entre las comunidades costeras y rurales con el medio natural, así como las dinámicas productivas, Libía Grueso (2000) describe las experiencias de las comunidades

afrodescendientes, asentadas en el Pacífico Sur Colombiano, encontrando, en esta caracterización algunas constantes en la parroquia Caruao:

Tradicionalmente, las dinámicas productivas plantean relaciones armónicas y sostenibles con el medio natural y social, y se apartan del concepto de acumulación de capital como forma de empoderamiento porque el sentido de propiedad es abierto en tanto que supera la individualización, para ubicarse en patrones familiares de intercambio. Sin embargo, la aparición de empresas externas (...), ha generado cambios culturales. Aparecen racionalidades relacionadas con la dinámica del mercado en el manejo del tiempo, el sentido del dinero, el uso de los recursos naturales (...) que han provocado el paulatino abandono de las formas tradicionales de uso del territorio y la producción caracterizada por polivalencia o diversidad de oficios, poniendo además en grave peligro la sostenibilidad de la cultura y de los ecosistemas. Todo esto en virtud de políticas externas de “organización empresarial y generación de empleo”, para articular la región al mercado “integralmente” con mano de obra barata y aprovechamiento de recursos (Grueso, 2000, p. 96).

A esto le podemos añadir que las fuentes de trabajo son escasas y los jóvenes que logran terminar una profesión tienen ante sí la perspectiva de conseguir un empleo estatal o trabajar en las instalaciones portuarias. De igual forma, el área educativa constituye una fuente de empleo factible. En consecuencia, un importante núcleo de los desempleados es absorbido por las empresas turísticas, las instituciones policiales y educativas.

En un pasado no muy lejano, se tienen testimonios, que predominaba una economía natural caracterizada por el establecimiento de valores de vida comunitarios de respeto y armonía con la naturaleza, estando presentes los conceptos de solidaridad colectiva y de reciprocidad en las relaciones interpersonales. Donde la producción iba hacia la familia y un porcentaje al mercado. No obstante, estas realidades han variado un poco, imperando conductas individualistas ligadas a la obtención de beneficios personales, expresado en la división de grupos diferenciados que pugnan por la dirección de los medios económicos y culturales. Así como, relaciones interpersonales conflictivas, situación que en el común de las veces no les permite ponerse de acuerdo para tomar decisiones encaminadas al logro del bien comunitario.

Por otro lado, así como en el caso de Sociedades del Pacífico Sur colombiano, las comunidades de la parroquia Caruao, y siendo de nuestra competencia Osma, no están compuestas por individuos sino por familias extensas que constituyen la vida comunitaria, donde las generaciones mayores, por el manejo del conocimiento y la experiencia, representarían la autoridad. Ciertamente, las mujeres, en su papel de madres y abuelas establecen y desarrollan normas y valores como lineamientos éticos y morales, regulando así, tanto las relaciones sociales como las domésticas (Libía Grueso, 2000, p. 99). En consecuencia, los individuos manifiestan un gran sentido de respeto por los ancianos y especialmente por las matriarcas, al fin y al cabo, la figura paterna es subsidiaria y en algunos casos inexistente.

Así pues, finalmente, y para decirlo en los términos de Grueso, desde una raíz africana, transitando por la aculturación del sistema esclavista colonia y religioso, en un largo proceso de re-adaptación y re-construcción cultural, las comunidades de afrodescendientes, particularmente Osma, edifican las bases de su cosmovisión como una forma particular de ver el mundo. Pues bien, en este horizonte de reflexión, la ubicación geográfica de Osma, primeramente, nos permite caracterizar a este poblado como una comunidad costera venezolana, del litoral varguense, y cuya historia remota los identifica como afrodescendientes. En este sentido, nuestro trabajo defiende que la comunidad de Osma, así como otras comunidades que comparten características similares, indiscutiblemente han participado y seguirán participando, desde su posición particular, en los procesos económicos, socio-históricos del territorio venezolano y mundial. En pocas palabras, se podría decir que en su historia local las comunidades de la parroquia Caruao participaron de los procesos históricos de colonización, independentista y republicano, que además de la diversidad de expresiones culturales a lo largo del espacio geográfico, propician una unidad sociocultural, en clara diferencia con las zonas urbanas del resto del país.

CAPÍTULO IV

FORMAS DE RELIGIÓN EN OSMA: LA RELIGIÓN OFICIAL VS. LA RELIGIOSIDAD

CAPÍTULO IV

FORMAS DE RELIGIÓN EN OSMA: LA RELIGIÓN OFICIAL VS. LA RELIGIOSIDAD

*Ninguno de nosotros puede vivir
sin un motivo de fondo,
sin al menos un núcleo de valor,
sea conciente o inconciente.
Todo el mundo cree en algo
y esto es un hecho (Berlain, Josexto,200,p.: 19)*

4.1.- El Catolicismo como Religión Oficial en Venezuela

En el caso de la religión católica en Venezuela se hará mención a grandes rasgos del proceso socio-histórico que permitió el posicionamiento del catolicismo como institución oficial. Este proceso de implantación religiosa se caracterizó por momentos coyunturales y de cambios drásticos, lo cual explica el predominio de una religiosidad asentada, en principio, en la religión oficial, pero a su vez, permeada de otros componentes místicos propios de otras religiones gestadas en el continente americano (Barreto, 1989-1990; Watters, 1951).

Téngase en cuenta que el proceso de ocupación y explotación colonial del continente americano iba de la mano con la evangelización, pues, bajo la dirección de la monarquía española y por concesión papal a través de diferentes bulas se entregaron los territorios recién descubiertos entre España y Portugal. De manera que, la Corona adquirió el derecho de intervenir en numerosas competencias que hasta ese momento eran exclusivas de la Iglesia Católica, mediante la constitución del Patronato Real y el Vicariato Regio, los cuales convertían a la Corona Española en protectora de la Iglesia y en ocasiones, incluso, en su supervisora (Watters, 1951).

En este contexto, el instrumento más activo de la evangelización fue la entrega total de las Órdenes Mendicantes. Las primeras órdenes en llegar a América fueron Los Franciscanos y Mercedarios (1500), y a partir de 1510

arribaron los primeros Dominicos, mejor conocidos como la Orden de Predicadores. Posteriormente, llegaron los Agustinos (1533) y los Jesuitas (1552). Así pues, las misiones se encontraban en manos de las distintas Órdenes y eran, en términos operativos, independientes entre sí. Por ello, cada provincia estuvo a cargo de un Vicario General nombrado por la monarquía bajo el Patronato Real (Watters, 1951, p. 25).

La actividad misionera se inició con la misma conquista militar y continuó, posteriormente, dirigiéndose a toda la población indígena para su cristianización. Fue a través de la creación de pueblos de misiones como se logró concentrar grupos indígenas dispersos, facilitando el adoctrinamiento y la administración de los sacramentos a grandes masas de conversos. Sin lugar a dudas, estas medidas no evitaron la pervivencia de sistemas religiosos gentiles, los cuales tuvieron importantes rebrotes en múltiples poblaciones, a lo largo de los tres siglos de vida colonial. Aún cuando, para evitar la preeminencia de estos sistemas religiosos, se destruyeron numerosos objetos de culto y símbolos relacionados con las religiones autóctonas, acompañado de la imposición de imágenes, rituales y doctrina católica. Evidentemente, y como ampliamente lo señalan los estudiosos del tema (Pollak-Eltz, 1977, 1984, 2000; Ascencio 1986, 2001; Martín, 1983) en muchos casos pervivieron numerosos ritos indígenas y africanos a través de manifestaciones externas cristianas (Watters, 1951, pp.38-40).

Las misiones, además de ser entes para la evangelización, fueron organismos para la expansión y defensa territorial en cuanto a la fundación de poblados estratégicos que sirvieran al imperio para la defensa del territorio contra fuerzas extranjeras. Además, éstas sirvieron como organismos económicos autosustentables, utilizando mano de obra indígena y, posteriormente, mano de obra esclava. En efecto, hubo diferencias administrativas en las distintas órdenes, existiendo variaciones locales y regionales de acuerdo al rubro agropecuario que explotaron, siendo en los

valles de Caracas muy popular la producción del cacao y, consecutivamente, el café (Watters, 1951, pp. 40-45).

Con el tiempo muchos pueblos de misiones se transformaron en pueblos de doctrina. La *doctrina* consistía en el compromiso adquirido por el colono para que fueran adoctrinados todos los indígenas que le habían correspondido en sus repartimientos. Los niños debían recibir las enseñanzas religiosas todos los días y los adultos tres días a la semana, instrucción que posteriormente sería dirigida también a los africanos traídos como mano de obra, precisamente, por el declive del contingente humano indígena, las consecuentes mezclas étnicas, y porque así lo ordenaba el Código Negro (Pollak-Eltz, 2000, p. 49).

En resumidas cuentas, la evangelización estuvo en manos de los misioneros, éstos se movilizan por todo el territorio, de vez por vez, predicando, confesando, casando y bautizando a los nuevos conversos. Frente a estos mecanismos de aculturación religiosa, posiblemente, los grupos indígenas, esclavos y mestizos en el territorio americano hicieron re-lecturas del evangelio impuesto, así como la implementación de formas de resistencia pasiva. Esto se hace evidente, si tomamos en consideración las formas como se conmemoraban las actividades religiosas del calendario católico. Efectivamente, éstas se realizaban, y todavía hoy es así, a modo de fiesta. De igual forma, se evidencia el uso de las liturgias y los símbolos religiosos con fines pragmáticos, utilitarios y curativos. Por último, cabría señalar la continuidad de representaciones sobre lo sagrado y lo divino, éstas pensadas como entidades naturalistas y ambivalentes, con la capacidad de afectar la vida cotidiana de las personas, en términos positivos o negativos. Por ello, se incorporan en las ceremonias impuestas actitudes autóctonas, que se ven reflejada en los novenarios, con el recurso del canto y el culto a los muertos. Es decir, una re-significación de elementos religiosos varios: indígenas, africanos y los cristianos, propios del colonizador.

En el caso particular de los espacios que hoy corresponde al Estado Vargas, para 1636 los valles de Aricagua, Chuspa y Caruao estaban bajo la responsabilidad del Curato o Doctrina de los valles de Chuspa (Paiva y Paiva, 2005, pp. 15-21). Subsiguientemente, su jurisdicción se amplía con la creación de nuevas haciendas de plantación, incluyendo los valles de Oritapo, Todasana, Panecillo y extendiéndose hasta los límites de la parroquia Naiguatá. A la postre, con la construcción del templo de Caruao, la doctrina será identificada con el referido valle como: *la doctrina del pueblo de Caruao*. No obstante, esto no siempre fue así, pues, para los años de 1629 la feligresía de Chuspa y los referidos valles estaban bajo la tutela de la encomienda de Guarenas, esto se debió a que el encomendero de estos valles de Caruao, Capitán Antonio de Gámez tenía posesiones allí. Es así como, en 1635 el Curato del pueblo de Chuspa y, a posteriori, doctrina del pueblo de Caruao, vuelve a ser independiente de la competencia de Guarenas, justamente por el crecimiento poblacional e intrincado de los caminos, situación que impedía la presencia de los representantes del clero desde Guarenas (Paiva y Paiva, 2002, p. 15). Para 1636 se tienen registros del nombramiento de un cura doctrinero, el presbítero Nuno Tejera de Gois, quien debió atender los requerimientos espirituales de la encomienda del Capitán Antonio de Gamez y los hacendados de los valles de Aricagua, Chuspa y Caruao, así como a sus respectivos mayordomos y mano de obra africana en situación de esclavitud. Los potentados de haciendas, tras solicitar los oficios religiosos, y efectivamente aceptados por el clero, se comprometieron ante el obispo al pago de los honorarios del representante eclesial, así como a la manutención de la doctrina. Para entonces, les correspondió un pago anual de sesenta y dos pesos a ocho reales repartida entre los hacendados (Paiva y Paiva, 2002, p. 18). Entre las actividades religiosas requeridas estaban: la absorción de los pecados, la orientación de la penitencia, el ministerio de los sacramentos matrimoniales y bautismales, el auspicio de las fiestas religiosas y misas. Sin embargo, el curato no

cumplió a cabalidad estos servicios, precisamente, por lo agreste de los caminos, lo dispersos de los poblados y la ausencia de conglomerados humanos suficientemente cercanos como para constituir pueblos. A estas condiciones se les suma, la tendencia de los clérigos de no adaptarse a los climas de estos valles, situación que suponía constantes enfermedades para los mismos. Dadas estas circunstancias, se registra la ausencia de candidatos a estos puestos y la subsecuente desatención religiosa de estos espacios (Paiva y Paiva, 2002, p. 30).

De esta manera, para entonces y aproximadamente desde mediados del siglo XVII, las actividades religiosas se llevaban a cabo en las haciendas al no haber construcciones en los poblados para tales fines. Subsidiariamente, en Caruao y La Sabana existían pequeñas edificaciones de construcciones inestables. Así pues, y por ello, se mantuvo por mucho tiempo la costumbre de organizar oratorios provisionales, a fin de adoctrinar a los africanos y sus descendientes en la fe cristiana. No obstante, estas actividades litúrgicas se veían interrumpidas porque asistían esclavos con sus amos provenientes de poblados lejanos, quienes duraban días enteros de camino para poder llegar a estos oficios (Altez y Rivas, 2002, p. 30). Para 1778 hay evidencias de devociones personales por haciendas, pues, éstas contaban con un santo patrón, al cual se les organizaban actos religiosos anuales, probablemente para cumplir con las ordenanzas religiosas, para aquel entonces vigentes, y como una forma de suplir los requerimientos espirituales de la población.¹ Estas actividades religiosas suponían días de asueto para los trabajadores esclavizados en conmemoración de una deidad católica, y eran organizadas bajo la vigilancia del clero y a despecho de los hacendados. Pues bien, no cabe dudas que para ese momento la población de la hoy parroquia Caruao era predominantemente esclava, y algunos en

¹ La costumbre de tener dedicada cada casa de familia a un santo particular fue ordenada por el doctor Diego Antonio Diez Madroñero, el vigésimo tercer Obispo de Venezuela, que ejerció desde 1756 -1769 (Paiva y Paiva, 2002, p. 56)

condición de “*libre*”. Ello significa que desde 1765 hasta 1810 la mayor parte de la población es de procedencia africana, mientras que la indígena, la europea y la criolla son muy bajas, según lo evidencian las matriculas parroquiales (Paiva y Paiva, 2005, pp. 51-70).

En efecto, para los años de 1817, la Corona Española prohíbe la trata de esclavos provenientes de África, aunque en gran parte del territorio americano esta práctica había mermado. Para 1854, durante la presidencia de José Gregorio Monagas, es abolida la esclavitud con carácter de ley, cuando ya dicho sistema no era rentable. Sin embargo, muchas comunidades de descendientes de africanos permanecieron asentados en las inmediaciones de las haciendas mientras duró la economía de plantación, bien sea como peones asalariados, conformando pequeños poblados.

Posterior al proceso independentista muchos de estos descendientes de africanos, para entonces criollos, se quedaron asentados en estos parajes recónditos, pasando desde su peculiaridad por todas las etapas de la consolidación del Estado-Nación venezolano. En el caso particular de la parroquia Caruao, la profesora Altez señala que:

“Reunidos a la fuerza, los esclavos se agruparon en familias que se reprodujeron y trascendieron a través de los años, constituyendo generaciones de esclavos que fueron la masa poblacional de la parroquia Caruao desde el siglo XVII hasta el siglo XIX y que una vez abolida la esclavitud, libres en su totalidad, optaron por quedarse allí sobreviviendo hasta nuestros días” (Altez y Ribas, 2002, p. 65).

Ahora bien, a historia religiosa local de la jurisdicción de la antigua doctrina de Caruao estuvo, claramente, influida por las circunstancias y decisiones imperantes en el territorio venezolano. Para resumir, en la hoy parroquia Caruao, desde el período colonial, se registran momentos de gran actividad clerical, intercalados con épocas de grandes ausencias, debido a la grandes distancias, los accidentados caminos y la intolerancia de los representantes eclesiásticos al clima y a las enfermedades propias de la región. Estos incidentes de desatención institucional, permitieron la

consolidación de las devociones particulares, las cuales posteriormente se derivarían en asociaciones religiosas y sociedades de culto a los santos patronos (Paiva y Paiva, 2005, p. 50).

Efectivamente, el catolicismo como religión oficial prevaleció después del desalojo de la injerencia de la monarquía española y de la iglesia católica como uno de los brazos políticos del imperio español. De hecho, la religión católica persiste mucho después del período independentista, pese a los sentimientos anticlericales y los conflictos generados entre la iglesia y el Estado naciente (Watters, 1951, p. 70). Ciertamente, la iglesia católica y sus funcionarios son despojados de todos los privilegios amasados durante la colonia con la creación de la República, pues, el Estado naciente es eminentemente civil. Para entonces, se registran confiscaciones de bienes, cierres de conventos y seminarios, con la finalidad de limitar las esferas de poder clerical, sin que esto suponga restricciones manifiestas a las creencias religiosas de los feligreses.

Es importante señalar que para 1824, momento en que se establece la iglesia nacional, y después de largas disertaciones del Congreso Nacional de la Gran Colombia, es aprobada la Ley de Patronato por el Ejecutivo y declarada vigente el 28 de julio. De esta manera, se le confieren las atribuciones que tenía la monarquía al Congreso en lo atinente a las relaciones con el papado, la constitución de arzobispados, y demás decisiones sobre la institución religiosa. Evidentemente, estos cambios y prerrogativas no fueron bien acogidas por el clero, pero a la larga éstos aceptaron su ejecución. De la misma manera, con la disolución de la Gran Colombia la iglesia sufrió los embates de nuevas reformas por parte de los órganos civiles, entre los que se cuenta la no inclusión de la religión católica como religión oficial en 1830. Posteriormente, se aprueba en 1834, por decreto, la libertad de cultos, permitiendo la introducción de otras tendencias religiosas en un clima propicio de tolerancia. A este particular Watters, explica que: *“El vacío y desmoralización de la Iglesia por la guerra y su*

pérdida de prestigio social y político en las luchas fueron tales que nunca recuperó el puesto que había ocupado en el periodo colonial” (Ibíd. 1951, p. 92).

Tal situación de la iglesia, descrita por Watters, se fue agudizando con los sistemas de gobiernos subsiguientes, por la implementación de políticas destinadas a suplir las inmunidades y prebendas clericales. Especialmente con la aplicación en 1833 de un conjunto de leyes y normas, sobre la eliminación de los diezmos, la iglesia quedó a merced de las asignaciones otorgadas por el fisco nacional. En definitiva, estos condicionantes introducidos después de la época colonial venezolana, posicionaron a la institución eclesial en una situación de subordinación ante el nuevo sistema estatal (Watters, 1951, p. 99).

Sin embargo, con el tiempo el control ejercido por el Estado sobre la iglesia católica se fue flexibilizando, pues, en el escenario político surgían otras fuerzas poderosas que pugnaban por tomar el control. Específicamente, se trató del fuero militar que buscaba hacerse del gobierno. Más tarde, en la administración de los Monagas, a partir de 1857, se evidencia un apoyo a la institución católica, con la inclusión en la Reforma Constitucional del reconocimiento de la doctrina católica como religión oficial. Estas medidas se mantuvieron a lo largo del siglo XIX, sin que esto supusiera la abolición de la libertad de cultos. Sin embargo, sólo la religión católica podía ejercer su influencia en los espacios públicos, fuera de sus ermitas y santuarios oficiales (Barreto, 1989-1990, p. 19).

En la segunda mitad del siglo XIX con el mandato de Guzmán Blanco, se intensifican nuevamente las medidas anticlericales, expresándose en el cierre de conventos, seminarios y expulsión de misiones. De la misma manera, se instituye el matrimonio y registro civil el 1 de enero de 1873, despojando a la iglesia de estas competencias. Y es hasta el mandato de Rojas Paúl (1888) que se inicia un trayecto lento de recuperación de la

institución religiosa, con la aparición del diario *“La Religión”* y el retorno de órdenes misioneras que habían sido desalojadas (Barreto, 1989-1990, p. 20). Ciertamente, las medidas anticlericales no habían sido del todo ejecutadas, permitiendo la influencia continuada de la iglesia católica en el auspicio de los actos religiosos y sagrados del común de la gente (Watters, 1951, p. 102).

Con la dictadura de Juan Vicente Gómez (1909-1936) se cristaliza el resurgimiento católico, expresado en el apoyo a la institución, el establecimiento de buenas relaciones con el clero y el papado, así como mayor inherencia de acción del clero en materia educativa. Esta época se caracteriza, entonces, en relaciones armónicas y de colaboración mutua, entre el Estado y la iglesia. Este período fue propicio, también, para la inherencia extranjera y la permisibilidad, por parte del dictador, ante otras tendencias religiosas, foráneas y autóctonas, en tierras venezolanas (Barreto, 1989-1990, p. 21).

Con los gobiernos sucesivos a la dictadura de Gómez, la iglesia continúa su época de fortalecimiento. En el período democrático iniciado en 1949, durante el auge de los partidos Social Demócrata (AD) y el Social Cristiano (COPEI), la Iglesia Católica claramente fortalecida, intenta imponer la religión católica como enseñanza obligatoria, lo cual genera un conflicto que desemboca en el decreto 321, sobre la enseñanza pública-laica y la privada-católica. Situación esta que reaviva la oposición de la iglesia católica ante el gobierno (Barreto, 1989-1990, p. 22).

Es en este escenario dónde se comienza a patrocinar desde el gobierno una identidad nacional y el enaltecimiento de los valores autóctonos, a través de la incorporación de los rasgos culturales que definen a los grupos minoritarios (afrodescendiente, campesinos e indígenas) como partes constituyentes de la identidad nacional. En consecuencia, se propician estudios sistemáticos desde la academia sobre las tradiciones y expresiones culturales de estos grupos minoritarios. Por supuesto,

El Estado, con la intención de apropiarse de la vitalidad de lo popular y al mismo tiempo mantenerlo bajo control, oficializó ciertos elementos del "folclore" y los utilizó para reforzar la simbología del poder, mientras que perseguía y marginaba otros (Coronil, 1997: 171-172 en Ferrandiz, 1999, p. 42).

Paralelo a esto, el culto a María Lionza comienza a manar como símbolo religioso de los valores autóctonos y de integración étnica, y por tanto, expresión de los elementos constitutivos de la identidad venezolana (Barreto, 1987, 1989-1990, 1999).

Por otro lado, en el contexto político, la iglesia católica apoya las elecciones de 1952, donde Marcos Pérez Jiménez desconoce los resultados electorales y asume a la fuerza la presidencia para implantar un gobierno militarista. Este cambio de gobierno forzoso beneficia a la religión oficial, pues, ésta recibe prebendas y concesiones durante los años sucesivos, lo cual se hace evidente en la erección de diócesis y la apertura al país de representantes religiosos extranjeros (monjas, sacerdotes, etc.), quienes encuentran acogida, principalmente, en las estructuras educativas. El mayor logro alcanzado por la institución oficial, para entonces, fue la obligatoriedad de la enseñanza católica en las escuelas públicas. Ésta instrucción era impartida, principalmente, por personas acreditadas por el clero. De la misma manera, se logra la penetración en institutos educativos al país de las órdenes religiosas: Agustinos, Jesuitas, Dominicos, Salesianos y Paules (Barreto, 1989-1990, pp. 22-24).

Desde luego, se mantiene por mucho tiempo el apoyo por parte del Ejecutivo Nacional en el auspicio de las ceremonias religiosas asentadas en el calendario eclesiástico, como: bautizos, comuniones, confirmaciones y matrimonios a grandes masas de fieles. Del mismo modo, la iglesia adquiere más campo de acción en la propiciación de eventos religiosos, como por ejemplo: navidad, semana Santa, amén de otras fiestas patronales y tradicionales.

Finalmente, durante la dictadura de Pérez Jiménez (1948-1959) se promueven los cultos marianos, al tiempo que se aviva el culto a los héroes nacionales y el enaltecimiento de los valores autóctonos, así como la recreación de una historia nacionalista. Evidentemente, el clima de tolerancia religiosa, propiciado por la independencia que es mantenido durante las épocas republicanas y democráticas, permitió la pervivencia de prácticas no católicas. Empero, con el resurgir institucional del catolicismo y el amparo del gobierno militar se crean las condiciones para que todos los sistemas religiosos, al margen de la ortodoxia, fueran perseguidos mediante la aplicación de la ley de vagos y maleantes, dirigida especialmente contra los “*curanderos y brujos*” (Barreto, 1989-1990, p. 24; Ferrándiz, 1999, pp. 39-55).

Ya para entonces, desde los años 50 del siglo XX, el peso de la modernidad se hacía sentir, con sus ideales pluralistas. Comienzan a emerger, aunque frágilmente, otros movimientos religiosos que hoy día cuentan con gran proyección en el territorio americano, estos son: la santería cubana y las religiones protestantes. En efecto, hoy por hoy no es nada desdeñable, el auge que últimamente tienen las iglesias protestantes en la conversión de antiguos católicos. Así mismo, destaca la iniciación y la adscripción de los católicos a los sistemas religiosos afroamericanos, ampliamente difundidos a nivel continental.

Con todo, efectivamente, la influencia de la modernidad se hizo sentir en la separación de los espacios de poder religiosos y políticos, suponiendo un distanciamiento ente las instituciones eclesiásticas y las del Estado. Imperativo que le ha restado plausibilidad y autoridad a La Iglesia Católica. Al mismo tiempo, la modernidad dio paso al reconocimiento de la legitimidad de las iglesias protestantes, y la equidad frente a otras confesiones religiosas. Todo esto, se traduce en la proliferación de un emergente pluralismo religioso destellando de manera flagrante en nuestra actualidad. Ello no excluye, la reciente difusión del misticismo oriental y occidental, entre otros elementos religiosos que hoy día gozan de gran aceptación por parte de los

venezolanos, sin que estas atenten grandemente contra la fe manifiesta al catolicismo.

Este breve recorrido, nos permite afirmar que la iglesia católica como institución oficial, en mayor o menor medida, todavía influye en las prácticas y creencias religiosas venezolanas, pero en convivencia con otros credos. Sin lugar a dudas, los sistemas religiosos indígenas y africanos fueron perseguidos y devastados, perdurando fragmentos de estas prácticas y creencias religiosas. Ciertamente, éstas reverberan en la sociedad venezolana como una prueba fehaciente que estos grupos dominados dejaron su huella en la historia, elementos culturales que han quedado invisibilizados. Pero nos atrevemos a decir, que éstos todavía perviven mostrando, tal vez, otros rostros y significados en aras de la modernidad latinoamericana.

4.2.- Un Acercamiento Etnográfico a la Religiosidad en Osma

Ahora bien, veremos como se expresa la religiosidad en las inmediaciones de una comunidad costera-venezolana, en donde hemos dirigido nuestra atención: *Osma*. En términos generales, y según lo pudimos comprobar con nuestro acercamiento a campo, entre las expresiones religiosas colectivas presentes en la parroquia Caruao se pueden nombrar *las fiestas religiosas*. Siendo éstas, un grupo de conmemoraciones ajustadas al calendario festivo católico, custodiadas en el tiempo, gracias al trabajo prolongado de asociaciones civiles y grupos familiares encargados de mantener las tradiciones. En este contexto, prevalecen las expresiones musicales, utilizando instrumentos de percusión, como el tambor y las tamboras de fulía, generalmente, acompañados por instrumentos de cuerda y maracas. Además, predominan los versos, las décimas y las coplas como formas literarias, las cuales son declamadas en *velorios* dedicados a los santos y a La Cruz de Mayo. He aquí pues, una pequeña muestra de las manifestaciones religiosas presentes en Osma, las cuales se intentaron

reseñar lo más prolijamente posible, mediante una aproximación de tipo etnográfico.

El acercamiento a campo se realizó con visitas itinerantes a la comunidad. En una primera aproximación, nos dirigimos a la misma, como “*el antropólogo inocente*” que va a conocer un lugar del litoral central muy famoso por lo exótico de sus parajes y asiento de una comunidad de *afrodescendientes*. En la espera de poder observar los rasgos que nos remitieran a esa realidad pretérita, a simple vista, no advertimos, sino varguenses que llevaban una vida tranquila adaptada a las dinámicas de las zonas costeras y montañosas. En efecto, gente muy afable, acostumbrada al trato con los turistas y demás personas de las ciudades aledañas.

Posteriormente, en una segunda visita fuimos acompañados por un estudiante que participó del proyecto *Antropología de la Parroquia Caruao*, para entonces, tesista de la Escuela de Antropología, quien, por su continuada labor, en la comunidad, había logrado establecer relaciones muy cordiales con la gente del pueblo. De esta manera, Francisco, muy gentilmente nos habló de su experiencia en la comunidad, suministrándonos algunos datos sobre el asentamiento de Osma. De la misma manera, nos dio a conocer entre los miembros de la comunidad como estudiantes de la Escuela de Antropología y posibles tesis. Consecuentemente, la gente se mostró muy comprometida con la labor de los estudiantes y en reconocimiento al trabajo iniciado por el proyecto *Antropología de la Parroquia Caruao*, dirigidos por los profesores Yara Altez y Pedro Rivas, en lo atinente a la recopilación de las historias de vida de los pobladores más ancianos, depositarios primarios de los recuerdos suscitados de su antigua vida en Los Caracas y ubicación actual.

Más tarde, con un bagaje teórico adelantado, nos hospedamos durante varias semanas en las inmediaciones del pueblo, con otros compañeros del Proyecto, específicamente, en La Sabana. Nos trasladábamos todos los días a la comunidad de Osma, con la finalidad de

identificar a los *informantes claves* y establecer cierto *rapport* con la gente del pueblo. Esta primera experiencia fue muy enriquecedora porque la gente estaba muy dispuesta a colaborar y conversar con nosotros. En esencia, esta aproximación inicial rindió los frutos esperados porque estábamos indagando, en términos generales, sobre los aspectos religiosos presentes en la comunidad. Muchas de las conversaciones, con personajes del poblado, fueron grabadas, estrategia que nos permitió establecer algunos elementos claves para nuestro abordaje teórico sobre la experiencia religiosa en una comunidad costera venezolana. En efecto, una aproximación exploratoria y de acercamiento etnográfico, encaminado a registrar los aspectos religiosos actuales en la comunidad de Osma. En lo sucesivo, establecimos una relación amistosa con vecinos, quienes muy gentilmente nos recibieron en sus hogares en las visitas periódicas, dispuestas para la recolección formal de los datos.

Las observaciones incipientes nos llevaron a declarar que la comunidad de Osma, más allá de sus particularidades, comparte los rasgos culturales presentes en la sociedad venezolana en general. Siendo expresión de un recorrido histórico que supuso la invisibilización de su historia remota, así como todo elemento que apunte a un pasado esclavista. Pues, a nivel religioso hay muy pocos elementos que puedan referirnos a una identidad afrodescendiente, más allá del uso de instrumentos de percusión y algunos eventos religiosos rituales que, por supuesto, están asentados en el calendario festivo católico. En tal sentido, los elementos religiosos, así como otros aspectos socio-culturales, han sufrido claras modificaciones, respondiendo a las dinámicas y los cambios sociales del país. Nos interesa mostrar en lo sucesivo que, a primera vista, no se percibe una preocupación consciente en Osma, por el *autorreconocimiento* sobre los rasgos fenotípicos e históricos referidos a hombres y mujeres de origen africano, traídos durante el sistema esclavista colonial venezolano. Al contrario, se evidencia una religiosidad fuertemente influenciada por la religión oficial, pero que aun así,

permea elementos religiosos de otras religiones, así como aspectos lúdicos, rítmicos y económicos, sin que esto suponga una contradicción para los fieles.

4.2.1.- Hacia un Encuentro con lo Sagrado

Ahora bien, en principio estábamos interesados en los aspectos religiosos y en los rasgos que sugirieran un pasado lejano, propio de la época colonial, por ejemplo de origen africano. Pero estuvimos observando e indagando sobre las prácticas religiosas en Osma, sin encontrar otros elementos que no fueran aquellos que hallamos, en mayor o menor medida, en el resto del territorio venezolano. Ante tal situación, quisimos observar sobre cómo se manifestaban ciertas actividades religiosas oficializadas en esta comunidad, y la primera actividad a la cual asistimos, fue la procesión del Nazareno. Aprovechamos la oportunidad, pues, por vez primera, esta fecha coincidía con la conmemoración de San José, una de las imágenes religiosas parroquiana más emblemática. En el caso particular de la comunidad de Osma, la imagen de San José en compañía de la imagen de La Virgen del Carmen, fueron trasladados desde su anterior residencia en Los Caracas, como los santos devocionales antiguamente celebrados en la hacienda.

Fig. 6 Imagen de la Virgen del Carmen trasladada desde Los Caracas. Osma, 2008



Al parecer, la efigie de San José era posesión los dueños de la hacienda de Los Caracas, sin embargo, los trabajadores le rendían tributo los 19 de marzo mediante la organización de velorios. Cuando la hacienda es vendida las personas son desalojadas, ellos solicitan esta imagen de San José, pues, los hacendados se la llevaban en la

mudanza sin decir nada a los devotos. Mientras tanto, la imagen de la Virgen del Carmen fue encontrada en un cayuco por un pescador en la costa de Los Caracas. Una de nuestras informantes más ancianas, nos habló de estos acontecimientos y al ser contrastada con otras versiones nos resultó ser la más completa:

K.G: ¿de quién era esa imagen de San José, señora J.V?

J.V: mire hija, yo le voy a decir sinceramente ni los señores mayores nos dan relación de cómo llegó San José a Los Caracas, la virgen del Carmen si, yo se que apareció en un Cayuco, apareció por allí por donde llamaban el Pusuy, por el Pusuy más abajito de la bomba de ahí, de donde está la guardia, el caserío que está pa abajo como si uno va agarrando para Anare. Bueno, ahí como que fue que encontraron a la Virgen de Carmen, porque San José solo era que estaba allí, decían... nos decían los viejos a nosotros que tenían que haber sido alguno de esos indios, pues, que andaban por ahí, que quien sabe dónde consiguieron esa virgen del Carmen. Entonces, un señor que se paraba todos los días en la mañana para ir a pescar fue que la encontró, a La Virgen en un bote. En Los Caracas se le rendía devoción a San José, mi papá me decía que ni su mamá sabía de donde salió ese San José, pero los dueños de hacienda cuando vendieron se lo iban a llevar, pero, ellos se llevaron la campana, ellos se iban a llevar el San José como escondido, pues, entonces hubo un señor de Los Caracas que avisó que se iban a llevar al San José, entonces, el pueblo se levantó y se lo quitaron y se lo trajeron para acá.

Dada la importancia que revestía este santo en la devoción para los ancianos del pueblo nos dirigimos a la comunidad (Osma, 19 de marzo de 2008), y los datos recabados de esta observación se relatan a continuación.

El día de San José (patrono de La Sabana y símbolo devocional de algunos pueblos del Estado Vargas) y Miércoles Santo del calendario católico, nos dirigimos a la comunidad de Osma. Fuimos con la finalidad de identificar las prácticas religiosas circunscritas en este poblado en vísperas de la Semana Mayor, fecha que, por demás, en Venezuela reviste una gran significación religiosa. Según supimos, un día antes había acudido el sacerdote a la comunidad con motivo de celebrar una misa, pues, a diferencia del año anterior, no habría auspicio por parte de la iglesia de las actividades propias de esta fecha. Según nos contaron algunos osmeños, en

otra oportunidad un sacerdote se hospedó en el poblado para llevar a cabo todas las actividades religiosas, mientras que en esta oportunidad no se contaría con un especialista religioso. Por lo cual, como es costumbre los catequistas y comisionados de la capilla se encargarían de las procesiones y demás actividades no consagrativas que ameritaba la fecha.

Cuando llegamos al pueblo, más o menos al medio día, estaba en pleno los preparativos para ceremonia religiosa, los organizadores estaban comprando flores, velas y demás ornamentos para engalanar a los santos que iban a salir en la procesión del Nazareno. Dicha actividad estaba pautada para las siete de la noche, sin embargo, la capilla estuvo abierta desde muy temprano para ser acondicionada. Cuando llegamos las imágenes religiosas se encontraban cubiertas con un manto morado, dicho por los osmeños, esto significa el duelo que se va a producir con la conmoración de la muerte de Cristo, según lo estipulado por las enseñanzas eclesiásticas. Las imágenes no cubiertas, con dicho manto, eran la Virgen del Carmen y el Nazareno. Mientras tanto, las otras imágenes: Santo Domingo de Guzmán, la Milagrosa, San José, el Santo Sepulcro, San Benito, sí lo estaban.

Cuando llegamos al poblado no había gran expectación por el ritual que, en momentos, se llevaría a cabo. De hecho, nos pareció realmente curioso, puesto que en entrevistas anteriores las personas identificaron a San José como un símbolo religioso de gran importancia, porque, junto a la Virgen del Carmen eran motivo de gran devoción para los más ancianos, como un legado traído desde su antigua residencia en Los Caracas. Según nos enteramos luego, el sacerdote había dado indicaciones de conmemorar el día de San José como era de costumbre (con una procesión por todo el pueblo y el rezo de un rosario), acto que se llevaría a cabo en horas de la mañana. Al parecer, no hubo quórum para la realización de dicho acto, razón por la cual fue cancelado. En este sentido, era notoria la apatía de los fieles osmeños, tal vez, la mayor expectación estaba en la cantidad de automóviles

que no cesaban de pasar de un lado al otro, trayendo a cientos de personas a las distintas playas de la Parroquia Caruaó. Como era de esperar en una comunidad costera, la mayoría de las féminas estaban apostadas en pequeños quioscos, ofertando empanadas, refrescos, cervezas y chucherías en el pueblo. Así mismo, en la playa de Osma había personas vendiendo alimentos preparados a disposición de los temporadistas.

El día transcurrió de manera normal, muchas personas de un lado al otro adquiriendo bebidas, alimentos y artículos playeros. Mientras las mujeres estaban ocupadas de las ventas en el pueblo, algunos de los hombres se encontraban vendiendo en la playa. Los jóvenes osmeños residenciados en La Guaira y en Caracas llegaron a visitar a sus familiares acompañados con amigos foráneos, quienes venían a disfrutar de las playas. En horas de la tarde el ambiente se tornó muy festivo y, aunque había ley seca, las bebidas alcohólicas abundaban de manera flagrante. En el puesto policial del pueblo, se encontraban dos funcionarios de la policía de Vargas, quienes la mayor parte del tiempo *“brillaban por su ausencia”*. Según supimos, el club del pueblo no tuvo actividad en esta temporada por respeto a la fecha. Paralelo a esto, el río muy concurrido igualmente la playa y el abasto del pueblo por foráneos y osmeños. Los jóvenes y los niños se encontraban apostados en las adyacencias de la plaza, el resto de los miembros de la comunidad en las puertas de las casas reunidos en familia.

A las cinco de la tarde nos acercamos a la capilla para ver un poco los preparativos de la procesión en honor al Nazareno. Allí encontramos a un joven osmeño, quien nos habló de algunos detalles sobre esta importante actividad así como de otras manifestaciones religiosas del pueblo. Aprovechamos la ocasión para conversar con este joven, sobre sus impresiones sobre los aspectos religiosos en Osma y su participación en las actividades del calendario religioso. Esta conversación fue muy amena y, en cierta forma, provechosa, por lo tanto le pedimos al muchacho nos permitiera

hacerle una entrevista en una próxima oportunidad, petición a la cual accedió de muy buena gana.

Los catequistas son los encargados del cuidado de la capilla, de igual forma, se encargan de todos los preparativos de las actividades católicas, así como de la instrucción religiosa y demás diligencias afines. Los catequistas son personas de la comunidad quienes han sido preparados para ayudar al sacerdote en los actos religiosos no consagrativo. Esta responsabilidad ha quedado en manos de algunos osmeños, especialmente de las féminas. Pues, en la actualidad la presencia del sacerdote en la población se ha vuelto cada vez más precaria, lo cual implica que el pueblo haya tenido breves períodos de efervescencia religiosa, dependiendo del clérigo que los guía. Efectivamente, ahora se está pasando por una época de gran inercia y desencantamiento, debido, en gran parte, a la ausencia del sacerdote y a la tendencia clerical de auspiciar sólo aquellas actividades religiosas que dejan ganancias económicas, entre estas: los bautizos y las misas a difuntos. Por su parte, nuestro informante, desde muy niño ha visto cómo su familia coopera en las actividades religiosas oficiales, por tanto, al presente se le han delegado algunas funciones, entre ellas: dirigir los rezos en las procesiones y los cantos de rigor. Mientras estábamos conversando llegaban personas a preguntar por el horario de la actividad, en su mayoría, eran niños de la comunidad y visitantes.

Llegada las siete de la noche la capilla estaba abarrotada de niños, las seis butacas principales no daban abasto para la cantidad de infantes. Según entendimos, éstos asisten a las enseñanzas de catequesis, y algunos otros ya han cumplido con el sacramento de la primera comunión. También asistieron varios adultos, algunos hombres encargados de trasladar las imágenes y algunas señoras de Osma. A las afueras de la iglesia permanecían personas foráneas vestidas de morado, quienes esperaban la salida de la procesión. A decir verdad, la mayor parte de la gente de Osma

estaba en sus casas, en la plaza y en los alrededores de la iglesia, y así permanecieron hasta que culminó el ritual: como espectadores.

El ritual comenzó con algunos cánticos de alabanzas, como es costumbre, seguido del rosario. Mientras esto ocurría, la imagen del Nazareno era trasladada desde la capilla hasta la plaza por su comitiva. Adelante, iba una niña, quien cargaba una cruz con una cinta de encaje blanco. Seguidamente, la imagen del Nazareno ornamentada con flores blancas, moradas y hojas de helechos, transportada en hombros por cuatro hombres. De inmediato, llevaban la imagen de la Virgen del Carmen acompañando la procesión, a la par de los fieles provistos con luminarias blancas y moradas. Algunos de los asistentes se encontraban allí en pago de promesas, llevando la indumentaria de costumbre: batas moradas, pies descalzos y coronas.

Salimos de la iglesia por la puerta principal, bajamos las escaleras en dirección al hospital, para luego cruzar a la calle Bolívar. Desde allí subimos en dirección a la calle La Cruz, y al final de ésta, dimos vuelta hasta pasar frente al abasto con dirección al Hotel de Max y, más allá del río por la calle



principal de Osma, hasta llegar al santuario de la Cruz de Mayo.

Fig. 7 Santuario de la Cruz de Mayo. Osma 2008

Luego la procesión dio vuelta allí, regresando a la calle principal. Por último subimos por la calle Sucre, a la altura de la iglesia, hasta volver al recinto

sagrado. Como es costumbre, la procesión de las imágenes religiosas se realizó haciendo un breve recorrido por el casco central del pueblo. Las

zonas aledañas a la comunidad: Ciudad Tablita, La Batea, El Níspero, la playa y el asentamiento agrícola denominado La Vega, no fueron consideradas para el recorrido. Durante la procesión se rezaron los misterios del rosario, acompañados con los rezos de costumbre: Padre Nuestros, Aves Marías, Credos, Glorias y Salves intercalados. Al culminar el ritual se hizo una oración en honor a San José en conmemoración a su día patronal. Así concluyó la peregrinación del Nazareno, al parecer para cumplir con la tradición y la costumbre.

Fig. 8 Procesión del Nazareno. Osma 2008



Es de destacar que el ritual estuvo en su mayoría acompañado por foráneos y turistas. Sin dudas, la ceremonia cumplió con su cometido de conmemorar un mito, re-actualizar un momento primigenio y crear las

condiciones para re-establecer los lazos entre una divinidad y el hombre, a través de la puesta en escena del sacrificio y el dolor. Los participantes de esta ceremonia fueron, por un lado, los actores del ritual (auspiciantes osmeños y los penitentes, en su mayoría foráneos), y por otro, los espectadores (turistas y habitantes del poblado), quienes sumergidos en sus actividades se distraían por un momento para ver la procesión. Muchos de los miembros de la comunidad se asomaban desde las ventanas de sus casas, mientras los jóvenes reunidos en las plazas, inmutables veían pasar la procesión, al tiempo que algunos turistas desde sus carros y el río miraban absortos lo que estaba ocurriendo. En efecto, esta fecha, propicia para el recogimiento y la constricción espiritual, da lugar a épocas de asueto nacional y descanso de las actividades seculares, permitiendo, a su vez,

espacios profanos para el disfrute en parajes exóticos, por parte de los foráneos. Mientras tanto, las comunidades visitadas por los turistas cumplen con sus actividades tradicionales. Así pues, culminado el ritual hubo música, que según la convención social debía ser hasta las doce de la noche, porque pasada esta hora se conmemoraba la muerte de Jesús. Pese a esto, hasta bien tarde en la noche los jóvenes de Osma, los temporadistas y los vendedores, estuvieron en las calles consumiendo bebidas alcohólicas al ritmo de la música y el fandango, sin ninguna novedad.

Al día siguiente el panorama era un tanto diferente, al parecer las motivaciones y los sentimientos que habían provocado el ritual de la noche anterior se habían desvanecido rápidamente. Lógicamente, amaneció con el tránsito incesante de autos yendo de un lugar a otro por la calle principal del pueblo. Las mujeres desde muy temprano se encontraban en quiscos, con el fin de vender alimentos a la gran cantidad de turistas, mientras los jóvenes y niños disfrutaban de la playa y el río. La vida de la comunidad se sumergía, entonces, en la novedad que suponía la época vacacional.

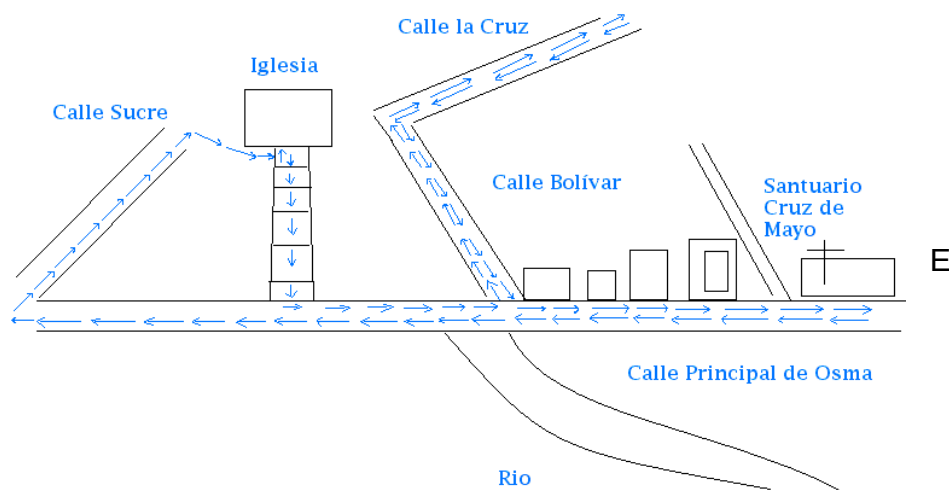


Fig. 9 Recorrido de la Procesión del Nazareno

4.2.2.- El Velorio a los Difuntos

Por otro lado, en lo referente a los actos fúnebres, éstos se desarrollan en distintas etapas como un mecanismo colectivo para el manejo del duelo. *Lo sagrado*, está expresado en los altares, concebidos como espacios de encuentro con los difuntos, un lugar para rendir reverencias al fallecido, permitiendo que los familiares y amigos asimilen la pérdida.

Sin embargo, la muerte en esta comunidad se puede ubicar desde antes del deceso. En ocasiones, la muerte es anunciada, pues, atendiendo a las señales de la naturaleza se pre-siente la proximidad de la misma. Se refiere, específicamente, al canto de un ave nocturna denominada "*la pavita*", capaz de pronosticar la inminencia de la fatalidad, poniendo a los miembros de la comunidad a la expectativa. Se busca espantar este ave de mal agüero, bien sea lanzándole objetos contundentes o profiriéndole improperios. De esta manera, la muerte es prevista socialmente, a través de la observancia de la naturaleza y los presagios transmitidos por los seres sensibles a ello. Estas señales, y su posterior interpretación, permiten disminuir la incertidumbre ante lo inminente (Martín, 1983 b, p. 35). En el caso particular de personas ancianas o enfermas, operan las redes de parentesco, las cuales consisten en muestras de cariño y atención ante la agonía del sufriente. Tal es el caso de una osmeña que nos comenta sobre los decesos de sus padres:

R.E: (...) y yo me acuerdo que ella [su madre] murió un 12 de febrero, y yo sabía que ella se iba morir en esa fecha, porque algo me decía que ella se iba a morir y el 12 de febrero a las 11.30 se murió. Y con mi papa pasó algo parecido, yo dije que él iba a morir un día lunes día de las ánimas

K.G: ¿Usted tiene revelaciones de ese tipo o por presentimiento?

R.E: por presentimiento y por revelaciones, yo sabía porque, él era devoto a las ánimas, todos los lunes él le prendía su vela a las ánimas, a las ánimas de purgatorio. Un domingo en la noche, yo les dije a mis hermanas que no lo dejáramos sólo porque mañana es día de las ánimas. Y, casualmente, murió un lunes día de ánimas. Por cierto, en esos días se la pasaba la pavita cantando, se ponía allí en la línea de los cables, me cantaba allí, me cantaba otra por acá, tres por allá se ponían.

Yo decía: ¡ay esas pavitas si cantan! y él me decía, mi papá me decía: “tú no cantas, bueno ellas también tienen derecho de cantar”.

K.G: pero esos animales no hay forma de espantarlos

R.E: bueno yo los espanto con piedras. Yo cuando las veo por aquí las espanto con piedras.

K.G: y regresan igualito

R.E: si, bueno la semana pasada estaba una allí [*frente de su casa*] y le empecé a decirle cosas. Yo no es que le tenga miedo, pero me da como mala espina.

Seguidamente, la agonía que comienza cuando la sabiduría local identifica la proximidad de la muerte; activa la solidaridad comunitaria, y ésta termina con el fallecimiento de la persona. Al contrario de lo que suele suceder en las grandes ciudades, los dolientes no aíslan a la persona enferma, pues, tratan en lo posible de proveerles de atenciones y compañía. En el lecho de muerte, los enfermos y ancianos son agasajados con sus alimentos y bebidas predilectas, acompañados con muestras de afecto. Asimismo, se les rezan oraciones y leen novenas de los santos para ayudarlos en el buen morir.

La muerte no consiste tan sólo en el deceso, sino que involucra la preparación, el arreglo y la conservación del cuerpo hasta cuando los deudos lo ponen en el ataúd, para que la comunidad lo vele, le rece, le cante o le baile, según sea la voluntad del difunto antes de la muerte. Al tener lugar el deceso, mujeres y hombres hacen las tareas de rigor. Por lo general, las féminas se reúnen para asear y decorar el recinto velatorio, y los hombres se encargan de los preparativos administrativos para la sepultura. Anteriormente, cuando no había servicios fúnebres, las personas de la comunidad se encargaban de todos los preparativos: embalsamar, lavar y reparar al cadáver para ser enterrado.

El velorio se inicia con la exposición del cadáver debidamente arreglado ante sus allegados, hasta cuando lo trasladan al cementerio. El eje de rezos, cantos y bailes se lleva a cabo en un altar que en la mayoría de los casos ostenta un Cristo, coronas de flores y cintas, siendo el recinto

iluminado con cirios o velones. La urna se dispone en un pedestal central con luminarias y flores en cada extremo, y al pie del pedestal un vaso con agua.

Durante el velorio surgen tres espacios: uno sagrado, donde está el altar, los dolientes acompañando al difunto y el rezador. Uno semi-profano, donde las mujeres preparan los alimentos que serán repartidos entre los asistentes a lo interno de los hogares. Y una zona profana, en la mayoría de los casos, ubicada en las afueras de la casa o patio, donde se reúnen los oficiantes de la ceremonia para descansar, así como familiares, compadres y amigos venidos de lugares cercanos y lejanos. Allí, juegan dominó y cuentan leyendas de seres sobrenaturales e historias cotidianas. Además del acompañamiento a la familia, los asistentes aportan trabajo, materiales, comida, licor y dinero.

En estas comunidades del litoral central, la música es un medio privilegiado de expresión y comunicación, por lo cual, el velatorio fúnebre pudiera estar compuesto por un rezador y cantadoras: una entona los versos y las demás responden o hacen coros acongojados. Con estas actitudes y gestos religiosos se intentan dirigir el alma del difunto a esferas supraterrrenales, al tiempo que comunican el duelo por la pérdida. En caso que el difunto sea un representante musical de la comunidad se le hace un homenaje con toque de tambor, se le canta y se le baila desde la retirada de



la urna del recinto velatorio, y de manera escalonada por todo el camino hasta el cementerio.

**Fig. 10 Tumba en cementerio de Osma.
Cortesía de Profa. Yara Altez, 2004**

El entierro comienza cuando los allegados sacan al muerto del lugar de velación hasta el cementerio, culminado cuando lo sepultan. Al haber un auspiciante formal desde la iglesia, como

sacerdotes y demás ministros, se realizan dos procesiones fúnebres, una hasta el templo y, desde allí, al camposanto. Terminada la ceremonia en la iglesia, hacen la procesión hasta el cementerio, caminando por los sitios que el difunto solía transitar, con la finalidad que éste *“recoja sus pasos”*. A lo largo de ese recorrido pueden ocurrir expresiones públicas de quejas, reclamos o por el contrario, halagos referidos a las cualidades del difunto. De manera complementaria, el uso de música, cantos o bailes, hasta ser llevado a la fosa donde reposará el cuerpo inerte, dando lugar al *entierro* o sepultura del cadáver. Posterior a estos eventos se comienza con un período de nueve días o novena.

La novena, según Gustavo Martín *“(…) constituye una forma establecida por la sociedad para la reconstrucción del objeto perdido”* (Martín, 1983 b, p. 34). Es el período posterior al entierro que dura nueve días, contados desde que los deudos regresan a casa después del entierro. Durante las siguientes nueve noches, el punto de encuentro con el ser querido, ya ausente, consiste en un altar muy sencillo, frente al cual rezan salves, rosarios y cantan alabanzas. En seguida, se realiza la *“Última Noche,”* consistente en el último día de la novena. Ésta se caracteriza por la construcción de un altar central de nueve escalones muy solemnemente decorada con flores, velones blancos e imágenes de santos que, en ocasiones, incorpora una fotografía del difunto. Generalmente, después de los rezos de rigor, los cuales pueden ser: tres, cinco, siete o nueve rosarios (lo cual puede variar, siempre y cuando sean números impares), llega el momento en que se desinstala el altar. Por lo general, esta actividad se extiende hasta horas de la madrugada, sellando así la partida del difunto.

La ceremonia se inicia antes de las nueve de la noche con cantos y rezos. Al igual que en el velorio, se instala un espacio diferente al del altar para la repartición de los alimentos, del cual irá saliendo la comida y las bebidas repartidas entre los asistentes. En las afueras de la casa, se disponen sillas, delimitando el espacio profano de la ceremonia. Allí, los

asistentes juegan dominó, cuentan historias fantásticas y “*echan chistes*”. Mientras tanto, frente al altar los rezadores se encargan de dirigir las oraciones y los cantores de entonar alabanzas, se conjugan los cantos e himnos y las plegarias, tales como salves, rosarios y otras. La solemnidad y el sentimiento de este acto, obedece a que es el último adiós al ser querido, así como una muestra de consideración y respeto con los dolientes.

Anualmente el difunto es recordado, cuando los apesadumbrados familiares del difunto “*mandan a hacer misas*” en honor al fallecido. En el fondo, esto sería una forma de asegurar que el espíritu des-corporeizado logre transitar el camino que le impone su nueva situación, pasando desde las esferas terrenales por el purgatorio o instancia de purificación, hasta su destino final: *el descanso eterno*. De la misma forma, los familiares del difunto van a la tumba a dejar flores, con la finalidad de demostrar al difunto que se le recuerda y se le atiende, aun cuando esté en otras instancias. Posterior a la muerte, se produce *el luto*. Este consiste en la manifestación pública de los dolientes sobre la pérdida que se produjo en el seno familiar, se trata del uso de vestimenta negra, blanca o de colores claros como señal y muestra de duelo. En ocasiones, el luto es representado por la ausencia de maquillaje en las mujeres. Las manifestaciones exteriores del luto suele durar meses, o incluso uno o dos años.

Adicionalmente, en torno a los fallecidos se tejen un conjunto de creencias, éstas aseguran que los espíritus de los fallecidos pueden incidir en la vida de los vivos, bien sea por medio del uso de procedimientos rituales (cuya lógica se asienta en una alquimia homeopática, tomando restos del difunto u objetos relacionados con él) o por voluntad propia. En algunos casos, se hace una especie de trato con los espíritus para perturbar a los vivos. Este trato se realiza de forma protocolar, y mediante el uso de la tierra sepulcral como medio articulador entre el difunto y la realidad sensible. De manera que, “*la tierra de muerto*” es colocada en las inmediaciones de las casas de enemigos, y éstos, a su vez, son atormentados por espíritus de

difuntos, ambos involucrados por intermediación de la tierra sepulcral. En otros casos, los difuntos que murieron sin cumplir con alguna misión vagan por el mundo terreno, perturbando a las personas que son sensibles a estos fenómenos.

Por otro lado, en Osma se le rinde *culto a las ánimas*, lo cual consiste en encenderle una luminaria todos los lunes en honor a los fallecidos. Estas almas deben pasar por una estancia de purificación denominada purgatorio, donde van a purgar culpas terrenas, siendo las velas un aliciente para su pena sepulcral y en recompensa por estos dones, los difuntos pueden ayudar a los vivos.

En caso contrario, cuando el deceso ha sido de un infante, se organiza un sepelio propio de un inocente o "*angelito*". En la mayoría de los casos el cadáver es ornamentado con alas, túnica y aureola, asemejando seres celestiales, bellamente maquillado. En el caso de cortejos menos elaborados, el cadáver es ornamentado con el uso de indumentaria predominantemente blanca. En estas ceremonias, generalmente, no se rezan oraciones, ni es bien visto emitir llantos y muestras de tristeza. El espacio donde se coloca el cadáver es ambientado con símbolos infantiles, con predominio de cantos y juegos pueriles, en representación de la niñez y como símbolo de pureza e inocencia. El cuerpo es *velado*, así, toda la noche hasta ser conducido al sepulcro. No se le hacen novenas ni rosarios, porque según la creencia, los niños mueren sin haber cometido ninguna falta espiritual, ni terrenal. Por lo tanto, son ascendidos directamente a las esferas celestes, no siendo necesaria la intercesión del rezo. Así nos los comenta, J.L., joven Osmeño de 20 años, quien está versado en estos oficios religiosos por la influencia de una práctica familiar.

K.G: ¿y si es el caso del novenario de un niño, el ritual es el mismo que el de un adulto?

J.L: No, cuando son niños no se le hacen rezos, porque se dice que son ángeles, son niños, entonces, ellos no necesitan eso, son... personas inocentes que están todavía sobrias del pecado y no han... ¿cómo te

explico? ellos no han experimentado tanto lo que es... cometer errores y esas cosas así, sino que son inocentes y por lo tanto se le podría hacer un rosario pero es el día de su velorio.

K.G: ¿Cómo es velorio de niños?

J.L: Mira a ellos no se le reza el rosario, se le canta música de niño, se le canta el pájaro pinto, esos cantos de niños y tienen que cantarle muchas canciones. O sea, es un niño y por eso hay que despedirlo como un ángel, no hay que llorarle, por más que sea su familia, pueden llorarle su papá, su mamá, claro porque es un dolor, pero las personas que asisten a esos velorios siempre tienden a no llorar, a no hacer gestos así de tristezas, ni llorar, porque son ángeles. Entonces, se les canta, se les juega con otros niños y así se lleva hasta que se entierra.

K.G: ¿Lo visten de alguna manera específica?

J.L: Si lo visten de blanco, mayormente, aquí lo visten de blanco, son pocos los niños que han fallecido aquí, pero se visten de blanco, se les pone algo que representa a la niñez, un carito, una muñeca o algo así y también se le puede poner una cruz en la mano o un rosario.

K.G: ¿Y... eso que significa?

J.L: Eso, bueno se le pone un carro o una muñeca porque, o sea, es un niño y se murió siendo niño, pues. Entonces, representa eso, ese lazo de niñez. Y el rosario como señal de que murió en Cristo.

Pues bien, los actos religiosos fúnebres en Osma, se componen de acciones prediseñadas: por gestos, eventos, actitudes, expresiones de dolor, resignación y reflexión, sobre un aspecto de la vida que es inminente e inevitable: la muerte. Todo esto se sustenta en un marco simbólico de prácticas y creencias religiosas oficializadas, con la incorporación de elementos lúdicos, recreativos y musicales, constituyendo espacios menos sublimes para la socialización. En este sentido, la religión en Osma, sería como lo han dicho los autores clásicos, un mecanismo cultural para hacer frente a las situaciones límites, tales como la muerte y los sufrimientos derivados de las situaciones inesperadas (Geertz, 1996, p. 90). Un sistema de símbolos que incide sobre la subjetividad humana para dar un lugar socialmente construido, a los sentimientos. De la misma manera, nos atrevemos a decir, que estas actividades religiosas, permiten espacios sociales donde existe la co-presencia de lo profanos y lo sagrado para la satisfacción emocional y diferencial de los asistentes.

La religión católica es, para los osmeños, el medio para canalizar las angustias que afloran en momentos de crisis, un marco socialmente aceptado y compartido para relacionarse con lo que se considera sagrado. Evidentemente, como ya se ha dicho más arriba, el auspicio de la religión católica en la parroquia Caruao, ha pasado por períodos de gran efervescencia religiosa alternado con grandes ausencias, pues, las condiciones de alejamiento geográfico han supuesto la intermitencia de la influencia católica en estos poblados y, por consiguiente, el auspicio de actos religiosos por parte de miembros del pueblo. Ciertamente, las personas no se ven fuera de esta estructura eclesial oficial históricamente instituida. Pero, la población de Osma hace su propia interpretación de la religión oficial, hasta el punto que hay una permeabilidad de muchas otras creencias religiosas y conocimientos tradicionales conviviendo con una estructura dogmática impuesta.

4.2.3.- Devoción a los Santos

En concordancia con la institución religiosa dominante, hoy día en la comunidad de Osma, se continúan propiciando los actos en honor a los santos católicos en su día. En Osma, así como en muchas otras comunidades del litoral, es común la organización de *velorios*. Esta actividad es antiquísima (tal vez desde la época colonial con la propiciaron de devociones personales por hacienda), perviviendo desde entonces sin considerables modificaciones. Pues bien, estas acciones religiosas, generalmente, se llevan a cabo una noche antes de la festividad de un Santo y, especialmente, el 1º de mayo, para conmemorar el día de la Cruz. Estas festividades suelen extenderse hasta la madrugada. Los velorios son actividades religiosas de devoción a los santos, en donde se percibe también la convivencia armónica de elementos sagrados y profanos.

En este sentido, y por lo pronto, se puede decir que la comunidad se responde a las celebraciones festivas y religiosas del calendario católico

impuesto, siendo los velorios, en un principio, las actividades religiosas preeminentes en la comunidad. *Los velorios* son las formas privilegiadas de adorar a las ánimas, los santos, las vírgenes y al Dios católico. Éstos tienen una raíz mucho más antigua, influida por pretéritos ritos gentiles en honor a los ancestros y bajo la imposición de la iglesia católica se convirtieron en *los velorios a los santos patronos*.

Los velorios son actos religiosos que se organizan, con el fin de rendir tributo a una divinidad católica, generalmente, por un deudo que haya recibido el favor de una deidad, ante una necesidad material. Es decir, un acto religioso como pago por alguna ayuda concedida. En el común de los casos, se recurre a una divinidad por problemas de salud, lo cual consiste en la solicitud de ayuda a cambio de una “*promesa*”. De esta forma, el fiel solicita una ayuda humilde a la divinidad, cuando ésta accede, el beneficiario del favor se compromete a organizarle un velorio, asumiendo los gastos que esta actividad supone. La promesa puede variar de acuerdo a la magnitud del favor requerido, ya sea organizando velorios durante varios años consecutivos o de por vida, pasando en algunos casos a la generación siguiente. Los santos a los cuales se les organizan velorios en la comunidad de Osma son: San Juan, San José, La Virgen del Carmen, Santo Domingo de Guzmán y a la Cruz de Mayo.

Recientemente (aproximadamente desde hace cinco años) se le están dedicando velorios a la Virgen del Valle, porque a orillas de playa se ubica un grupo de pescadores osmeños que han propiciado esta actividad. Nosotros tuvimos la oportunidad de asistir a uno de estos actos religiosos (sábado 20 de septiembre, 2008). La actividad fue organizada por la agrupación cultural osmeña “*El Bululú Negro*”, contando con el apoyo de la gobernación del Estado Vargas, específicamente, la Dirección de Cultura del Instituto de Turismo. Se podría decir, que estas diligencias al ser organizadas por agrupaciones culturales pertenecientes al pueblo, dejan de ser un monopolio de las instituciones eclesiales, propiciando espacios más lúdicos para cumplir

con los preceptos religiosos impuestos. En efecto, muchas de estas solemnidades religiosas están insertas dentro del calendario cultural de la agrupación *El Bululú Negro*, quienes en colaboración con entes gubernamentales se han propuesto celebrar las fechas religiosas más difundidas por el catolicismo. El evento al que asistimos, se llevó a cabo una semana después de la fecha propuesta por el calendario eclesiástico por petición de un señor que vive en la playa, quien al ser devoto de la Virgen del Valle posee una imagen, a la cual le ofreció una promesa.

La ceremonia se comenzó a organizar desde tempranas horas de la tarde, con los trabajos de limpieza del lugar ubicado al frente del mar, a unos trecientos metros del casco del pueblo, pasando dos cauces de río por la zona denominada el Níspero. En el lugar donde se llevaría a cabo el ritual, se acomodaron una gran cantidad de troncos de árboles secos apilados, a fin de hacer una fogata. En uno de los extremos del sitio, se instaló un altar con la imagen la Virgen del Valle, engalanada con flores, velones blancos y globos. Alrededor del altar, había algunas sillas, a fin de ser utilizadas por los tocadores y cantadores. Es tradición que en estos actos se compagine la música, con las oraciones y la declamación de décimas, pero, en esta oportunidad sólo hubo música. La gente del pueblo comenzó a llegar aproximadamente a las siete de la noche. El acto religioso estuvo precedido por el lanzamiento de fuegos artificiales, para posteriormente dar inicio a la música que amenizaría la velada. Mientras tanto, los temporadistas y los osmeños se acercaron para observar y participar en el evento religioso, bien sea, cantando los coros, bailando y aplaudiendo. Los instrumentos predominantes en este ritual, fueron las tamboritas de fulia, el cuatro, las maracas y el tambor *cumaco*, acompañando a los cantadores, quienes entonaron tonadas de variados géneros, como: fulias, galerón oriental, canciones alusivas a la Virgen del Valle, al mar, y otros temas afines. Mientras que en los interludios del ritual, los músicos paraban a descansar, aprovechando la ocasión para tomar ron.



Fig. 11 y 12 Tocadores y cantadores en el velorio de la Virgen del Valle. Osma, 2008

Por otro lado, este espacio sagrado se compagina con el profano, pues, las personas en las adyacencias bailan al ritmo de la música. Este ritual es propicio para que las personas que no están participando directamente se reúnan en las inmediaciones del espacio sagrado a conversar, jugar dominó y consumir bebidas alcohólicas al son de la música. En efecto, esto no desdice que estas celebraciones congreguen a las personas para el fortalecimiento de los vínculos sociales. Sin embargo, se podría decir que ésta no se refiere a una actividad eminentemente religiosa. De hecho, algunos osmeños sugieren que se rescaten las formas tradicionales cómo se hacían en otros tiempos por los más ancianos, en términos de más respeto. Tal es el caso de, una abuela de la comunidad, quien nos contó que en estos eventos las personas eran un poco más consideradas, pues, había una clara delimitación de lo sagrado como nomos de sentido que re-liga e inspira respeto. Por demás, estas actividades se organizaban para el encuentro con viejos amigos y conocidos de pueblos circunvecinos, por el pueblo en pleno. Ciertamente, el común de la gente en el pueblo sabía tocar tambor y cantar, entonces, no existían agrupaciones como tal, ni se contaba con el apoyo económico de entes externos. Pues, algunas señoras de la comunidad se encargaban de organizar los velorios, invitando decimistas, cantadores, músicos y una rezadora, quienes se intercalaban para amenizar la actividad religiosa toda la noche. Era una acción, al parecer, más respetuosa que permitía crear lazos sociales y una relación re-ligadora con la divinidad. Evidentemente, con la incorporación de elementos musicales, estéticos y teatrales. Nos cuenta la señora J.V., anciana proveniente de Los Caracas, cómo eran los velorios.

K.G: ¿... y cuando llegaron aquí continuaron rindiéndole culto igual que en Los Caracas?

J.V: si igual, se le organizaban velorios en el día, todo igual. Igualmente como ahora, se le cantaba fulias, rezarle cuando empieza el velorio, se le rezaba un rosario, se le hacia un altar al santo con flores y la gente alrededor le cantaba fulias, declamar décimas, igualito, igualito que ahora, eso no ha cambiado en nada. Eso era una tradición de los viejos de antes, y como ahorita también se tomaba, pero con más consideración con el Santo, por lo menos cuando la gente iba a brindar tapaban al Santo y después que ya brindaban, entonces, lo volvían a destapar

Por supuesto, estas celebraciones no han cambiado mucho desde que nuestra informante tiene memoria, aunque haya un declive de algunas actitudes solemne y de respeto por los fieles ante las imágenes religiosas. Por lo general, esta manera se conmemoran los santos dentro de la comunidad de Osma, tales son los casos del aniversario de San José, las distintas vírgenes, y la Cruz de Mayo. Aunque, estas actividades religiosas pueden variar, pues, en ocasiones se propician sólo rosarios o procesiones por todo el pueblo. Por ejemplo, la devoción al santo patrón del pueblo, Santo Domingo de Guzmán, se le organizan procesiones por y/o rezo de rosarios en la capilla.

Santo Domingo de Guzmán era el santo patrón de la hacienda de Osma con anticipación a la ocupación de las personas llegadas desde Los Caracas, siendo adoptado con agrado por éstos. Pues, al parecer, este santo era venerado en la hacienda de Osma, por sus antiguos dueños. No obstante, no todas las personas saben dar referencias sobre cómo llegó el

santo allí. Probablemente pertenecía a los dueños de la antigua hacienda de Osma. Por tanto, otra vez haciendo uso de la memoria de los abuelos, tenemos:

**Fig.13 Imagen de Santo Domingo Guzmán.
Osma, 2008.**

K.G: ¿Señora J y Santo Domingo de Guzmán en que momento aparece

de



aquí en Osma? Porque ustedes solamente se trajeron a San José y a la Virgen del Carmen

J.V: aquí no había San José miya, y yo he comentado eso con mi hijo, y te lo digo como quien dice hablando nosotras dos, a San José lo trajimos nosotros de Los Caracas, Santo Domingo según nos dicen que él, eso nos los dicen los viejos. Ellos, o sea el que le compró, el musiú. Anteriormente del musiú, al que el musiú le compró, al que estaba aquí. Ellos y que trajeron al Santo Domingo, cuando ellos agarraron a Santo Domingo que lo metieron en la lancha para llevárselo, quien sabe de que tamaño sería él, entonces ahí fue que se le cayó la banderita se cayó y se le perdió allá en el mar y más nunca lo encontraron, entonces cuando compró ese Marqués aquí, compró uno [*Santo Domingo de Guzmán*] pequeño y él cuando se fue, no cuando el murió había un señor que era, como decir su hermano y se lo regaló a unos que eran de Los Caracas llamada Mercedes, y ellos se llevaron a su Santo Domingo, ellos se lo llevaron para Anare, esa imagen la tiene todavía una señora que se llamaba Isabel, ellos eran de allá de Los Caracas, pero venían para acá a trabajar y entonces el marqués le regaló ese Santo Domingo a ella. O sea, ese santo era el Santo de la hacienda de los que llegaron primero y se lo regaló a esas mujeres que trabajaban con ellos. Después que nosotros llegamos, a poco tiempo, tanto tiempo no hace, nosotros los que íbamos a la iglesia a hacerle la misa a San José, un día nosotros les dijimos, una señora que era comadre mía, la mamá de Vicentica y otra señora que llamaban Concha, nosotras le dijimos a un padre que había, que le pusimos el nombre a ese señor chivita, porque nosotros le decíamos chivita y nosotros le dijimos: ¿por qué usted no nos consigue un Santo Domingo para nosotros tenerlo aquí? El nos contestó: si se los voy a traer, yo les voy a traer el Santo Domingo. Entonces, ustedes quieren tener a Santo Domingo y nosotras le contestamos que sí. Nosotros lo queremos tener, porque se sabe que nosotros trajimos de los Caracas fue a San José, pero sabemos que él no es el patrón de aquí, sino que es Santo Domingo. Chica como a los veintidós días vino el padre verdad y nos trajo a este Santo Domingo que tenemos aquí, yo me pongo a buscarle el nombre a ese señor y no me acuerdo, eso fue cuando la capilla ya estaba hecha, eso fue para mejor decirte cuando estaba mandando COPEI... no me acuerdo quien. Y, el santo sepulcro, nosotras agarramos y tampoco estaba el santo sepulcro, por lo menos uno dice que esa gente que está encargada de la iglesia no saben hacer las cosas, yo te digo sinceramente si esto fuera como cuando estaba..., porque nosotras éramos la juventud de esa época pero los viejos de antes se dejaban llevar mucho por lo que nosotros dijéramos, yo digo la comadre Vicenta, mi mamá ellos hubieran dejado eso por escritura... como te digo, entonces vino la señora Concha y le dijo a Blanquita de Pérez para que le consiguiera el Santo Sepulcro y como a los veintidós días vino Blanquita de Pérez para Los Caracas y mandó a llamar a la misma Concha para que fuera a buscar El Santo Sepulcro que es el Santo Sepulcro que hay.

Ante este particular el señor A.V., Osmeño de 48 años, nos comenta algunas otras breves referencias contadas por sus familiares más viejos, sobre la presencia de Santo Domingo de Guzmán:

K.G: ¿Quiere decir que desde Los Caracas sus pobladores traen el homenaje a San Juan, el San José y la Virgen del Carmen?

A.V: Si, de a allá traen la imagen de San José y la Virgen del Carmen, y Santo Domingo de Guzmán, lo que más o menos cuentan las personas mayores, que es más o menos lo que he investigado yo también, Santo Domingo si era el propio patrón de aquí, digamos de la hacienda, ya existía Santo Domingo. Pero una vez preguntándole a un tío mío, que por cierto me cansé de buscar eso, no he dado, no he dado, se me traspapeló en una carpeta del grupo, porque antes de que el muriera yo me puse a conversar con él, entonces el me estuvo contando el asunto de Santo Domingo y me dijo: mira cuando nosotros llegamos aquí a Osma en el 48, ellos se vinieron en dos o tres grupos, por ejemplo un grupo se vino en el 47, al siguiente año se vinieron en el 48, otro grupo que fue los que llegaron, entonces así que fue como conocieron al patrón, la propia imagen de Santo Domingo lo tenía como que era un inglés o algo así, mata, de apellido mata, mata, matte o algo así, o era un alemán de apellido mattes, entonces ese señor tenía a Santo Domingo en su hacienda, que todavía no se, no me la han especificado bien cual era la parte que era hacienda y cual era la parte que no era hacienda, entonces supuestamente estaba en una casa, no se si te han dicho que llamaban...

K.G: la casa grande.

A.V: aja la casa grande. Me imagino que allí tenían ellos su santo, cuando el señor se va, él se lleva su santo Domingo, entonces como cosa de la... casualidad diría yo, se fueron hacia La Sabana, cuando venían de regreso se paran al frente de aquí del pórtico, y entonces uno de los empleados del señor, el mecánico del yate, vuelve a sacar al Santo Domingo y dice: "bueno Santo Domingo ,despídete de tu pueblo, ve a tu pueblo por ultima vez", y el santo se le cayó en el agua y se perdió que no lo consiguieron más, eso me lo contó mi tío. Entonces el señor este, matter se asustó un poquito, se fue a Maiquetía, compró una imagen de Santo Domingo y la trajo, la repuso por la que se perdió y la dejó aquí, entonces, una señora hermana del abuelo mío, porque aquí estaba un grupito, después cuando se vinieron para acá los últimos que habitaron esto, ellos después se fueron dispersando, se fueron unos para Anare, para Naiguatá, entonces, la hermana de mi abuelo agarró el Santo y se lo llevó y que para pagar una promesa y se llevó ese santo, no el verdadero porque se hundió, pero el segundo Santo Domingo ella se lo llevó y que para pagar una promesa en Anare, con la intención de volverlo a traer y él [su tío] me dice que se perdió ese santo que ella nunca lo regresó, ese Santo Domingo, pero aquí después que la gente empezó aquí, bueno con su adoración a San José que venía desde los

Caracas, entonces fue prácticamente desplazado, con San José se fue desplazando a Santo Domingo en la creencia.

K.G: hasta ahora que lo están volviendo a tomar en cuenta.

A.V: si pero no es igual, claro lo celebran pero no con ese amor como celebran a San José, pero si se ha ido tomando en cuenta.

Además de todo lo dicho por nuestro informante, casualmente el nombre de la hacienda de Osma y la ciudad donde Santo Domingo de Guzmán² se hizo predicador convergen. Tal vez sea una grata casualidad, pues, la toponimia local se deriva de denominaciones indígenas. Ciertamente, durante el poblamiento temprano estos espacios eran conocidos por los grupos indígenas como *Omacua* u *Osmacua* [*omakua*], denominación conferida al río de Osma, que a posteriori, con la ocupación española comienzan a ser identificado como Oma u Osma (Altez y Rivas, 2002, p. 20).

4.2.4.- La fiesta de San Juan y San Benito. El Encuentro de los Dos Santos

Ahora bien, continuando con las fiestas religiosas en Osma. A partir de los años 80 del siglo XX, por iniciativa de miembros de la comunidad, se comienza a organizar la festividad en honor a San Juan de manera más ostentosa. Efectivamente, el natalicio de San Juan desde tiempos pretéritos se ha conmemorado en estas comunidades costeras. Sin embargo, anteriormente se realizaba sin imágenes, ni ceremonias suntuosas. Era una

² Santo Domingo de Guzmán (c. 1173-1221), religioso católico y teólogo castellano, fundador de la Orden de Predicadores, más conocida por el nombre de dominicos. Nació hacia el año 1173 en Caleruega (Burgos), a los 19 años estudio teología y filosofía. Hacia 1196 se convirtió en canónigo de la catedral de El Burgo de Osma (Burgo de Osma,-Ciudad de Osma, municipio español perteneciente a la provincia de Soria, en Castilla y León. Está situado a orillas del río Ucero y a 57 Km. al suroeste de la capital provincial). En 1206, Santo Domingo de Guzmán fundó un convento para mujeres, y en 1216 la Orden de Predicadores obtuvo la aprobación eclesiástica. Los dominicos viajaron por toda Europa transmitiendo su mensaje, tanto a clases populares como a autoridades civiles y religiosas. Domingo murió en Bolonia el 6 de agosto de 1221, durante una campaña misionera personal en el norte de Italia. Fue canonizado en 1243. Su festividad se celebra el 8 de agosto (Paiva y Paiva, 2002, p. 216).

fiesta del pueblo y para el pueblo, caracterizada por el toque de tambor y la organización de velorios, es decir, un espacio sagrado propicio para el encuentro entre los parroquianos. Sin embargo, en la actualidad, la celebración de San Juan ha dado lugar a una festividad denominada: *el encuentro entre los santos*, -San Benito y San Juan- actividad que hoy día goza de gran proyección, a nivel de la parroquia, del Estado y el país.

En la comunidad de Osma la celebración de San Juan reviste su propia historia, y por tanto, no está exenta de sus particularidades, veamos.

Todo comenzó con la iniciativa de una agrupación musical, actualmente reconocida a nivel nacional y oriunda del pueblo, denominada: *Café y Panela*, quienes a partir de tímidos pasos se propusieron proyectar esta actividad fuera y dentro de la parroquia Caruao Hoy por hoy, esta festividad religiosa cuenta con el auspicio de la Alcaldía de Vargas, a través de Fundacultura, institución que financia los gastos de tarima, de sonido, ornamentos, (flores, velas, velones, cuero de los tambores y franelas, entre otros materiales). A este evento religioso asisten otras agrupaciones musicales, siendo ya parte de la tradición, la presencia del grupo *Canaima* de los Frailes de Catia. Entre ambas agrupaciones se escenifica, para esta fecha, el encuentro de San Juan y San Benito, precedido del toque de tambor en zonas estratégicas de la playa y el casco central del pueblo.

Antes de la década de los años ochenta, era costumbre en estas conmemoraciones religiosas, realizar un velorio el día veintitrés de junio, un día antes de la festividad, mediante un altar preparado para agasajar a San Juan. En tiempos pasados, ante la ausencia de una imagen central de San Juan en Osma se llevaba el tambor a todas las casas para ser tocado, como una forma de llamar a los devotos y recolectar fondos para el alimento de los tocadores mientras duraba la fiesta. Festividad que en algunos casos podía durar semanas. Posteriormente, se reunían en el espacio de la actual plaza del poblado, para allí tocar tambor por el resto del día y toda la noche. Este

evento contaba con la participación de los *tamboreros de Osma*, siendo ésta una actividad natural y poco organizada de los miembros de la comunidad.

Hoy día, también se organizan bailes de tambor toda la noche, pero con la participación de distintas organizaciones musicales, ante la mirada y participación de cientos de turistas que se dan cita en estos parajes. En la comunidad de Osma, el día 24 se prepara la imagen de San Benito en la casa donde estuvo guardado (la vivienda de uno de los miembros de la agrupación *Café y Panela*), para ser llevado a la iglesia, donde se le dedica una misa dirigida por representantes del clero. En caso contrario que no haya representantes eclesiásticos, los catequistas rezan un rosario. Al concluir esta liturgia, se inicia el repique de tambores con cantos y expresiones de salutación al santo con banderas y pañuelos multicolores, para luego salir en procesión por el casco central del pueblo, desde la iglesia al encuentro con la imagen de San Juan en el río. En ocasiones y mientras dura la procesión, la comitiva del santo hace un alto para que los asistentes lo saluden, mientras las parejas bailan tambor, ya sea en pago de alguna promesa, o movidos por el ritmo contagiante de la música. Mientras tanto, la agrupación *Canaima* trae el San Juan desde Caracas engalanado con flores y demás ornatos, procediendo a la preparación de un altar cerca de la playa de Osma, desde donde parten con un séquito al compás de los tambores. Ambos santos, *San Benito y San Juan*, se encuentran en el río, lugar donde ambos son sumergidos, para luego pasearse por todo el pueblo siguiendo algunas estaciones previamente convenidas por los organizadores. Siendo estaciones obligadas las casas que fueran ocupadas en vida por los antiguos organizadores del ritual, el señor Inocencio y la señora Eusebia, ambos ya fallecidos. El señor Inocencio era uno de los ancianos, proveniente de Los Caracas, muy conocido por enseñar a los más jóvenes a tocar tambor y por sus conocimientos en oraciones y medicina tradicional. Su hijo, "*Alí*", osmeño de 54 años, heredó muchos de sus conocimientos en el toque de tambor tradicional, y en conjunto con otros osmeños forman la agrupación *Café y*

Panela. Allí, al mismo tiempo y sin proponérselo, introdujo la imagen de San Benito en la festividad en honor a San Juan. Ante este particular, nos comenta el señor A.V., co-fundador de la agrupación *Café y Panela*:

A.V: (...) Volviendo a cuando se incorpora la imagen de San Juan en la celebración del pueblo, a San Juan lo incorpora el grupo *Café y Panela*. Entonces, la inquietud de nosotros era sacar al santo, eso fue más o menos en el 86, algo así. Compramos un San Juan, lo trajo Alí de por allá de Caracas, por la avenida Baralt y sacamos el San Juan, pero no a las 12 de la noche sino a las 12 del medio día, lo sacábamos de la iglesia, llegábamos hasta los negocitos que están por allá arriba y lo volvíamos a regresar y lo bañábamos en el río y seguíamos tocando ahí en el sitio ese. Entonces, el siguiente año se hizo, participó más personas, el San Juan ya estaba un poquito dañado, porque la primera vez llegó un loquito y lo metió en el agua, no era San Benito, era un San Juan, pero se le partió el bracito y lo remendamos para el siguiente año. El siguiente año le incorporamos las banderas a la celebración, se pusieron las banderas tipo Aragua, entonces, ondeando las banderas le volvieron a doblar el bracito a San Juan, lo remendamos. Lo sacamos por tres años, después fue que íbamos a remplazar a San Juan, entonces, Alí fue a comprar al San Juan, no se que le pasó que trajo a San Benito, bueno entonces empezamos a bailar a San Benito por San Juan. Bueno nosotros lo aceptamos, así fue como empezamos a bailar a San Benito, dos o tres años, muchas personas preguntaban que, ¿por qué San Benito? Porque a San Benito también se le toca tambor, pero él es más de la zona de Bobure en Maracaibo y se celebra el 28 de diciembre. Lo cierto es que la señora de Canaima una vez vino para acá en fecha de San Juan y le hizo esa pregunta a una de las muchachas del grupo llamada Lourdes, ¿Por qué veneran a San Benito?, entonces, ella le dijo que no teníamos el San Juan. Entonces ella se ofreció para el año siguiente traer el San Juan, entonces, trajo el San Juan y empezamos a bailar el San Juan y el San Benito juntos. Después se invento que ellos vinieran con el San Juan desde la playa y se sacaba el San Benito de aquí, y se inventó el reencuentro de los Santos, y eso ya se ha convertido en una tradición. Pero el San Juan prácticamente abandonó al pueblo a raíz de San Benito, yo digo que el es un santo coleado, se nos coleó ese santo

K.G: Claro esto es algo inédito, esto es parte de su propia historia como pueblo

A.V: Si pero yo digo que se debería sacar a San Benito y San Juan de la iglesia, independientemente de que venga uno de afuera, bueno ya se hizo un mito y se quedó así.

En consecuencia, la incorporación de la imagen de San Benito en la celebración de San Juan tiene su precedente en Osma. Ante este particular

nos comenta el actual director de la agrupación *Café y Panela*, y uno de los organizadores iniciales del evento tal como se conoce hoy:

K.G: ¿Y... la imagen de San Benito?

A.R: San Benito llegó por... porque... yo buscando a San Juan, como ellos [los ancianos] antes lo adoraban a San Juan todos los 23 pa 24, para amanecer el 24, no tenían la imagen, no tenían nada, nada más que ellos le rezaban, como yo era un muchacho chiquitico me sentaba al lado de ellos y cada quien en la fogata calentaban el tambor, buscaban brusca, lo afinaban, que le daban un tono de suavidad y sebo, entonces, yo veía que ellos se iban a rezar, la plegaria que ellos hacían era hacia el cielo, en tal momento a veces había luna o la estrella... (...) ellos comenzaban por lo menos aquí en la plaza y se iban de casa en casa, yo iba con ellos. Llevaban 4 tambores de más o menos, casi 3 metros de largo, iban 4 personas cargándolo y cuando terminaban en tal parte, dejaban lloviendo los tambores. Esto era de año en año, y volvían otra vez, los tambores eran de año a año.

K.G: Y... ¿En que momento llega la imagen de San Benito?

A.R: En el año 1979 [Su voz era dudosa, al parecer no recordaba la fecha exacta] ¡No! lo compré con lo que, recogimos por parte los tambores, le decían los tambores de Osma.

K: Y.. ¿Porqué San Benito y no cualquier otro Santo?

A.R: Porque cuando yo, yo hablé con los viejos, que tienen que tener una imagen, para reverenciarlo y bailarlo, pedirle diariamente, hacerle su homenaje ellos me dijeron que San Juan. Que lo buscara en la Guaira donde venden los santos y yo fui, tuve alrededor de 3 o 4 días buscándolo a San Juan y no lo conseguí, fui a los lados de Maiquetía donde venden santos y me dijeron que no, que si quería a San Juan que tenía que importarlo de España y que ese si tenía la cruz de plata, y yo le dije: ¿Que cuánto me cuesta eso? y yo le dije que noooo, 3.000 bolívares, 3.000 bolívares en ese tiempo era mucho dinero, yo lo que tenía era sesenta bolívares. ¡Como será, yo lo que tengo son 60 bolívares! Bueno, entonces, me puse un poco triste porque me vine para acá con las manos vacías, siempre preguntándole a nuestros padres como era. Por cierto al señor Sabat le pregunté, me senté con él y le dije que quería venerar a San Juan pero, no lo consigo, dígame que otro santo al que se pueda venerar en nombre de San Juan. El me dice: hay un santo negro que le gusta mucho el tambor, es negro, era como San Juan. Bueno y así yo me fui y vi un San Benito pequeño y me lo traje y de allí comenzamos nosotros con San Benito, pues era como San Juan era como los dos a la vez, porque San Benito... después que nosotros celebramos San Benito el 23 de junio y seguí, y seguimos, y lo traje y ese día había una sequía, el río seco, bueno, lo monté en un manare, porque en aquellos tiempos, entonces, ellos me decían que cuando las mujeres estaban picadas, de esas reuniones de los viejos, que las mujeres si le ganaron al Diablo como será a uno y dije: ¿por que? Porque la mujer mandó al Diablo a cargar agua en un manare para

poderle montar el cacho jajajajaja. Ellos contaban eso, entonces el diablo y que agarró el manare para traerle agua a la mujer que fuera para cocinar, así se le dio tiempo a la mujer para hacer su cosa, es una leyenda. (...) Y yo estaba buscando todos los billates, que si meto el manare de repente llueve y crece el río, en mi mente me daba otra cosa, con el manare llamo al aguacero como hay sequía. Bueno lo hicimos, su adoración, sacamos la capillita que todavía esta allí, le rezaron y le sacamos sus tambores con espigas, con la espiga se une el ser humano con la naturaleza todos juntos.

K.G: ¿Como hicieron para organizar ese primer evento, tú te encargaste de avisarle a la gente?

A.R: Si a la gente y la gente salió, yo tengo fotos por allá que la gente asistió, niños todo fue una cosa tan bella, como todo el mundo para ese tiempo con los tambores, tú sabes que iban versando... con las muchachas le pusieron flores de cayena, era pura cayena adornando que esa era una belleza, el santico con puras flores vestidos, chiquitico así pero metido entre flores comenzamos a dirigirlo a la capilla con los tambores tan tan, con puras flores, traían su santo los viejos [...]

K.G: ¿Ese evento fue auspiciado por la iglesia, la iglesia participó en ese evento?

A.R: No estaba la iglesia, el pueblo si, la gente rezaba, pero ese día el padre no vino, ahora si está llegando.

Como ya se ha mencionado antes, la celebración del día de San Juan es una tradición religiosa-festiva parroquial, cuya manifestación en Osma proviene de las personas llegadas desde Los Caracas. Se trataba de un San Juan religioso, una celebración íntima, patrocinada por los fieles que habían recibido favores y que devolvían a la deidad una celebración en pago de una promesa. Un San Juan con altares, velorios y tambores, en esencia, un escenario sagrado. Al mismo tiempo, el contacto con comunidades de Curiepe y Aragua fue surtiendo de nuevos elementos la festividad, tales como banderas y demás ornamentos. J.E., joven Osmeño nos dio algunas otras descripciones del ritual de San Juan en Osma:

K.G: Pero, la celebración de San Juan, ¿Quién la organiza?

J.E: De la organización nos encargamos tanto los de la iglesia, o sea los encargados de la iglesia, con el sacerdote que es el que da el permiso que saquen el santo y le hace su celebración al santo, su misa. Nosotros los catequistas que somos yo y mi tía que nos encargamos de la decoración, de la capilla de limpiarla de todas esas cosas, del santo, del rosario y todo. Y el ritual de la procesión lo hace la agrupación de tambores de este pueblo que es, o sea, la que abocó la tradición desde

su inicio y son los que llevan al santo por todo el pueblo con toques de tambores hasta el río a encontrarse con San Juan.

K.G: Ellos se llevan al San Juan de aquí y después lo traen

J.E: Si después que se le hace su misa y todas esas cosas, ellos se lo llevan, realmente estos no son los santos, estos son los santos que están aquí en la iglesia, pero hay otros santos que, por ejemplo, el San Benito que está encofrado, está metido en un cofre, adornado bien bonito con cosas, ese santo le pertenece a Alí y ese santo está en la casa de ese señor, porque es un santo personal que el lo presta para bailarlo y esas cosas. Hay otro santo que es San Juan y creo que también lo tiene él o lo tiene la gente en la playa, algo así, lo debe tener uno de ellos, que son los santos que sacan, claro, esos santos son distintos porque los que están aquí en la capilla no se pueden sacar y no sirven para montarlo en una pieza para bailarlo, en cambio estos son mas pequeños, están encofrados y tienen la facilidad de moverse. Aquí se les canta, se les toca, aquí son dos ritmos de tambor distintos.

K.G: Allí si participa la gente del pueblo

J.E: si y la gente de afuera también, porque el santo lo puede bailar cualquier persona, eh, si tu vienes de afuera apagar una promesa, la puedes pagar normal, puedes bailar el santo, claro, hay medidas de prevención porque hay personas que están tomadas y lo hacen también por desorden, de bailar tambor por desorden, el tambor se presta mucho para el desorden y entonces ellos toman su prevención, si van a bailar tambor, esta bien, pero vamos a poner el tambor aquí, entonces saben a que tipo de persona le van a dar el santo para que lo baile,.

K.G: ¿Cuáles son las estaciones en el pueblo?

J.E: ¿Las estaciones? Bueno (...) son como estaciones en donde ellos se paran y se pone el santo en el medio de los tambores y las personas le bailan tambor alrededor. Son puntos claves, primero aquí [en la iglesia] después en la plaza, luego ahí le bailan el zangeo, no, no, aquí en la capilla afuera le tocan su zangeo y le bailan su tambor y lo sacan y donde está el modulo policial, allí se pone el santo también se le baila tambor y se le toca zangeo, entonces, sigue hasta arriba, hasta la calle La Cruz y en frente de la casa de Ali y la Señora Eusebia que fueron que inculcaron esa tradición, se pone el santo y se le baila su tambor. Se baja el santo hacia el lado, hacia el lado de la virgen del Carmen, donde está la posada de Max y allí se le vuelve, se le baila tambor también y todo eso, en la biblioteca, frente a la escuela se le baila tambor, todos esos lugares, hasta que se encuentran en el río los dos santos, luego traen los dos santos juntos y se le toca puro tambor, ya no es zangeo sino puro tambor.

Efectivamente, el tambor como elemento musical ha persistido en el tiempo, de hecho, la agrupación *Café y Panela* se deriva del fuero del pueblo y sus conocimientos tradicionales en el toque de tambor. En tiempos pasados, esta agrupación musical se conocía como el tambor de Osma, un ritmo y una cadencia musical que los diferenciaba del resto de las

comunidades de la parroquia. De manera que, el toque de tambor es una actividad recurrente, en Osma, un instrumento siempre presente en los eventos festivos y religiosos. En la actualidad esta tradición ha continuado, pues, los jóvenes desde muy pequeños aprenden a tocar el tambor de Osma, aunque, con algunas ligeras modificaciones. Ante esto, continúa el señor A.V., quien nos describe como fueron dándose los cambios:

Fig. 14 Miembros de la agrupación *Café y Panela* ensayando. Osma, 2008.



A.V: (...) se tocaban unos tambores largos y se tocaban con las manos, pero cuando nosotros fundamos el *Café y Panela* las manos de los tocadores se le rompían y cansaba mucho la cintura. Entonces, decidimos usar los minas, aunque eso se usaban más que

todo en Naignatá, pero no usaban de madera sino de pipas donde meten los cambures y esas cosas. Nosotros cortábamos unos árboles de aguacate y empezaron ellos a practicar allí, se adaptaron a ese tipo de tambores y se trasformó un poquito, por ejemplo, ahorita el propio golpe autóctono no se toca, muy poco se maneja, ellos lo aprenden pero lo que se toca ahora es con la baqueta dándole a las minas, porque el ritmo de las manos hay muchos que no lo saben dar, es distinto, es diferente con las baquetas.

J.E., también, nos comentó que todos en el pueblo saben tocar tambor, estos jóvenes han aprendido el toque tradicional de tambor en convivencia con otros ritmos más convencionales. Nos explica:

K.G: ¿Tú sabes tocar tambor?

J.E: Si aquí todos saben tocar tambor, aquí se les cantan, a San Benito se le canta un ritmo distinto, el ritmo del tambor de aquí de Osma, el tambor que se creo aquí por los viejitos de antes que heredaron sus tambores, el que toca *Café y Panela* que es un ritmo distinto, es un zangeo, se llama así zangeo pero es distinto al zangeo que escuchamos en cualquier CD de tambor, es un sonido distinto, el de San Juan, el

grupo Canaima que es el que tradicionalmente ellos son los que han traído a San Juan toda la vida de allá de la playa, es un zangeo pero es el zangeo tradicional que se escucha en todas partes y son cantos zangeados, le cantan sus zangeo, su música zangeada y en cuanto a lo que es San Benito se le canta zangeo y en cada parte, como decir puntos claves del pueblo, se para y se le toca tambor.

K.G: ¿Cuál es la diferencia entre el zangeo y el tambor?

J.E: El zangeo es un ritmo distinto, es más lento, es más suave, es, no es corrido como el tambor sino es más lento, o sea, es más marcado, en cambio el tambor es diferente porque son el canto y se utiliza la guarura, se utilizan más instrumentos. El zangeo se toca solamente con el tolete que es una madera y se le toca ahí y varios, y como tres tambores nada más y es un ritmo marcado, o pues, son marcado los toques.

Por otra parte, la fiesta de San Juan, además de ser un elemento de integración social, también, representa un medio para la recaudación de pequeños excedentes económicos. Pues, ésta fiestas religiosas hoy día se organiza con la finalidad de captar medios económicos que permitirán a los organizadores y miembros de la comunidad procurar algunas divisas extras, bien sea para ahorrar excedentes para la manutención de la agrupación musical y la propiciación de las festividades sucesivas, o en apoyo al presupuesto doméstico.

4.2.5.- La Preeminencia de la Medicina Tradicional

Por otro lado, advenimiento de la modernidad y sus ideas de progreso y ciencia no han logrado erradicar algunas prácticas tradicionales en comunidades como Osma. En tal sentido, los conocimientos de medicina tradicional están en manos de unos pocos osmeños adultos que aún atienden algunas enfermedades de forma alternativa a la medicina oficial. Dichos padecimientos son: *la culebrilla, la seca, las lombrices, la erisipela* (mejor conocida por los osmeños como *disipela*), *el mal de ojo, la mordedura de culebra, las fracturas, la infertilidad y los derrames menstruales*. Padecimientos estos, sintomáticos y, comúnmente, caracterizados por inflamaciones en ciertas zonas del cuerpo, con malestares claros y notorios en el organismo. Estas enfermedades son curadas con hierbas medicinales y

oraciones. En efecto, estos procedimientos tradicionales gozan de cierta aceptación y credibilidad por parte de los miembros de la comunidad. Tal es el caso de Z.V., una Osmeña de 55 años, especialista en las curaciones con oraciones y hierbas, quien heredara estos conocimientos de su abuela y su padre:

Z.V: Bueno ella [su abuela] participaba en las actividades de la Virgen y San José, mi abuela cantaba bellísimo, Los cánticos de la iglesia, de allí, empecé yo a ver todo eso pues, toda esa creencia en los santos, esto, yo hago ensalmes de mal de ojo, de dolor de cabeza, de fracturas de... por ejemplo cuando se cae un muchachito y hay torcedura, entonces, yo con oraciones y piándole primero permiso a nuestro Señor, lo reparo. También la disípela y otras cosas que no cura médico, como la culebrilla y esas cosas así. Todas esas cosas son de Dios, porque uno nombra a Jesús, José y María, en todas, las del mal de ojo, la de la culebrilla, la de la disípela, en todas eso está ahí.

El mal de ojo es uno de los padecimientos más comunes en la comunidad de Osma. Se cree que, dicha enfermedad, deriva de fuerzas energéticas expelidas por el cuerpo humano, a través de los ojos. El trasmisor de estas energías no es conciente, ni responsable directo de los padecimientos derivados, cuando observa afanosamente a un niño. Las personas que tienen “*caballitos*” en los ojos (Según nos dijo otro de nuestros informantes, C.E., de 78 años, hierbatero de prestigio en la comunidad de Osma) al mirar, ya sea un infante, una planta o algún ser vivo, crean una energía nociva que afecta la buena salud del organismo de éste. Pues claro, la energía nociva proviene de las manifestaciones afectivas exageradas y la excesiva admiración por los atributos externos del sujeto u objeto viviente. Ante este particular, la señora Z.V., señala:

K.G: Por ejemplo ¿Usted me podría describir como es un mal de ojo, que es un mal de ojo?

Z.V: (...) el mal de ojo que pasa, mira cómo es el mal de ojo, el mal de ojo es algo que tú te encariñas mucho con un niño y sin tu saber, verdad, ese niño sin tú saber en un momento, este, en que no está dispuesto, verdad, porque todos tenemos, como te diría, ya va, déjame ver si tú me entiendes. Todos tenemos un algo que, este, tú me caes bien, yo te caigo bien, a veces no, entonces tu buscas la manera de llegar a mi

porque, oye la señora Z es chévere, la señora Z es eso, pero yo tu sabes, ves, entonces allí es que viene el mal de ojo, del rechazo de tu cariño, el rechazo, pues de que yo no acepto que tu me quieras, me molesto, de allí es que viene el mal de ojo. Como el niño no lo sabe expresar, verdad, porque tú me le puedes decir a un niño a un bebé, tú vas montada en una buseta y ves a un niño a un bebé, y ese niño no se ríe contigo ni nada pero tú insistes en verlo, en decir que bonito el muchachito y esto y lo otro, si eso no es para ese muchachito en ese momento él se sienta mal y allí es que viene el mal de ojo. Le cae mal, entonces, el niño cierra los ojitos, ya no quiere comer, le sube la temperatura, le da fiebre, se siente mal, le duele el estomago, esto, tiene vomito, porque se presenta con vomito.

El mal de ojo, se manifiesta en los niños, entonces, a través de malestares físicos, tales como: vomito, diarreas, fiebres, llanto, falta de brillo en los ojos y movimientos corporales somnolientos. Estos síntomas son detectados por el “curioso”, para posteriormente ser curados mediante el uso de plantas medicinales y oraciones. Es decir, mediante la práctica de una fórmula terapéutica, mejor conocida por los osmeños como: “ensalme”. El ensalme es un procedimiento o formula sugestiva que, *“Posee una finalidad practica, puesto que persigue la consecución de un bien material (...)”*, espantar el mal del cuerpo, mediante el uso de oraciones y acciones rituales (Ruiz Martínez y Ruiz Martínez, 1989, p.169). En relación a la oración del ensalme del mal de ojo, nuestra informante con mucho recelo nos obsequió unos fragmentos

K.G: ¿y la oración del mal de ojo?

Z.V: la del mal de ojo se le pide permiso a Jesucristo, se nombra al santísimo sacramento y se dice dame permiso para curar a... se le dice el nombre de una persona, planta o cosa, por ejemplo para curar a esta planta que lleva por nombre aguacate.

El ensalme consiste en un ritual elaborado, con el uso de símbolos religiosos católicos, plantas y oraciones. Es de destacar que estas oraciones gozan de cierta eficacia, conferida por su carácter oculto y por la fe manifiesta por el ejecutante. Estas oraciones son transmitidas oralmente y no son del dominio público. La trasmisión de este saber esta precedido por algunos

procedimientos especiales, en tanto que, el uso de la oración debe ser pagada por el aprendiz, en términos monetarios, para que pueda ser efectiva. Ciertamente, el costo es mínimo, más bien se trata de un precio simbólico. Ante este particular, la señora Z.V., nos comenta:

Z.V: (...) si esas oraciones son secretas, en esto, si yo te digo a ti esas oraciones cuando la persona viene afectada de esa enfermedad, ponte que vengan ahorita y me traigan un bebé con mal de ojo, no tiene efecto.

K.G: **Esas oraciones como se la enseñan a las personas, hay una iniciación o ritual para poderlo revelar.**

Z.V: yo se la enseñé a mi hijo, pero yo no se si el se la sabe, y no hace efecto porque el no me ha pagado a mi, el tiene que darme algo en pago, lo que sea para que pueda tener efecto, es algo adicional a la fe, porque es la entrega de un secreto que viene de generación en generación.

K.G: **Es un intercambio recíproco**

Z.V: Es un secretopreciado, de hecho eso lleva un velado... [Silencio largo]

Como ya apuntábamos, la curación de mal de ojo se logra cuando el ejecutante con el artificio ritual logra retirar el mal del cuerpo del infante, y lo hace desde dos planos que se pueden diferenciar. Un primer plano conformado por los síntomas físicos inmediatos, los cuales son adquiridos por el oficiante del ritual. Entonces, el agente de la curación, al ser menos vulnerable que el infante, logra canalizar los efectos nocivos del mal de ojo. Un segundo plano, consiste en retirar esas energías negativas de las profundidades del organismo para que no continúen produciendo estragos, a través de ensalmes sucesivos, y en algunos casos la toma del té de una planta medicinal. En el caso particular de Osma, se trata de una planta denominada por nuestra informante Z.V. como *Curía* (no se determinó el nombre científico), ésta va a permitir que el niño drene el padecimiento. Claro está, al contrastar esta información con otros osmeños conocedores de los procedimientos para la cura del mal de ojo, nos encontramos con la ausencia de algunos elementos del ritual, pero, aún así éstos se basaban en el mismo horizonte de creencias. Por ejemplo, una de las señoras de la comunidad nos dijo que ella sólo utilizaba el Santo Cristo de madera y

rezaba un Padre Nuestro en silencio y un Ave María, haciendo la señal de la cruz en el cuerpo del niño con sus manos o con tres hierbas silvestres, no siendo necesario suministrar bebedizos complementarios. Sin embargo, atendiendo a los testimonios facilitados por la señora Z.V., tenemos:

Z.V: (...) puede ser que en el momento que se le dé el ensalme, por ejemplo, a mi me ha tocado que me traen los muchachitos aquí, que es tan fuerte lo que tiene el niño que se me pasa a mi. Si trae un fuerte dolor de cabeza se me pasa a mi, lo del se me pasa a mí, entonces, mira eso me pone mal, yo le rezo y eso, lo ensalmo pero después me da escalofríos, me da vomito, si el niño tiene dolor de estomago me pega a mí.

K.G: **¿Por qué, se le pasan a usted los padecimientos?**

Z.V: mira, para él poderse curar. Mira hay algo que yo curo con tres ramitas, Jesús, José y María, verdad, estas ramitas en el momento que yo estoy curando una de estas ramas se adormece, verdad, son tres ramas este que está en el medio es Jesús, [derecha] José [medio] y María [izquierda], verdad. Estas ramitas yo las uno, verdad. Búscame tres ramitas papi [se dirigía a su hijo], pídele permiso a la planta y se las quitas. Estas tres hojitas

K.G: **¿Puede ser cualquier planta o es una planta específica?**

Z.V: ...mira esta matica se llama curía, verdad, tráeme el Santo Cristo de Madera papi. Entonces yo agarro estas ramitas así para ensalmar al bebé, yo agarro al bebé y lo ensalmo en nombre de Jesús, María y José, y el Santo Cristo.

El ensalme se realiza con un símbolo religioso católico: "un Santo Cristo", o cruz de madera. Este Santo Cristo debe estar precedido por un ritual de purificación, es decir, mediante la visita a varios templos para ser bendecido. Generalmente, son tres, cinco o siete templos que deben ser visitados para lograr que el objeto pueda ser sacralizado, perdiendo su carácter profano y material para identificarse con fuerzas cósmicas sagradas y así servir a los fines curativos.

Z.V: Todo es la fe, mira este Santo Cristo es de siete iglesias, ha pasado por varias iglesias y la última iglesia por donde pasó. fue a la de los Teques, una iglesia que es la catedral, lo mandé con una muchacha que ella vino con su bebé que casi se muere de eso, ella no sabía que era eso [mal de ojo] ella lo llevó al medico, la mamá [de la muchacha] le dijo así: ¿Por qué no vamos a Osma? porque a mi me han dicho que allí hay una señora que conoce del mal de ojo, porque no lo llevamos. Su papá [el padre del niño] no es creyente, pero la muchacha le dijo a la mamá:

“mamá vamos pueda que encontremos a esa señora, yo voy con toda la fe en Dios que yo voy a encontrar a esa señora” y llegó aquí. (...) La muchacha, entonces, yo le digo: “yo necesito un favor tuyo que me consigas un Santo Cristo, pero de madera y que me lo llesves a una iglesia, eso es algo que te lo voy a pedir por la salud de tu hijo, el niño se fue bien, se fue sonriente, bien.

En este sentido vemos, por una parte, que las plantas pierden su condición natural para ser identificadas con personalidades divinizadas implicadas en el ritual, por ejemplo, la planta personifica simbólicamente a Jesús, José y María. Por otra parte, la operación ritual, también, puede indicar la procedencia del mal de ojo, es decir, el posible ente causante del mal. La señora Z.V., nos explica:

K.G: mejor hágalo con la niña y yo le tomo una foto ¿le parece?

Z.V: Okey. Bueno, déjame ver, estoy linda para la foto yo, párate sin las cholitas [*se dirigía a la niña*] mira ves, con la mano derecha ella me va a agarrar el Santo Cristo. Abre la manito [*se dirigía a una niña de Osma*], entonces yo hago así por delante [*la señal de la cruz desde la cabeza, hombros, pecho y pies*] acá. Acá, acá y acá. Abre los bracitos mami, aquí, acá y acá. Después que ella tiene esto, el Santo Cristo se pone caliente. Sí se pone caliente, el mal de ojo fue producido por un hombre, si se adormece la planta que representa a María o Jesús, el mal de ojo



fue producido por un hombre y una mujer, verdad. Si se adormece nada más María es de una persona embarazada. Si no se adormece ninguna, pues, el niño tiene un mal de ojo suave.



Fig. 15 y 16 Señora Osmeña con niña de la comunidad, demostrando procedimientos del ensalme

Pero a mi me han traído niños que se adormece las tres, y se me ha caído una de estas ramas.

K.G: mientras usted está haciendo esto a la niña, que es como la señal de la cruz, usted esta diciendo alguna oración en particular

Z.V: si voy diciendo la oración del mal de ojo

K.G: ¿y esa oración no la puede saber nadie, o si?

Z.V: no, si se puede, pero es como te digo, es cuestión que eso se tome con fe, porque si tú vienes a mí nada más por curiosidad, eso no te vale. Porque tú lo puedes saber, yo te la puedo decir y tú te la puedes aprender pero no te sirve de nada.

El ritual del ensalme consta de varias secciones, pues, el mal de ojo va a ir mermando en los actos seguidos. Por lo general, se trata de tres secciones sucesivas, durante tres días. Esta regla no es hermética, pues se puede cambiar siempre y cuando se solicite la licencia a las divinidades asociadas.

K.G: ¿se puede hacer en un día tres ensalmes?

Z.V: si, si bueno hay que pedir permiso, por ejemplo, a todos los angeles, tú les dices, por ejemplo, que lo estás haciendo por la salud del bebé, tú les dices a ellos que no es porque tú te sobrepasas al mandato de Dios, sino que es por la creatura y lo hicimos así. Estas ramitas, yo desde que me enseñaron estas personas que ya murieron, solamente uno vive, de estos tres cogollitos yo mando a hacer un te y dárselo al bebé, si el niño lo vomita o no lo vomita igualito hay que dárselo, cuando el mal de ojo es tan fuerte (...) Casi todos los niños, y allí están mis hijos de testigo, que yo he sanado se hacen pupú, botan el mal que le produjo el mal de ojo. Aquí vino una señora diciéndome: “ay mi hijo tiene tres días que no hace pupú y se siente malito”. No ha hecho pupú, el niño va hacer pupú, ella me dice: no, que va, cuando ella me dice así: no, que va, dije: yo no hago nada, pero quiso Dios que el niño que, ella le esta poniendo la franelilla después del ensalme, el niño se hizo pupú. Yo me hago la que no veo nada y agarro las ramitas, porque estas ramitas después hay que ponerlas en una mata que esté bella, que esté bonita, yo voy a meter las matitas para allá y ella me dice ay señora que hizo para que el niño hiciera pupú, bueno lo que pasa es que yo si tengo fe pero tú no, yo le dije: a mi me han traído niños con problemas peores y se han curado.

Tras esta práctica religiosa se enmascara una ética, la cual consiste en ayudar a los enfermos, sin recibir recursos monetarios por ello. Al parecer, estas facultades y conocimientos adquiridos pierden su efectividad cuando el ejecutante asume una actitud mercantilista y de lucro personal, en caso contrario le provee al ejecutante del ritual mayor efectividad y, por consiguiente, mayor prestigio dentro y fuera de la comunidad. El auspiciante del ritual no recibe pago alguno por la intercesión curativa, a no ser algunas dádivas que los agradecidos padecientes quieran darle. Por su parte, a la

divinidad se le ofrece una vela blanca, como medio de comunicación con ésta y en agradecimiento por el favor concedido. Se trata de un intercambio con el ser divino, para que éste continúe prestando sus poderes, al oficiante del ritual en la consecución de la buena salud del organismo humano. Al respecto, no dice Z.V.:

Z.V: Mira yo hago esto, y por esto no se puede cobrar, yo lo que cobro es una velita blanca, eso nada más y hay personas que no me dan la vela, y yo la pongo, y eso no puede ser así, porque ese es un pago, una ofrenda que da esa persona en agradecimiento. Hay gente que tampoco hace el tesito, no se por qué, pero eso es necesario para que el niño o la persona bote todo. Bueno la muchacha que te digo me trajo este Santo Cristo, eso hace ya varios años, ya ese bebé tiene hijos, no hace mucho él me trajo a su bebida para que la conociera, porque su mamá todo el tiempo le dice: “usted está vivo por señora que vive en Osma y se llama Z”.

K.G: de las personas que viven acá en Osma también vienen a solicitar su ayuda.

Z.V: sí, ¡como no! todos esos niño. Cuando nacen vienen y me dicen Z para que me cruces el niño, así no tengan mal de ojo, el cruce se hace, hay muchas personas acostumbran poner una cintita roja y una negra, una el brazo y una en el pie

Entonces, siendo recurrente la afección del mal de ojo, se apelan al uso de talismanes o protecciones para evitarlo. En Osma, como en otras comunidades rurales y populares en Venezuela, se hace uso de cintas de colores en una de las extremidades superiores e inferiores (pie derecho-muñeca izquierda o viceversa), protección comúnmente conocida, como *cruce*. Esta tiene la función de proteger energéticamente del mal de ojo, ya sea contrarrestando o evitando que sus efectos sean tan fuertes. Así mismo tiene la función de alejar espíritus errantes que imperan en la naturaleza, perturbando el bienestar de los más vulnerables.

K: ¿Para qué lo cruzan, para evitar el mal de ojo?

ZV: Okey, si para evitar el mal de ojo para alejarle enfermedades malos espíritus, para que no tengan problemas cuando les están saliendo los diénticos, esto, diarrea, dolor de cabeza, todo eso. O cuando a los niños no lo dejan dormir. Eso lo protege. Bueno que es lo que hace la gente

unas cintas de color rojo y negro, yo no uso negro, yo uso verde, amarillo, y otros colores pero no negro.

K: ¿Por qué, lo negro está asociado a algo?

Z.V: porque lo negro trae oscuridad y ese niño o esa persona no está al tanto de todo eso

En los mismos términos se tratan otras afecciones físicas, tales como la erisipela y la culebrilla. *La erisipela*, mejor conocida por los osmeños como disipela, es una enfermedad en la piel, manifiesta por un enrojecimiento inusitado en las extremidades inferiores, acompañada de prurito y al trascurrir un tiempo va formando una lesión, que se expande de manera progresiva. Esta enfermedad también es curada con oraciones y remedios tradicionales, tales como el sumo de limón y aguardiente.

K.G: ¿y en el caso de la disipela la oración es la misma?

Z.V: no es otra oración

K.G: ¿y la oración, también es secreta?

Z.V: sí y es más larga, es mucho más larga. La oración de la disipela es con.... San Marcial

K.G: ¿y cómo se manifiesta la disipela?

Z.V: se presenta con un enrojecimiento en la piel, verdad, la disipela da más que todo en ciertas partes, en la pierna en toda esta parte de acá, Dios me salve [señaló el muslo y la pierna a la altura de la rotula]

K.G: ¿y qué produce la disipela?

Z.V: la disipela, son disgustos en la sangre, son desarreglos, la disipela es algo que por medio de las palabras que dice la oración se cura, la oración ordena a la disipela que se muera, para que no haga daño

K.G: O sea que es como si uno conversara mediante la oración, como si la enfermedad tuviera personalidad.

Z.V: sí, ella tiene que irse porque ese cuerpo no es de ella, es algo que quema la persona que lo padece dice que arde, porque es como una quemada, es como si te echaran agua caliente, verdad.

K.G: ¿cómo se hace el ritual?

Z.V: el ritual, bueno el ritual es que pones a cocinar el primero, un limón, el segundo tres, siempre tiene que ser un impar, entiendes, nunca puede ser dos, no, siempre es un impar.

K.G: ¿Por qué?

Z.V: (...) después lleva siete porque son siete los ensalmes, y siempre es impar. Son siete sesiones o ensalmes. Mira en el primero lleva un limón, en el segundo lleva tres, en el tercero, lleva cinco, en el cuarto lleva los siete y se continúa con siete hasta terminar los siete días. Son siete días, se pone a cocinar el limón y se abren en cruz, verdad, y se le pasa a la persona en la parte afectada, se le pasa eso abierto, de arriba hacia abajo, primero se le lava esa parte con el sumo del limo diluida en

aguardiente, el aguardiente es para que le refresque esa zona, es aguardiente claro, porque eso quema, pues. Entonces después que se lava esa parte se le pasa el limón y se le deja eso allí, esos limones que tu agarras van uniéndose, el del primer día, los del segundo día y se meten en una cuerquita y se llevan a un mata que no de frutos, y si da frutos la mata se seca. Todo lo que se va secando el limón se va secando la mata y la parte enferma.

En la curación de la erisipela también vemos una transferencia de la enfermedad a un objeto vivo. En este caso particular, el limón sirve como el canal transmisor de la enfermedad, un medio para retirar la enfermedad del paciente hasta su depositario final, una planta u organismo vivo. Según la creencia, la enfermedad va a ser absorbida por la planta, para luego ser canalizada y permitir su curación. A diferencia del mal de ojo, la erisipela es un mal producido por el organismo de quien lo padece, debido fundamentalmente a desarreglos sanguíneos. Sin embargo, esta enfermedad también se deriva de trastornos emocionales, de allí pues, la necesidad de incidir también sobre los recursos simbólicos, mediante el procedimiento religioso, para lograr su cura. La oración, en estos casos, se configura como una construcción lingüística declamada en silencio y en términos imperativos para que la enfermedad se vaya. Sobre esta oración tenemos: **K.G:** *¿Y la oración de la disipela, aunque sea un pedacito?* **Z.V:** *la de la disipela dice: "...llega hasta el fondo del mar que allí serás destruida por la espada San Sebastian..."*

Otra enfermedad remediada a través del uso de actos religiosos es la *culebrilla*. Esta es una afección de la piel, manifiesta en cualquier parte del cuerpo. Se caracteriza por un enrojecimiento en la zona afectada, como furúnculos diminutos que se extienden por todo el cuerpo. Según la creencia, la culebrilla tiene varios cimientos, ramificándose por el cuerpo hasta que dos o más cimientos logran encontrarse. Cuando una o más ramificaciones se encuentran, el paciente puede morir. Esta enfermedad parece, también, ser

causada por estados anímicos alterados, manifiestos visiblemente en el cuerpo.

K.G: y en el caso de la culebrilla que oración utiliza

Z.V: en el caso de la culebrilla es Jesús, María y José

K.G: como la del mal de ojo.

Z.V: no es otra. Porque la del mal de ojo lleva a Jesús santísimo

K.G: y en el caso de la culebrilla

Z.V: bueno la culebrilla también tiene zonas específicas donde aparece, aunque nunca en la pierna, aparece por los lados de la espalda, en el cuello. La culebrilla sale de esta manera: hay salpullido, verdad, mucho salpullido, eso arde, te molesta, te pica y se va extendiendo poco a poco por el cuerpo, te da mal humor, sientes molestias por todo, la voz de las personas te molesta.

K.G: ¿O sea, que el humor se manifiesta en el cuerpo?

Z.V: sí, y ponte que eso no se cure, por ejemplo te sale en la espalda uno que es el principal y otros salteados, son varias cabezas que se unen, ya sea por dentro o por fuera y si la culebrilla se une eso es horrible.

K.G: ¿se ha dado el caso de personas que se hayan muerto por una culebrilla?

Z.V: te puedo decir que hace tiempo, como 22 años vino un hombre bellísimo, bello, bello. Este muchacho le dio una culebrilla en la espalda, lo llevan al seguro social de la Guaira, hay una vecina del muchacho que ella sabe esto sabe ensalmar personas así, repregunta, lo llevan al médico porque ya se le brota toda la piel, rompe todo esto, la piel se daña. Cuando lo llevan al médico porque él tenía esto, la vecina se da cuenta del movimiento del muchacho, porque el tenía carro y escuchaba cuando salía con el carro y esto, ella en una de esas se asoma y dice que tenía tiempo que no veía al muchacho y que pensaba que el estaba de vacaciones, entonces, otra persona le dijo: ¿tú no sabes lo que le pasa a Jesús? él está hospitalizado. La señora fue allá donde estaba él, y dijo porque dejaron que Jesús se pusiera así, mira yo tenía como salvar a Jesús, esa es una culebrilla que tiene Jesús, eso no lo cura médico, ya lo tiene en la boca y al poco tiempo se murió. Eso no lo reconoce médico, al igual que la disipela, la disipela es algo que se vuelve una llaga, se cura claro con antibiótico porque, claro, la ciencia está muy adelantada, ella busca de sanar, pero después cuando sale, sale con más agresividad, ya la piel como está maltratada sale con más fuerza y va engrandeciendo y cuando viene a ver es una enfermedad grave.

La culebrilla, así como otras dolencias antes descritas, es tratada por los osmeños con oraciones, plantas medicinales y sustancias naturales perfectamente combinadas para atacar la afección. Para la cura de la

culebrilla se recurre a la planta comúnmente denominada hierba mora (*Solanum tuberosum*)³:

K.G: ¿y la culebrilla como se cura, cuál es el procedimiento?

Z.V: bueno se cura con yerba mora, aguardiente claro, aceite de coco, un poquito de pólvora negra y una pluma de ave.

K.G: ¿y cuál sería el ritual más o menos?

Z.V: el ritual es rezar la oración en la parte afectada, se aplica la mezcla. La matita es una matita que se llama yerba mora, ella se pisa se le saca el sumo, sin agua, se exprime en un liencito o en otra cosa de tela, ese sumito que sale de la planta se liga con un poquito de aguardiente claro, con el aceite de coco y la pólvora, se aplica con la pluma de ave, con ese remedio es que la persona se va a curar y con la oración. Es una oración corta, pero hay que tener fe. Todo está en la fe, por ejemplo tu vienes aquí con un dolor y convencida que yo te puedo curar, yo te doy un vaso con agua y te digo tómatelo porque ya yo la ensalme con tu nombre y tú puedes creer que yo fui allá a la cocina y no hice nada de eso, sino que eché esa agua de la jarra de la nevera al vaso y te la obsequié y ya, tú te la tomaste. Y te digo: y vienes mañana que te faltan tres vasos y tú vienes, y como tú tienes esa fe que te vas a curar, tú te curas.

La clave de estos ensalmes está, entonces, en la fe manifiesta por el paciente, así como por el curandero. Se hace uso de los símbolos religiosos oficiales en combinación con los conocimientos etnobotánicos legados por los antepasados. Estas prácticas curativas se caracterizan por tener una ética, permitiendo que el don adquirido o aprendido se mantenga, y en algunos casos se haga más fuerte. Por tanto, estas curaciones no deben estar precedidas por intercambios comerciales en términos monetarios. En este sentido, y según la explicación dada por nuestra informante hay, efectivamente, una eficacia simbólica que opera en el paciente para lograr la cura de la afección, aunada al uso de las plantas medicinales.

Esta capacidad de curar se mantiene de acuerdo a los actos de desprendimiento y ayuda desinteresada, proveyendo al curandero de cierto

³ Nombre común o vulgar: Hierba mora, Tomatillos del diablo. Nombre científico o latino: *Solanum tuberosum*. Familia: Solanáceas. Hierba anual de hasta 60 cm de altura. Esta planta es utilizada como: analgésico, antiespasmódico y sedante (para el tratamiento de Dolores de estómago, hígado, vesícula etc.)
<http://www.infojardin.net/fichas/plantas-medicinales/tomatillos-del-diablo.htm>

prestigio dentro y fuera de la comunidad. Vale decir, la oración de la culebrilla fue relatada por nuestra informante de la manera siguiente:

Z.V: Por ejemplo la de la culebrilla es una oración muy bonita, te voy a contar, tú sabes que María parió, verdad, aunque los católicos nos han hecho creer que ella tuvo un sólo hijo que se llamó Jesús, ella se casó y tuvo un matrimonio normal, ella tuvo sus hijos, tuvo dolores de parto y parió y todo, pero ella amamantó a Jesús, porque ella aún siendo virgen le salió leche de sus senos, para que ella sintiera que ella era algo de ese ser. Entonces, la oración dice así "... come del pan alma mía y que tengas buen provecho que está amasada con la leche del pecho de la santísima Virgen".

K.G: ¡Qué lindo!

Z.V: yo le he ensañado a mi hijo, las cosas que se. Y eso no se escribe yo se lo digo, lo que tiene que hacer.

Estos conocimientos curativos (dicho por nuestra informante), pueden ser utilizados para manipular a la gente, pues, las personas, estando muy preocupadas por hacerse de bienes materiales y utilitarios, solicitan consejos encaminados a incidir ritualmente sobre situaciones cotidianas inmediatas.

K.G: ¿es decir que el secreto es la fe?

Z.V: es la fe. Es la fe, no te digo que es la fe. Por eso es que los brujos tienen tanta fama, tu llegas aquí y dices yo se que la señora Zoraida me va a limpiar mi casa, entonces, yo llego y agarro cualquier monte y te digo que limpies, y vas desde el cuarto principal hasta afuera y le vas a dar un ramazo a los cuartos y tal y que se yo, y como tú vas con esa fe entonces con eso que haces, eso que tú sentías en tu casa que te movían los corotos que te silbaban que te veían, eso, que tú no podías agarrar eso porque se te cae de las manos y se te rompe, entonces no pasa más nada de eso, entonces, tu dices que buena es la señora Zoraida, ah y empiezas a traerme gente, esa es la fama del brujo. Si yo, óyeme bien, no respetara a mi Dios verdadero, yo hiciera todo esto. Yo, ah si dame quinientos mil, ah si el ensalme dame cincuenta mil y sabes que son tres ensalmes, entonces, son ciento cincuenta. Porque yo a nadie le digo que sé esto, de hecho, cuando viene alguien aquí yo le pregunto, quien te mandó. Porque el que me recomienda es alguien al que yo le hice algo y vio. Cuando hago los rezos me pregunta cuanto le debo, y yo le digo nada, pero si te fuiste para Caracas y me traes un detalle, una crema, un dulce, yo lo agarro, pero no fue en el momento en que tú obtuviste la ayuda de mí

K.G: ¿Por qué, es antiético?

Z.V: no puedo, porque se me borra todo, porque se me van las facultades, y ya no hay fe, ya no hay nada porque yo voy detrás de lo monetario, yo voy detrás de que me paguen, porque el que quiere

ayudar de corazón no pide nada a cambio. Todo ser humano tiene un don, aquí han venido a media noche y me dicen hay señora Z, yo tengo un dolor y el doctor me dijo que tenía que ponerme esta inyección en la madrugada y si lo llamo se va molestar. Yo le digo el doctor se puede molestar pero yo no.

K.G: ¿Por qué es un don?

Z.V: sí, porque es un don.

Al mismo tiempo, el uso de estos conocimientos curativos lleva implícito un sentimiento de obligación hacia las divinidades, consistente en encenderles luminarias como señal de pago por el apoyo otorgado en la curación de los pacientes. En suma, y como ya hemos señalado más arriba, estos conocimientos se transmiten por vía oral de una generación a otra, el aprendiz al manifestar el deseo de aprender es debidamente preparado mediante la observancia de los actos curativos. Generalmente, estos conocimientos se transmiten entre parientes a las generaciones sucesivas. Sin embargo, en Osma los ancianos eran recelosos con estos conocimientos, pues, no legaban este saber a los más jóvenes sin una debida preparación. Ciertamente, en la actualidad, muy pocos jóvenes se interesan por aprender estos procedimientos curativos.

Finalmente, la *mordedura de culebra*, a pesar de ser una afección física causada por el veneno de un animal ponzoñoso, es atendida con procedimientos rituales en combinación con la medicina tradicional. El método convencional consiste en administrar un bebedizo, denominado “*contra*” elaborado con plantas medicinales, así como el uso de oraciones para contrarrestar los efectos del veneno. Uno de los ancianos de Osma, señor P.A., de 75 años, quien también vivió la migración desde Los Caracas, nos habló un poco, sobre en qué consiste este bebedizo milagroso, capaz de contrarrestar los efectos nocivos del veneno de la mordedura de culebra.

K.G: señor PA a mi me dijeron que usted sabía curar la mordedura de la culebra ¿Quién le enseñó a hacer eso?

P.A: sí. Bueno eso fue una botella que me dejó mi papá con raíces de monte

K.G: ¿y usted reconoce las hierbas que están allí, en la botella?

P.A: si, se que es Arañil, Rey de Mato, Congrino, Espongilla, concha de Saman y... a eso le echan aguardiente. Esas raíces se consiguen en las montañas. Eso no se acaba, eso uno lo que hace es echarle aguardiente.

K.G: **¿Y por ejemplo cuando llega alguien picado de culebra, cuál es el tratamiento que usted le da?**

P.A: Uno le da más o menos tres dedos de la contra

K.G: **¿y más nada, no se le hacen oraciones?**

P.A: No, no más nada, le meto la toma y más nada

K.G: **¿ah no se le rezan oraciones?**

P.A: No...

K.G: **¿Y usted sabe curar culebrilla, disipela alguna de esas enfermedades?**

P.A: No...

K.G: **¿y otras prácticas curativas de las que se utilizaban antes su papá no le dejó otros conocimientos?**

P.A: No...

K.G: **¿y qué hay de cierto que cuando a alguien lo pica una culebra las personas tienen que estar recluida?**

P.A: (soltó una sonrisa de burla) mira yo te voy a decir algo, si le dan la contra a tiempo, se corta el veneno, eso no tiene nada que ver, porque a mi me han picado 7 culebras.

K.G: **¡siete culebras!**

P.A: si, yo lo que he hecho es tomarme la contra

El señor P.A es muy conocido, precisamente, por sus capacidades de combatir el veneno de la picadura de culebra. Al parecer su padre le hizo entrega de estos conocimientos antes de morir. Pero, al entrevistarlo lo notamos suspicaz de revelar estos secretos. Su personalidad misteriosa y esquiva nos llevó a suponer que esta oración debe ser mantenida en las esferas de lo indecible.

K: **¿y no se le hace un ritual especial, no se le reza?**

P.A: No, mi papá si le rezaba, pero el nunca lo llegó a hacer delante de mí, por lo menos el le rezaba si estaban en la montaña así, y no tenía contra, le rezaba para que la persona llegara aquí, en lo que llegaban él le metía la contra. Pero yo no se como se hace

K: **¿y cuantas personas han llegado con picadura de culebras?**

P.A: Bueno después que mi papá falleció yo le he dado esa contra como a quince personas y mucha gente se ha curado con la toma, si es un niño se le da su toma, más pequeña... [Un silencio largo]

De la misma manera, otra de nuestras informantes antes referida, la señora Z.V., nos expuso: **KG:** **¿y en el caso de la mordedura de culebra,**

conoce la oración? Z.V: Bueno con la oración de la mordedura de culebra se usa para matar personas, eso no lo conoce todo el mundo.

El uso de las oraciones era un recurso muy utilizado por los osmeños a finales de los años cincuenta, como un legado de su antigua residencia en Los Caracas. Los ancianos poseían conocimientos en oraciones que eran utilizados para curar, así como para incidir directamente en la naturaleza, ya sea en términos benignos o malignos. Nuevamente, encontramos en el relato de nuestro informante, la eficacia conferida a las oraciones y la ética que debían tener los concededores de las mismas, la cual consistía en la ayuda desinteresada como garantía de efectividad y auténtica sabiduría. Al respecto, el señor P.A. nos dijo:

K.G: eso que usted hace es muy importante señor P

P.A: si, la otra vez vinieron los médicos cubanos que querían saber como era la cosa, y pidiendo como era la vaina. Yo les dije que eso se me acabó

K.G: jajaja. ¿Y eso por qué? Por qué no dar ese secreto

P.A: jajaja.... [Silencio largo]

(El señor se puso muy reacio para hablar del tema. aún así le dije que ese era un trabajo para mi tesis y que me habían comentado que él sabía curar la picada de culebra con oraciones)

P.A: bueno lo que cura es la contra, lo que combate al veneno es la contra, tú sabes como es la gente que le gusta hablar

K.G: Claro. Pero, bueno, como la gente cree en esas cosas

P.A: bueno en las oraciones hay que creer, yo me acuerdo que mi papá llegaba una persona cortada y le hacia taz, taz (un ademán con la mano), le ponían a uno la mano y con sólo rezo la sangre se quedaba parada

K.G: ¡Imagínese, eso era importantísimo en esa época que no había médicos!

P.A: sí. A veces venía un muchacho llorando y decía, no, ese es mal de ojo que tiene, con sólo mirarlo. Y sí, pues, la gente que sabía antes, sabía y no pendejía, sabe.

K.G: ¿pero eso ya se ha perdido, verdad?

P.A: sí ya eso se ha perdido, ahora lo que abunda son santeros, brujos que te roban, antes no se cobraba medio, ahora no, ahora hay puro mentiroso

K.G: si, bueno y a los jóvenes como que si les interesa aprender esas cosas y no lo que sabía los viejos, verdad

P.A: Si. Yo no creo en esas religiones pendejas, bobas...

Ciertamente, muchos de estos conocimientos ancestrales han persistido en la práctica común de comunidades rurales, en donde al no contar con los métodos de la medicina oficial re-construyeron formas alternativas para hacer frente a las enfermedades más recurrentes, quedando asentadas después de la incorporación de centros de salud en las zonas aledañas. Anteriormente, se curaban otras dolencias tales como dolores y derrames menstruales, torceduras y fracturas de huesos, dolores de cabeza, ataque de lombrices, así como la incapacidad reproductiva. Todos estos procedimientos involucraban plantas preparadas y el uso de oraciones. Sin embargo, muchas de estas recetas han caído en desuso, por el advenimiento de los medicamentos industrializados, y porque los especialistas han muerto, sin haber legado estos conocimientos.

Se podría pensar que en el período inicial de ocupación de la hacienda de Osma hubo una simbiosis de las personas con estos espacios, asociación basada en el uso no destructivo de la flora y la fauna, así como la utilización recurrente de la vegetación circundante para fines curativos, prevaleciendo hoy por hoy algunos fragmentos de estas prácticas tradiciones. Estas consisten, en esencia, en ceremonias curativas basadas en la manipulación de oraciones católicas, hierbas, velas blancas, licor, agua y otros componentes.

4.2.6.- El Altar Doméstico. El Espacio Íntimo de la Religiosidad

Por otro lado, uno de los santuarios o espacio sagrado, presente en la comunidad de Osma y que permanece en los espacios íntimos de los fieles es: *el altar doméstico*.

Los altares domésticos se caracterizan, por la presencia armónica de una diversidad de divinidades, espíritus y símbolos de variadas tendencias religiosas. Son espacios sagrados íntimos, donde constantemente se emiten plegarias para la protección del hogar y de los miembros de la familia. Por lo general, estos lugares significativos, son engalanados con flores, luminarias,

ofrendas en frutas, licor, e imágenes religiosas, estampas, así como imágenes de yeso de diversos tamaños. Estos portales de comunicación con la divinidad se caracterizan por la presencia de diferentes divinidades que van a atender de manera diferenciada ciertos requerimientos, sean: de salud, bienestar económico, protección contra los enemigos y peligros exteriores. Los altares domésticos, generalmente, se disponen en lugares poco visibles del entramado familiar, en las entradas de las casas en un lugar disimulado, en las habitaciones o en los lavaderos. A los santos implicados se les brindan algunas ofrendas para que éstos mantengan el bienestar en el hogar. En los altares domésticos coexisten imágenes oficiales y no oficiales en un mismo espacio sagrado, lo cual, en algunos casos implica una jerarquía entre ellos. Los altares pueden ubicarse a modo de escalones, siendo los espacios superiores dispuestos para alojar a los espíritus y deidades más ascendidas. Una de nuestras informantes nos lo puede decir de manera más clara:

K.G: Señora X yo me he visto que aquí en Osma hay muchas personas con altares domésticos

X: bueno aquí todo el mundo tiene su altarcito, y uno pone en una parte los espíritus celestiales arriba, la corte india, la de los africanos más abajo hasta llegar a los hermanos menos ascendidos.

Estos espacios sagrados son utilizados por iniciados en las prácticas espiritistas, personas cuyas trayectorias personales les han permitido aprender sobre estos sistemas religiosos, ya sea mediante el uso de libros o por el aprendizaje con otros iniciados más avanzados.

K.G: ¿y que significan los altares en las casas?

X: Eso es para protección. Y bueno hay personas que también saben algunas cosas, ya sea porque nacen con esa cuestión o porque lo aprenden con libros o se lo enseñan otras personas, y bueno hay muchas formas de trabajar. A los altares se le ponen obras

Los altares permiten la comunicación con diferentes entidades sobrenaturales, como por ejemplo: santos, espíritus de difuntos y demás

seres, para la consecución de bienes terrenales. Entre los requerimientos más importantes se pueden nombrar la salud y el progreso. Para continuar con el relato anterior:

K.G: ¿Obras?

X: si, se hacen peticiones y se le ponen flores, frutas, velas a los santos

K.G: ¿y que significan esos frasquitos? [Unos frasquitos de comptas con agua colocados en el piso, con una copa con un cristo de madera]

X: eso es la bóveda de muertos

K.G: ¿y eso que significa?

X: bueno que se trabaja con muertos, con ánimas para eso es esa bóveda, eso es para pedir salud, progreso y esas cosas. Esas son ánimas de familiares muertos o puedes pedirle a un muerto que haya sido millonario, no limpio

K.G: ¿Para que te ayude y te de prosperidad?

X: ¡si porque un muerto limpio qué prosperidad te va a dar!

Evidentemente, los espíritus de los fallecidos tienen incidencia en las situaciones cotidianas de los vivos, proveyendo de aquellos bienes con los que contaban en vida. Por otro lado, a las deidades les son asignadas ciertas competencias de acuerdo a sus características y capacidades. Nuestra informante nos explica:

K.G: ¿ese santo que está allá sentadito, como se llama?

X: Ese es changó macho

K.G: y para que se utiliza

X: changó macho es para los enemigos, el era un guerrero, y dicen que para curar brujería, él te protege a ti de todas las cosas negativas

K.G: ¿y la Santa Bárbara?

X: para vencer obstáculos, ella también representa a changó, la cosa es que changó se disfrazó con la ropa de Santa Bárbara para salvar a sus hombres, para que no lo mataran y huyó en un caballo blanco

K.G: ¿ah por eso es que aparece con un caballo?

X: si ella se llama Santa Bárbara de Changó. A ella la usan mucho para los negocios

K.G: ¡ah!

Por otra parte, las entidades de tendencias religiosas distintas son veneradas en un mismo espacio sagrado, pero atendiendo a los gustos y requerimientos de cada divinidad.

X: tú en un altar de un santero no vez luz, tú vez solamente las imágenes con sus copas de whisky, de vino, frutas, flores, a ochun le ponen hasta un saco de auyamas, eso sustituye las velas

K.G: pero el espiritismo y la santería se practican, los dos juntos al mismo tiempo

X: bueno, si, porque el santero tiene sus santos y le rezan al Ocumí pero allí, el le está pidiendo a María Lionza, porque una vez estaba un Babalao rezando un Ocumí y ellos lo dirán en otro idioma pero están rezando a los mismos santos que en el espiritismo pero con otro nombre a María Lionza, a San Juan retornado y a San Miguel Arcángel. Por ejemplo san Miguel Arcángel es para los enemigos

En efecto, hay una correspondencia entre estas tendencias, pues, tanto en el espiritismo como en la santería, a las divinidades les son solicitados favores terrenales, mediante las ofrendas, un acto que implica un intercambio recíproco de dones. Los altares domésticos, como ya hemos señalado, son espacios sagrados para establecer un nexo con lo supraterrrenal, a fin de solicitar protección y favores materiales. Sin embargo, también, son espacios para poner en práctica algunos conocimientos adquiridos para incidir directamente sobre la naturaleza. Continúa nuestra informantes sobre los favores que conceden las divinidades:

K.G: ¿Y esa es la Virgen de la Caridad del Cobre?

X: si, ella es buena para el dinero, ella la usan para progreso, prosperidad, dinero, tú agarras una auyama y se la pones y se la invocas a ella y se la pones ahí, esa auyama recoge todo, después tú lo botas en el monte o en el río

K.G: ¿y la Virgen del Carmen?

X: Bueno tú sabes que aquí somos devotos de la Virgen del Carmen, ella también se usa para protección

K.G: ¿quiere decir entonces que los altares domésticos son para protección?

X: si para protegerse, pero bueno el que trabaja con muertos tiene que conocer porque eso no es así y ya, porque el que trabaja con muerto tiene que tener una preparación también, cómo atender a los muertos.

K.G: ¿y en el caso del uso de los collares?

X: si esos es para protección y eso hay que prepararlos

Evidentemente, no todas las personas que poseen un altar doméstico son iniciados en el espiritismo, pero algunos creyentes se versan en estos conocimientos, bien sea, a través de libros o porque otros individuos les han enseñado. Algunas otras personas se inician por cuenta propia, gracias a la

intervención de las mismas entidades, quienes los instruyen. En definitiva, la adhesión a estas prácticas religiosas no implica una contradicción irreconciliable con el catolicismo, pues, los santos católicos son incorporados a este raciocinio religioso. Ante particular, también, nos dice nuestra informante:

K.G: ¿Pero una persona se puede poner con un libro a hacer esas cosas o son conocimientos ancestrales que vienen de antes o se aprende en un sitio específico?

X: Bueno, yo te voy a decir algo, de todas esas formas se puede, pero yo por mi parte prefiero a esa gente que es de nacimiento y no estudiado, porque el espiritista que es de nacimiento lo enseñan los mismos espíritus ellos te van revelando cosas, eso se manifiesta desde niños, se empiezan a oír cosas. Bueno hay gente que lo estudia por libros, o porque otra persona lo enseña. De los libros están la regla de ochá, el libro de Celia Blanco, pero hay trabajos allí que no vienen completos, hay algunos que le faltan ingredientes o que los nombres cambian, todo eso te lo revelan ellos [los espíritus].



Fig. 17 y 18 Altares domésticos en la comunidad de Osma, 2008

4.2.7.- La Santería y el Espiritismo en Osma

Efectivamente, para los jóvenes osmeños la santería y el espiritismo, como sistemas religiosos, gozan de cierta fascinación. Es común que personas foráneas utilicen los parajes naturales de la comunidad de Osma para llevar a cabo sus rituales, a la vista pública del común de la gente, generando la curiosidad de los menos osmeños. Los osmeños adultos entrevistados alegan que muchos jóvenes del pueblo adoptan estas religiones sin una debida iniciación, ni aprendizaje, tratando simplemente de imitar aquellas acciones observadas en los foráneos practicantes. Esto nos lo comentó J.R, una de las señoras de Osma, quien gentilmente conversó con nosotros:

K.G: ¿Señora J.R. y otras creencias religiosas, por ejemplo santería, espiritismo se ven aquí?

JR: Aquí, por lo menos aquí hay y que unos chamos andaban por aquí y que fumando tabaco y que se les metía.

K.G: ¿Pero, son muchachos del pueblo?

JR: Muchachos del pueblo. Pero eso no, yo creo que.... Cuando quieren juntar una cosa con la otra, y por lo menos aquí no hay un centro espiritista, en el río y que hay gente con gallinas, pero son gente de fuera, gallinas, melones, patillas que se ponen a hacer esas cosas allí. Por allí viene gente casi todas las semanas.

K.G: ¡ay, imagínese!

JR: En la playa y en el río.

K.G: ¿y los muchachos que fuman tabaco, que usted me comentó, ellos si practican el espiritismo?

JR: Por ahí andaban la otra vez, con un poco de collares, había una pandilla, fumando tabaco y mascando chimó.

K.G: Pero esas son conductas que vienen de fuera, eso no es propiamente de aquí

JR: Claro, esos son unos vagabundos, ellos lo que ven, aquí hacen lo que ven, y entonces se quedan bobos así, ves.

K.G: Aun cuando no sepan porque lo están haciendo

JR: Claro, no saben lo que están haciendo, eso es. Aquí nadie de aquí se pone en eso. Por ahí están unos chamos que se ponen allá en el río a llamar espíritus, a llamar a ¡yo no se quien coño!

Por todo lo dicho, podríamos afirmar que entre los jóvenes osmeños, estas religiones son atractivas, pues, implican la novedad, la falta de ortodoxia y restricciones. Sin embargo, estos muchachos no han sido debidamente iniciados, sino por cuenta propia y mediante la imitación de los actos que observan de los visitantes.

Por otra parte, ciertamente, la falta de certitud ante las contingencias propias de la vida, implica que muchos osmeños tiendan a buscar también asideros espirituales fuera de la ortodoxia católica, en centros espiritistas. Tal es el caso de un osmeño que nos relató parte de su experiencia ante la enfermedad de su madre:

J.M: No me gusta manejar ese término de la brujería, pero la brujería ha existido, existe y seguirá existiendo toda la vida

K.G: **¿mientras la gente siga creyendo en eso?**

J.M: mientras sigan pasando ciertas cosas. Porque uno cree, yo te digo Yo soy cristiano, entonces, me dicen, caramba va a venir el salvador algún día y, entonces, revivirán los muertos, ¡verdad que parece un poco dramático! Pero, sin embargo, uno como cristiano dice pero cuándo, cuándo va a venir, ya han pasado, ya estamos en el 2008, porque se empieza a contar desde el nacimiento de Jesús. Entonces, cuándo va a venir. Sin embargo uno sigue manteniendo eso. Ahora igual que la brujería, la gente... como te diría... te voy a contar algo, una historia. Yo soy hijo único, yo no tengo hermanos, ni nada, un día mi mamá empezó con un dolor aquí [en el dorso a la altura del abdomen] y le diagnosticaron un cáncer en el páncreas, una enfermedad irreversible. Me llamaron y me dijeron esto, esto y esto. Y un amigo mío me dijo J te voy a llevar para que una persona te va a decir que es lo que tiene y te va a decir que es lo que necesita para que se cure. Cuando uno está en esas circunstancias, eso es una tabla de salvación, es como cuando uno se está ahogando uno se agarra de cualquier cosa. Entonces fui a un sitio, me levaron a un sitio donde había una mesa grande, me dijo agarrence de las manos, nos agarramos de la mano, era un centro espiritista y el tipo que estaba hablando me dijo: su mamá tiene una enfermedad irreversible usted tiene que estar listo porque eso no tiene marcha atrás. Eso yo ya lo sabía, yo lo sabía porque me lo habían dicho los médicos. El dijo eso y yo cuando nos veníamos con el señor que me llevó, veníamos en el carro, le dije: tú fuiste que le dijiste. "J. tú no crees en eso" le digo: no. Había algo que estaba en mí, entonces, uno va

pensando esas cosas. Ese mismo señor me dijo que me iba a traer unos remedios que le habían mandado, de hecho el mismo papá de mi esposa me mandó unas matas, y yo lo hacía porque era cuestión de fe. Sin embargo, mi mamá se murió, ¿porqué? Porque es una enfermedad terminal irreversible que no se puede hacer nada, entonces yo digo, allí falló qué la brujería, falló la fe mía, no yo creí en eso, o fallé yo, no yo hice todo lo que tenía que hacer. Lo que no tomé en cuenta de que el ser humano es biológico y que uno tiene un tiempo en que ya, ya. Eso es lo que pasa.

K.G: ¿Señor JM y si usted no hubiera hecho lo que ese señor le recomendó?

J.M: Claro, hubiera sentido culpa porque no hice todo lo que debería hacer, porque eso es psicológico, si yo no hubiera hecho todas esas cosas, hubiera tenido hasta el sol de hoy remordimiento, sentimiento de culpabilidad. No lo tengo porque creo que yo estuve allí y como único hijo estuve allí. Y si se hubiera salvado yo fuera tenido que ir a ese centro espiritista a darle las gracias a ese señor. Ahora eso que te cuento le puede pasar a cualquier familia, ves por eso te hice la pregunta, en que forma vemos la religión. Si es la religión de los santos, ahí están [en la iglesia] los santos, hay uno que es de madera el otro es de yeso. Que es lo que estipula la religión: la fe.

K.G: ¿y por qué como cristiano asistir a un centro espiritista y no buscar ayuda religiosa en los santos que la iglesia católica le ha mostrado?

J.M: mira yo en ese momento no me acordaba de José Gregorio Hernández

K.G: claro, no se acordaba de nada

J.M: tú sabes que un médico amigo mío me decía: “si yo salvo a alguien que llega, alguien tiroteado y yo lo salvo, lo salva José Gregorio Hernández y si se me muere la culpa la tengo yo”.

Ante situaciones difíciles, ya sea a nivel individual o social, los sujetos tienden a acudir a centros religiosos de cualquier índole en busca de rituales, consultas y despojos para dar asiento simbólico a las situaciones cotidianas que producen desasosiego. Evidentemente, estos actos consisten en dar un lugar concreto a las emociones, y con ello, si se quiere sintetizar los conflictos.

4.2.8.- Los Duendes y las Brujas Voladoras

Por otro lado, en la antigua comunidad de Osma, así como en otras comunidades rurales que se caracterizaron por el alejamiento geográfico, el exuberante ambiente natural, la ausencia del sistema eléctrico y del bullicio

ciudadino, crearon las condiciones para el surgimiento de una serie de creencias fijadas, todavía hoy, en el imaginario de los pobladores. Estas, no tienen en la actualidad tanta repercusión en la vida de los más jóvenes como antes. Sin embargo, es oportuno reseñarlas, precisamente por ser un legado de antiguas leyendas y cuentos que amenizaban las noches de penumbras en medio de la selva y articulaban la relación entre los más viejos y los más jóvenes. Uno de nuestros informantes, nos comentó algunas leyendas referidas por los más ancianos y que todavía hoy son ampliamente relatadas:

K.G: Ajá ¿... y otras creencias que no corresponden a una iglesia como tal, sino que son creencias populares?

X: Bueno, aquí se escucha mucho cuento de camino, estos pueblos son, se caracterizan por ser como te dije muy creyentes, aquí se cree mucho en muchas cosas, se cree mucho en espantos, en brujería, se cree en el Diablo, se cree en todo, así como creemos en Dios, creemos en esas partes oscuras que son malas. Aquí en nuestro pueblo se cree mucho en eso. Antes, antes, eh, te puedo decir, diez años atrás y te puedo decir antes de la tragedia de Vargas se veía muchas cosas aquí y muy seguido, por decir, la llorona.

K.G: ¿Llegaron a escuchar a la llorona?

X: sí, y se veían muchos duendes

En estas comunidades, aún hoy se recuerdan espíritus que habitan en la naturaleza, estos son principalmente los duendes o encantos. Estos habitan en montañas, bosques, ríos, cuevas y demás espacios naturales, caracterizándose por ser ambivalentes, es decir, tanto buenos como malos. Estas entidades se comunican, especialmente, con los niños y en algunos casos los raptan para que formen parte de sus huestes. En otros casos pueden ser utilizados a voluntad de las individualidades para molestar a las personas, estos son invocados mediante procedimientos rituales para incidir en la suerte de los coetáneos.

K.G: ¿duendes?

X: Los duendes, bueno realmente nunca he visto a un duende, pero si dicen las personas que lo han visto, que son como niños, pero son niños transformados, son extraños, sus orejas, son prolongadas, sus dedos son prolongados, son como especies de...

K.G: Adultos en cuerpos de niños

X: Exactamente y son así, ellos no son malos, ellos dicen, las personas de aquí, por decir mi abuelo, mi abuela, que esos duendes no son malos, que ellos son almas de personas adultas que se quedaron en el cuerpo de un niño. Ellos viven en las montañas, en lugares boscosos, en los ríos, están así en los sitios ocultos.

K.G: **¿Pero no hacen daño?**

X: No, ya te explico, ellos aparecían en su momento, y ellos buscaban era a los niños, ellos se le aparecen es a los niños, porque se caracterizan con ellos dicen, mi abuela decía, este, que los duendes se llevan a ese niño que cuando ese niño se desaparecía con ese duende, eh ellos no le hacen nada a esa persona simplemente ellos se lo llevan a un lugar donde ellos están y allí lo alimentan lo mantienen, no le hacen daño hasta que esa persona crezca, se haga vieja y muera, es como decir, que ellos se llevan esas personas para ganar almas más para ellos. Pero hay duendes malos que les hacen maldad a los niños que hacen que los niños hagan cosas malas y también existen duende que son, o sea, los utilizan para hacer daño, personas que por medio de la brujería los invocan y se los montan a las personas, vamos a montarle este duende a tal persona para que no lo deje dormir, para que lo asuste, para que lo moleste.

Efectivamente, estas creencias perduran, hoy por hoy, pero entre los jóvenes han mermado, presuntamente, porque estos seres ante la presencia de energía eléctrica y el crecimiento poblacional, se han alejado. Nos comenta nuestro informante al respecto:

K.G: **En la actualidad no se escucha nada de eso**

X: En la actualidad no se escucha nada de eso, pero es porque hay mucha luz, hay más bulla, y eso es como las aves, los animales, que mientras va creciendo la población más se van alejando los animales, se van extinguiendo, van desapareciendo, ves, en cuanto a lo que son los duende y eso, antes el pueblo era más oscuro, no había casi luz, no había casi gente, la gente era como más culta a esas cosas, a esas creencias, era como más respetuosa y estaba como atento a eso, hoy en día la gente, las mismas personas, el pueblo está más grande, hay más bulla.

Sin embargo, una de las creencias que han trascendido los umbrales del tiempo trata sobre las brujas. En Osma como en muchas comunidades rurales prevalecen símbolos místicos no oficiales, tales como *la bruja voladora*. Una mujer de la comunidad con el saber tradicional y poder de ubicuidad para prescindir de su cuerpo y adoptar la forma de una especie de pájaro negro, “*un pato*”. Este personaje mítico posee la capacidad de visitar

los hogares y escuchar las conversaciones de sus vecinos, obteniendo detalles de la vida privada de los vecinos, una carta información que maneja para incidir en sus destinos o simplemente como un medio para propiciar chismes y habladurías. Nuestro informante comentándonos sobre la presencia de brujas, nos dice:

K: Bueno pero aún así, con todos esos cambios existe la figura de la bruja.

X: Exacto, y eso lo ha alejado esas cosas, no aparecen pero si estamos consientes que existen. Y si existe eso de la bruja, si ese es un mito [*el informante al parecer cuando hace referencia a los mitos, quiere decir situaciones reales conocidas por el común de la gente*], eso es remoto aquí y ha existido aquí toda la vida y... aun cuando hay luz, hay más población, aun existe. Aquí se ve mucho eso, de personas que se prestan para eso, para volar y para hacer esas cosas y las catalogan como brujas.

K: ¿Cuáles han sido los testimonios que tú has escuchado al respecto?

X: Bueno, aquí nosotros hemos visto mucho, muchas cosas de esas, yo he visto [el tono de voz del informante se tornó exclamativo y al mismo tiempo sombrío] y puedo decir que es verdad y son personas que, o sea, que prestan su alma para hacer esas cosas con el simple hecho de averiguarle la vida a los demás, es como que esas personas son débiles, entonces, ellos buscan esa forma de averiguarle la vida a los demás para que a la hora que tu me digas algo, ah yo se de tu vida y te puedo decir algo también, entonces muchas personas hacen ese ritual, hacen eso con ese simple hecho de saberle la vida a esa persona y a la hora que tu me digas bruja, yo te digo ah yo te vi en tal sitio, haciendo esto y tu no puedes hablar de mi.

Los miembros de la comunidad reconocen a estos personajes, sin embargo, no los enfrentan contundentemente, tal vez por miedo a represalias o simplemente porque son hechos ocultos y, como tales, deben mantenerse en el anonimato. Sin embargo, en el imaginario reverberan una serie de conocimientos fragmentarios de viejas leyendas que explican esta capacidad humana de prescindir del cuerpo y que consisten en artilugios religiosos contrapuesto de los rituales oficiales, como por ejemplo, el uso de oraciones católicas al revés y acciones ritualizadas para permitir la descorporeización conciente del alma. Estas ceremonias son, generalmente, hechas a altas horas de la noche y en días específicos: Ante lo cual:

K.G: ¿La comunidad identifica a estas personas, saben quiénes son?

X: Si, aquí en el pueblo todos sabemos quienes son aquellas personas que hacen esas cosas

K.G: Ah, es decir que son varias las personas, no es una sola.

X: Si aquí hay muchas personas que hacen eso. Muchas, muchas

K.G: ¿y cómo la identifican?

X: ¿La identifican? Bueno porque son personas que las conocemos y son personas que son indiscretas a la hora de hablar, y muchas personas de esas no les importa que sepan que son brujas o no, y admiten que si lo hacen, aquí hay muchas personas, antes había más pero esas personas han ido falleciendo. Y ahora hay personas pero no como antes había más personas y eran personas, de aquí mismo, del pueblo. Ahorita hay otras personas que como decir son otra generación que también hace eso, pero si son como más calladitas, lo hacen más calladitos.

K.G: ¿y por ejemplo tú has escuchado como es el ritual que ellas hacen para lograr eso?

X: Bueno, este, por medio de alguien que puede hacer eso nosotros hemos escuchado que ellos rezan una oración de la religión católica de la iglesia católica, pero lo rezan en sentido contrario, o sea rezan la oración al revés, ellos parece que hacen esa misma oración pero al revés, algo así, luego hacen un rezo de la brujería y esas cosas, junto con esa oración y proceden a hacer el ritual de que el alma sale del cuerpo y se le meta a un animal, dicen que esa persona se acuesta en una cama boca arriba, sin nada, totalmente desnuda, prenden velas blancas y cubre gran parte del cuarto con cosas blancas y negras, el cuarto supuestamente tiene que tener una ventana que es por donde supuestamente va a salir ese animal y el cuerpo de la persona se mantiene intacta así hasta que el ave sale a averiguarle la vida a las personas o hacer lo que va hacer.

K.G: Por lo general salen de noche

X: si tienen que ser de noche, la creencia dice que es así, tienen que ser de noche porque es así como la leyenda del silbón que si lo agarra el día se pierde, y salen prácticamente a la misma hora y un día específico, salen los lunes que son los días de las ánimas benditas y del Ánima Sola que se presta para esas actividades ese tipo de brujería y salen siempre, específicamente, a las doce de la noche.

En la actualidad la presencia de esta entidad no reviste gran expectación, pues, la creencia en estos seres ha mermado, al igual que las acciones religiosas para contrarrestarlos. Sin embargo, los osmeños señalan que todos aquellos incidentes acontecidos a esta alma errante, en forma de ave, también le sucederá al cuerpo de la presunta bruja. Por lo tanto, los

osmeños reconocen a las supuestas “brujas” relacionando las manifestaciones físicas exteriores de las mismas, después de encuentros cercanos con estos seres, en los cuales se hayan producido la captura y daños físicos al ave.

K: ¿y que puede averiguar una persona a esa hora de la noche?

X: Bueeeeno, ellas son muy fastidiosas, ellas se montan en los techos, arañan los techos, molestan, muchas veces la gente se queja, buscan la manera de quitárselas de encima, le lanzan cosas que si interiores, ves, creencias aquí como para evitarlas, le dicen cosas que si... eh hay un dicho que decían las personas así de antes a las personas que eran brujas, le lanzaban un interior de hombre al revés, ya de hombre adulto, al techo, le lanzaban también una cruz de madera y le gritaban: “ven a mi casa a pedirme sal mañana”, antes eso si era verdad tú le decías a esa persona ven a buscar sal a mi casa mañana y esa persona venía a tu casa en la mañana a tocarte la puerta a pedirte algo, por eso se descubría la persona, ¡ah tu eras la fulanita! Por eso, pero ahora no, ahora no se esa creencia y esos conocimientos se han ido perdiendo y ahora no la gente deja que se fastidie y que se vaya sola y si le van a hacer algo para que se vaya le lanzan piedras, agua, algo para que se vaya. También dicen que todo lo que se le hace a esa ave, si se le parte un ala, si se le parte un pie, si se le cae una pluma si la cortan o algo, todo lo que le pase a esa ave le va a pasar a esa persona a ese cuerpo, y también se reconocían antes las personas que volaban por eso porque las sorprendían la gente después le daban esas palizas con palos y piedras, y al siguiente día al médico con un pie partido o con un morado o algo, y mucha gente decía ah era esta persona porque mira le hicieron esto al ave y ella también lo tiene.

K: ¿Y tú haz visto algo así?

X: Si, si, bueno no he visto, pero fue una persona que fue descaradísima, como te estaba contando ayer, que estábamos en la plaza ayer y había un ave que estaba entre los árboles y hacia ruidos extraños y nosotros decíamos ay que será eso y vemos que el ave vuela de un lugar a otro y uno de los muchachos grita ese es una bruja, esa es bruja, vamos a tirarle piedras y yo: ¡ay pero que bruja, por favor ustedes si creen en tonterías! bueno entonces ese animal pasó toda la noche ahí tu sabes, y yo dije por mi que se canse de averiguarle la vida a todo el mundo, al siguiente día estamos los mismos muchachos sentados en la misma plaza y llega una persona y dice: ajá los sorprendí anoche estaban hablando ¿verdad? Estaban asustados, escuché todo lo que dijeron y nosotros nos quedamos como que Guau como que ¡no puede ser!

K: ¿Era una mujer joven?

X: Si era una mujer como de 30 o 40 años y nosotros le decíamos como tu puede hacer esas cosas y como te dije, ajá y porque tu haces esas

cosas, porque aquí hay muchas personas que me echan muchas cosas a mi, que me hacen la vida imposible y yo hago eso para saberle su vida y cuando esa persona me diga algo yo tengo con que defenderme, eso fue lo que nos dijo. Y le preguntamos ¿qué sientes tú con hacer eso, que ganas tú con eso? y me decía: nada, yo lo hago porque bueno, porque quiero saberle la vida a todo el mundo y nos dijo que ella le sabe la vida aquí a todo el mundo, [emitió una sonrisa] ella aquí es dios ella le sabe la vida a todos, sabe quien sale en las noches, sabe quien estaba por allí escondido, sabe todo.

En Osma el ámbito de la vida cotidiana es muy importante, pues, es la esfera en donde se desarrolla la mayor parte de la vida, por lo tanto el tener a la mano la mayor cantidad de detalles sobre las debilidades de los vecinos garantiza ganancias simbólicas sobre éstos, sobretodo en momentos de conflictos y discusiones “cara a cara”. El saber de lo cotidiano es un valor claramente codiciado, de allí la importancia que reviste el uso de mecanismo de esta índole para saber sobre los aspectos íntimos de los próximos. También, se procede a la adivinación o “consultas” para corroborar, así, las sospechas que se entretajan en torno al vecino. La adivinación es uno de los mecanismos que usan las individualidades para incidir sobre el futuro inmediato, a cerca de situaciones contingentes del día a día. Esta consiste en “(...) información revelada sobre un determinado estado de las cosas y sobre el desarrollo futuro (...)” (Schwimmer, 1982, p. 30). Se recurre a la adivinación como un medio para resolver trastornos psicológicos individuales sobre acontecimientos que producen desasosiego, como por ejemplo, situaciones domésticas conflictivas, inestabilidad financiera. Ya sea para, elaborar estrategias y hacerle frente a las dificultades presentes o futuras, o como un paliativo psicológico para dar certitud ante eventos contingentes.

Las desavenencias entre vecinos suscitan tensiones que, si bien generalmente no traspasan los umbrales de las palabras ni llegan a las agresiones físicas, propician una serie de acciones en el orden simbólico, consistente en atribuir a los adversarios, todos aquellos aspectos de la vida que resultan ser negativos. De allí pues, la salud, el amor y los aspectos económicos en el ámbito de la vida cotidiana son continuamente

amenazados por la injerencia de fuerzas exteriores y por la intervención de individuos que movidos por la “*envidia*” buscan truncar el buen desarrollo de sus coetáneos. Este intercambio simbólico conflictivo en la vida cotidiana disimula la realidad, pues, los hechos azarosos son explicados a partir de elementos religiosos.

4.3.- Otras Tendencias Religiosas para Comunicarse con lo Sagrado

4.3.1.-Las Iglesias Protestantes

Finalmente, y según todo lo visto, hasta ahora, la religión católica, como institución oficial ha dejado su huella en las usanzas y creencias relacionadas con lo sagrado en Osma, al punto que todos los miembros de la comunidad se declaran católicos, aun cuando no vayan a la iglesia ni cumplan a cabalidad con todos los oficios religiosos. En efecto, en su mayoría, los osmeños son católicos, salvo algunos casos exiguamente relevantes de personas que en su momento también pertenecieron a la iglesia, y en la actualidad han adoptado otras tendencias religiosas de tipo protestantes, como: Testigos de Jehová y la Iglesia Evangélica Pentecostal. En ambas tendencias religiosas derivadas del cristianismo, los nuevos conversos para su adhesión, deben romper con otras doctrinas religiosas a las cuales haya pertenecido inicialmente.

En este sentido, las personas que se han adherido a estos movimientos religiosos en Osma son señaladas en la comunidad como unos detractores de su religión original, al punto de cuestionar su nueva tendencia religiosa, como un mecanismo para purgar culpas. Nos permitiremos remitir, el caso de una osmeña adulta que después de haber profesado la religión católica de manera activa durante gran parte de su vida, decide adherirse a otra doctrina religiosa, situación que le produjo muchos conflictos dentro de la comunidad. Nos comenta la señora V.R.

K.G: ¿...y cómo la ve la gente de Osma? Porque es fuerte, usted después de ser una líder religiosa que organizaba los eventos religiosos y se cambia de religión.

V.R: si yo me encargaba de organizar las fiestas religiosas, por ejemplo las procesiones en las fechas del calendario de la iglesia, sacar las imágenes y cuando llegaba el tiempo de San José le hacíamos su fiesta en la plaza y después le hacíamos su procesión, las procesiones de María. Entonces, cuando empecé a cambiar yo agarré las imágenes que tenía aquí y las metí en una bolsita y las boté. Y no sé cómo se enteró la gente y vinieron a buscarlas, mandaron a los niñitos a buscar las imágenes que yo había botado. Ay eso fue... me acuerdo que me agarró el hermano mío y me empezó a regañar, el estuvo tiempísimo bravo conmigo, y que la diabla, todos me decía la diabla. El pueblo completo me rechazó, todo el mundo, bueno Jehová le da fuerzas a uno. Cuando mi hermano salía le decía, por ejemplo, a las primas que están por la Guaira que yo me había salido de la iglesia que me había vuelto loca, que me había vuelto una diabla, mi familia me preguntaba que si me había vuelto una diabla, entonces, empecé a hablarles de la Biblia. Después yo, para verlos nada más, me puse a tomar, tú sabes a nosotros no nos prohíben tomar, siempre que sea poquito, una o tres cervecitas, su ron o lo que uno quiera tomar, pero no emborracharse. Como al año yo hice un joropo, uno puede hacer un baile siempre que no esté adorando a nadie, hablé en la iglesia y dije que iba a hacer un joropo para que ellos {la gente del pueblo y su familia] vean que uno no es monja o los evangélicos. Hice un joropo y eso fue bueno pues, un señor empezó a pelear conmigo en pleno joropo, porque nosotros hicimos un cursillo juntos, hicimos un cursillo como de 8 días metidos en una iglesia, éramos varios de acá de Osma, entonces él decía: "ay esa mujer se volvió loca, una mujer que está metida en la iglesia, de repente se sale y se mete a otra religión y va a hacer un joropo", el señor estaba rascado, bueno, el día lunes lo llevamos al puesto policial, yo le dije que Jehová no prohíbe que uno haga su fiesta sanamente, porque usted va agarrar de insultarme delante del poco de gente, a mi me tenía la gente aquí, ay mi madre, gracias a Jehová que ya no tanto. Y yo predico aquí.

Los actos religiosos de tipo protestante son un foco constante para la curiosidad de los osmeños y en algunos casos motivo de prejuicios y bromas. Así mismo, éstas envisten cierta desconfianza porque la adherencia a estas iglesias supone dejar de acometer ciertos actos y libertades que son valoradas por el común de la gente, como: la posibilidad de ir a fiestas, consumir bebidas alcohólicas y embriagarse, decir malas palabras o improperios, visitar centros de adivinación y espiritismo. Claro está, dichas actividades no son del todo permitidas por la religión católica, pero la

institución católica es permisiva ante todas estas actividades, debido a la poca presencia de la institución eclesiástica, la falta de métodos coercitivos y de sanción social, permitiendo en las esferas del catolicismo pervivan actos flagrantes y perturbadores que contravienen las doctrinas católicas.

La adherencia a las doctrinas religiosas de tipo protestantes, como a cualquier otra, significa adoptar una moral y ética que permitan una relación armoniosa consigo mismo, con sus congéneres y con lo divino. En esta medida, y en el orden de lo esperado, las instituciones religiosas de tipo protestante establecen pautas para el vivir, basada en valores morales que el común de las personas estima como loables. Sin embargo, en la práctica social estos valores son re-acomodados a las condiciones reales de la vida, dando lugar a una discrepancia entre “lo vivido” y “lo pensado”, situación que es claramente criticada por los conservadores en comunidades como Osma. Al parecer los nuevos conversos no llevan una vida acorde con la fe que profesan, pues, dicen malas palabras, se embriagan, etc. Ciertamente, las personas del pueblo se encargan de fiscalizar a los nuevos conversos.

En la comunidad de Osma existe otra iglesia protestante, ésta es la Iglesia Evangélica Pentecostal, algunos osmeños se han acercado a esta iglesia movidos por la curiosidad, sin embargo, ésta no cuenta con muchos adeptos pertenecientes a la comunidad. Pues, a las actividades religiosas propiciadas por esta iglesia, asisten foráneos y personas proveniente de los poblados circunvecinos. En fin, tal vez, la acción misionera de estas iglesias no haya tenido el impacto esperado en Osma, por la falta de una gestión más eficaz, o por la negativa de los osmeños en llevar una vida acorde con las restricciones terrenales que estos credos imponen.

CAPÍTULO V

OSMA: APROXIMACION A LA RELIGIOSIDAD DE UNA COMUNIDAD COSTERA VENEZOLANA

CAPITULO V

OSMA: APROXIMACIÓN A LA RELIGIOSIDAD DE UNA COMUNIDAD COSTERA VENEZOLANA

El concepto de *religión*, inicialmente manejado por nosotros, como un sistema simbólico históricamente forjado, generalmente, circunscrito a las ideas y acciones sociales consideradas como sagradas (Geertz, 1996; Martín, 1989 a, b), nos sirvió como un marco conceptual amplio desde el cual mirar las manifestaciones religiosas presentes en una comunidad costera venezolana, ubicada en el Extremo Este del Estado-Vargas: Osma. Evidentemente, aproximarnos a la actualidad religiosa de Osma es preguntarnos específicamente cómo se inserta el horizonte religioso de la misma, en el marco de realidades más amplias presentes en Venezuela y ¡Por qué no! en América Latina.

Por ello, nos atrevemos a señalar que los países latinoamericanos, en mayor o menor medida, pasaron por un largo proceso histórico de coloniaje español y portugués que implicó, entre otras cosas, la imposición de la religión católica como la institución oficial dominante, sobre los sistemas religiosos autóctonos y de los sistemas religiosos traídos desde otras latitudes, específicamente de África con el sistema esclavista colonial. Este proceso colonial de largo alcance, permitió el posicionamiento de la

institución católica como el sistema religioso doctrinal más ampliamente difundido en nuestro hemisferio, hasta el punto, que algunos Estados, hoy por hoy, continúan considerando el catolicismo como una religión oficial.

En efecto, esta institución religiosa coexiste con la declaración de libertad de cultos y, por consiguiente, con un pluralismo religioso que reverbera en nuestros tiempos modernos. No obstante, la situación descrita no exenta a algunos gobiernos de dar un trato privilegiado a esta institución religiosa, evidentemente, trastocada luego de los movimientos independentistas y con el desalojo de la influencia monárquica del continente americano. Este trato especial se hace innegable, por ejemplo, con la inclusión de la enseñanza doctrinal católica en el sistema educativo público, así como la creación de instituciones formativas dirigidas por representantes del clero y, en algunos casos, asignaciones de subsidios monetarios de los fondos nacionales o, en su defecto, la exoneración de pagos que son obligatorios para otras organizaciones no gubernamentales. Efectivamente, estas condiciones, entre otras, coadyuvan a que la gran masa de latinoamericanos continúe identificándose como “*católicos*”. Indudablemente y, tal como lo señala Salvador Giner (1994) “(...) *el conflicto entre la autoridad religiosa y la política continúa siendo frecuente*” (Giner, 1994, p. 131). Sin embargo, las instituciones religiosas oficiales tenderán a apoyar las estructuras económicas, políticas e ideológicas poderosas que no contravengan los intereses que ésta tiene, recibiendo a cambio retribuciones por ello.

Por otra parte, también es cierto que esta aparente fortaleza institucional mostrada por la ortodoxia católica, se enfrenta a una multiplicidad de ideas y actos religiosos en nuestro continente, proveniente de tradiciones religiosas variadas. En combinación con la pervivencia de elementos religiosos autóctonos y africanos que no fueron del todo erradicados a lo largo del sistema colonial, pues, éstos muy por el contrario, se re-definieron para mostrar un rostro renovado en nuestra actualidad. Es

decir, el catolicismo se enfrenta a la co-presencia de *heterodoxias religiosas* (Parker Gumusio, 2008, p. 345) operando al margen de esta institución oficial, las cuales son mecanismos para dar sentido ante las contingencias en lo vivido (Martín, 1983 a, p. 8).

Pero, además, la modernidad como locus de sentido, caracterizada por la fragmentación en varios dominios sociales y la creación de nuevas necesidades, ha impreso otras connotaciones a las condiciones iniciales del catolicismo y su dogma. Naturalmente, esto se debió al proceso de secularización iniciado por el Iluminismo europeo, en el siglo XVIII, con la expansión de los ideales racionalistas y científicistas que intentaron desplazar las explicaciones teológicas, sobre el sentido de la vida, el lugar del hombre en el cosmos y las regularidades de la naturaleza. Es decir, las continuas interrogantes que surgen en torno al hombre, la naturaleza y la sociedad (Martín, 1983 a, p. 15). Por supuesto, éstos ideales van muy de la mano con la industrialización, el pensamiento liberal y las ideas de democracia. Ideas estas que propician la privatización de lo religioso (Berger y Luckmann, 1968; Berger, 1969), es decir, la religión es percibida como una experiencia más íntima e individual. Lo cual se traduce, aunque no en todos los casos, en un progresivo rechazo por parte de los laicos y fieles hacia la institución eclesial y, con frecuencia, la objeción de algunos de sus principios doctrinales. Aunado a esto, se cuenta el desprestigio institucional, causado por algunos actos lascivos acometidos por miembros del clero y que han sido develados ante los feligreses, poniendo en entredicho la sacralidad de la institución y sus funcionarios.

En tal sentido, la institución católica en Latinoamérica, como la instancia administrativa del monopolio de la fe y lo sagrado (Weber, 1999, p. 23), sede ante un pluralismo religioso, tanto a lo interno como lo externo de la institución, en el marco del sistema capitalista mundial. Por su parte, el sistema de libre mercado propio del capitalismo, así como, las ideas de democracia introducen la posibilidad de elegir, es decir, la potestad que

tienen los individuos de escoger, entre una amplia gama de opciones, el sistema religioso al cual adscribirse. Esta pluralidad religiosa, permite que haya una competencia entre doctrinas religiosas poderosas, las cuales se disputan la adhesión de los creyentes. Entre estos sistemas religiosos se pueden nombrar a las iglesias protestantes, principalmente, norteamericanas (Pentecostales, Testigos de Jehová, Adventistas, Mormones, etc.), así como otros, por ejemplo, los sistemas religiosos *afroamericanos* que han logrado gran proyección como derroteros no tradicionales para canalizar la espiritualidad de las multitudes, así como las necesidades de sentido en el marco de la sociedad moderna. Sin olvidar los aportes de los sistemas religiosos indígenas, africanos que mezclados con los católicos dan lugar a una *religiosidad sincrética*, ampliamente propagada en el territorio sudamericano. Por cierto, podríamos añadir, la influencia más reciente de los esquemas religiosos: carismáticos, espiritualistas, esoteristas y misticistas occidentales y orientales, ampliamente difundidos por los medios de comunicación masivos, y ofertados por la industria cultural como *capital simbólico* para el consumo (Bourdieu, 1991, p. 120).

Toda esta amplia gama de tradiciones y elementos religiosos disponibles, permiten la re-invenición de un tipo de religiosidad caracterizada por ser heterogénea y heterodoxa, claramente, contrapuesta a los ideales perseguidos por una religión oficializada y ortodoxa como podría ser, en este caso, la católica. Adicionalmente, la institución católica desprovista del amparo del Estado, como dos dominios independientes y en ocasiones adversos (laicos versus religiosos) y, sin contar con mecanismos coercitivos y de sanción social desde las estructuras del poder, debe competir con otras tradiciones religiosas igualmente influyentes. En efecto, todas estas condiciones inciden en la tolerancia mostrada, últimamente, por parte de la iglesia católica ante las expresiones devocionales colectivas e individuales, cuando menos, en las formas de interpretar la doctrina y el uso que hacen cotidianamente los fieles de los símbolos religiosos oficiales, como

fundamento de la *religiosidad latinoamericana*. Claro está, actitud de tolerancia que no esta exenta de un trato discriminatorio, por parte del clero, ante la religiosidad expresada por las masas. Sin lugar a dudas, ésta es pensada como el producto de la ignorancia del pueblo. En este sentido, nos parecen ilustrativas las declaraciones emitidas por un clérigo a cargo de la comunidad de Osma para el momento que hicimos nuestra investigación, quien al entrevistarlo, nos dijo:

La iglesia católica reconoce la presencia de iglesias protestantes, tales como los testigos de Jehová y los cristianos evangélicos, sin embargo, el común de las personas se inclinan por la iglesia católica porque tiene una doctrina menos restrictiva. Las otras prácticas, tales como la santería, el espiritismo y creencias afines, son meras supersticiones y el producto de la ignorancia de las personas (Entrevista a Sacerdote J. D. D. La Sabana, 20 de enero 2008).

Efectivamente, las pautas dogmáticas impartidas desde las tradicionales estructuras de poder son acogidas por los creyentes en sus propios términos, dando como resultado una acuciosa *religiosidad* que emerge de las necesidades particulares de los grupos sociales en un momento histórico particular y bajo unas condiciones materiales específicas. Por ello, y con base a los autores referidos (García, Mandianes Castro, Lombardi Satriani, Domínguez León, 1989; Salado Martínez, 1980; Martín, 1990; Carretero, 2003), *la religiosidad* o la creencia en entidades que están más allá de las capacidades humanas se encuentra implícita en toda religión, caracterizándose por ser un corpus no dogmático, abierto y flexible, con la capacidad de admitir la complementariedad entre tradiciones religiosas diversas y sus posibles combinaciones. Así pues, la religiosidad sería relativamente independiente de las normas y liturgias doctrinarias de la iglesia o institución formal, precisamente, porque no obedece a cabalidad un sistema religioso específico. Siendo, entonces, la forma particular como los grupos sociales y, por ende, los individuos interpretan, re-crean y viven las diversas tradiciones religiosas disponibles. A su vez, ésta se caracterizaría

por estar asociada a soluciones prácticas de problemas cotidianos, tales como: la salud, la longevidad, el amor y las finanzas, entre otros. De allí que la religiosidad, más allá de dirigirse a procurar ganancias espirituales, busque satisfacer las necesidades reales, inmediatas, contingentes y materiales del aquí y del ahora circunstancial. La religiosidad además de dar sentido a la vida en momentos de gran vacío existencial, también se encarga de expresar sentimientos, tales como penas y alegrías, siendo un catalizador de los conflictos que deviene de las contradicciones y las desigualdades propias de los sistemas sociales (Martín, 1983 a, p. 115). Se podría decir, entonces, que la religiosidad es una respuesta mística para satisfacer, desde el plano sobrenatural, el desasosiego, las carencias y los peligros propios de la vida terrenal. Una religiosidad que, además de postular sentimientos comunitarios, propicia una experiencia más íntima y personal con lo trascendental.

En cualquier caso y para complementar, la religiosidad se gestaría a partir de un proceso creativo de composición y re-combinación de elementos diversos, sin que esto suponga grandes contradicciones para los fieles. Demás está decir que la religiosidad se caracteriza por ser un espacio íntimo para relacionarse con lo trascendental que no presume una clara delimitación entre lo sagrado y lo profano (Caillois, 1942; Eliade, 1973; Carretero Pasín, 2003), pues, investida de formas menos sublimes para la socialización, propicia ambientes festivos, lúdicos, económicos y rítmicos, con claras variaciones en relación a los actos conspicuos y moderados promovidos desde la ortodoxia.

Seguidamente, podemos decir que en Venezuela, como en otros países del Caribe y América Latina, convergen tres grandes religiones: el catolicismo, el protestantismo y las religiones sincréticas de influencia africana gestadas en el continente americano, como son la santería cubana y, efectivamente, el culto de María Lionza. Este último sistema religioso, sintetiza un conjunto de tendencias religiosas, cristianas, espiritistas,

esotéricas y elementos indígenas, entre otras. Caracterizándose, además, por ser un sistema abierto y flexible, lo cual permite la incorporación y sustitución de elementos religiosos diversos, para responder a las condiciones sociales y políticas del país (Barreto, 1989, 1999; Ferrándiz, 2000; Fernández, 2000). Por su parte, el catolicismo se inspira en sistemas religiosos patriarcalistas y monoteístas, con claras diferencias con los sistemas religiosos de raíz africana e indígenas, pues éstos últimos se basan en sistemas politeístas y panteístas. Sin embargo, estos sistemas religiosos en el territorio americano no muestran ser sistemas irreconciliables, al contrario, han sufrido un proceso de síntesis para dar lugar a una riquísima variedad de símbolos místicos combinados, y por cierto, permitiendo una gama igualmente amplia de interpretaciones y experiencias religiosas. Al mismo tiempo, hoy día estos sistemas religiosos coexisten con los movimientos protestantes milenaristas y salvacionistas, tanto conservadores como libres.

Consecuentemente, quisimos radiografiar cómo se presenta la Religión, desde la oficialidad católica así como en los intersticios de la vida cotidiana en una comunidad costera venezolana, como Osma. Afirmando que se trata de una religiosidad asentada en la religión católica, como religión oficial, pero que al mismo tiempo la desborda al complementarse con otras religiones, lo cual se evidencia en la participación que tiene los creyentes de distintos sistemas religiosos. Este alegato nos comprometió a buscar en los testimonios de los propios osmeños sobre sus experiencias y la observación in situ de sus actividades. En este sentido, la religión entendida como sistema simbólico, vehicula una serie de significados sobre las formas para relacionarse con lo sagrado y trascendental. Por consiguiente, esta trama significativa podría ser aprehendida a partir del relato y las explicaciones que los mismos sujetos sociales les dan. Por lo cual, hemos tendido a adoptar una metodología cualitativa, fundamentalmente, basada en el estudio sistemático de la subjetividad como

elemento fundamental para explicar las acciones recurrentes en un colectivo, a propósito de los significados socialmente atribuidos, y mediante un proceso de interpretación. Pues bien, el acto mismo de interpretar, consiste en la búsqueda conciente del sentido socialmente construido (Weber, 1984, p. 7). A saber, el sentido, con Marc Augé (1996), se refiere a un conjunto de relaciones simbólicas instituidas y vividas en el seno de una colectividad (1996 b, p. 11). Por lo tanto, efectivamente, nuestro estudio se fundamentó en la observación directa y el diálogo como estrategias metodológicas, para así, aprehender los significados sociales asignados a los actos religiosos circunscritos a la comunidad de Osma

Con el fin de dilucidar cómo se manifiesta la religión en la comunidad de Osma, el presente apartado se desglosa en algunos aspectos que consideramos relevantes, a sabiendas que éstas no condensan una descripción completa de las experiencias religiosas en la comunidad, sino más bien que éstas resumen parte de las apreciaciones que pudimos obtener con nuestro acercamiento al espacio habitual de la misma.

Por un lado, nos interesó mostrar la valoración desde la oficialidad religiosa de la religiosidad del colectivo. Pues, siendo la religión oficial un sistema institucional que ostenta la legitimidad y el monopolio de lo sagrado, intentando homogeneizar las acciones y los pensamientos del colectivo, se encuentra enfrentada a la religiosidad de las masas y a otras religiones presentes en el país.

Por otro lado, consideramos importante señalar la *autoidentificación religiosa*, como una de las variables a considerar para el registro y análisis de las tendencias religiosas presentes en Osma. La mayoría de los miembros de la comunidad entrevistados indicaron pertenecer al catolicismo, como la institución formal de la fe, pero aún así, escasamente participan de las actividades litúrgicas. En su lugar, toman parte de otras religiones, sin que esto suponga grandes contradicciones entre la fe que profesan los fieles y su adscripción eclesial.

Seguidamente, propusimos un término que para algunos sonará un poco aventurado, éste es la escenificación *de lo sagrado*, como una forma de explicar las celebraciones religiosas colectivas, en cuanto a la paradójica correspondencia de las mismas con actividades profanas o seculares. Pues, sin dudas, las celebraciones religiosas, se inscriben de una manera menos ortodoxa en la realidad nacional y en correspondencia con el sistema socio-económico vigente.

De la misma manera, se tomó en cuenta *la individualización de lo sagrado* en los espacios domésticos, pues, éstos son pensados como lugares íntimos, desde los cuales vincularse con lo sagrado, en nuestro tiempo. Pues bien, como tuvimos ocasión de señalar, las celebraciones colectivas, ocasionalmente, tienen una connotación más secular, a la par señalamos que la participación de los fieles en las actividades litúrgicas habituales de la religión oficial ha menguando.

Por último, y no menos importante, hacemos referencia a la religiosidad que se expresa en la capacidad manifiesta por los creyentes de poder actuar de manera determinante y efectiva sobre la realidad, con fines pragmáticos. Ésta sería pensada, en principio, como un mecanismo catalizador de conflictos sociales e individuales.

Con todo, queremos mostrar que en la comunidad de Osma, predomina una religiosidad sincrética para superar las contingencias que se producen en la vida cotidiana, con un gran sentido de immanencia y en un constante proceso de reacomodos, respondiendo a las experiencias individuales. En fin, esta *religiosidad*, haciendo uso de los símbolos e ideas doctrinales de la religión oficial, se re-semantiza para dar lugar a una religión *heterodoxa, plástica y sincrética* (Gutiérrez Zuñiga, C., y R., de la Torre, 2005, p. 9), que es propia de las realidades latinoamericanas en nuestra contemporaneidad.

5.1.- La Religión Oficial. Aparato Simbólico Homogeneizador de Conciencias

La religión oficial, en nuestro tiempo denominada iglesia, es una comunidad de funcionarios que adopta la figura de una institución encargada de administrar los poderes celestiales, propiciar una fe o creencia determinada y articular la religiosidad de las masas en función de preceptos previamente establecidos. Es decir, un sistema social que intenta cohesionar, amalgamar y homogeneizar las conciencias individuales en una estructura que detenta el reconocimiento y la legitimidad social (Weber, 1999, p. 24). Evidentemente, en la comunidad de Osma, la institución oficial predominante es la Iglesia Católica, la misma después de aproximadamente 500 años de historia e inicialmente impuesta, prevalece como la instancia administrativa de la fe.

5.1.1.- Presencia e influencia de la Iglesia Católica

En este sentido, y en busca de registrar la apreciación desde la ortodoxia dominante de la religiosidad que se expresa en una comunidad costera como Osma, nos topamos con algunas declaraciones que nos parecieron interesantes destacar. Se trata de una entrevista que sostuvimos con el sacerdote de turno, quien para el momento de nuestra investigación atendía los requerimientos espirituales de los osmeños:

K.G: ¿Cuáles son las prácticas y creencias religiosas que ha observado en la comunidad de Osma que son rechazadas por la institución católica?

J.D: No. En Osma, en sí, no hay, quizás no hay una cosa así que uno diga que haya algo **malo**, sino que a veces es **la ignorancia de la gente**, que a veces, pues, se enreda y confunde la cosa, ¿no? Por ejemplo, el día de San Juan se presta para ese asunto de la santería, la brujería, con el río y el cruce de los dos santos, tu sabes, la gente que empieza a fumar tabaco son cosas que habría que ir purificando, poco a poco quitando lo que no es. A parte de eso no hay nada así que vaya en contra de la fe cristiana, es un poco la ignorancia de la gente, que habría que ir poco a poco sacándolas de la ignorancia y **purificando las**

tradiciones (Entrevista a Sacerdote J.D.D. La Sabana, 20 de enero 2008).

Evidentemente, el discurso anterior muestra como todo lo que parezca ir en contra de esta ortodoxia hegemónica es adjetivado en términos negativos, como “*malo*”. En el caso particular de la comunidad de Osma al no haber centros espiritistas, ni santeros (públicamente reconocidos), las manifestaciones religiosas visibles no representan para la institucionalidad mayor peligro, más allá de *la ignorancia de la gente*. La ignorancia sería, entonces, entendida como el desconocimiento cabal, por parte de los miembros de la comunidad, de la doctrina *católica*. Y, añadiríamos, una negación inconciente de llevar una vida ascética y ordenada en el marco de la vida terrenal según los cánones impuestos. Ello significa que, las tradiciones como actos recurrentes del colectivo se alimentan de elementos ajenos a la ortodoxia, esto supone para los miembros del clero que la tradición se torna “*impura*”, allí pues, la necesidad manifestada por el clérigo de ir progresivamente purificándola. En efecto, todo esto sería posible, según su planteamiento, mediante el aprendizaje del dogma católico y la asistencia sacerdotal. Podemos decir, con Weber: “*Esto significa que la Iglesia promueve una universalidad de gracia y la idoneidad ética de quienes se ponen bajo su autoridad institucional*” (Weber, 1999, p. 29).

Esta apreciación negativa sobre los rituales religiosos desde las estructuras de poder, también, nos estaría sugiriendo lo que José Luis García (1989) nos señalaba sobre la relación que se establece entre la religión oficial y la religiosidad. Efectivamente, ambas pertenecen al mismo horizonte de creencias, pero éstas, estarían mediadas por una relación de orden y control social. Pues, las estructuras institucionales intentan crear pautas homogéneas de acción para todos los miembros de la comunidad, mediante el ejercicio del control social. El control social se hace evidente, mediante la intolerancia y condena de los actos que contravienen los cánones impuestos. En nuestro caso particular, se trata del uso que hacen

los fieles de tabacos, rituales de prosperidad y estados de trance en medio de un ritual católico. De manera que las estructuras eclesiales oficiales buscan conservar su legitimidad social y el mantenimiento de sus intereses, mediante la imposición de conductas y formas de vida que no, necesariamente, son compatibles con los intereses de las individualidades. El rechazo mostrado por la institucionalidad hacia estos elementos busca, entre otras cosas, afirmarse frente a otras tradiciones religiosas y sobre la religiosidad que se da en el seno de los grupos sociales. Como vemos, entre la iglesia y el pueblo “(...) se produce un dialogo, con frecuencia mudo, entre las prácticas y sus representantes oficiales y las populares. Las primeras condenan a las segundas, y éstas se afirman en el rechazo parcial de aquéllas” (García, 1989, p. 28).

5.1.2.- El Dominio de Lo Sagrado

Por otro lado, la purificación de las tradiciones, desde el clero, también nos remitía a una posible falta de pureza o santidad que revisten estas manifestaciones religiosas comunitarias, precisamente, por la presencia de elementos religiosos de otras tendencias místicas, las cuales son consideradas perturbadoras para la religión católica. Por supuesto, hacíamos referencia que desde la iglesia todas las prácticas religiosas en donde se incorpora elementos no ortodoxos, son impuras. Pues, evidentemente, la pureza es un monopolio de la institucionalidad y sus dogmas.

Dentro de la tradición religiosa católica, el sacerdote es el administrador de la sacralización, es por medio de él que las cosas profanas se convierten en sagradas (por ejemplo, a éste se le atribuye la potestad de transformar el agua normal en agua bendita y el vino en la sangre de Cristo). Ciertamente, y como ya hemos tenido oportunidad de señalar, lo sagrado es la condición que en esencia define al hecho religioso, es una cualidad añadida, no dependiente de atributos intrínsecos, sino una carga afectiva conferida por los grupos sociales (Durkheim, 1992, Mauss, 1970 a). Este

planteamiento nos compromete a pensar lo sagrado, desde su cualidad ambivalente y ambigua (Caillois, 1942), siendo, en este caso propio, un atributo que intenta ser monopolizado por una tradición religiosa, la católica. Pues bien, desde esta perspectiva, sería la institucionalidad quien determina qué es sagrado y qué no lo es, ciertamente, todas las religiones poseen sus criterios para definir lo que es sagrado y lo que no.

En definitiva, la religión católica investida de legitimidad institucional emerge como una empresa corporativa de salvación y sacralidad (Weber, 1999, p. 27). En efecto, y como Weber tuvo oportunidad de señalar, en las sociedades estratificadas una religión oficializada se constituye históricamente como una institucionalización de los valores sagrados, donde un grupo organizado intenta controlar *“el monopolio administrativo de los valores religiosos”* (Weber, 1999, p. 23). Dicho de otra manera por Weber:

Ahora bien, toda autoridad hierocrática y oficial de una "iglesia" -es decir, de una comunidad organizada por funcionarlos y que adopta la forma de una institución administradora de dones de gracia- lucha especialmente contra cualquier religión virtuosa y contra su desarrollo independiente. Pues la iglesia, como depositaria de la gracia institucionalizada, intenta ordenar la religiosidad de las masas y reemplazar las calificaciones religiosas de status independientes, propias de los virtuosos religiosos, por sus propios valores sagrados, oficialmente monopolizados y mediatizados (Weber, 1999, p. 29).

5.1.3.- La Competencia de los Sistemas Religiosos

De la misma manera, registramos las impresiones desde la iglesia oficial sobre otras tendencias religiosas que al presente están teniendo gran proyección, como lo son las iglesias protestantes, entre ellas: las Cristianas Evangélicas y las Testigos de Jehová, ambas presentes en Osma. Ante lo cual, el sacerdote nos comentó:

J.D. La Iglesia Católica reconoce la presencia de iglesias protestantes, como son los testigos de Jehová y los cristianos evangélicos, sin embargo, el común de las personas se inclinan por la iglesia católica, básicamente, porque tiene una doctrina menos restrictiva (...)

Evidentemente, la iglesia católica, acepta la institucionalidad de las tradiciones religiosas protestantes, como sistemas socialmente reconocidos y no necesariamente contrarios a la ortodoxia oficial. Sin embargo, aclara el sacerdote que en términos de restricciones la católica es la más atractiva. Ambas instituciones religiosas, la católica y la protestante, al medirse en igualdad de condiciones tienen que competir por la adscripción de los creyentes, pues, los creyentes hoy día cuentan con la posibilidad de elegir, bien sea continuar con la tendencia religiosa en la cual fueron socializados o adscribirse a otra religión disponible. Ante este particular, nos parece esclarecedor el planteamiento de Peter Berger (1969), cuando señala:

“(…) la desmonopolización de la religión es un proceso socioestructural tanto como psicosocial. La religión ya no legitima “el mundo”. En cambio, diferentes grupos religiosos tratan por diferentes medios, de mantener sus submundos particulares frente a una pluralidad de submundos rivales. Concomitantemente, esta pluralidad de posibilidades es internalizada en la conciencia como una pluralidad de posibilidades entre las que es posible elegir” (Berger, 1969, p.185).

Efectivamente, para los osmeños y según lo relataba el sacerdote, las tradiciones religiosas de tipo protestante se considerarían menos atractivas que las católicas, pues, ésta última tendería a mostrarse condescendiente con conductas sociales que son valoradas por el común de la gente como, por ejemplo, consumir bebidas alcohólicas, proferir improperios, asistir a fiestas y demás eventos fastuosos en donde se conjuga lo lúdico y lo rítmico, siempre y cuando los feligreses cumplan con las actividades religiosas institucionales, por ejemplo los sacramentos, como soporte de su legitimidad. Pues bien, esta posibilidad de elegir, por parte de los feligreses, impulsa a las instituciones religiosas a flexibilizarse y a buscar estrategias para que se sumen o mantengan los creyentes. En este sentido, la iglesia católica organiza peregrinaciones para motivar a las personas, denominados movimiento cursillista. Al respecto, nos comenta nuevamente el sacerdote J.D.:

J.D.: Viene un grupo, vienen como 20 personas o 30 personas, por decirlo así, del movimiento del cursillo, cada 15 días, los fines de semana. A veces yo estoy aquí, evidentemente [en la Sabana] Pero ellos visitan los hogares, visitan las casas, celebrando la misa, hacen actividades para niños, para jóvenes, acompañan en el catecismo, refuerzan las actividades de la catequista, que es la señora R.E. Hacen actividades para jóvenes, todas esas cosas, ¿no? Yo estoy ahí, pero por supuesto son ellos los que van a visitar los hogares, conversan, este, con la gente, yo visito a algunos, porque no puedo visitarlos a todos. Entonces, si bueno, hacemos el intento de motivar a la comunidad para despertar un poco, en el buen sentido de la palabra, pues, la pertenencia a la iglesia, y todas esas cosas, lo hemos venido haciendo en el pueblo de Osma.

En el caso particular de las comunidades correspondientes a la parroquia Caruao, donde no hay un sacerdote dedicado exclusivamente a cada pueblo, sino que el sacerdote recorre de manera escalonada los poblados, hay personas en los pueblos encargadas de auspiciar los eventos no consagrativos, entre éstos: rosarios, procesiones, rezo a los difuntos, entre otros. Pues, la frecuencia con que el clérigo atiende a cada pueblo de la parroquia responde a un cronograma establecido para auspiciar los actos religiosos del calendario católico con cierta regularidad, por ejemplo, las misas dominicales usualmente se llevan a cabo en la sede parroquial, ubicada en la comunidad de La Sabana. Sin embargo, el sacerdote planifica días en la semana para atender al resto de las comunidades.

En efecto, en cada poblado hay personas, en su mayoría féminas, que se encargan del mantenimiento de las instalaciones de los templos y son instruidas para officiar las ceremonias en ausencia del párroco y las enseñanzas del catecismo. De la misma manera, estas personas se encargan de preparar las condiciones para que se lleven a cabo las misas. Son, entonces, estas parroquianas las intermediarias entre la comunidad y las autoridades eclesiásticas. Por su parte, el clero, generalmente, estaría representado por la figura del sacerdote, salvo en casos excepciones como la primera comunión y las confirmaciones en donde se cuenta con el auspicio de los obispos. Estas féminas son las responsables de la administración de

la fe ante la ausencia de los párrocos, gozando de la investidura que le da ser parte de la estructura eclesial. Sin dudas, es competencia de la iglesia católica el auspicio de las celebraciones religiosas asentadas en el calendario católico, sin embargo, la falta de clérigos permite que estas conmemoraciones religiosas sean dirigidas por los miembros de la comunidad.

5.1.4.- La legitimidad se encuentra en la voluntad de Dios

En efecto, la itinerante presencia de los representantes eclesiásticos en Osma y sus adyacencias, propicia que los fieles busquen asideros espirituales en otras instancias religiosas como, por ejemplo, centros espiritistas, ante tales circunstancias la iglesia católica no posee mecanismos coercitivos para impedirlo, más allá de *la voluntad de Dios*, como instancia superior. Ante este particular, desde la iglesia, señala el sacerdote:

J.D: No, no es que... si suponiendo que existiera un centro allí, no es que uno va hacer una guerra, sino hablarle decirle que acudir a esas cosas, eso no es de cristianos, **que eso no lo quiere Dios** y bueno hablarle claro a la gente, que eso va en contra de la fe, eso va en contra de la iglesia, bueno cada quien es libre si la gente quiere ir, no es obligatoria la cosa, pero uno le alerta, **no se puede creer en las dos cosas o es chicha o es limonada, no puede estar en las dos cosas**, esas serían las recomendaciones.

Efectivamente, la institución católica como comunidad moral que congrega a fieles voluntariamente adscritos (Durkheim, 1992, p. 500) es un sistema excluyente, es decir, es un sistema de credo cerrado, no admitiendo la co-presencia de otras tendencias religiosas, pues, como lo dijo el sacerdote: *o es chicha o es limonada*. Aunque, como es bien sabido, en la realidad social, ésta conviva con otros sistemas religiosos, sin que esto suponga grandes objeciones para los fieles. En efecto, esto sólo es posible,

a través de un proceso de síntesis y re-semantización de los sistemas religiosos disponibles que se da en el seno de las sociedades.

5.1.5.- Santificar las Fiestas

Por otra parte, la asistencia a las actividades religiosas eclesiológicas en Osma se restringe a los eventos en honor a los difuntos y misas dominicales. Efectivamente, éstas últimas, son cada vez menos concurridas. Entre los jóvenes son poco atractivas, mientras que los niños, para poder cumplir con las normativas de los sacramentos, suelen ser más consecuentes con las misas y las festividades. Por su parte, entre los adultos, la asistencia a las ceremonias litúrgicas ha ido mermando. Al respecto, le preguntamos al sacerdote.

K.G: ¿Quiénes son las personas que asisten a las actividades de la iglesia?

J.D: Bueno sobretodo los muchachos de catecismo, estee, la gente del pueblo de la comunidad, siempre hay, por lo menos, un funeral, si está recordando, evidentemente, si murió una persona de la comunidad y se está haciendo el recuerdo en la misa, pues, la gente asiste y hay más participación, pero así, la comunidad cercana al sitio donde está la iglesia en todo el centro del pueblo es la que asiste, pero sobretodo los niños del catecismo... eso básicamente.

Esta realidad ha sido ampliamente descrita por Zamora Acosta (1989), al referirse a la asistencia de los feligreses a los eventos religiosos dominicales. Pues bien, según señala el autor, los fieles ya no sienten que su vida espiritual dependa de la intersección de los párrocos. Es así pues, que lo fieles expresan su religiosidad sin intermediarios, al establecer sus relaciones directamente con los santos. Estos seres ascendidos, a su vez, serían, más que intermediarios divinos para llevar una vida religiosamente más ascéticas, solucionadores de los conflictos propios de la vida material. Para aclarar un poco más:

El devoto suele mostrar, además, rechazo o al menos desinterés hacia el culto y la liturgia oficial, de modo que no participa habitualmente en los actos religiosos de carácter sacramental o en otros cultos que

precisan y que tienen como actor principal al clero. El devoto se relaciona directamente con el santo; a él pide los favores, de él los espera y a él se los agradece (Zamora Acosta, 1989, p. 542).

Mientras tanto, en el caso particular de Osma, la figura discontinua de los párrocos en la comunidad generan gran desinterés en las actividades religiosas dominicales por parte de los miembros de la comunidad, prefiriendo en muchas ocasiones asistir a actividades festivas que a las misas, a menos que sean misas a los difuntos o ceremonias extraordinarias de tipo sacramental, como: bautismos, comuniones y funerales. Pues, éstas últimas son valoradas por el común de los osmeños como ocasiones propicias para organizar eventos festivos y para marcar momentos iniciáticos. Mientras que la misa a los difuntos son concurridas, por cuanto, son formas de rendir un homenaje a los fallecidos y de consideración con los familiares de los mismos. Al respecto Díaz-Salazar, señala que,

Es en el ámbito de los rituales religioso que acompañan los acontecimientos de la vida donde las iglesias son más fuertes y relevantes. Las iglesias son las grandes instituciones de la celebración; por ahí no sólo hayan relevancia, sino legitimación sociológica (Díaz-Salazar, 1994, p. 85).

Pues bien, según este autor, las instituciones religiosas ofrecen un marco socialmente aceptado para conmemorar los momentos vitales del ser humano, en esta medida, estos eventos religiosos son más difundidos que las liturgias dominicales. Entonces, esta persistencia y popularidad de los eventos sacramentales se debería, en primera instancia a la falta de eventos seculares que marquen estos estadios vitales (Díaz-Salazar, 1994, pp. 85-87).

5.1.6.- La Preferencia por lo Secular

Hemos afirmado que las fiestas religiosas dominicales no son santificadas en Osma, por cuanto, los osmeños prefieren actividades más seculares para estar juntos. Así, nos lo comenta el sacerdote:

K.G: ¿Cuáles son los principales inconvenientes que se presentan para celebrarlos oficios religiosos en Osma?

J.D: Así inconvenientes que son, como decirte, que son difíciles que no se pueden, no hay ninguno, sino que son pueblos que son muy autóctonos, que me ha pasado que a veces voy a celebrar misa y me dicen que no la celebre porque la gente se fue para una fiesta en el río, entonces no van a venir a misa. Ese podría ser un inconveniente que a veces se presenta, pero de resto no.

Se podría interpretar que, en parte, el advenimiento de la modernidad propicia el declive de la institución eclesial, en otras palabras, una disminución de la relevancia social que ésta implicaba. Pues, el pluralismo religioso moderno quita credibilidad a las ideas que antes se daban por sentadas, y que eran legítimas más allá de todo razonamiento (Berger, 1969, p. 140). En este sentido, es pertinente considerar la pérdida de plausibilidad de la institución religiosa, referida por Franco Ferrarotti (1994), cuando nos habla del declive la institución eclesial en nuestro tiempo. Prueba de ello, sería la falta de interés mostrada por los miembros de la comunidad de Osma de asistir a las liturgias eclesiásticas. Efectivamente, la falta de interés hacia la institución no sugiere de modo alguno un declive de lo sagrado, pues, ciertamente, ambas instancias no se corresponden en todos los casos, porque efectivamente lo sagrado es una cualidad añadida que no necesariamente converge del todo con los cánones impuestos por una religión oficial. De allí pues,

En su forma hierocrática, la religión es la expresión de la administración de lo sagrado (...) Podríamos decir que cuanto más gana la religión (como estructura de poder, centro de intereses económicos y de influencia sociopolítica) más se contrae el ámbito de lo sagrado. El ámbito de lo religioso y el de lo sagrado no coinciden necesariamente. Podríamos sostener con buenos argumentos que cuando la necesidad, el hambre de de lo sagrado aumenta, la religión organizada disminuye (...) Habría que concluir hipotéticamente que asistimos al ocaso, no de lo sagrado, sino de la religión o con mayor precisión aún, de la religión de la iglesia (Ferrarotti, 1994, pp. 286-287).

Entonces, se podría decir con Ferrarotti, que la falta de concurrencia por los feligreses a las actividades religiosas dominicales, no implica que hoy

día las personas sean menos religiosas, ni que haya un declive de lo sagrado, como la capacidad que tienen las personas para hacer contacto con lo trascendental, sino un declive de la institución religiosa como tal, así como, la influencia que la misma suponía en la vida de las individualidades y las relaciones sociales.

5.2.- La Religión desde lo Vivido: La Religiosidad

Ahora bien, intentaremos un análisis desde los sujetos religiosos, es decir, a partir de los relatos suministrados por los osmeños, quiénes más allá de ser reproductores del dogma oficial, son sujetos creativos que en el marco de sus expectativas existenciales y sus vivencias cotidianas re-elaboran los dogmas religiosos disponibles en su tiempo y espacio particular. Para lograr nuestro cometido, hemos definido algunas líneas interpretativas del fenómeno religioso en Osma, estas son: la autoidentificación religiosa, la escenificación de lo sagrado, la individualización de lo sagrado y la religiosidad como mecanismo eficaz para superar conflictos, tanto individuales y sociales. Veamos.

5.2.1.- La Autoidentificación Religiosa

Ciertamente, mayoría de los individuos en Osma son educados bajo la doctrina religiosa dominante, sin embargo, hoy día, éstos tienen la posibilidad de escoger la sistema religioso al cual se van a adscribir, respondiendo a sus necesidades y experiencias personales. Los osmeños son instruidos desde muy pequeños en la doctrina católica, manteniéndose fielmente arraigados en este marco oficial religioso. Ello, no implica que hayan algunos miembros de la comunidad que han decidido la conversión total a otra tendencia religiosa de tipo protestante, específicamente: los cristianos evangélicos y los testigos de Jehová. Por supuesto, estas religiones no cuentan de mayor popularidad en la comunidad, pues, la mayoría de los osmeños se declaran

católicos. En este sentido, registramos la siguiente afirmación de una osmeña adulta:

J.R: aquí todos somos católicos, todas las personas del pueblo son bautizadas, han hecho la primera comunión, hay algunos que se casan y bueno así (...). También hay unos que saltan la talanquera y se meten a evangélicos.

K.G: **¿Qué pensaría de una persona que es católica y decide pertenecer a otra religión?**

J.R: ¿Qué pensaría...? yo no se que decirle, porque yo no lo haría

K.G: **¿Por qué?**

J.R: Porque a mi me gusta ser como soy, pues. Usted con su religión del catolicismo usted puede saltar, brincar, decir malas palabras, entonces si usted está en una religión de esas, usted tiene que atenerse a muchas cosas, y yo me quedaría con las cosas que tengo hasta los momentos. Porque yo he estado asistiendo a esos cultos, porque ellos nos han invitado, y de repente ellos se ponen a hablar y hablar y se les mete no se qué cosa y empiezan a hablar y que se les mete un espíritu que se le mete en ese momento. Se ponen a hablar en lengua, noooo, que va yo me quedo con mi religión.

Al parecer, la religión católica es apreciada en Osma por su permisibilidad, a diferencia de las restricciones que las iglesias protestantes implican. Sin embargo, esta autoidentificación religiosa, no crea grandes contradicciones para los fieles, a la hora de la participación o iniciación de los mismos en otras religiones con más plasticidad. Pues, pudimos apreciar que algunos osmeños son practicantes de otras religiones como lo son: El Culto a María Lionza, El Espiritismo, La Santería de manera simultanea y, aún así, continúan declarándose “*católicos*”.

X: Mira, hija, puede que uno vaya y se consulte con un santero, o que se eche unos bañitos, eso no significa que uno deje de ser católico, porque uno sigue creyendo en Dios.

En otros casos, en nuestra aproximación a la comunidad de Osma, nos encontramos con personas que rechazan la institución católica, sus funcionarios y dogmas, pero al mismo tiempo, participan de la devoción a los santos y demás símbolos religiosos propios de la ortodoxia oficial (vírgenes,

santos, Jesús, Dios, etc.). En este sentido, es recurrente la importancia conferida a las peregrinaciones para el pago de promesas

A.V: mira vale, yo te puedo decir que si soy católico porque me bautizaron y todo, pero también te puedo decir que yo tengo tiempo que no se nada de curas, ni de iglesias. El año pasado si fui a la procesión del Nazareno, porque me operaron la pierna y yo le prometí al Nazareno vestirme de morado si todo salía bien, bueno así fue, yo fui con mi familia a cumplir con mi promesa.

Otras personas no asisten a la iglesia católica, a menos que sean para las misas dedicadas a los difuntos, pues, como lo señaló una de nuestras informantes, es una forma de cumplir con un deber moral hacia las personas que los invitan y de respeto con el fallecido. Al respecto registramos algunas declaraciones:

P.R: Yo a veces voy a la iglesia, cuando hay misas para los muertos, que se muere alguien, y... bueno lo invitan a uno y uno va, por cumplir con la gente. Pero a misa así, como tal no mucho, porque no es costumbre pues, uno no tiene esa regularidad, a veces viene el padre, a veces no.

Otro testimonio, al respecto, nos puede aclarar un poco más esta afirmación:

J.R: No, aquí no van... yo he tenido la costumbre de ir a la iglesia cada vez que hay algo, pero entonces el cura se pone hablar que si de esto, que si del otro, que si del gobierno, que si del otro, entonces le quitan las ganas de estar dentro de la iglesia.

K.G: ¿Y cuando usted va a la iglesia, exactamente, por qué lo hace?

J.R: bueno yo cuando voy a la iglesia, es por lo menos cuando me invitan a una misa.

K.G: de muertos, por ejemplo.

J.R: si de muertos.

K.G: ¿De resto no asiste?

J.R: No a veces, cuando me dicen que hay una misa que manda a hacer mi mamá o mi tía yo... voy pero de resto no. Por cumplir pues, con la persona que invita, porque aquí prácticamente hacen eso nada más, invitan al padre para que le haga la misa de muertos de resto no viene él (...) si lo invitan a hacer algo el viene, de resto no aparece. Y si nunca viene como uno se acostumbra a ir a la iglesia.

Pues bien, la falta de regularidad en el auspicio religioso impulsa a las personas a ser apáticas con estas actividades, aunado al desprestigio que

han tenido los sacerdotes últimamente. En este sentido, continúa nuestra informante diciéndonos:

J.R: Si no te meten eso en la mente, mira que tienes que ir. Mi hijo también, todos mis sobrinos cuando estaban aquí iban a la iglesia los buscaban, el cura, y lo ponían a leer de catequista, a leer y a agarrar aquí, pero después que, que mi hijo me dijo a mi: ah esos padres son unos sinvergüenzas, va a estar creyendo uno en esos sinvergüenzas.

Como podemos apreciar, estos católicos, ocasionalmente, ponen bajo sospecha la integridad de la institución oficial y sus funcionarios, tildando a los sacerdotes como unos *“sinvergüenzas”*. Tales son las declaraciones de **X**: *“Esos curas son unos sinvergüenzas, cuantos casos no han salido por la presa, por la televisión (...) por eso yo creo en Dios a mi modo”*. Con seguridad, la valoración del clero como unos sinvergüenzas se correspondería, precisamente, al descrédito que últimamente han tenido los representantes eclesiásticos, en cuanto a actos lascivos públicamente expuestos.

Pues bien, en otras conversaciones con nuestros informantes, pudimos constatar otras expresiones como: *“católicos no practicantes”* o, en su defectos, *“cristianos”*, seguidores y creyentes de Cristo, pero sin el cumplimiento de los rituales dominicales, en cuanto a asistencias a la iglesia, ofrendas y confesiones. Ante este particular, una informante nos dijo: *“No es necesario estar metido en una iglesia (...) Pues, (...) lo importante es creer en Dios, en Las Tres Divinas Personas, en La Virgen...”* (Entrevista a J.R. católica. Osma, 23 de septiembre de 2008). Esta afirmación nos lleva a suponer que el creyente busca su forma particular de relacionarse con lo que considera sagrado o divino, posición que no necesariamente es inamovible. Pues, la manera como el sujeto se relaciona con lo trascendental, puede variar de acuerdo a las necesidades y trayectorias del mismo, sea por la participación en distintas religiones a lo largo del ciclo vital de un individuo.

En el caso de la adscripción total a otras tendencias religiosas, especialmente las de tipo protestante, se manifiesta el rechazo por la

tendencia anterior. Evidenciando, las contradicciones que existen entre éstas, en lo respectivo a la forma de interpretar las escrituras bíblicas. Se usan expresiones como “(...) *cuando yo no conocía la verdad, adoraba imágenes de yeso*” (Entrevista hecha a V.R. Testigo de Jehová en Osma, 23 de septiembre de 2008).

En efecto, el sujeto posee libertad de elegir entre una o más tendencias religiosas, mediante un proceso creativo de combinación de simbolismos diversos disponibles en un campo religioso plural. Es decir, una síntesis de elementos de manera creativa para hacer frente a las necesidades de la vida real.

Por otra parte, los espacios religiosos comunitarios no inspirarían esos sentimientos sublimes, tan pretendidos desde la ortodoxia. Pues, al ser propiciados desde las inquietudes de las personas, permiten lugares sociales menos ascéticos y más seculares para estar juntos. Por tanto, los eventos religiosos comunitarios, se presentan en Osma, como la escenificación de valores sociales que escapan a la ortodoxia, entendidos como espacios más libres y lúdicos para vivir la experiencia de lo sagrado, como veremos a continuación.

5.2.2.- La Escenificación de lo Sagrado

Pues bien, en la comunidad de Osma, como hemos tenido ocasión de señalar, se veneran a los santos (Santo Domingo de Guzmán, San José, San Juan y San Benito), las vírgenes (Virgen del Carmen y del Valle) y la Cruz de mayo como eventos recurrentes, los cuales involucran misas, procesiones, rezos de rosarios, fiestas de tambor y velorios. Estas manifestaciones colectivas, en cuanto a la forma, se han mantenido más o menos invariables en el tiempo, poco antes de los años 40, según lo manifestaron los ancianos. La diferencia radicaría en que estas actividades no son propiciadas por la institución católica y los fieles del pueblo, sino principalmente por organizaciones culturales que hacen vida en la

comunidad. Pues, éstos reciben financiamiento de las instituciones gubernamentales para mantener las costumbres. En este sentido, los eventos religiosos son eventos culturales con advocación de un santo.

En efecto, la conmemoración del natalicio de San Juan, siendo una de las celebraciones religiosas que mayor proyección tiene en Osma, será motivo de reflexión, plenamente convencidos, que ésta sintetiza y expresa algunas de las implicaciones que subyacen a las celebraciones religiosas en el referido pueblo de Osma.

Por su parte, la festividad religiosa de San Juan, es una de las fiestas del cristianismo más extendida en el mundo occidental y en todo el país, caracterizándose durante siglos por prácticas purificadoras con agua y fuego, ritos eróticos y de adivinación. Esto se debe, precisamente, a la persistencia de elementos paganos europeos, indígenas y africanos, coincidiendo con el solsticio de verano. En Venezuela los festejos a San Juan revisten singular importancia desde la época colonial hasta el presente y su culto continuado en las comunidades costeras, a partir de antiguas haciendas, ha propiciado la identificación de este santo católico, como el santo de los afrodescendientes o comunidades negras. Indudablemente, un santo terrestre que sufre, padece los sinsabores de la vida y que, de la misma manera, disfruta los gozos de la misma (Guss, s/f, p. 34).

En este sentido, se puede decir que los osmeños, profundamente influidos por la religión católica no muestran prácticas y creencias religiosas propias de un sistema religioso africano específico. Sin embargo, como legado del período colonial prevalece la celebración de San Juan, con el tradicional baile de tambor. Como es bien sabido, inicialmente la organización de estas festividades religiosas, suponían momentos de descanso para los hombres y mujeres en situación de esclavitud, es decir, días de asueto que suministraban cierta ilusión de libertad, propiciando, a su vez, oportunidades para acometer ciertos actos no del todo permisibles en otras fechas (Guss, s/f, p. 38), como por ejemplo: fugas, bailes

desenfrenados, inobservancia de las normas, entre otras. Por lo tanto, éstas celebraciones religiosas eran ampliamente fiscalizadas y perseguidas por los representantes del clero durante el período colonial (Ascencio, 1976; 1982; 2001; 1986). Por su parte, la doctora Ermila Troconi de Veracochea, en el texto “*Tres cofradías de negros en la iglesia de San Mauricio en Caracas*” (1976) se refiere a las cofradías como hermandades religiosas con implicaciones económicas y sociales. Estas, entre otras cosas, debían propiciar la veneración de un santo patrono, para la mutua ayuda entre los cofrades y el aumento progresivo de bienes económicos para la manutención de la misma, a través de donaciones y negociaciones económicas. En este sentido, la autora se refiere a un auto emanado por el Gobernador y Capitán General Don Pedro Carbonel Vigo Pinto en 1793, quien impone medidas sancionatorias en la propiciación de estos eventos religiosos de morenos libres con otros grupos étnicos en procesiones públicas por los valles de Caracas. Estos breves fragmentos describen los elementos ampliamente criticados, durante toda la época colonial, involucrados en dichas actividades:

(...) aquella inocente demostración que debe ser estimada por culto a los santos se hace con poca decencia y a veces con desahogo de las pasiones, tanto más crimoso cuando se encubre con el especioso velo de una sinceridad afectada y de un culto supersticioso, pues en patrullas desconcertadas con bailes profanos, ceremonias ridículas e instrumentos estrepitosos introducidos en las procesiones, favorecidos de la bulla y apadrinados de la que se estima sinceridad, cometen excesos que deben evitarse (Troconi de Veracochea, 1976, p. 18)

Como pudimos constatar, estas actividades devocionales siempre fueron perseguidas y criticadas por el clero en la época colonial. Precisamente, porque estos eventos debían representar un espacio *sagrado* y austero, promovido desde la institucionalidad, no obstante, estas celebraciones, contrariamente, propiciaban actividades no del todo admitidas, como por ejemplo fiestas y algarabías fuera de los límites impuestos. Ciertamente, estas manifestaciones religiosas han sido, desde

siempre, formas particularizadas de interpretar el dogma católico, las cuales implican la incorporación de elementos que están fuera de la ortodoxia.

También es cierto que las actuales celebraciones patronales, heredadas de las añejas cofradías coloniales, han supuesto claras modificaciones. Pues, evidentemente, ya no sólo se trata de la amalgama del santoral católico y una deidad africana, ni la escenificación de antiguos ritos gentiles para fertilidad del suelo y la consecución de abundantes cosechas, así como un espacio socialmente aceptado para propiciar actos inadmisibles, contraviniendo las normas sociales impuestas. En la actualidad, estos bailes de tambor en honor a San Juan y San Benito, en el caso de Osma, también se han transformado en una especie de espacio para la *escenificación de lo sagrado*. Esto quiere decir, que estos eventos religiosos hoy día se presentan como una exhibición a la disposición de la cantidad de turistas que acuden atraídos por lo exótico del paraje y, lógicamente, por la manifestación festivo-religiosa.

En tiempos pasados, hasta los años 80 aproximadamente, la celebración del San Juan en Osma era una actividad íntima y local, pero la proyección a nivel nacional de estas manifestaciones culturales como eventos espectaculares, incentivó, entre otras cosas, la concentración del turismo y sus respectivas divisas. Todo esto estimula que ciertos eventos religiosos locales sean cada vez más suntuosos, dejando para después la función cohesiva que le es inherente.

Dicho de otro modo, la fiesta de San Juan, en un principio pensada como la celebración de una deidad católica, identificada tradicionalmente como un símbolo religioso de resistencia, propio de las comunidades negras, y claramente influida por ritos paganos, cobra en nuestra actualidad nuevos sentidos. Esta emerge hoy día con un nuevo rostro, dicho por nosotros, como una escenificación de valores religiosos para la captación de un grupo de foráneos, quienes más allá de ir en busca de vincularse con la presencia de

lo divino, buscan fines pragmáticos, así como el placer por los ambientes festivos, las celebraciones seculares y los parajes exóticos.

Se podría señalar que en la comunidad de Osma el día de San Juan, así como los demás días de asueto nacional son momentos coyunturales que propician la actividad económica. En efecto, una actividad cultural que, entre otras cosas, favorece la incorporación de la comunidad a la economía nacional, a través de la exaltación de las festividades religiosas como un bien de consumo. A su vez, la festividad religiosas, imbuida por una racionalidad capitalista, más allá de favorecer la cohesión del grupo e identificación comunitaria, se dirige también a satisfacer a los turistas y a las actividades desahoradas de los mismos. Además, a partir de las expectativas de los foráneos, se propician la incorporación de nuevos elementos. Es decir, la puesta en escena de ciertos valores culturales idealizados y codificados desde afuera, según las inquietudes del turista y en satisfacción de las demandas del mercado y el consumo cultural de lo exótico (Segura, 1996, pp. 70-75). A este respecto uno de nuestros informantes nos comenta:

A.V: bueno vale, la fiesta de San Juan ha cambiado mucho desde los viejos de antes, ¿Qué es ahora la fiesta de San Juan? Una **fiesta rumba**, donde la gente va a bailar, a beber toda la noche. Ahora se puede decir que más que un acto religioso es una fiesta.

Entonces dicho por el informante, estas fiestas en principio religiosas se nos presentan como una “*fiesta-rumba*” que más allá de satisfacer los requerimientos espirituales de los devotos, reforzando los lazos comunitarios, también, favorecen actitudes individualistas. Pues, la organización de estos eventos fastuosos, crean conflictos entre los miembros de la comunidad por el control de los medios económicos, dejando para después los lazos sociales y el bienestar comunitario. Pues bien, estas festividades más allá de ser organizadas por el pueblo en pleno, constituyen un gran negocio para los promotores culturales, quienes son los encargados de agradar a los turistas, mediante la puesta en escena de valores culturales y religiosos.

Evidentemente, esto trae como consecuencia que haya facciones que pugnan por la propiciación de eventos religiosos como valores culturales, para la captación de foráneos y como un medio para obtener financiamientos por parte del gobierno. Al respecto señala una osmeña adulta, la señora V.R.

V.R: Esas son fiestas de los organizadores, uno aprovecha de vender sus cositas, pero usted sabe como es... (...), bueno viene gente de fuera, bailan toda la noche y la pasan bien (...).

En efecto, estas circunstancias favorecen a que en estas actividades no haya una participación efectiva y articuladora de los miembros de la comunidad, sino, el predominio de intereses encontrados, dirigidos a la captación de recursos económicos. Con todo, la participación del pueblo se restringe al baile y a la interrelación con los foráneos, a partir de una actitud de absoluta tolerancia ante las acciones de estos otros que vienen desde fuera. En este particular, nos parece esclarecedor, el testimonio de uno de nuestros informantes:

A.V: (...) antes la fiesta de san Juan era una manifestación cultural del pueblo, ahora no, ahora es una manifestación cultural personal, a beneficio no del pueblo, sino a beneficio de los organizadores, entonces, no se ve que la gente participa (...) el San Juan parece, ahora, como que se ha comercializado, la gente lo que esta pendiente de poner kioscos, de vender cerveza. Mi mamá me cuenta que antes eso no era así, ni venía tanta gente de fuera.

Evidentemente, la gente del pueblo asiste y participa de la fiesta, pero no sólo para sentirse unidos, sino como una forma de captar bienes simbólicos y económicos de parte de los foráneos: Nos dice, nuestro informante **AV:** *La gente participa bailando y bebiendo, entonces, ¿qué le queda al pueblo de ganancia? La basura y el recuerdo: ¡coye tremenda rumba!*

Es decir, que hay una re-significación de estas celebraciones religiosas, convirtiéndose en una extravagancia nacional. Claramente, en estas manifestaciones, allende de exaltar valores religiosos y étnicos

concientes, se hace uso de algunos elementos simbólicos tradicionales para la captación de recursos económicos, que en última instancia, terminan beneficiando a algunos pocos osmeños, en detrimento de la cohesión colectiva y el bien comunitario.

No cabe duda, que estas actividades tienen la potestad de congregar a la gran masa de jóvenes y de foráneos, quienes después de disfrutar de las playas del poblado participan de las celebraciones como una actividad tradicional más. Naturalmente, estas actividades han cambiado, como un proceso lógico, desde una generación a otra. Al respecto nos comenta uno de los ancianos, el señor P.A:

K: ¿Señor P y de las prácticas religiosas que se hacía en Los Caracas, cuales son las que usted recuerda?

P.A: Bueno la única religión que se practicaba en Los Caracas era un Santo que se llama San José que es el mismo que está aquí en Osma y la Virgen del Carmen.

K: ¿Y que le hacían a ese santo en su fecha por esa época?

P.A: Velorios, se les tocaba fulía y tamborita y allí pasaban toda la noche, era una actividad muy bonita, es muy distinto que ahora que todo se ha convertido en puro **bochinche**, antes **había más respeto**. Tu sabes que la juventud de antes no era igual a la de ahora, entonces, vienen uno de aquí otro de allá, vienen de todas partes.

La apreciación, desde los ancianos, sobre estas festividades, es que estos eventos religiosos, se han convertido en “*bochinches*” carentes del “*respeto*” que anteriormente inspiraba. Efectivamente, los comportamientos juveniles cambian, así como las manifestaciones colectivas. El bochinche puede ser pensando, desde los más viejos, como un acto desordenado, carente de actitudes más consideradas en el marco de las celebraciones religiosas colectivas. Naturalmente, la puesta en escena de lo sagrado debería ser una cualidad que inspire respeto. Es aquí donde, podemos observar una re-significación de lo sagrado y su paradójica correspondencia con lo profano de la vida secular. En efecto, lo sagrado es pensado como

instancia que inspira respeto, por ser una entidad prohibida, interdicta, e imposible de banalizar, es decir, una instancia inspiradora de respeto absoluto (Durkheim, 1992, Caillois, 1942, Eliade, 1973). Sin embargo, lo sagrado visto así, no se corresponde con el marco de estas festividades religiosas en Osma, al contrario, se transpone con lo profano para dar como resultado una paradójica correspondencia.

Esta realidad, presente en Osma, nos estaría mostrando una extraña *exaltación de lo profano* en espacios religiosos propios de las festividades instituidas desde oficialidad religiosa, cuestión que en autores clásicos, como por ejemplo Durkheim, no es prevista. De la misma manera, estas actividades religiosas no escenifican valores comunitarios y solidarios, sino que por el contrario hay una rivalidad tácita por la captación de bienes, sean éstos económicos o simbólicos. Es decir, una actividad religiosa que se refiere cada vez más a: *fiesta, parranda y tambores*, en detrimento de expresiones y gestos religiosos disciplinados. Lo religioso, visto así, se resignifica para dar lugar a una *religiosidad profana* en los intersticios de la vida cotidiana (Carretero, 2003, pp. 14-21). Al respecto señala A.V:

A.V: lo mismo que el San Juan, no sólo aquí en Osma, vamos a hablarte del litoral central, pues. Han irrespetado un poquito el San Juan, que lo han convertido no en San Juan religioso, sino en **fiesta, parranda y tambores**. Entonces, la parte religiosa tú no la ves, no la notas. Tú aquí ves pura, rumba, pura tomadera de caña y la gente como loca (...) aquí la gente lo que está es pendiente de bailar, a veces, se presentan peleas porque la gente está bebida y a veces abusan, no hay respeto.

A.V: (...)se está distorsionando el San Juan, ahora todo es un **bochinche**, invitan a un poco de agrupaciones musicales, que pasa, que esto ahora se está convirtiendo en tambor-rumba, ya no es un tambor religioso, hay mucho relajo, mucho desorden.

De manera que los eventos religiosos que involucran tambores, son espacios propicios para la fiesta. La fiesta, ampliamente descrita por Lisón Tolosana (1983), se nos presenta como momentos de “*trascendencia subjetiva*” (Lisón Tolosana, 1983, p. 82) al incitar a las personas a desentumecerse, así como, desplegarse de las obligaciones y precariedades

del día a día. La fiesta, en cierta forma, permite que los individuos se sientan juntos y drenen las tensiones sociales, a través de actitudes desinhibidas y espontáneas.

Estas actividades festivas, también, tienen la virtud de congregarse a los jóvenes, quienes desentendidos de las preocupaciones religiosas buscan ambientes relajados para socializar y pasar un rato agradable, en fin, un espacio sagrado que permite la algarabía y las risas en los fieles, así como el cumplimiento de una devoción históricamente forjada. Al respecto nos comenta la señora R.R.

K.G: ¿los jóvenes también tienen esa devoción?

R.R: noooooo, hija esos muchachos de ahora no creen en nada. Pero bueno, cada quien es dueño de sus actos, uno no los puede obligar. La gente que organiza las fiestas de San Juan y La Cruz de Mayo, lo hacen para alegrar el pueblo. Por ejemplo, en La Cruz de Mayo se recitan versos y décimas. Por ejemplo, de todo se saca una décima y un verso sobre cualquier cosa. **Eso es bonito porque uno se distrae, se ríe y pasa un rato agradable. Uno se divierte y cumple con la Cruz, con su devoción.**

Estos eventos desde siempre han supuesto sentimientos comunitarios, emociones que suscitan estados anímicos duraderos de estar juntos en sincronía con la divinidad, pero, de la misma manera crean espacios sociales para “*pasarla bien*”, rompiendo con la jornada laboral y las responsabilidades habituales. Es decir, un espacio lúdico, rítmico, creativo y festivo para religarse o comunicarse con lo que se considera sagrado y trascendental. Pues bien, estas festividades constituyen formas religiosas menos sublimes y estereotipadas de comunicarse con lo extraterreno. Estas, a su vez, incorporan racionalidades económicas y sociales para adaptarse a los imperativos que impone la realidad. Por ello, podríamos pensar que lo sagrado como nomos de sentido, capaz de ligar a los devotos con entidades exteriores a sí mismo, y como un mecanismo para dar sentido a la vida, hoy día, se rezagaría en la vida privada de los fieles. Por llamarlo de alguna

manera, diremos que se trata de: *una privatización o individualización de lo sagrado*.

5.2.3.- La Individualización de lo Sagrado

Thomas Luckmann (1969), nos remite a la preeminencia de una religión imperceptible en aras de la modernidad, pues, esta se encuentra anclada en una experiencia religiosa más vivida individualmente, sin el carácter asambleario, constantemente referido por Durkheim y sus predecesores. La religión en nuestra actualidad no contaría con una posición privilegiada, en cuanto a su la capacidad explicativa del mundo, por tanto, se expresa en espacios íntimos, visiblemente delimitados por las paredes de los recintos sagrados y de las casas particulares de los creyentes. Es decir, que nos encontramos ante la preeminencia de una vivencia más privada de la experiencia religiosa e íntimamente relacionada a la vida cotidiana.

Es frecuente en nuestras sociedades la existencia de formas religiosas *sincréticas*, en las cuales tienen cabida, además del ideario cristiano aún incólume, elementos procedentes de distintas tendencias religiosas. Es decir, una religiosidad que es pensada como una respuesta local a los aspectos formales e institucionales. Pues, ésta mezcla una serie de creencias y actos tanto oficiales como no oficiales, mediante la incorporación de actitudes y experiencias religiosas ordinarias que estarían ligadas a situaciones cotidianas e individuales.

Esta religiosidad vivida más que pensada (Martín, 1983 b, p. 8) y denodadamente antidogmática hace uso de símbolos religiosos oficiales, asignándoles un sentido social que no necesariamente contraviene los valores religiosos hegemónicos, pero tampoco los sigue a cabalidad. En efecto, las individualidades asocian en un mismo marco devocional santos no oficializados y aspectos religiosos que se encuentran fuera de la ortodoxia. Pues, la religiosidad como un sistema en continua re-estructuración, se encuentra en clara correspondencia a las experiencias contingentes de lo

cotidiano. Por ello, se recurre a la mediación de fuerzas sobrenaturales en la resolución de problemas cotidianos y, a veces, vitales. Es decir, manifestaciones religiosas para la consecución de fines inmediatos y ante situaciones azarosas que cada individualidad va a interpretar de acuerdo a un marco socio-cultural compartido. Es decir, vivencias individualizadas de lo sagrado a partir de un marco de sentido más amplio llamado cultura. Ciertamente y como ya hemos dicho con anterioridad, la cultura es un sistema simbólico intersubjetivo para crear significaciones afines a un colectivo (Geertz, 1996, p. 89).

Como hemos podido constatar a lo largo de todo nuestro relato, en las prácticas religiosas multitudinarias hay una transfiguración de lo sagrado, dada su consecuente identificación con lo profano, a través de la fiesta. De allí que, los sentimientos religiosos creemos se tornan una experiencia más íntima, anclados en los estados emotivos más profundos del individuo (Malinowski, 1975, pp. 61-65).

En consecuencia, la religión, en términos generales, es un sistema simbólico que da sustento y explicaciones factibles a los sentimientos de desasosiego humanamente constantes. Sin embargo, la individualidad va a hacer una interpretación particularizada de los dogmas oficiales disponibles, una paráfrasis de la oficialidad que, sin lugar a dudas, se sustenta en un mismo horizonte de creencias. Efectivamente, cada individuo, en función de sus capacidades económicas y desarrollo intelectual, va a prescindir o no de las instancias religiosas para atribuir significaciones a las contingencias de la vida, bien sea fuera o dentro de las explicaciones teológicas. Por su parte, la religiosidad apartada de los dogmas y los catecismos se dirige a una práctica electiva e individualizada de los sistemas religiosos disponibles, situación que no niega el carácter social que supone esta eventual forma de experimentar lo sagrado.

5.2.3.1.- El Imaginario Católico

La religiosidad en Osma, efectivamente, asentada en una ortodoxia oficial, se apropia de las proposiciones católicas para dar explicaciones plausibles a las contingencias de la vida material. Pues bien, el catolicismo continúa siendo el referente religioso más cercano a los osmeños. Sin embargo, el bienestar espiritual va a estar íntimamente relacionado con ciertos aspectos materiales que afectan directamente al individuo, entre estas: la salud, el poder adquisitivo, la capacidad productiva, las relaciones familiares y amistosas, el campo laboral, las posibilidades de ascenso social y educación. Evidentemente, el mundo de las creencias en Osma se basa en una visión teísta del mundo, estas ideas sobre un posible orden del mundo que está bajo en influjo de fuerzas inmanentes, las cuales inciden la vida habitual, al tiempo, de permitir superar las situaciones caóticas de la existencia, sin que esto suponga una preocupación consciente por el mundo del más allá. Esta visión religiosa del mundo ha reformulado algunos postulados de la ortodoxia y de la relación establecida con lo sagrado, en efecto, ésta se expresaría en una heterogeneidad de significaciones individualmente construidas, de acuerdo a las experiencias e itinerarios personales.

Los osmeños entrevistados, en su totalidad, expresaron la creencia en una fuerza sobrenatural que dirige el mundo. Esta entidad exterior y superior a los seres humanos y según la doctrina católica, es interpretada por las individualidades de la siguiente manera:

R.R: Claro que creo en Dios, cómo no creer en Dios (...) yo creo en Dios porque es la creencia que tengo desde niña, es una creencia que viene de mis padres, y bueno yo he tratado de enseñárselo a mis hijos. Creo que Jesucristo es el hijo de Dios. Y en la Virgen María también, porque ella es la madre de Dios.

Otro de nuestros informantes, coincide con esta fe:

A.V: yo creo en Dios, bueno, porque si. Porque el es el creador de todo, si no existiera Dios no existiera el mundo. Claro, creo en Jesús, porque el como hijo de Dios, vino a salvar al mundo (...) Jesús salvó al mundo

de perdición. Y creo en la Virgen ininidad, porque ella es la madre de Dios, ella es milagrosa y poderosa como su hijo.

Efectivamente, la creencia que expresan los osmeños en las figuras del catolicismo se corresponde con la doctrina católica, pero, ahora veremos otras referencias religiosas, como lo son: el *cielo* y el *infierno*:

R.R: bueno, te voy a decir verdad, el cielo tiene que existir porque según nos han dicho allí vive papá Dios. Y el infierno, tiene que existir ¿no? Aunque pa` decirte verdad, el infierno está aquí mismo, en la tierra.

Otro de nuestros informantes adultos también considera que estas realidades, más allá de ser experiencias metafísicas, pertenecen a la vida terrenal:

A.V: bueno, creer en un cielo no tanto, puede que exista como no (...) sobre el infierno, está aquí mismo en la tierra, lo que se hace en este mundo se paga aquí mismo. No hay que esperar a morirse para pagar por las cosas malas que uno haya hecho.

Como podemos ver, se evidencian en los relatos de nuestros informantes el aprendizaje del dogma católico. Naturalmente, el cielo y el infierno son instancias administrativas del bien y el mal, respectivamente. Aun cuando, evidentemente, ambas instancias tienen una existencia relativa, éstas se corresponden con la esfera terrenal. Pues bien, la experiencia del bien y el mal no traspasan las fronteras de la vida terrenal, dado que éstas son experiencias cotidianas.

Por otro lado, la posibilidad de la vida tras la muerte también es una constante en el imaginario católico. Según lo postula esta visión teísta del mundo, Cristo resucitó y prometió a sus seguidores la vida eterna. Sin embargo, la idea de la resurrección, en Osma se asociaría también a la posibilidad de retornar la vida terrena, a través de la reencarnación:

R.R: yo, si creo que a veces haya vida después de la muerte, por ejemplo hay veces pasa que en la familia se muere alguien y nace otro igualito.

Sin embargo, en otros relatos nos encontramos con afirmaciones como: **A.V.:** *Yo no creo que haya una reencarnación como tal, uno se muere y ya.* Esta falta de preocupación por una vida en el más allá o la posibilidad de continuar la vida nuevamente en las esferas terrenales, no estarían sugiriendo una visión religiosa del mundo que hace referencia al aquí y al ahora circunstancial. Esta constante, también se evidencia ante otras ideas religiosas, como por ejemplo, *El Juicio Final*. Al respecto, la señora R.R, nos comentó:

R.R: bueno después que uno se muere, yo no creo que cuando uno se muera venga juicio. El juicio final está aquí en la tierra, porque, te voy a decir, como uno vive así se muere, si tú vives de manera violenta, pues, entonces, mueres feo. En cambio, alguien que vive tranquilo, no se mete con nadie debe morir en santa paz.

Y, por su parte, el señor A.V., también, opinó:

A.V: las cosas malas uno las paga en la tierra, pero bueno la promesa es que el que se porte bien se va al cielo y el que no se va al infierno, no se, eso habrá que verlo.

De la misma manera, sobre la posibilidad de entidades con la capacidad de afectar el buen desarrollo de la vida espiritual y material desde la ortodoxia tenemos a *los demonios*. Sin embargo, estos no son seres extraterrenos, son personas que movidos por sus sentimientos mundanos actúan en contra de las otras personas. Nos comentan informantes adultos, femeninos y masculinos, respectivamente, al respecto. La señora R.R, nos comenta:

R.R: los demonio existen, hija, pero no como le dicen a uno que son bichos raros, los demonios son las mismas personas que andan por allí haciéndole mal a otro, por envidia, por celo, esos son los demonios.

Mientras que el señor A.V., señala:

A.V: Bueno el demonio, está aquí mismo en la tierra, hay gente que son unos demonios, gente que le hace daño a los demás, que se comporta mal con su propia familia. El que mata, el que viola es un demonio.

Como vemos en el imaginario católico, presente en Osma, no se evidenció una preocupación por entidades malévolas con la capacidad de incidir en la perdición de las prebendas espirituales después de la muerte. Pero, si se manifiesta una preocupación por *las almas* que inciden en la vida diaria, al respecto los mismos informantes nos comentaron la señora RR:

R.R: yo creo en las almas, hija, uno es alma. Yo creo en las ánimas benditas del purgatorio y, a veces le pido, los lunes le prendo su vela y así.

En opinión del Señor A.V, tenemos:

A.V: (...) existen las almas en pena, es cuando alguien muere por muerte repentina que no es por mano de Dios, como cuando alguien muere de viejo o de una enfermedad. Esas almas andan penando porque dejaron algo por hacer.

Efectivamente, estas entidades tienen la potestad de incidir, bien sea en términos benignos o malignos, en la vida de las personas. Para ampliar un poco más la creencia en las almas en Osma, estas se presentan como: *espíritus y ánimas. Al respecto la señora R.R., nos aclara:*

R.R: los espíritus existen, uno es espíritu. Yo creo que ellos le revelan cosas a uno por medio de sueños. Aquí se cree en las ánimas (...) ellas son como nosotros. Todos tenemos una alma verdad, bueno cuando uno se muere queda el cuerpo que es el que entierran. ¿Y que pasa con el alma? Bueno uno le prende una velita a esas almas para que descansen en paz, y para que ayuden a uno. Mira cuando yo no le prendo esa vela a las ánimas yo no puedo dormir, siento que me hablan, que me fastidian en la cama.

Podemos observar en estos fragmentos, primeramente, que los espíritus y las almas son, en este caso, equivalentes, no hay una clara diferenciación entre ambos entes. Éstos son seres recién descorporeizados con la capacidad de afectar la tranquilidad de las personas. Por su parte, las ánimas son entidades veneradas, éstas se encuentran pasando por una instancia de purificación. Por demás, con estos entes se establece una relación de préstamos y contrarrestamos, pues, éstos proveen a los vivos de

socorro y protección, en pago los vivos les ponen velas para palear sus penas y ayudarlas a ascender. Este intercambio recíproco permite a las entidades purgar sus culpas, a través de la ayuda a los vivos. Estas, también, tienen la potestad de influir de manera positiva como negativamente en los fieles, por tanto los compromisos adquiridos entre las partes implican un sentimiento de obligación. Evidentemente, estos actos están cargados de gran misterio, una incapacidad natural de no traspasar las fronteras que marca la tradición y el saber que es dado por sentado (Berger y Luckmann, 1969, p. 20). Por otra parte, también los espíritus de difuntos, tienen la autoridad de hacer revelaciones, íntimamente, vinculadas a la vida material, como lo serían los juegos de azar. Ante este particular, otra de nuestras informantes nos señaló:

R.E: Bueno, la primera noche que le íbamos a hacer la novena al señor, cuando, este yo rece el primer misterio, este, yo vi cuando me dieron por las manos y yo me asusté, y dije no puede ser eso, que el diablo vaya a poder más que Dios, y seguí rezando. En la noche después que termine el rezo estaba yo viendo televisión y viendo la novela, cuando yo le rezo a un difunto igualito yo rezo, pidiéndole a Dios por mi familia, por mi esposo, por mis hijos, por el mundo entero, estaba rezando, porque aquí todo el mundo se acuesta a dormir y me quedo yo sola rezando. Cuando me acuesto no podía dormir, cuando me acuesto de lado y siento un peso, me volteo de lado y el peso lo siento del otro lado, después me acuesto boca abajo y el peso que se me montaba en el cuerpo era horrible. Me paré, porque yo pensé que esto no era normal, así que volví a rezar (...) Yo después todas las noches soñaba con ese señor, mira me daban números, triples, yo le decía a los muchachos que lo jugarán porque yo no los iba a jugar y los números salían y yo soñaba y me daban pesadillas y todo (...).

En efecto, la influencia que pueden tener los difuntos en la vida de los vivos esta relacionada con la vida material, bien sea en términos benefactores como en malignos. Los difuntos tendrían la potestad de influir en la vida de manera inmediata, como por ejemplo, revelando medios para obtener beneficios materiales.

Por otra parte, se evidenció entre los gestos religiosos ligados al imaginario católico, una persistente referencia a *los milagros* en el pueblo de

Osma. Estos son pensados como la posibilidad que ocurra o no un hecho imposible por la interacción y voluntad de fuerzas trascendentales. Los milagros ocurren por la petición de un creyente, por ejemplo, ante situaciones donde la salud y la integridad física están en vilo. Nos dice, nuevamente, la señora R.R.

R.R: los milagros existen, ponte que se alguien este enfermo y uno pide con fe y la persona se recupera. De tantos que uno pide habrá uno que se cumpla. Yo pedí por mi hijo que nació enfermo. Entonces, yo le pedí a San José, que si mi hijo se mejoraba yo le iba a poner su nombre, y por eso su segundo nombre es José. También a la virgen María, uno le pide con fe y ella concede milagros, ella es la madre de Dios.

También el señor A.V, señala:

AV: los milagros existen, si puede pasar, que uno pida por la salud de un enfermo y éste se pueda curar

De manera que los milagros, sería formas individuales de comunicarse con lo divino, por cierto, esta individualización de lo sagrado propiciaría, entonces, actitudes religiosas más desarticuladas de las actividades religiosas propias del pueblo. En todo caso, generalmente, los milagros son solicitados a los símbolos religiosos que gozan de gran proyección nacional. Por ello, en tales casos se hacen incursiones a centros de peregrinación, para el pago de promesa por favores recibidos. Ciertamente, los peregrinos recorren grandes distancias a fin de comunicarse con una divinidad, movidos por la fe y la búsqueda de una transformación interior al establecer una comunicación con la divinidad y con lo sagrado. En relación a estas actitudes religiosas, los individuos asisten de manera voluntaria y espontánea fuera de su localidad, bien sea para participar de rituales colectivos, o en pago de promesas por favores sobre aspiraciones y necesidades individuales.

En Osma es recurrente las peticiones de salud *“al médico de los pobres”*, José Gregorio Hernández, al Niño Jesús de Curiepe y las distintas vírgenes católicas. Así mismo, peregrinaciones a la montaña de Sorte en Yaracuy, con la finalidad de participar en los rituales colectivos, en busca de

limpiezas astrales, de la adivinación y en la solución de problemas cotidianos recurrentes. En estos actos religiosos se establece un contacto directo con seres espirituales corporeizados en las sesiones de trance y posesión, donde se les aconseja a los fieles lo que deben hacer en términos prácticos, operativos y simbólicos. Nos comenta A.V.:

A.V. Yo me acuerdo que en una oportunidad fuimos a la montaña de Sorte, con la gente de la agrupación. Allí nos hicieron unos velados y unas limpiezas para que todo nos saliera bien.

En el caso específico del niño Jesús de Curiepe, esta devoción tiene sus cimientos en antiguas peregrinaciones que hacían los mayordomos de esta imagen desde el Estado Miranda, quienes extendieron esta devoción por los estados Vargas, Aragua y Carabobo. De la misma manera, las vírgenes y José Gregorio Hernández son símbolos religiosos que gozan de gran devoción a nivel nacional, por lo cual, las individualidades ofrecen exvotos como pago por favores recibidos ante peticiones humildes y sumisas. Se entiende por exvoto: *“(...) la donación de un objeto a un ser superior o sobrenatural por parte de una persona. Dicho objeto habría sido prometido con anterioridad como prueba de agradecimiento por un favor recibido”* (García Román y Martín Soria, 1989, p. 355).

El exvoto, la promesa o el milagro, es un objeto material que es representación simbólica de la consecución de un favor terrenal por la intersección de una divinidad. Generalmente, los exvotos son objetos que representan de manera referencial el favor recibido, por consiguiente, esta representación material de un milagro pueden ser: una foto del beneficiario del favor divino, objetos personales implicados en la petición. En el caso de curaciones de enfermedades las promesas pueden ser: amasijos de cabellos, pequeñas esfinges de metales preciosos, representado la parte afectada del padeciente, así como grafías en miniatura del cuerpo humano, anuncios en el periódico, estampas, dibujos y demás objetos que el beneficiario considere sea un intercambio pertinente en función del apoyo

solicitado (García Román y Martín Soria, 1986, p. 356). Estos objetos son colocados en lugares visibles como una muestra de agradecimiento por el don recibido. En la comunidad de Osma también se evidencia este tipo de actos devocionales individuales, una breve referencia la obtuvimos de la señora R.E., osmeña de 56 años, sobre el pago de una promesa:

R.E: bueno en el 96 me operaron, de una hernia, me sacaron una fibromatosis y me sacaron los ovarios. Cuando fui a quirófano yo veía a La Virgen de Coromoto, la veía como si estuviera sentada en una mecedora de oro y yo le pedía a ella que estuviera presente con la junta médica y conmigo en la operación y me hizo ese milagro, porque yo me puse mala, a mi me operaron en una época cercana a diciembre, yo salí bien de mi operación y me estaba recuperando y vino un familiar para acá y me obligo a comer hayacas y me puse mal. Yo le pedí a La Virgen de Coromoto y al Niño Jesús de Curiepe, que allá fui a dar.

K.G: ¿Que le ofreció?

R.E: Una mujercita de oro y se la llevé,

K: ¿Que significa?

R.E: Es como si fuera yo, a la virgencita de Coromoto le prometí eso y se lo llevé a Oritapo y al Niño Jesús de Curiepe se lo llevé un 24 de diciembre a las 12 del medio día. Y con esta operación [operación en la muñeca producto de un golpe] yo le pedí a José Gregorio Hernández, le compré su velón, y le... ah y cuando me operaron la vez pasada también le prometí que algún día iba a ir a Isnotú, le iba a pagar su promesa. A San José le pedí cuando nació mi primer hijo, le pedí que saliera bien del parto, le ofrecí un niño de oro y se lo coloqué aquí en la capilla.

Es así como, las promesas son actitudes devocionales voluntarias e individualizadas que consisten en el compromiso adquirido con una divinidad, suponiendo la obligatoriedad por parte del ofrendante de pagar puntualmente con lo ofrecido (Prat i Caros, 1989, p. 220). En caso contrario, si el fiel no cumple inmediatamente debe pagar con creces los dones recibidos, pues, si éste olvidase su compromiso las condiciones iniciales volverían a aparecer, trayendo consigo el advenimiento de la desgracia ante la cual, inicialmente, se solicitó la ayuda.

Por su parte, el fiel y la divinidad son dos polos que interactúan de acuerdo a las necesidades del fiel, y dicha comunicación la establece el creyente con la divinidad ante una contingencia. La conexión de ambos se

puede entablar a través de un lenguaje formalizado y ritualizado de culto oficial (oraciones, misas, rezos, novenas, rosarios, etc.) o, simplemente, mediante la oración humilde de palabras sencillas, ofreciendo un don preciado a cambio de un milagro. Ambas fuerzas, la del fiel y la divinidad, se relacionan, pues, la divinidad asciende espiritualmente por la grandeza del milagro y el fiel le va a corresponder con el pago puntual y efectivo de un bien que sea preciado por éste. En efecto, se trata de una estructura de intercambio recíproco de dones establecidas entre fieles y divinidades (Mauss, 1970 a, b). La lógica imperante sería que tanto más preciado sea el don recibido, más valioso será el contra-don ofrecido.

Así mismo, y como nos relataba nuestra informante sobre su deseo de visitar el santuario de José Gregorio Hernández en Isnotú, otra actitud religiosa devocional individualizada consiste en la visita a templos o santuarios. El santuario, es un espacio sacralizado donde los seres humanos van a ponerse en contacto con fuerzas supraterráneas. Es un lugar santo, interdicto y por tanto cualitativamente separado del resto de la realidad sensible. Es un lugar cualificado socialmente, precisamente, por ser el lugar en donde se manifestó una divinidad, en otros tiempos, quedando en la creencia de los fieles como el lugar de asiento y habitación de un ser divinizado. Según Juan María Díez (1989), un santuario se define en función de la devoción de los fieles, quienes hacen largas peregrinaciones para solicitar favores o para cumplir con el pago de una promesa. De allí, el carácter sagrado no es conferido, sólo por características: históricas, estéticas o institucionales, sino por la creencia de los fieles (Díez, 1989, p. 280). En esta medida, las creencias colectivas, según lo aseguró Durkheim, constituyen fuerzas morales inmateriales e inconscientes, es decir, ideas referidas a un orden, pues éstas prescriben, a su vez, formas de actuar restrictivas, previamente establecidas por los grupos y, de manera implícita, supone un sentido de la obligación .

Efectivamente, los actos religiosos, sean individuales o grupales, son formas de actuar prescritas que ejercen una acción invisible sobre las conciencias, de manera que, es difícil deslastrarse de estas prescripciones sociales sin sentir culpa. La autoridad de los actos religiosos parece depender de la fe, o la capacidad de creer en determinados preceptos morales, para obedecer así a valores colectivos (Durkheim, 1992, p. 300).

Sin embargo, en Osma además de la participación en los eventos fastuosos en honor a los santos, también hay una creencia un poco más íntima, ligada a la vida doméstica y a las ideas que surgen en las individualidades sobre las formas de venerar a las entidades sagradas. Al respecto, nos relata una osmeña adulta en relación a las manifestaciones religiosas colectivas y privadas presentes en Osma:

R.R: (...) aquí creemos en la Santísima Cruz, las personas que pusieron la cruz en el pueblo ya se murieron, pero hay gente que le hace promesa y le organizan su velorio. Yo nunca he ido, pero yo creo en La Santísima Cruz. La Santísima Cruz existe, yo tengo tres cruces en mi casa y cuando llega la época y yo no la he vestido, ando mal hija. A ella uno la pone en la mesa unos tres días prendiéndole velas, después uno la quita y la vuelve a guardar.

K.G: ¿Por qué?

R.R: Porque esa ya es una devoción, que yo tengo que vestirla todos los años.

Como hemos visto, las actividades religiosas colectivas, también implican acciones privadas, permitiendo la comunión con lo sagrado, así como sentimientos de obligación. No todas las personas entrevistadas veneran este símbolo religioso de la misma manera, pues, todo va a depender de la creatividad de cada persona. Evidentemente, es de común acuerdo vestir La Cruz en su día, instalando un altar especial o simplemente colocando luminarias en los sitios donde normalmente las cruces domésticas se encuentran dispuestas.

Por otra parte, cada santo reviste una importancia particular para el fiel, pues, *“Los devotos han asignado a los distintos santos unas funciones*

específicas y especializadas, y han desarrollado unas formas devocionales que se sitúan al borde, sino fuera de la ortodoxia” (Zamora Acosta, 1989, p. 533). Ciertamente, la tradición ha asignado a cada santo una especialidad en relación con los favores que se les puede pedir y que tienen capacidad de conceder. De manera que los devotos se dirigen a un santo específico para pedir salud, trabajo y buena suerte (Zamora Acosta, 1989, p. 534). Por tanto, veamos:

J.R. (...) el santo mío es San José, San José, porque desde niña, siempre ha sido San José y mi mamá me lo enseñó así, yo le pido por mi hijo que esta estudiando en Caracas, para que me lo cuide y para que lo proteja de las cosas malas que pueda encontrarse en su camino. Porque tú sabes San José también fue padre y por eso le encomiendo a mi hijo.

Ciertamente, en Osma la referencia a San José es obligada, pues, es un santo ampliamente difundido en el litoral Central, quedando como un legado a la generaciones subsiguientes. Nuestra informante relaciona su devoción local con la capacidad que tendría el mismo de ayudarla en funciones que les serían inherentes, precisamente, por su condición de padre. Otros relatos, al respecto, son ilustrativos:

X: Bueno yo le pido a todos los santos, pero cuando es por un enfermo le pido a José Gregorio Hernández o la Virgen del Carmen, ves. Si es por mi hogar por el bienestar de mi familia a las tres divinas personas (...) a veces que le prendo su velita a Santa Bárbara para que me vaya bien en los negocios y el dinero y así, tú ves. A veces le pongo su velón a San Miguel Arcángel para vencer los enemigos...

Como pudimos observar en el relato anteriormente referido, los santos son solicitados de manera alternativa para atender diferentes requerimientos, ciertamente, estas competencias son socialmente atribuidas. La relación que establece el fiel con estas entidades sagradas es posible gracias a gestos, palabras y acciones, encaminadas a lograr la cooperación de los beatos en las necesidades materiales del devoto. Por tanto:

En general, el culto popular a los santos combina tres acciones por parte del devoto: oración, petición y ofrendas (...) las oraciones responden casi siempre a una estructura formal uniforme, con ligeras variantes en cada

caso (...) en general comprenden elementos de suplica, ofrecimiento y agradecimiento. (...) Las oraciones se aprenden a través de estampillas o libritos editados por los grupos que forman el culto –raras veces la edición es institucional-, en los que siempre aparece la imagen del santo y el lugar en que se venera, así como las normas que se deben seguir en el culto siempre que éstas no sean excesivamente incompatibles con la ortodoxia” (Zamora Acosta, 1989, p. 535).

La oración, bien sea formal o de inspiración personal constituye un medio privilegiado para comunicarse con las entidades divinas, así nos lo hizo saber una de nuestras informantes más ancianas, la señora R.R. De manera que, nuestra informante nos declamó su oración preferida de la siguiente manera:

R.R: Oración para Dormir (Libro de oraciones Ángelus)

En el nombre del creador del universo
Y al coro angelical le pido esto
Brillantes serafines de fuego y de rubí
Corrige todo esto que haga mal a mí
Poderosos querubines que brillan como el sol
Aleje de mi el odio, las penas, y el dolor
Esté firme, esté estable con alas de cristal
La ley e mantenerme en tierra o en el mar
Yo invoco a los dominios en esta ocasión
Que sea siempre yo salvada en toda decisión
Y pido a los poderes su luz y protección
Sálvame del peligro, del mal y la traición
Virtud milagrosa que tocas cerca de mí
Que la virtud me alumbré y le guíe de estar aquí
La principalidad le traiga la paz al mundo
Que sea de alegría y paz al mundo
Arcángeles gloriosos líbrenme en el camino que estoy
La caridad será siempre mi destino
¡Oh! ángeles divinos que sirven al creador
Que así también yo sirva en paz y amor, amén, amén.

Efectivamente, la oración formal es una de las más utilizadas para hacer contacto con la divinidad, bien sea para solicitar favores o para acompañar súplicas humildes y personales ante situaciones vitales, o simplemente como una forma de rendir culto a una devoción aprendida a temprana edad. Por tanto, continúa nuestra informante:

R.R: después que yo termino de rezar todo, me persino y me acuesto a dormir. Aquí en la casa el que quiere rezar, reza. Yo rezo por todos. El que quiera rezar que rece, yo cumplo por rezar por mí y por mi familia, por mis hijos que están lejos, para que los cuiden del peligro.

Otra de nuestras informantes también nos comentó sobre su manera particular de comunicarse con los santos, a través de la oración, y el sentido de obligación que este gesto devocional le inspira:

R.E: bueno cuando no rezo no puedo dormir. No, es cierto, te lo digo por experiencia, porque una noche hice la prueba y no pude dormir, dije esta noche no voy a rezar, y no recé en verdad porque me dolía la espalda, y quien te dijo que yo pude dormir. Me tuve que parar y sentarme a rezar. Y después que recé y eso me quedé dormida hasta el siguiente día, y yo dije más nunca lo hago.

K.G: Desde que momento empezó ese fervor religioso

R.E: desde muchacha, mi mamá nos enseñó las primeras oraciones, nosotros somos cuatro hembras y cuatro varones, ellas nos enseñó

Otra de nuestras informantes, en este sentido, añade:

R.R: yo todas las noches rezo un rosario, toooodas las noches, y todos los lunes le prendo sus velas a las ánimas benditas con un vaso de agua.

En Osma estos gestos religiosos cotidianos son, comúnmente, recursos de la mujer adulta. Pues, son las mujeres las que enseñan a sus hijos las formas para relacionarse con lo sagrado. Pudimos constatar, con otras de nuestras informantes, la persistencia de la mujer adulta en estos actos y gestos religiosos, por ejemplo, J.R. nos comenta:

J.R: yo rezo todas las noches antes de acostarme, a veces que le pido perdón a Dios porque me da sueño y no rezo, pero normalmente lo hago. Pido por mis hijos, se los encomiendo para que no les pase nada.

Pues bien, al parecer, el papel de la mujer es determinante como agente socializador religioso, ella se encarga de recibir y transmitir los elementos religiosos disponibles, y ha de ser ella la encargada de enseñar los rezos y rituales a sus hijos. Estas, cuando son adultas, tienden a identificarse con el mundo espiritual, posiblemente, porque en Osma la

responsabilidad del hogar reposa en la figura femenina, ellas son el sostén de la familia, por tanto requieren, también, de cierta fortaleza divina para sobrellevar los azares propios del vivir.

Por otro lado, los sueños o revelaciones también constituyen un canal para recibir señales divinas, sin dudas, ante situaciones cotidianas problemáticas. En este particular nos comenta la señora R.E:

R.E: hay gente que dice que no cree en eso, yo si creo. Mira la hija mía más pequeña, ella sufría de asma, un asma fuerte fuerte que le daba, a ella casi todas las semanas había que sacarla con ataques, yo la llevaba para La Guaira, yo a veces estaba tan desesperada con su enfermedad que yo le pedía a Dios que me revelara un remedio para ella, porque estaba desesperada con eso. En una de esas noches tuve un sueño, soñé con una mujer muy bonita, era una mujer catira y me dice ¿Tú le quieres curar el asma a tu hija? Yo en el mismo sueño le dije que si, me dijo “te voy a decir que vas a hacer, vas a agarrar 100g de eucalipto, 100g de albahaca y 100g de tacamahaca”, tacamahaca es como una pega que bota un árbol que crece en la montaña y yo siempre tengo ahí guardado porque un compadre mío que trabaja por la montaña me trae. Bueno entonces yo me paré, a anotar todas esas cosas para que no se me fueran a olvidar, a las seis de la mañana. Allí en el patio está la mata de eucalipto, tenía la tacamahajaca y mi mamá me dio la albahaca, yo no medí cuantos gramos, yo eché todo eso en una olla, yo agarré un poquito de cada cosa. Me dijo así: “prepara una taza y que cuando hierva te quede media taza, si tienes miel lo endulzas con miel sino con azúcar”. Después que yo preparo mi té, yo digo ¡ay Dios mío esto no será veneno! Porque como quedó tan penetrante [el olor] y después digo no, esto no es veneno porque yo le pedí a Dios, yo lo hice con esa fe. Mira manita le di el té a esa niña desde esa hora no le dio más asma, más nunca en la vida, tiene 25 años. Y he curado muchos niños así con ese sueño que tuve.

K.G: ¡increíble!

R.E: una vez mi mamá tenía un lumbago, la llevábamos al médico para que le mandaran un relajante muscular, vitamina B12 y nada. ¡Ay yo veía a mi mamá tan desesperada! que yo le digo Dios mío devélame un remedio, me salió [en sueño] un viejito con una ropa color kaki, un bastón y un sombrero, y me dijo el viejito, yo le digo a estos [su familia] que para mi era San José pero me dicen no, pero San José no usaba sombrero, pero yo digo que no se, a lo mejor en el tiempo que el vivó... me dijo agarra brusca, ¿tú conoces la mata de brusca, verdad?

K.G: si, mi mamá la usa

R.E: bueno, agarra la brusca y la machacas bien machacadita, tres cabezas de ajo, la pones a sofreír con aceite comer o con aceite de coco, después que esté al calor de la sangre le colocas esa cataplasma, entonces yo lo hice con fe y mi mamá lo recibió con fe y se le quitó el dolor.

Ciertamente las entidades divinas, las oraciones y los símbolos religiosos abren un campo semiótico, donde un mismo significante tolera múltiples lecturas, de acuerdo a las necesidades del fiel. En efecto, los símbolos sagrados se re-significan en un movimiento constante de interpretaciones, tanto individuales como colectivas. Pero ello, nos atreveríamos a decir que los creyentes, en este caso particular los osmeños, no sólo siguen a cabalidad contenidos y rituales religioso prescritos, por el contrario, en el marco de sus inquietudes existenciales, propias de la vida cotidiana, mediatizados por el sentido común y en un constante proceso de semantización, incorporan métodos religadores, fuera y dentro de la ortodoxia. Es decir, una religiosidad que no obedece a cabalidad un sistema religioso, precisamente, porque se presenta como un corpus abierto y flexible, con la capacidad de tolerar las más variadas combinaciones. Siendo, entonces, el resultado de la particular forma como las personas del pueblo interpretan, reinterpretan, innovan y gestan nuevas creencias sincréticas a partir de los discursos y tradiciones que se encuentran a su disposición por diversos medios.

5.2.5.- La Religiosidad como Mecanismo Catalizador de Conflictos

Por otro lado, como ya hemos tenido oportunidad de señalar, la religión católica es una institución históricamente racionalizada que marca las pautas para relacionarse con lo que se considera sagrado y trascendental. Sin embargo, en la práctica social, en ésta permean una serie de actos que estarían ligados a la necesidad de incidir de manera determinante en la realidad, sin dudas, a partir de los deseos individuales y terrenales. Efectivamente, se trata de una religiosidad que es propia de las esferas del

vivir cotidiano. Estos actos, ciertamente religiosos, contravienen la ortodoxia oficial, por consiguiente, los miembros de la comunidad de Osma no se atreven a declarar abiertamente su adhesión y preferencia, al contrario, no cesan de señalar que todas las acciones religiosas son católicas. No obstante, pudimos identificar la preeminencia otras religiones, como: el Culto a María Lionza, y la Santería. Indudablemente, estas directrices religiosas gozan de gran popularidad, no sólo en Venezuela sino en gran parte del continente latinoamericano.

Naturalmente en la comunidad de Osma no hay propiamente especialistas en estos sistemas religiosos, pues, las personas no han sido debidamente iniciadas, así como tampoco la gente declara abiertamente su apego a las mismas. Aunque, es común para los osmeños ir a pueblos cercanos y zonas urbanas, como: Caracas, La Guaira y Naguayá, en busca de especialistas para solicitar ayuda espiritual. Asistencia mística que está claramente ligada a necesidades terrenales, tales como la salud, carencias económicas, afectivas, sentimentales, laborales y por las sospechas que se tejen en torno a los vecinos y ante confrontaciones personales. Efectivamente, las personas recurren a centros espiritualistas marialioncero y santeros ante situaciones conflictivas cotidianas. Una primera aproximación a estos centros serían: la curiosidad, las sugerencias o recomendaciones de vecinos, familiares y amigos, así como, experiencias y recorridos personales. Con ello se buscaría incidir de manera determinante sobre la realidad circundante.

Por su parte, y como bien lo han señalado los estudiosos del tema (Barreto, 1987, 1999; Ferrándiz, 1999; Fernández, 2000), El Culto de María Lionza, es un sistema religioso que, operando al margen de la religión católica oficial, goza de gran proyección a nivel nacional. En este sentido nos comenta una Osmeña:

J.R: Por ejemplo Todasana y en... Todasana y en... creo que en Urama no, en el, por el centro de Urama, y que estaba una señora, entonces, mi

mamá fue una vez porque un hermano de uno había dejado a la esposa, entonces, parece que y que le había tumbado el, el pájaro (miembro viril) y no funcionaba nada más que con ella, entonces, le dijeron a mi mamá que fuera allá a San Jorge.

K.G: ¿Y eso queda por aquí cerca?

J.R: San Jorge queda entre La Sabana y Urama, entonces, la señora y que le dijo que... un remedio, como que vino para acá y subió para arriba con mi mamá para ver que era lo que tenía él, pero después me dijeron a mi, me dijo mi mamá o estaban hablando ahí que fueron para Valencia o que lo llevaran o para Anare, creo que fue para Valencia. Si y la señora le dijo que tenía un entierro...y le dijo donde le habían enterrado algo, según dijo, la tipa le agarró el semen y lo metió en un frasquito, en no se que y lo enterró en una parte en donde siempre estuviera mojado, (...) entonces, el estaba con mi hermano, como son primos ellos buscado ese remedio y que le apuntó donde más o menos le habían dicho la tipa y que cavaron encontraron verdad un frasquito de vidrio.

K.G: ¿Y si no lo consiguen nunca?

J.R: no vuelve a... y a raíz de eso que encontraron, fíjate se separó de la tipa y más nunca, la... la dejó, se separo verdad de la muchacha y pudo tener otra pareja.

Como hemos podido constatar, los conflictos que devienen de situaciones cotidianas son explicados y tratados mediante mecanismos religiosos, por ejemplo, la incapacidad sexual, puede ser tratada por métodos religiosos, si su agente causal es religioso. Por otro lado, las rivalidades entre los vecinos también tienen un matiz religioso, pues, frecuentemente, se asocia la incapacidad de ascenso económico a la intervención negativa de vecinos, quienes movidos por la venganza, por la envidia y los celos truncan en el buen desarrollo de las personas. Al respecto, nos continúa comentando nuestra informante, sobre la presencia de sustancias o preparados para incidir en la vida de las personas:

J.R: Eso también lo he escuchado... he escuchado de esos que zumban polvos en las puertas, que no le coman esa comida, que no le beban a ninguno, así que tengan problemas con uno, que no vayan a estar recogiendo papeles que zumban, este, monedas, a mi me dicen que cuando consigan monedas así, cuando este barriendo por el kiosco que no las recoja, porque hay gente mala, que... hay gente mala que zumba cosas para... que te vaya mal, para que te salga una infección en las manos.

En este sentido, la intervención religiosa estaría asociada a la capacidad que tienen los individuos de trincar la suerte y la salud de las personas. Generalmente, estas son acciones que provienen de *gente mala*. Estas personas pudieran ser vecinos con los cuales se han tenido desavenencias recientemente, ante tales circunstancias se recurre a la consulta con especialistas “*botánicos*”, quienes conocen de medicina tradicional, así como de procedimientos y gestos para neutralizar los efectos dañinos causados por la mala intención de los enemigos. Como podemos ver, una de nuestras informantes osmeñas adultas, al respecto nos comentó:

J.R: Mosca cuando tú vas a entrar para el negocio, te zumban unos polvos para que te vayan mal. (...) A mi tía según, dicen ellas, el marido tenía una mujer y la mujer y que tiró esos polvos en la casa y la agarró uno de los hijos de ella y... y el muchachito y que se le puso la piel, nooo y le salieron unas costras y eso y hedía como a podrío.

K.G: ¿Y cómo hicieron para curarlo?

J.R: Según dice mi mamá que lo llevaban para el médico y tal y que... le dijo un doctor, no se si en Caraballeda, que era médico pero también era como **botánico** también, le dijeron que fuera para allá y ella fue y el médico le dijo que era una cosa que le habían echado a ella y la había agarrado el niño y el médico le mandó unas cosas y lo curó, con unos baños y unas cosas.

Efectivamente, el tratamiento prescriptivo de estos especialistas religiosos son baños y demás rituales para quitar el daño o mal causado por artilugios místicos. Estas acciones malignas son ejecutadas por personas de las cuales, se presume, estarían impulsadas por sentimientos de celos, envidia y ajustes de cuentas. Al respecto tenemos:

K.G: Se curó con eso ¿Y nunca averiguaron quién fue la persona que produjo el mal?

J.R: si ellas saben quien era. Son gente que tienen problemas, y por envidia y por todo, por celos, por equis cosas.

Ciertamente, y como hemos podido constatar todas aquellas situaciones cotidianas que se tornan caóticas pasan por explicaciones religiosas, por la acción de vecinos y adversarios. Nos continúa exponiendo nuestra informante:

J.R: Si, la gente lo hace, para sacarte del medio (...) Bueno a mi mamá le dijeron que le habían zumbado algo y que una tijera y que para que no terminara de fabricar, para que no terminara la casa, por eso a veces uno se pone cabezón porque tanto contratiempo, porque uno no ha tenido para terminar esto, que todavía... bueno, todavía falta, por eso uno se pone cabezón, falta la cocina, falta el baño, falta el cuarto que hay que frisar

K.G: Claro.

J.R: y... fíjate a veces uno tiene el dinero, mi hermana antes como en octubre, en septiembre me dieron un dinero para la cocina, para el empotrado de la cocina y yo le dije a un señor, lleva como siete meses viniendo todos los días y hizo las cosas y a veces uno se pone cabezón si uno tiene las cosas el dinero y uno le va a pagar porque tanto contratiempo para hacerle las cosas a uno.

K.G: Es decir que al ver tantos contratiempos ustedes buscan de hacer algo para que las cosas marchen mejor.

J.R: Ah bueno por lo menos yo no, a mi me dicen que te vas a morir por que tu no crees... uno te dice las cosas, ah que voy a hacer de que vuelan, vuelan, pero yo no me voy a afanar a todo lo que... pasa es brujería, no me voy a afanar por eso.

En cualquier caso, las personas reconocen que no todos los hechos caóticos deban ser explicados por la acción maligna de otras individualidades. Sin embargo, cuando todas las explicaciones fallan, este es un buen mecanismo para explicar las contradicciones sociales y los hechos azarosos. Para complementar, un informante osmeño adulto, al respecto también nos dijo:

A.R: yo fui a Santa Teresa y compré la imagen del niño de Atoche, para que me abriera los caminos, porque él es el de los caminos, que me ayudara a que esta agrupación lograra salir, que pudiera viajar (...) porque hay gente que no quiere que la agrupación progrese sino que se estanque y nos trancan. Por eso yo les digo a los muchachos que no digan nada para que no nos tranquilen.

De igual forma, se recurre a estos mecanismos simbólicos para llamar la buena suerte, la prosperidad y la armonía cotidiana. Naturalmente, nadie en Osma nos lo declaró abiertamente, pues, estas acciones serían sediciosas, al tener un halo de misterio y secreto. En este sentido nos comenta J.R., sobre la adhesión de su familia a éstas prácticas religiosas:

K.G: ¿Y su mamá que opina al respecto?

J.R: Ella...Jajaja (emitió una sonrisa de complicidad) ella y que cree en eso. Ella tiene una nieta que también...se viste así como de blanco

K.G: ¿Es santera?

J.R: Sí, es santera, y se amarra y vaina y viene al río, pasan toda la noche velándola, prenden velas en el río, y velas y velas, y bañan a uno y pelan a uno con un chaparro y le meten pólvora. Yo veo así de lejos.

K.G: Ah, pero a usted no lo gusta participar.

J.R: Noooo, a mi no me gusta eso, yo digo que bueno cada quien con sus cosas, que uno lo que tiene que poner es fe.

Estas acciones místicas para incidir en la realidad inmediata son recurrentes en la comunidad de Osma, pero ciertamente negadas por sus miembros. Pudimos constatar, que en ocasiones, aún, los más conservadores se inclinan por estas soluciones religiosas en momentos coyunturales de su existencia. Nos comentó un osmeño adulto al respecto:

J.M: No me gusta manejar ese término de la brujería, pero la brujería ha existido, existe y seguirá existiendo toda la vida.

K.G: ¿mientras la gente siga creyendo en eso?

J.M: ... Mientras sigan pasando ciertas cosas. Porque uno cree, yo te digo: Yo soy cristiano, entonces me dicen, caramba va a venir el salvador algún día y entonces revivirán los muertos, verdad que parece un poco dramático. Pero, sin embargo, uno como cristiano dice pero cuándo, cuándo va a venir, ya han pasado, ya estamos en el 2008, porque se empieza a contar desde el nacimiento de Jesús, entonces, cuando va a venir. Sin embargo, uno sigue manteniendo eso. Ahora igual que la brujería, la gente sigue manteniendo eso

K.G: ¿usted cree en eso?

J.M: Bueno si me lo preguntas como cristiano te digo que no creo, si me lo preguntas porque si tengo fe te digo que si. O sea yo soy cristiano, yo como cristiano no debo creer en brujería, ni en nada de esas cosas, pero uno el ser humano, uno que está abajo, que la fe es, no se, es un instinto que tiene el ser humano el tener fe en algo, que uno actúa y dice bueno esto sirvió o no sirvió. Eso depende de la óptica de quien lo ve, ahí está el caso de mi cuñado, si él tiene un dolor y le dicen que es una brujería se echa a reír, pero como es hermano de mi esposa, ella le hace un remedio y se cura. Ella va a decir que gracias a lo que ella le hizo el se curó, pero el va a decir que fueron los medicamentos

J.M: (...) en qué forma vemos la religión. Si es la religión de los santos, ahí están [en la iglesia] los santos, hay uno que es de madera el otro es de yeso. ¿Qué es lo que estipula la religión? La fe.

J.M: Bueno... yo creo en un curandero que yo le diga: yo tengo un cólico nefrítico, que es una palabra médica, entonces me dice vaya y agarre la

planta tal y te la tomas así, el me está diciendo lo que tengo que hacer, yo agarro la mata tal y la preparo tal como él me lo dice, porque estoy haciendo algo que el me dice que haga. Ahora, sí el me dice acuéstate allí que yo te rezo yo creo un poquito

La capacidad manifiesta de incidir en la naturaleza es una constante en el pueblo de Osma. Otro testimonio complementa lo antes dicho:

K.G: Cuénteme un poquito de la vez que usted fue a un centro espiritista

X: bueno, eso fue una vez, me acuerdo que fue por los lados de La Guaira, una amiga mía me invitó, porque yo le comenté que estaban pasando cosas en la casa, tu sabes, cosas raras, como que se caían las cosas y uno iba a ver y no era nada, que si molestaban a los niños y no lo dejaban dormir. Bueno, lo cierto es que fuimos verdad, y la señora me dijo que eso era un duende y que tenía que espantarlo limpiando la casa con agua bendita y otras cosas más que ahora no recuerdo, bueno que tenía que limpiar de adentro hacia fuera y que rezara un padrenuestro en cada esquina, que le pidiera a los ángeles y a los santos y espíritus de luz para que ese duende se fuera de mi casa. Yo así lo hice y más nunca volví a escuchar nada

Efectivamente, este relato muestra que los centros de consulta son asideros espirituales para los católicos, éstos son, una opción plausible para dar explicaciones a los hechos azarosos e inmediatos. Por ello, proveen de explicaciones a los eventos cotidianos y sugieren estrategias eficaces para hacerle frente. Se trata del uso de recetas, las cuales incluyen elementos católicos (oraciones, agua bendita, imágenes, divinidades), que les confieren cierta legitimidad al acto religioso recetado. Sin embargo, estas acciones religiosas se gestan, a su vez, al margen de la institución oficial y se van diseminando en la estructura social mediante la tradición oral, con la recurrente incorporación de otros elementos tradicionales. Por demás, esta yuxtaposición de elementos y tradiciones religiosas se orienta a la consecución de bienes terrenales, tales como armonía en el hogar, salud, dinero y amor, lo cual no crea grandes contradicciones con la doctrina oficial. Al respecto nos comenta X:

X: Mire hija, Dios dice ayúdate que yo te ayudaré, así que bueno todo lo que uno haga para estar bien, sin hacerle daño a nadie no lo condena Dios. Ahora, si tú vas para que un brujo a joder a otro, entonces, vamos a convenir, pero que tú vayas a un sitio para tú progreso, para que tu familia esté bien y eso, entonces, tú no estás haciendo nada malo. Bueno eso pienso yo.

Pues bien, la necesidad humana de incidir en las situaciones inmediatas y contingentes propicia la visita a centros espiritualistas para afrontar las contradicciones sociales, tales como la incapacidad de movilización social, las carencias materiales y las situaciones cotidianas. Demás esta decir que no hay una garantía que las condiciones caóticas cotidianas mejoren con la ejecución de estos procedimientos operativos, pero innegablemente la realización de estas acciones coadyuvan a drenar situaciones conflictivas a nivel vivencial. Como un recurso posible que incide en los mecanismos simbólicos para dar asidero al desasosiego. Al respecto Martín (1983 a) señala sobre las creencias religiosas:

(...) son generalmente elementos privilegiados para la objetivación de sentimientos. En ellos se sintetizan, a nivel "imaginario", contradicciones que existen a nivel real. Por su intermedio, se expresan amores y odios, alegrías y tristezas, amores y esperanzas (Martín, 1983 a, p. 11).

Por esta razón, nos atrevemos a declarar que mientras existan crisis existenciales, las sociedades y los grupos humanos seguirán haciendo uso de estas maniobras simbólicas para sobrellevar la vida y suplir las necesidades que los sistemas sociales no satisfacen. De allí, la importancia de aprehender esa realidad tan vasta constituida por el hecho religioso, pues, como lo dice Clifford Geertz (1996) el aspecto religioso, también, enmascara procesos psicológicos y materiales que sólo pudieran ser dilucidado a partir del estudio erudito de los significados que se ocultan tras las apariencias. Son, precisamente las ciencias sociales las llamadas para asumir este gran desafío que, por demás, no deja de ser excitante.

CONSIDERACIONES FINALES

Con nuestra investigación hemos intentado aprehender el fenómeno religiosos en una comunidad costera del territorio venezolano, denominado Osma, tomando en consideración que se trata de un pueblo que, en cierta forma, hoy día lleva una vida tradicional, lo cual no implica que este a merced de las ideas propias de la modernidad. Por ejemplo, la posibilidad que tienen las personas de elegir la adscripción religiosa, más allá de las fronteras impuestas desde el coloniaje español y la introducción del catolicismo al continente americano hasta nuestros días, es muestra de ello. Lo cual no desdice que el imaginario católico que se gestó, desde entonces, no esté presente en las representaciones religiosas de la sociedad venezolana en su conjunto. Imaginario que, ciertamente, se ha re-definido al complementarse con ideas y actos religiosos de otros sistemas religiosos, tanto africanos como indígenas, dando lugar a una experiencia religiosa que sintetiza

elementos simbólicos de cada una de ellas en un mismo horizonte de sentido. Pues, como ya hemos tenido la oportunidad de señalar, la religión es un sistema de símbolos que permite establecer un cosmos sagrado, llenando de certitud y sosiego los hechos azarosos de la existencia. De igual forma, la religión es un hecho social resultante de un proceso histórico, presentándose como un modelo socio-cultural que permite, entre otras cosas, mantener la cohesión de los grupos y las sociedades. Los actos sociales se envisten de una significación sagrada, para permitir la comunicación con fuerzas exteriores a las capacidades humanas, en función de dar respuestas plausibles a las continuadas interrogantes, relacionadas con el hombre, la naturaleza y la sociedad. Sin dudas, la religión es un recurso que no deja de ser plausible, aun hoy, después del proceso de secularización iniciado por la sociedad occidental, a partir del Iluminismo europeo, pero aun así, se rediseña para adaptarse a los nuevos tiempos.

Hoy día existe una co-presencia de sistemas religiosos que se disputan la adhesión de los creyentes, situación que implica que el creyente tenga la potestad de escoger el sistema religioso o los sistemas religiosos que mejor llenen sus requerimientos sociales y espirituales. Por otra parte, la religiosidad es una condición inherente a todo sistema religioso, presente en las religiones de las sociedades tradicionales y modernas, constituyendo marcos sociales para hacer frente a las contingencias, desde las experiencias cotidianas. Pues, la religiosidad como bien lo plantea Caro Baroja consiste en la posibilidad que tienen los individuos de expresar y vivir la religión (Caro Baroja, 1978, p.11), más allá de las directrices que marcan las estructuras de poder y control social.

Sin dudas, la religiosidad en una comunidad costera venezolana, como Osma, constituye un sistema abierto, cargado de gran espontaneidad, y en relativa independencia con las disposiciones de un dogma religioso dominante. Esta religiosidad se dirige, a su vez, a la resolución práctica de los problemas inmediatos y recurrentes que afectan el desarrollo de las

actividades habituales del día a día. Por ello, es una versión religiosa que se gesta en las vivencias cotidianas, con sustento en un sistema eclesial específico, o en caso extremo, de varias religiones a la vez (entre ellas, el espiritismo, la santería, el culto a María Lionza y las religiones pentecostales). En tales circunstancias no es una sorpresa encontrar, en una comunidad como la de Osma, fieles con una base religiosa católica y que, al mismo tiempo, participan de otras religiones. En efecto, hoy día, el feligrés tiene la potestad de adscribirse a la tendencia religiosa que mejor llene sus exigencias místicas, sin que esto suponga grandes rechazos, ni persecuciones.

La importancia conferida a la relación que establecen los individuos y el colectivo con lo sagrado se asienta en que ésta es un resultado histórico, por tanto cambiante. Hoy por hoy, el individuo no se restringe, solamente, a un sistema religioso dominante, por el contrario, existe una permeabilidad de ideas y actos místicos (tradicionales y doctrinarios) de variadas tendencias religiosas en plena convivencia.

Si bien es cierto, que la modernidad con sus ideas de progreso ha supuesto la partición de varios dominios explicativos del mundo, la esfera religiosa no deja de ser un mecanismo socio-cultural eficaz para dar sentido a la vida, sobretodo en momentos de grandes crisis existenciales. Sin dudas, un marco social para preveer y sobrellevar el sufrimiento, la muerte y los hechos azarosos, que son consustanciales a la existencia humana, pero que tienen un peso mayor en sociedades carentes de justicia y bienestar social, como la nuestra.

Ahora bien, como hemos tenido la oportunidad de señalar, en la comunidad de Osma, así como otras poblaciones costeras del territorio venezolano, las festividades religiosas, organizadas localmente representan espacios sociales cargados de gran algarabía, alegría y desenfreno. En efecto, constituyendo espacios más libres, lúdicos y bulliciosos para vivir la experiencia de lo sagrado. Ciertamente, estas actividades colectivas, en lo

interno, refuerzan los lazos comunitarios de identificación con un espacio y una agrupación específica, suscitando en lo sentido la sensación de un nosotros homogéneo, marcando así claras diferencias con las comunidades circunvecinas. Pero, al mismo tiempo, generan actitudes individualistas que fragmentan el ideal de cohesión y solidaridad que les sería inherente. Pues, prevalece una racionalidad capitalista que lleva a que existan facciones, con intereses personalistas, intentando a toda costa captar bienes simbólicos y económicos de los foráneos que van a disfrutar las festividades en estos parajes exóticos. Por su parte, éstos últimos irían tras la búsqueda de agrupaciones humanas mimetizadas en el tiempo, encontrando, por supuesto, aunque sea en apariencia lo que desean ver: *“fiesta, tambor y rumba”*. Estas celebraciones colectivas se apartan de los gestos religiosos solemnes, donde locales y no locales, sobrepasan los umbrales cotidianos para trascender subjetivamente en una faena casi orgiástica, en el mejor de los sentidos, que permite a los presentes desentumecerse y reconfortarse, para continuar así con la rutina diaria y sus avatares.

Por otro lado, la religiosidad también se expresa en los espacios íntimos, en Osma, el devoto se comunica con los símbolos religiosos desde espacios sacralizados en sus hogares. Los santos y entidades divinas son símbolos religiosos que están al alcance de cada fiel, según sea su preferencia, tradición familiar o requerimiento material o espiritual. Por ello, es el fiel quien establece las formas idóneas para solicitar favores, y por supuesto, para corresponder a ellos. Claro está, se trata de suplicas humildes y acciones abnegadas hacia el santo o divinidad para retribuir el favor solicitado. Por demás, la salvación, no sería el fin último en las plegarias y gestos religiosos cotidianos, pues, las soluciones materiales, como por ejemplo la salud, la certidumbre financiera, la estabilidad laboral las relaciones amorosas, la seguridad, entre otros requerimientos, serían los epicentros de las acciones religiosas. Lo cual no quiere decir, que los devotos expresen su adherencia a los fundamentos filosóficos que

establecen las distintas tradiciones religiosas presentes en el país, para trascender la vida material y encontrar asideros espirituales en un más allá, posterior a la muerte. Con todo, los símbolos religiosos no serían un monopolio de las instituciones religiosas oficiales, y los sacerdotes, tampoco, serían los intermediarios entre los fieles y los santos.

También pudimos observar en Osma, que esta religiosidad, trascendiendo los umbrales de las suplicas piadosas y humildes, intenta incidir de manera determinante en la realidad inmediata, y fuera de los cauces más ortodoxos y eclesiásticos. Se tratan de gestos religiosos, tal vez un poco más pragmáticos, éstos estarían constituidos por fórmulas, recetas, ademanes, imperativos y procedimientos, cuya efectividad va a depender de la realización rigurosa de prescripciones rígidas, como lo podrían ser: baños, despojos, limpiezas y encender luminarias a las entidades divinas, para la consecución de los deseos individuales.

Con todo lo anterior, quisimos mostrar que Osma es una comunidad costera venezolana que más allá de sus características particulares, es expresión de la sociedad venezolana en general. Sin más, muestra un amalgama de elementos religiosos que se renuevan continuamente, en sincronía con la actualidad del país, sin prescindir de los dispositivos tradicionales socialmente heredados que han pasado de una generación a otra, a través de la oralidad.

A modo de cierre, necesariamente, tenemos el compromiso de señalar que los datos y las interpretaciones surgidas en esta indagación no tienen un carácter concluyente, pues, este esfuerzo investigativo puede dar lugar a otras interpretaciones. Se trató de una contribución en el estudio de la religión, discurriendo en los resquicios de la vida cotidiana. Una religiosidad, dicho por Gustavo Martín (1983 a, b) que sería, más que razonada, vivida.

BIBLIOGRAFÍA

Altez, Y. (1999): **Todasana: el trayecto de su singular identidad**. Caracas. Universidad Central de Venezuela. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.

(2000): "*La desigualdad como tradición*". En Revista Tharsis. **Reflexiones sobre la política de la V República** (pp.129-139). Caracas. Enero-junio. Año 4. Vol. 1. N° 7.

(2003): "*Apuntes para un nuevo debate sobre identidad cultural*" En Matos D. (Coord.): **Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización** (pp. 79-95). Caracas. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.

(2006): **Historia e Identidad Cultural en Comunidades Afrodescendientes de Venezuela**. [Revista en línea]. En Boletín Antropológico, Año 24, N° 68, Septiembre–Diciembre (pp. 381-396).

Mérida. Universidad de Los Andes
Disponible:<http://saber.ula.vedbssaberEdocspubelectronicasboletinantropologiconum68articulo2.pdf> [Consulta: 2008, abril 28].

(2007): **La participación popular y la reproducción de la desigualdad**. Caracas. Universidad Central de Venezuela. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico. Colección monografías, N° 86.

Altez Y. y Pedro R. (2002): **Arqueología e historia de la parroquia Caruao**. Caracas. Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Ediciones Trópykos.

Aranguren, J. L. (1994) "La *religión, hoy*" En Díaz-Salazar, Rafael, Salvador Giner y Fernando Velazco (Eds.) **Formas modernas de religión** (pp. 21-37). Madrid. Alianza editorial.

Arias Fidas G. (2004): **El proyecto de la investigación. Introducción de la metodología científica**. Caracas. Editorial Episteme, C.A. 4ta edición.

Ascencio, M. (1976): **San Benito: ¿Sociedad secreta?** Caracas. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. División de publicaciones.

(1982): **El Caribe: ¿Quiénes y cuáles somos?** Papel de trabajo N° 1. Caracas. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales.

(1986): **Así nació San Benito**. Caracas. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. División de publicaciones.

(2001): **Entre Santa Bárbara y Shangó. La herencia de la plantación**. Caracas. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Fondo Editorial Trópykos.

Augé, M. (1982): **El genio del paganismo**. Barcelona. Muchnik editores S.A.

(1993): **El genio del paganismo**. Barcelona. Muchnik editores S.A.

(1996 a): Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras. España. Editorial Gedisa S.A.

(1996 b): **El sentido de los otros. Actualidad de la antropología.** Barcelona. Paidós básica.

Barreto, D (1987): **María Lionza. Mito e Historia.** Trabajo de ascenso no publicado. Caracas. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.

(1999): **María Lionza. Genealogía de un mito.** Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. Tesis de doctorado no publicada. Caracas. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.

Barreto, D. (1989-1990): *“La perspectiva histórica del mito y culto a María Lionza”*. Boletín Americanista. Vol. XXXI. Nº 39-40: 9-26.

Berger P. y T. Luckmann (1968): **La construcción social de la realidad.** Buenos Aires. Amorrortu editores.

Berger, P. (1969): **El dosel sagrado. Elementos para la sociología de la religión.** Argentina. Amorrortu editores.

Beriain J. (2000): **La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural.** Anthropos. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales y la Universidad Pública de Navarra.

Biord, R. (1996): *“Del signo al símbolo. Análisis semiótico y simbólico”*. Enero-diciembre, año XVII-1/2 (pp. 21-45). Caracas. Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación. Editorial Salesiana y Anthropos.

Blanco, M. (2007, Julio): *“Nuestra afrodescendencia”*. [Artículo] Nº 33 (pp. 31-32). Caracas. En A plena voz, revista cultural de Venezuela. Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Editorial el Perro y la Rana.

Bourdieu, P. (1991): **El sentido práctico.** Madrid. Taurus ediciones

Caillois, R. (1942): **El hombre y lo sagrado.** México. Fondo de Cultura Económica.

- Caro Baroja, J. (1978): **Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII.** Madrid. Akal editor.
- Carretero Pasín, Á. (2003): **Religiosidades intersticiales. La metamorfosis de lo sagrado en las sociedades actuales.** [Artículo en línea] Universidad de Santiago de Compostela. *Gazeta de antropología*. Nº 19, texto 19-24. Disponible: <http://www.gazetaantropológica.com>. [Consulta: 2006, Septiembre 15]
- Casanova, J. (1994): “*El “revival” político de lo religioso*”. En Díaz-Salazar, Rafael, Salvador Giner y Fernando Velasco (Eds.) **Formas modernas de religión** (pp. 227-265). Madrid. Alianza editorial.
- Cassirer, E. (1971): **Filosofía de las formas simbólicas.** México. Fondo de Cultura Económica, S.A.
- Castro-Gómez, S. (2005): **El hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).** [Tesis en línea] Bogotá. Universidad Javeriana. Editorial Pontificia. Disponible: <http://www.scielo.org.co>. También en: http://www.javeriana.edu.co/facultades/c_sociales/org. [Consulta: 2008, Mayo 30]
- Chacón, A. (1983): **Curiepe. Ensayos sobre la realización del sentido de la actividad mágico religiosa en un pueblo venezolano.** Caracas. Universidad Central Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas Sociales. División de publicaciones.
- Delgado J. y J. Gutiérrez (1999): **Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales.** Madrid, Editorial Síntesis S.A
- Díaz-Salazar, R. (1994) “*La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente*”. En Díaz-Salazar, Rafael, Salvador Giner y Fernando Velasco (Eds.) **Formas modernas de religión** (pp. 71-114). Madrid. Alianza Editorial.

- Diez, J. M (1989): *“La significación de los santuarios”*. En Álvarez Santaló, María y S. Rodríguez (Coords.). **La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa** (pp. 268-301). Barcelona. Editorial Anthropos.
- Domínguez León, J (1989): *“Bases metodológicas para el estudio de la religiosidad popular andaluza”*. En Álvarez Santaló, María y S. Rodríguez (Coords.): **La religiosidad popular I. Antropología e historia** (pp. 143-161). Barcelona. Editorial Anthropos.
- Durkheim, E. (1992): **Formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia**. Madrid. Akal editor.
- Echeverría, R. (1997): **El búho de minerva. Introducción a la filosofía moderna**. Chile. Dolmen ediciones.
- Eliade, M. (1973): **Lo sagrado y lo profano**. Madrid. Ediciones Guadarrama. Colección de bolsillo.
- Estruch, J. (1994): *“El mito de la secularización”*. En Díaz-Salazar, Rafael, Salvador Giner y Fernando Velasco (Eds.) **Formas modernas de religión** (pp. 266-280). Madrid. Alianza editorial.
- Fernández, A. (2000): **El culto a María Lionza. La eficacia simbólica del poder**. Tesis de pregrado no publicada. Caracas. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Escuela de Antropología.
- Ferrándiz, F. (1999): **El culto de María Lionza en Venezuela. Tiempos, espacios y cuerpos**. [Artículo en línea] Revista Alteridades. 9 (18), texto 39-55. Disponible: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/747/74791804.pdf>
[Culto a María Lionza, Ferrándiz](#) [Consulta: 2008, Septiembre 01]
- Ferrarotti, F. (1994): *“El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado”*. En Díaz-Salazar, Rafael, Salvador Giner y Fernando Velasco (Eds.) **Formas modernas de religión** (pp.281-311). Madrid. Alianza editorial.

- García, J. L. (1989): "*El contexto de la religiosidad popular*". En Álvarez Santaló, María y S. Rodríguez (Coords.). **La religiosidad popular I. Antropología e historia** (pp. 19-29). Barcelona. Editorial Anthropos.
- García Román, C y Martín Soria, M. T (1989): "*Religiosidad popular. Exvoto, donaciones y subastas*". En Álvarez Santaló, María y S. Rodríguez (Coords.). **La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa** (pp. 353-368). Barcelona. Editorial Anthropos.
- Geertz, C. (1996): **Interpretación de las culturas**. Barcelona. Editorial Gedisa.
- Giner, S. (1994): "*Religión civil*". En Díaz-Salazar, Rafael, Salvador Giner y Fernando Velasco (Eds.) **Formas modernas de religión** (pp. 129-171). Madrid. Alianza editorial.
- Grueso, L. (2000): **El Proceso Organizativo de Comunidades Negras en El Pacífico Sur Colombiano**. [Tesis en línea] Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Programa de maestría en estudios políticos. Cali. Disponible: www.globalcult.org.ve/doc/tesis/tesisgrueso.pdf. [Consulta: 2008, Febrero 9]
- Guanche, J. (2008) "*Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos del Internet*". En Alonso, A. (Comp.) **América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo** (pp. 277-292). Buenos Aires. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO. Colección grupos de trabajo.
- Guss, D. (s/f): **El estado festivo. Raza etnicidad y nacionalismo como representación cultural** (pp. 37-81). Caracas. Fundación Biggott.
- Gutiérrez Zuñiga, C., y Renee de la Torre (2005): **La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas** (pp. 53-70). [Artículo en línea]. México. Desacatos. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Disponible: <http://www.redalig.org> [Consulta: 2008, Enero 28].
<http://www.infojardin.net/fichas/plantas-medicinales/tomatillos-del-diablo.htm>

- Lisón Tolosana, C. (1983): **Antropología social hermenéutica**. Barcelona. Fondo de Cultura Económica.
- Lombardi, Satriani, L. (1989) “*El hambre como derrota de Dios*”. En Álvarez Santaló, María y S. Rodríguez (Coords.) **La religiosidad popular I. Antropología e historia** (pp. 55-65). Barcelona. Editorial Anthropos.
- López- Sanz, R. (1996): **El jazz y la ciudad**. Caracas. Monte Ávila editores latinoamericana y Universidad Central de Venezuela. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.
- Malinowski, B. (1975): **Los argonautas del pacífico occidental**. Barcelona. Ediciones Península. Prólogo de James Frazer
- Mandianes Castro, M. (1989): “*Caracterización de la religión popular*”. En Álvarez Santaló, María y S. Rodríguez (Coords.): **La religiosidad popular I. Antropología e historia** (pp. 44-54). Barcelona. Editorial Anthropos.
- Martín, G. (1983 a): **Teoría de la magia y la religión**. Caracas. Universidad Central de Venezuela. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.
- (1983 b): **Magia y religión en la Venezuela Contemporánea**. Caracas. Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la biblioteca.
- (1990): **Homo-lógicas. Escrito sobre racionalidades**. Caracas. Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
- Martínez, M. (1999): **La investigación cualitativa. Etnografía en Educación. Manual teórico-práctico**. México. Editorial Trillas.
- Mauss, M. (1970a): **Obras I. Lo sagrado y lo profano**. España. Barral editores.
- (1970b): **Obras II. Institución y culto**. España. Barral editores.
- Menéndez, L. (2008): “*Kinkamaché to gbogbo oricha folé owó, folé ayé, folé aché*”. En Alonso, A. (comp.): **América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo** (pp. 229-256). Buenos Aires. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Colección grupos de trabajo.

- Morris, B. (1995): **Introducción al estudio antropológico de la religión.** Barcelona. Ediciones Paidós básica.
- Paiva Pineda, J., y Paiva Palacios, C. (2005): **San José de la Sabana parroquia religiosa. Historia de un pueblo del Litoral Central.** Macuto-Estado Vargas. Ediciones del seminario San Pedro Apóstol.
- Parker Gumusio, C. (2008): "*Mentalidad religiosa post-ilustrada: Creencias esotéricas en una sociedad de mutación cultural*". En Alonso, A. (Comp.) **América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo** (pp. 337-364). Buenos Aires. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Colección grupos de trabajo.
- Pollak-Eltz, A. (1977): **Cultos Afroamericanos. Vudú y hechicería en las Américas.** Caracas. Universidad Católica Andrés Bello. Colección Manda.
- (1994): **Religiones afroamericanas hoy.** Caracas. Editorial Planeta Venezolano S.A.
- (2000): **La esclavitud en Venezuela. Un estudio histórico cultural.** Caracas. Universidad Católica Andrés Bello.
- Prat i Caros, Joan (1989): "*Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía*". En Álvarez Santaló, María y S. Rodríguez (Coords.). **La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa** (pp. 211-252). Barcelona. Editorial Anthropos.
- Rodríguez, O. (1991): **Contribución a la crítica del indigenismo.** Caracas. Sovar-Abrebrecha.
- Rusque, A. (1999): **De la diversidad a la unidad en la investigación cualitativa.** Caracas. Universidad Central de Venezuela. Ediciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y Vadell Hermanos Editores.
- Salado, D. (1980): **La religiosidad mágica. Estudio crítico-fenomenológico sobre interferencia magia-religión.** Salamanca. Editorial San Esteban.

- Schaeffer, R. (1999): "*Creatividad religiosa y secularización en la Europa desde la Ilustración*". En Mircea, Eliade. **Historia de las creencias y las ideas religiosas** (pp. 517-563). Barcelona. Editorial Herder, S.A.
- Segura, J.C. (1996): "*De los escenarios de la cultura a la cultura de los escenarios*" (pp. 51-82). En Geist, I. (Comp.). **Procesos de escenificación y contextos rituales**. México. Universidad Iberoamericana. Editorial Plaza y Valdés
- Schwimmer, E. (1982): **Religión y cultura**. Barcelona. Editorial Anagrama.
- Sotelo, I. (1994): "*La persistencia de la religión en el mundo moderno*". En Díaz-Salazar, Rafael, Giner S. y Fernando Velasco (eds.): **Formas modernas de religión** (pp.38-54). Madrid. Alianza editorial.
- Taylor, S. y R. Bogdan (1996): **Introducción a los métodos cualitativos de la investigación. La búsqueda de significados**. Barcelona. Ediciones Paidós.
- Troconis de Veracoechea, E. (1976): **Tres cofradías de negros en la iglesia de San Mauricio en Caracas**. Caracas. Universidad Católica Andrés Bello. Instituto de Investigaciones.
- (1979): **La tenencia de la tierra en el Litoral Central de Venezuela**. Caracas. Universidad Simón Bolívar. Editorial Equinoccio.
- Turner, V. (1980): **La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu**. Madrid. Siglo XXI.
- Universidad Pedagógica Experimental Libertador (2003): **Manual de trabajos de grado de especialización y maestría y tesis doctorales**. Caracas. Fondo Editorial de la Universidad Pedagógica Experimental Libertador (UPEL).
- Watters, M. (1951): **Telón de fondo de la iglesia colonial de Venezuela**. Caracas. Impresora ideal. Publicaciones del Museo Bolivariano.
- Weber, M. (1984): **La acción social. Ensayos metodológicos**. Barcelona. Ediciones Península.

Weber, M. (1999): **Sociología de la religión**. [Libro en línea] Editorial Elaleph.com. Disponible: <http://www.elaleph.com>. [Consulta: 2007, Marzo 10]

Zamora Acosta, E. (1989): "*Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: El culto a los santos en la ciudad de Sevilla*". En Álvarez Santaló, C., y otros (Coords.): **La religiosidad popular I. Antropología e historia** (pp. 527-544). España. Editorial Anthropos.

A N E X O S

A.- Guías y Entrevistas

A. 1.-Guía de Campo N° 1

(Enero, 2008)

Primera visita de campo formal, una aproximación que se extendió durante varias semanas. Con anterioridad a esta visita se hicieron algunas observaciones de reconocimiento, en las cuales no se generaron entrevistas. Evidentemente, nos presentamos, ante la comunidad en general, como estudiantes de la Escuela de Antropología en la Universidad Central Venezuela. En principio como tesisistas, interesados en el estudio de las prácticas y creencias religiosas en la comunidad de Osma, así mismo, como alumnos de la profesora Yara Altez y, por consiguiente, miembros del Proyecto Antropología de la Parroquia Caruao.

Nos dispusimos a:

- a)** Observar posibles prácticas religiosas en la comunidad de Osma, con independencia de su naturaleza.

- b)** Conquistar posibles informantes, preferiblemente mujeres de nuestra misma edad y de 40 años en adelante.
- c)** Conocer la frecuencia de visitas del cura a la comunidad.
- d)** Frecuencia de misas y actos litúrgicos.
- e)** Encargados de la iglesia (mantenimiento, actividades, etc.).
- f)** Sondear quiénes asisten a misa
- g)** Si se encontrara el cura hacer contacto y breve entrevista sobre aspectos religiosos en la comunidad.
- h)** Cómo se realizan los oficios religiosos de la muerte (velatorios, entierros, misas) indagar si se efectúa fuera de la iglesia católica.
- i)** Con mucha precaución y después de haber conquistado al informante preguntar por otras practicas religiosas en la comunidad.

A.2.- Guía de Campo N° 2

(Marzo, 2008)

Segunda visita de campo formal, con estadía en la comunidad de Osma durante varias semanas. Temas claves:

1.- Hacia una descripción “densa” (Geertz, 1996). La observación participante: La vida cotidiana.

1.1.- Sobre los aspectos de la vida cotidiana:

- Breve descripción de la vida doméstica. Los espacios: íntimos y comunes. Actividades diarias y habituales (semana, fines de semana). Actividades extraordinarias (fiestas, vacacionales y de asueto nacional). Relaciones interpersonales, roles, papel por género y edad. Conflictos. Actividades seculares en el pueblo, recreativas, festivas, políticas, económicas, culturales, etc.

2.- Entrevista. Religión vs. Religiosidad

2.1.- La religión oficial. Aparato simbólico homogeneizador de conciencias:

- Presencia e influencia de la Iglesia católica.
- Símbolos religiosos dominantes.
- Actividades religiosas del calendario católico.
- Los actos religiosos en los momentos vitales, como: bautismo, catequesis, matrimonio, unción de los enfermos, ceremonias pos-mortem, otros.
- Presencia de otras tendencias religiosas institucionales

2.2.- La escenificación de lo sagrado:

- Fiesta religiosa de San Juan: Organización, cosmogonía, fieles, simbología, organizadores y espectadores.
- ¿Los tambores como símbolo de resistencias?
- Elementos étnicos consientes presentes en la celebración: ¿es una celebración de afrodescendientes o criollos?

2.3.-Formas religiosas modernas:

- La individualización de lo sagrado.
- Actitudes y gestos religiosos.
- La religiosidad devocional.
- Los altares domésticos.

2.4.- Del misterium ultímate (Rudolf Otto) a la exaltación de lo profano u ordinario de la vida cotidiana:

- La religiosidad como la interpretación que hacen los grupos de la religión oficial.
- La religiosidad como elemento catalizador de conflictos.

A.3.- Guía de campo N° 3

Septiembre, 2008.

Osma: Aproximación etnográfica a la religiosidad de una comunidad costera-venezolana

Reconocimiento de las características religiosas que comparte esta comunidad costera con la sociedad venezolana en general, tomando en cuenta su historia local, la cual nos remite al período colonial americano, al ser identificados como afrodescendientes o afrovenezolanos.

Premisa general: mostrar que los actos e ideas religiosas se asientan en una Religión Oficial, ésta es pensada como un sistema simbólico históricamente forjado. Sin embargo, ésta da lugar a una religiosidad que emerge en el marco de la interpretación que los grupos le confieren a la religión oficial

Variable:

1.- Religión Oficial: sistema social impuesto que prescribe los modos de vincularse con lo que se considera sagrado.

Sub-variable:

- .- Lo sagrado y lo profano
- .- Los rituales religiosos oficiales
- .- Símbolos religiosos dominantes e instrumentales (Turner, 1980)

Indicadores:

- Actividades religiosas normalmente realizadas en la comunidad
- Momento en que se llevan a cabo
- Organizadores de estas actividades
- Fechas
- Participantes

Premisa: Según los autores clásicos (como: Durkheim y Mauss), lo sagrado y lo profano están irreconciliablemente separados.

En esta comunidad costera del territorio venezolano predominan las fiestas patronales en cumplimiento con el calendario católico, expresada en procesiones, velorios, rosarios, etc. Por consiguiente, hay una preferencia por los santos y símbolos religiosos católicos

Técnicas: Observación participante, entrevistas abiertas

Muestra: especialistas religiosos e informantes claves

2.- Religiosidad: La interpretación de lo sagrado, vinculado a los aspectos recurrentes de la vida habitual

Sub-variable:

- Coexistencia entre lo sagrado y lo profano
- Se ubica en lo cotidianamente vivido y sentido
- Da lugar a una religiosidad paradójicamente ligada a lo profano
- Se asienta en la ideología de lo cotidiano
- Incorpora elementos no ortodoxos rechazados por la religión oficial.

Indicador:

- Prácticas religiosas curativas en la comunidad

- Oficiantes
- Tipos de creencias
- Santos devocionales
- Circunstancias de recurrencias a los santos
- Participación colectiva o individual

Premisa: Los rituales religiosos no inspiran sólo temor, ni respeto, sino que coexisten con actitudes y comportamientos seculares.

De la misma manera, éstos dan lugar a manifestaciones religiosas devocionales y personales, dirigidas no sólo a comunicarse con lo trascendental sino a la consecución de beneficios terrenales. Se transmiten por tradición oral y se practican cotidianamente. Incorpora creencias y prácticas religiosas para incidir en la naturaleza, tales como la adivinación, el uso de amuletos, las oraciones, rituales y altares

Técnicas: observación participante. Entrevistas abiertas

Muestra: Informantes claves

A. 4.- Modelo: Guía de Entrevista

Fecha: 20 de enero de 2008

Lugar: La Sabana

Hora: 10:32 am.

Nombre del informante: Sacerdote J. D. D.

Edad: 30 años.

Nombre del entrevistador: Katty Guerra

Breves datos descriptivos del lugar de la entrevista: Iglesia del pueblo de La Sabana, me recibió en la casa parroquial, la cual, se encuentra ubicada en la parte trasera del templo.

Se contacto al sacerdote un día antes de la entrevista, quien se encontraba oficiando actos religiosos dedicados a la misa de los muertos. Estuvimos toda la semana intentando contactarlo, sin embargo, encontrábamos la iglesia cerrada, algunos de los vecinos nos indicaron que el padre auspiciaba las misas dominicales y que podríamos encontrarlo el sábado en la tarde, pues éste se quedaría en el pueblo desde ese día para poder llevar a cabo la misa del domingo a las 8:00 am. Efectivamente, lo encontramos en la iglesia

en horas de la tarde del sábado y pautamos una cita para el día siguiente, poco después de la misa dominical.

Se estructuró una serie de preguntas a fin de guiar la entrevista, las cuales se presentan a continuación:

- 1.- Háblenos un poco de algunos aspectos biográficos
- 2.- Coméntenos sobre su trayectoria en la Parroquia Caruao
- 3.- ¿Cuáles son las actividades religiosas y frecuencias en cada pueblo?
- 4.- ¿Cuál es su opinión sobre el papel que cumple la iglesia católica en la Parroquia Caruao?
- 5.- ¿Considera Usted que la institución religiosa está perdiendo prestigio y adeptos?
- 6.- ¿Cuál es la apreciación desde la iglesia oficial de otras prácticas y creencias religiosas emergentes?
- 7.- ¿Considera Usted que los católicos practicantes y no practicantes complementan sus creencias con conformas alternativas de fe que suplen carencias utilitarias tales como trabajo, salud, prosperidad económica, etc.?

Sobre el Pueblo de Osma:

- 8.- ¿Cuál es la consideración que tiene Ud., del pueblo de Osma, en términos generales sobre la fe católica?
- 9.- Con cuanta regularidad asiste a auspiciar la fe católica al Pueblo de Osma
- 10.- ¿Cuáles son los principales inconvenientes que encuentra en dicha comunidad para el auspicio de las creencias de la iglesia católica?
- 11.- ¿Cuáles son las prácticas y creencias religiosas que ha observado en la comunidad de Osma que son rechazadas por la institución católica?
- 12.- ¿Quiénes asisten a misa?
- 13.- ¿Cuáles son las actividades religiosas del calendario católico anual que se cumplen en Osma?
- 14.- ¿Cuál es la dinámica de trabajo en Osma?

A.5.- Modelo: Entrevista Transcrita

Datos:

Fecha: 20 de marzo de 2008

Lugar: Osma

Hora: 11:30 am.

Nombre del informante: X

Edad: Adulto

Sexo: Masculino

Ocupación: Feligrés y auspiciante de eventos religiosos oficiales

Nombre del entrevistador: Katty Guerra

Breves datos descriptivos del lugar de la entrevista: interior de la Capilla en el pueblo de Osma.

Entrevista grabada con el consentimiento del informante, pautada un día después de la primera conversación cordial. Ambos datos (grabados y sin grabar), suministrados por el informante, fueron afines.

Entrevista:

K: ¿Tú naciste aquí en Osma X?

X: No, o sea, yo nací en la Guaira y a la edad de los ochos años me vine aquí a Osma

K: ¿Pero has pasado la mayor parte de tu vida aquí?

X: si la mayor parte, bueno casi toda mi vida la he pasado aquí hasta ahorita que vivo aquí.

K: ¿y de dónde son tus padres?

X: bueno mis padres... bueno mi madre, eh mi papá es de aquí, es nacido aquí y mi mamá es de la Guaira.

K: X yo tengo entendido que tu te encargas de las actividades religiosas en el pueblo, me podría comentar sobre esa actividad.

X: Bueno si... después de mi tía yo quedé junto a ella misma encargados de lo que son los eventos religiosos, por ejemplo el día de San José, Santo Domingo, La Virgen del Carmen, en día de procesión del Nazareno y esas cosas. Por medio de ella me fue inculcando ese, como decirte, ese principio para yo ir rescatando todas esas cosas.

K: ¿Rescatando? Porque tú piensas que se está perdiendo

X: Claro. Si, porque pienso que se está perdiendo, pues, porque son pocas personas que se ocupan de eso, o sea, que se preocupan por esa parte.

K: Tengo entendido que prácticamente una señora del pueblo y su familia quienes se encargan de las actividades religiosas.

X: si bueno, prácticamente es ella, porque es la única persona que ha mantenido eso. Porque, junto a ella había otras personas, pero esas personas fueron alejándose y a la final la dejaron a ella, como decir, sola, y ella fue la que tomó esto como su vida. Es la que se encarga es como su casa, entonces, los familiares como su hija y yo que soy su sobrino somos los que hemos como que agarrado esa parte de ella, lo que son los rezos dar catecismo, arreglar la capilla para cuando viene el padre, o sea, invitar a las personas, todas esas cosas.

K: ¿Qué otras actividades hacen, por ejemplo hacen los novenarios de los difuntos?

X: si, si... bueno de eso nos encargamos nosotros, ya que no existe la facilidad como en otro lugar que vas a una iglesia y pagas o colaboras y le haces las misas corridas, aquí nosotros, estee, fallece algún familiar alguna persona del pueblo, y vienen, vienen mayormente a la casa de nosotros a pedirnos que si podemos hacerte los rezos y los novenarios y nosotros sin nada, sea, vamos y lo hacemos que son nueve días haciéndole los rezos.

K: ¿Qué tipo de rezos hacen?

X: Le hacemos un rezo normal, un rosario son nueve rosarios a la Virgen. Se le ofrecen más que todo a las ánimas, porque como son muertos se le ofrece a las ánimas benditas. Y son nueve rezos el rosario normal en el último rezo se tienen que hacer 3 rezos, sino haces 3 tienes que haces 5, sino haces 5 tienes que hacer 7 rezos.

K: ¿Son números impares, por qué?

X: si, o sea nunca pueden ser números pares nunca, eh, como te explico, en nuestra... religión no existen los números pares, este siempre tiene que ser un número impar, ves, por ejemplo las estaciones del Nazareno son 14... entonces... son 15 son 15 lo que pasa es que siempre quedan impares, este, se dice así porque Jesús un miércoles que es un día impar, este, resucitó un domingo que es impar, este, su edad es impar, murió a una edad impar, y así sucesivamente la iglesia ha tomado eso por medio de todo lo que ha sido la vida de Jesucristo y todas esas cosas de la Biblia.

K: ¿y si es el caso del novenario de un niño, el ritual es el mismo?

X: No, cuando son niños no se le hacen rezos, porque se dice que son ángeles, son niños, entonces ellos no necesitan eso, son personas inocentes que están todavía sobrias del pecado y no han... como te explico, no han experimentado tanto lo que es... cometer errores y esas cosas así sino que son inocentes y por lo tanto se le puede hacer un rosario pero es el día del su velorio.

K: ¿Cómo se realiza el velorio de niños?

X: Mira a ellos se le reza el rosario, se le canta música de niño, se le canta el pájaro pinto esos cantos de niños y tienen que cantarle muchas canciones, o sea, es un niño y por eso hay que despedirlo como un ángel, no hay que llorarle, por más que sea su familia, pueden llorarle su papá, su mamá, claro porque es un dolor, pero las personas que asisten a esos velorios siempre tienden a no llorar, a no hacer gestos, así de tristezas, ni llorar porque son ángeles entonces se le canta, se les juega con otros niños y así se lleva hasta que se entierra.

K: ¿Lo visten de alguna manera específica?

X: Si lo visten de blanco, mayormente, aquí lo visten de blanco, son pocos los niños que han fallecido aquí, pero se visten de blanco, se les pone algo que representa a la niñez, un carito, una muñeca o algo así y también se le puede poner una cruz en la mano o un rosario.

K: ¿Y... eso que significa?

X: Eso, bueno se le pone un carro o una muñeca porque, o sea, es un niño y se murió siendo niño pues. Entonces, representa eso, ese lazo de niñez.

K: ¿y el rosario?

X: El rosario, bueno, la paz, bueno que murió en paz con Cristo, lleva a Cristo en la mano y va a entregarse a Cristo.

K: ¿Qué otras religiones hay aquí en Osma?

X: Bueno existen algunas pequeñas, pero existen, que son como congregaciones, están los testigos de Jehová que son como... es una pequeña congregación y está en la entrada del pueblo, mayormente no son gente de acá del pueblo de Osma, sino gente que vienen de a predicar la palabra, a leer la Biblia, ellos recorren también el pueblo haciendo esa predicación, pero mayormente, no son personas de aquí son pocas las personas que son de aquí que están metidas en esa religión.

K: ¿Qué piensas tú de las personas de la comunidad que fueron católicas y que ahora se congregan en otras iglesias?

X: Yo pienso que, o sea, que no tienen seguridad en lo que creen y de lo que ellos sienten, porque si una persona es criado, sea, nace, se ha bautizado, hizo la comunión en una religión, recibió los santos oleos, si fue mayor y estuvo enfermo, no entiendo como esa persona que entregó su vida a Dios por medio de la iglesia católica, cumplió con los sacramentos, todas esas cosas, resulta que a la final, cuando ya se encuentra a los 30 años y decidió meterse a otra religión, porque no cree en los santos, porque dice que la iglesia es vulgar por eso se meten y todo eso, entonces, se meten. Entonces yo pienso que esa persona tienen un grave problema y el problema está en que no creen su vocación espiritual y no creen en Dios porque si van a estar buscando, ah esta es lo mejor vamos a meternos por aquí, vamos a meternos por allá, no, yo opino que eso está mal, mal hecho porque si yo entro a esta religión tiene que cumplir con esta religión, si entro a otra religión, pero estar seguro de que es lo que tu quieres realmente, no estar cambiándose de una religión a otra para ver si está es mejor o peor, o por aquí si voy a encontrar a Dios, no lo voy a encontrar ¿Me entiendes?

K: ¿Tú consideras que la iglesia católica está perdiendo credibilidad?

X: En la actualidad si, la iglesia se ha visto... en muchos conflictos. No tanto en la población de aquí de Osma, sino a nivel nacional, en el extranjero y todas esas partes, la iglesia últimamente ha sido un mito, muy escandalosa eso hace una parte que las personas se vayan alejando.

K: ¿Tú crees que aquí esta influyendo la poca presencia del padre?

X: Si, si bueno en gran parte por eso aquí en el pueblo, sí, porque el padre es como decir ese actor principal que tiene que hacer que se mantenga y hacer que las nuevas generaciones que vienen sigan creyendo y vengán a la capilla o a la iglesia, pero pienso que gran parte de la culpa la tiene el padre porque no cumple con su trabajo de sacerdote de venir a dar las misas, acompañando a las procesiones o por ejemplo hablar con los... o sea, con el obispo o las autoridades mayores para que le den su apoyo ellos a él, ya que él es el único que está en la parroquia y cubre casi 7 pueblos, entonces, no hace, o sea, no hace, no pone de su parte, ni busca ayuda tampoco y creo que se ha perdido un poco eso, pero es por medio de eso, los lapsos para dar misa son muy largos, entonces, las personas cuando, o sea, tocan las campanas y la gente... no avisan cuando hay misa, entonces cuando el llega y cuando tocan las campanas la gente está perdida, están en la playa, bueno están en los ríos, tomando, bailando, haciendo algo y no se dan cuenta del sonido de la campana, también porque tenemos una campana muy pequeña y... o sea, no cubre todo... cubre una parte pero alrededor nada más aquí.

K: ¿Y cuando avisan con tiempo la gente asiste a las misas?

X: Asisten, porque ya es distinto, cuando el [el sacerdote] dice voy a venir tal día y voy a dar misa uno invita a las personas, mira hay misa para que vengas.

K: ¿Por lo general que tipo de misas se hacen?

X: Se acostumbraba antes, antes de este sacerdote que tenemos ahorita en la parroquia, hacer misas los domingos, misas de glorias. En la actualidad

este sacerdote que tenemos, el acude a la capilla a dar misa es simplemente cuando se le dice, ay hazme una misa, ah bueno, como decir uno un familiar que está muerto y está cumpliendo año de muerto o tiene tres meses de muerto vamos a hacerle una misa.

K: ¿La gente es respetuosa de cumplir con esas misas en honor a los difuntos?

X: Si, y mayormente vienen sus familiares y muchas personas asisten cuando son personas que fallecieron que son del pueblo, en general cuando son personas, como te digo, de aquí mismo de Osma y que se murió, ¡Ay se murió tal fulanita! ¡Ay se va a hacer una misa a esa persona! la gente como ve que esa persona es del pueblo y me imagino que se ganó gran parte del pueblo y aparte que es un patrimonio de nosotros mismos y eh... o sea, es como si fuera de uno también, las personas cuando dicen que se le va a hacer una misa a la persona tal, asisten pero por ese respeto.

K: Respeto a los familiares que están vivos y por el reconocimiento al difunto.

X: Exacto, y más que todo porque todos somos familias y todos estamos unidos

K: ¿Cuántas familias hay aquí?

X: Mira realmente, ahorita hay más personas, hay más personas porque el pueblo ha ido creciendo, pero aquí hay como alrededor de... no se decirte

K: Hay 5, 6 familias, los Cardonas

X: Mira si lo sacamos por apellidos hay... como 4 o 5 familias que son los Cardonas, Los Escobar, están ehh los Apontes, hay otros que... ¡ay! [Duda] los Romeros y otros. Pero son muy pocos de fuera.

K: Todos están unidos por parentesco

X: Exacto, y son familia, los Romeros vienen siendo familia de los Cardonas, estos a su vez vienen siendo familia de los Escobar y así sucesivamente.

K: ¿Y las familias que vienen de fuera cuántas hay?

X: De afuera no hay muchas, o sea, que haya una familia formada de otras personas de fuera no hay, si hay personas que son de fuera que están con personas de aquí mismo.

K: ¿X y las otra iglesia que me decías anteriormente?

X: Bueno, ah es otra congregación y es de... es de evangélicos, son evangélicos y ellos son también, por así decírtelo, esa congregación llegó aquí de personas de afuera que llegaron y se residenciaron aquí y crearon, por decir, esa religión aquí, mayormente los que la integran son familia también y son parte de un sector del pueblo.

K: ¿aja, cuantos sectores hay?

X: Está la Batea, el pueblo, Ciudad Tablita, el Níspero, las Vegas.

K: y los lados de la playa.

X: Eso es el mismo casco, la playa y todo es el mismo casco principal.

K: ¿y la señora que formó la congregación tiene años viviendo acá?

X: Si, la evangélica, bueno si. No se como se llama pero si, se que es una persona de aquí y que si tiene años en eso, pero son pura familia, o sea,

ellos no son como los testigos de Jehová que salen a predicar la palabra sino que ellos tienen su ritual como un culto, lo tienen en su misma familia.

K: ¿Por eso es que las personas no asisten a esa iglesia?

X: No bueno yo conozco gente que ha ido, pero la gente aquí es muy curiosa, entonces lo que van es a curiosear, o sea, no van porque quieren estar ahí, porque quieren ser parte de esa congregación.

K ¿y los que han ido que dicen al respecto?

X: Mira empiezan a hablar, este, esta persona hizo esto, esto es así, ah se reza así, o sea, muchas personas de aquí toman eso como burla y no respetan la religión de otras personas y esas personas como te digo que han ido es en son de ir a curiosear, a curiosear simplemente.

K: ¿y la juventud de aquí está aparte del mundo de la iglesia?

X: Bueno, sinceramente te puedo decir que sí, pero también te puedo decir que no, por que el pueblo, este pueblo es un pueblo muy religioso, muy creyente y tal vez ellos no vengán a la iglesia a rezar, a orar, a cargar el Nazareno, a cantar, equis, pero si somos, somos nos caracterizamos por ser del pueblo y por ser religiosos, somos muy creyentes, se ha perdido porque esta juventud es como loca (jajajaja) y fluye con mucha rapidez y las personas no tiene conocimientos son muy pocas o son pocas las personas que o sea, hicieron su comunión y hasta allí llegó el pensamiento. Y esas personas prefieren, o sea, tomar, estar en la calle, independiente, sin importarles nada, no, no son de aquí en Osma se ha perdido eso que los jóvenes vengán a misa, que los jóvenes vengán a acompañar al Nazareno.

K: ¿No hay sociedad de jóvenes?

X: No, no existe ninguna sociedad, pero pienso que es por eso, eso esas cosas pertenecen, queda de parte del padre es el que debe mover todo eso, o sea, yo puedo estar encargado de la iglesia de la capilla, puedo limpiar puedo estar pendiente de los santos, puedo estar pendiente de ellos mismos que si se están deteriorando, pintarlo, acomodarlos, pintar la capilla cuando venga el padre a dar la misa y todo eso, pero somos dos personas los encargados ahora si el padre nos busca apoyo y nos apoya a nosotros también es distinto, o sea, si el padre nos apoyara nosotros podemos hacer eso, claro el nos dice hay misa y nosotros vamos a decirnos e invitamos ponernos un anuncio, mira hay misa tal día, a tal persona y a tal santo y nosotros lo apoyamos. En cuanto a lo que son las congregaciones misioneras y ese tipo de congregación no existe, pero pienso que también es eso que el padre debe mover todo eso, el que debe como que sancionar todas esas cosas y estar pendiente de que cada pueblo o en esta parroquia se cree una sociedad de jóvenes o adultos, equis, que se encarguen de velar por la fe, que vengán predicando la palabra y que sean esas personas que se encarguen en estos momentos como es Semana Santa de los preparativos, los rituales, leer la palabra, hacer los rosarios.

K: Y... ¿Qué te pareció el ritual de ayer (Nazareno, miércoles santo)?

J: Bueno, es un ritual, ese ritual es muy bonito. Si, pero hay mucha... viste como vino personas.

K: ¿Eran gente de fuera en su mayoría?

J: Si, era gente de fuera que son creyentes y vienen a pagar promesa de otros lugares aquí

K: Gente que estaba de vacaciones y aprovechan de pagar promesas

X: Exacto, a parte de pasar sus vacaciones aprovechan, vienen y cumplen su promesa al Nazareno y a la Virgen.

K: ¿Y la gente del pueblo? No asistió mucha gente adulta, solamente los niños, vi muchos niños.

X: Eso es lo que llama la atención que a la misa lo que asisten son los niños y eso es bueno, que vengan los niños porque, o sea, ellos son como el futuro porque ellos van creciendo y van quedando eso.

K: ¿pero a ellos en sus casas les inculcan eso o simplemente ellos están por allí y aprovechan de ir a misa?

X: Yo creo que eso es voluntario

K: Ellos están en la catequesis actualmente

X: Casi todos esos niños que vienen a misa y que vienen a las procesiones ya están preparados, saben rezar, saben orar, tienen su conocimiento en lo que es las oraciones.

K: ¿Cuál es el apoyo de los padres para la enseñanza de la catequesis, ellos los inscriben, están pendientes de lo que necesiten?

X: Ellos los inscriben, están pendientes colaboran también con la capilla en cuanto a lo que es el acto de comunión, esas cosas, y nosotros nos encargamos de darles el catecismo y de inculcarle ese conocimiento a ellos.

K: ¿Cómo es la dinámica de las enseñanzas religiosas?

X: El catecismo es... nosotros le decimos el catecismo aquí, los niños le dicen así, vamos al catecismo, y vienen aquí y se les empieza a inculcar todo los conocimientos, que quién es Dios, quién es el Ángel Gabriel, quién es la Virgen María, para qué nació Jesús... etc.

K: ¿Cada cuanto tiempo?

X: Aquí lo hacemos, como aquí son períodos cortos, lo hacemos como en un período de 6 meses que vamos a preparar esos niños en 6 meses, pero en esos 6 meses 5 días a la semana, o sea, de lunes a viernes vienen aquí. A las 5 de la tarde y a las 7 están saliendo de aquí. Aquí se les canta, se les enseña los cantos, se les enseñan los rezos, se les enseña sobre Dios, se les explica porque Dios creo el mundo, todas esas cosas, se les enseña a responder las misas y se les da conocimiento de lo que es la Biblia, cuando, lo último que dejamos así es el rosario, que es lo último que es ya cuando saben orar, que saben el Padrenuestro, el Ave María y todo eso, le enseñamos a hacer el rosario.

K: Ajá ¿X y otras creencias que no corresponden a una iglesia como tal, sino que son creencias más del pueblo?

X: Bueno, aquí se escucha mucho cuento de camino, estos pueblos son, se caracterizan por ser como te dije muy creyentes, aquí se cree mucho en muchas cosas, se cree mucho en espantos, en brujería, se cree en el Diablo, se cree en todo, así como creemos en Dios, creemos en esas partes oscuras

que son malas. Aquí en nuestro pueblo se cree mucho en eso, si se puede mucho esto. Antes, antes, eh te puedo decir, 10 años atrás y te puedo decir antes de la tragedia de Vargas se veía muchas cosas aquí y muy seguido, por decir, la llorona.

K: ¿Llegaron a escuchar a la llorona?

X: sí, y se veían muchos duendes

K: ¿duendes?

X: Los duende, bueno realmente nunca he visto a un duende, pero si dicen las personas que lo han visto, que son como niños, pero son niños transformados, son extraños, sus orejas son prolongadas, sus dedos son prolongados, son como especies de...

K: Adultos en cuerpos de niños

X: Exactamente y son así, ellos no son malos, ellos dicen, las personas de aquí, por decir mi abuelo, mi abuela, que esos duendes no son malos, que ellos son almas de personas adultas que se quedaron en el cuerpo de un niño. Ellos viven en las montañas, en lugares boscosos, en los ríos, están así en los sitios ocultos.

K: ¿Pero no hacen daño?

X: No, ya te explico, ellos aparecían en su momento, y ellos buscaban era a los niños, ellos se le aparecen es a los niños, porque se caracterizan con ellos dicen, mi abuela decía, este, que los duendes se llevan a ese niño que cuando ese niño se desaparecía con ese duende, eh ellos no le hacen nada a esa persona, simplemente ellos se lo llevan a un lugar donde ellos están y allí lo alimentan lo mantienen, no le hacen daño hasta que esa persona crezca, se haga vieja y muera, es como decir, que ellos se llevan esas personas para ganar almas más para ellos. Pero hay duendes malos que les hacen maldad a los niños que hacen que los niños hagan cosas malas y también existen duende que son, o sea, los utilizan para hacer daño, personas que por medio de la brujería los invocan y se los montan a las personas, vamos a montarle este duende a tal persona para que no lo deje dormir, para que lo asuste, para que lo moleste.

K: En la actualidad no se escucha nada de eso

X: En la actualidad no se escucha nada de eso, pero es porque hay mucha luz, hay más bulla, y eso es como las aves, los animales, que mientras va creciendo la población más se van alejando los animales, se van extinguiendo, van desapareciendo, ves, en cuanto a lo que son los duende y eso, antes el pueblo era más oscuro, no había casi luz, no había casi gente, la gente era como más culta a esas cosas, a esas creencias, era como más respetuosa y estaba como atento a eso, hoy en día la gente, las mismas personas, el pueblo está más grande, hay más bulla.

K: Bueno pero aún así, con todos esos cambios existe la figura de la bruja.

X: Exacto, y eso lo ha alejado esas cosas, no aparecen pero si estamos consientes que existen. Y si existe eso de la bruja, si ese es un mito *[el joven al parecer cuando hace referencia a los mitos, quiere decir situaciones reales*

conocidas por el común de la gente], eso es remoto aquí y ha existido aquí toda la vida y... aún cuando hay luz, hay más población, existe. Aquí se ve mucho eso, de personas que se prestan para eso, para volar y para hacer esas cosas y las catalogan como brujas.

K: ¿Cuáles han sido los testimonios que tú has escuchado al respecto?

X: Bueno, aquí nosotros hemos visto mucho, muchas cosas de esas, yo he visto *[el tono de voz del joven se tornó exclamativo y al mismo tiempo imperativo]* y puedo decir que es verdad y son personas que, o sea, que prestan su alma para hacer esas cosas con el simple hecho de averiguarle la vida a los demás, es como que esas personas son débiles, entonces ellos buscan esa forma de averiguarle la vida a los demás para que a la hora que tu me digas algo, ah yo se te tu vida y te puedo decir algo también, entonces muchas personas hacen ese ritual, hacen esa brujería con ese simple hecho de saberle la vida a esa persona y a la hora que tú me digas bruja, yo te digo ah yo te vi en tal sitio, haciendo esto y tú no puedes hablar de mí.

K: ¿La comunidad identifica a estas personas, saben quién es?

X: Si, aquí en el pueblo todos sabemos quienes son aquellas personas que hacen esas cosas

K: Ah, es decir que son varias las personas, no es una sola.

X: Si aquí hay muchas personas que hacen eso. Muchas, muchas

K: ¿y cómo la identifican?

X: ¿La identifican? Bueno porque son personas que las conocemos y son personas que son indiscretas a la hora de hablar, y muchas personas de esas no les importa que sepan que son brujas o no y admiten que si lo hacen, aquí hay muchas personas, antes había más pero esas personas han ido falleciendo. Y ahora hay personas pero no como antes había más personas y eran personas de aquí mismo del pueblo. Ahorita hay otras personas que como decir son otra generación que también hace eso pero si son como más calladitas, lo hacen más calladitos.

K: ¿y por ejemplo tú has escuchado como es el ritual que ellas hacen para lograr eso?

X: Bueno, este, por medio de alguien que puede hacer eso nosotros hemos escuchado que ellos rezan una oración de la religión católica de la iglesia católica, pero lo rezan en sentido contrario, o sea rezan la oración al revés, ellos parece que hacen esa misma oración pero al revés, algo así, luego hacen un rezo de la brujería y esas cosas, junto con esa oración y proceden a hacer el ritual de que el alma sale del cuerpo y se le meta a un animal, dicen que esa persona se acuesta en una cama boca arriba, sin nada, totalmente desnuda, prenden velas blancas y cubre gran parte del cuarto con cosas blancas y negras, el cuarto supuestamente tiene que tener una ventana que es por donde supuestamente va a salir ese animal y el cuerpo de la persona se mantiene intacta así hasta que el ave sale a averiguarle la vida a las personas o hacer lo que va hacer. Por lo general salen de noche, si tienen que ser de noche, la creencia dice que es así, tienen que ser de noche porque es así como la leyenda del Silbón que si lo agarra el día se

pierde, y salen prácticamente a la misma hora y un día específico, salen los lunes que son los días de las ánimas benditas y del ánima sola que se presta para esas actividades ese tipo de brujería y salen siempre específicamente a las doce de la noche.

K: ¿y qué puede averiguar una persona a esa hora de la noche?

X: Bueeeeno, ellas son muy fastidiosas, ellas se montan en los techos, arañan los techos, molestan, muchas veces la gente se queja, buscan la manera de quitárselas de encima, le lanzan cosas que si interiores ves, creencias aquí como para evitarlas, le dicen cosas que si... eh hay un dicho que decían las personas así de antes a las personas que eran brujas, le lanzaban un interior de hombre al revés, ya de hombre adulto, al techo, le lanzaban también una cruz de madera y le gritaban: “ven a mi casa a pedirme sal mañana”, antes eso si era verdad tu le decías a esa persona ven a buscar sal a mi casa mañana y esa persona venia a tu casa en la mañana a tocarte la puerta a pedirte algo, por eso se descubría la persona, ¡ah tú eras la fulanita! Por eso, pero ahora no, ahora no se esa creencia y esos conocimientos se han ido perdiendo y ahora no la gente deja que se fastidie y que se vaya sola y si le van a hacer algo para que se vaya le lanzan piedras, agua, algo para que se vaya. También dicen que todo lo que se le hace a esa ave, si se le parte un ala, si se le parte un pie, si se le cae una pluma si la cortan o algo, todo lo que le pase a esa ave le va a pasar a esa persona a ese cuerpo, y también se reconocían antes las personas que volaban por eso porque las sorprendían la gente después le daban esas palizas con palos y piedras, y al siguiente día al médico con un pie partido o con un morado o algo, y mucha gente decía ah era esta persona porque mira le hicieron esto al ave y ella también lo tiene.

K: ¿y tú haz visto algo así?

X: Si, si, bueno no he visto, pero fue una persona que fue descaradísima, como te estaba contando ayer, que estábamos en la plaza ayer y había un ave que estaba entre los árboles y hacia ruidos extraños y nosotros decíamos ay que será eso y vemos que el ave vuela de un lugar a otro y uno de los muchachos grita ese es una bruja, esa es bruja, vamos a tirarle piedras y yo: ¡ay pero que bruja, por favor ustedes si creen en tonterías! bueno entonces ese animal pasó toda la noche ahí tu sabes, y yo dije por mi que se canse de averiguarle la vida a todo el mundo, al siguiente día estamos los mismos muchachos sentados en la misma plaza y llega una persona y dice: ajá los sorprendí anoche estaban hablando ¿verdad? Estaban asustados, escuché todo lo que dijeron y nosotros nos quedamos como que Guau como que ¡no puede ser! Era una mujer como de 30 o 40 años y nosotros le decíamos como tú puede hacer esas cosas y como te dije, ajá y por qué tú haces esas cosas: porque aquí hay muchas personas que me echan muchas cosas a mi, que me hacen la vida imposible y yo hago eso para saberle su vida y cuando esa persona me diga algo yo tengo con que defenderme, eso fue lo que nos dijo. Y le preguntamos ¿qué sientes tu con hacer eso, que ganas tu con eso? y me decía: nada, yo lo hago porque

bueno, porque quiero saberle la vida a todo el mundo y nos dijo que ella le sabe la vida aquí a todo el mundo, [emitió una sonrisa] ella aquí es dios ella le sabe la vida a todos, sabe quien sale en las noches, sabe quien estaba por allí escondido, sabe todo.

K: ¿Quién le enseñaría eso?

X: Deben ser las otras personas del pueblo que saben como hacer eso, y como son personas malas enseñan a otros para que también hagan maldad. Eso me sorprendió mucho porque yo nunca había oído un testimonio de una persona que diga yo si lo hago, yo mira los pelos se me erizaron y yo no hallaba que decir, le agarré terror a esa persona, yo la vi y le agarré como miedo. Bueno si cuando la veo por ahí, sabemos los que estábamos allí y yo por lo menos no voy a divulgar eso, a mí por lo menos me da igual, si ella hace eso, allá ella, que le responda a Dios cuando se muera. A mi no me interesa que los demás sepan que ella lo hace y si se enteran que ella lo hace se irán a enterar por otro, no por mi. De hecho eso es magia negra, para eso utilizan polvos blancos y polvos negros. Antes se veía mucho eso, ahorita no. Ahora se ve la brujería como tal que te voy a montar algo, te voy a echar algo. Trabajos montados, eso era antes que con un polvito iban para tu casa te caía la escasez, se morían todos en tus casas, pero si existía mucho eso y se utilizaba mucho lo que es la tierra de cementerio, esa tierra que esta llena de esas cosas de los muertos la utilizaban mucho para hacer maldad, dicen que hay, que habían muchas personas que hacía eso y que lo hacen todavía. Pero si lo hacen, a lo mejor lo hacen calladito, sin que uno se de cuenta porque ya uno sabia quien era que lo hacia y lo hacen con tierra de muerto del cementerio. Y eso lo utilizan para alejarte de tu trabajo, este, para que te sientas mal, para que sientas energías negativas a tu alrededor, o sea, esas cosas las utilizan para que te tranques para que no sigas adelante, para que te quedes frustrada en ese mismo sitio y no avances más.

K: ¿y por qué, si todos son familias prácticamente y todos se conocen?

X: si todos somos familias y todos somos criados aquí en este pueblo, pero existe mucho la envidia y la maldad entre la misma familia, ese es uno de los dilemas que existe aquí, que las personas ven que como tú estas... eres emprendedor, que vas surgiendo cada día más y ven como que ellos no lo pudo hacer, sienten esa envidia, ese rencor, entonces si yo no lo hice tu tampoco lo vas a poder hacer y por esa envidia es que ellos buscan de hacer cosas para trancarle los caminos a las personas. Mira eso se siente cuando una persona le está haciendo daño a otro con la brujería, eso se siente. Yo particularmente creo en todo pero no tengo fe en eso, yo puedo creer en el demonio, en la brujería, en los santeros, en polvos, en magia negra y en todo eso pero no tengo fe en eso, yo nunca he sentido energía negativas a mi alrededor ni nada de eso, pero yo creo que es porque yo no tengo fe en eso, para que tú sientas esas cosas tienes que creer primero en eso, primero tener fe en eso, o sea tienes que tener fe que eso existe que eso es cierto, si esa persona me lo está haciendo lo voy a sentir porque tengo fe en eso y creo en eso. Ahora si eres una persona que no cree en eso y no tienes fe en

eso te podrá echar toda la brujería encima y no te va a hacer nada porque no tienes fe en eso. Pero si se siente y a las personas que le hacen cosas que le hacen cosas con ese... con ese tipo de maldad se caracterizan por su cuerpo, en las personas, y se ve también porque se truncan y son personas que se le ve y les va mal, y como uno sabe que son personas del pueblo y se les ve mal uno dice coye a esta persona le están haciendo maldad, le están echando algo.

Bueno muchas personas hacen eso cuando hay problemas, que ¡ay tú me peleaste! yo te dije rana tu me dijiste sapo, entonces por allí se agarran, nada como yo soy bruja o tu eres bruja le voy a echar una broma para que le vaya mal.

K: ¿Pero lo hacen directamente ellos o van a centros?

X: Aquí en el pueblo hay personas que hacen eso, pero la mayoría de las personas van a otros lugares a que hagan eso, por ejemplo en Naiguatá hay muchas personas que son brujas, que leen tabaco todas esas cosas y montan esos trabajos y eso, y mayormente las personas de la parroquia van para allá para que no se enteren la gente del pueblo, o sea, ocultando esa parte de él y van a otros lugares a hacerlo, o sea, yo creo que ellos piensan que no lo hacen con la misma gente de aquí porque a la final se va a saber que fue esta la que me hizo esto y todo

K: ¿Pero aquí no hay una persona que se encargue de eso?

X: que se encargue de eso no, no hay personas que lean tabacos, que monten trabajos, para ver así, no conozco personas, ni he escuchado tampoco de personas que lo hagan así públicamente, si he escuchado que practica que si bujería, santería, magia negra y lo de la bruja. Es algo ya más íntimo. También hay, por ejemplo, los rituales de San Juan que se prestan mucho para eso, para sanar, porque se dice que son dos santos y san Juan bautizó a Jesús en el río y todo eso, entonces el ritual se hace en un río, se dice que en ese momento el agua de ese río es sagrada, ese río significa el río donde bautizaron a Jesús, entonces es sagrado ese río, entonces muchas personas se bañan en el río, eh pagándole promesas al santo y acompañan a la procesión, todo eso y van a los ríos, toman agua del río en esa noche que se hizo ese ritual. También se presta ese ritual, lo que no me gusta, de esa celebración es que también se presta para muchas cosas malas, porque va gente mala, va gente bruja, gente santera, gente que fuma tabaco y hace cosas malas y en el momento que están haciendo el ritual de los santos [*El ya famoso encuentro de los santos: San Benito y San Juan en Osma*] que es algo sagrado se pone a hacer estas cosas malas que son actos impuros en ese ritual, se ha visto también cosas, ya es algo imparticular, ya se está perdiendo lo que es la fe, la tradición verdadera, porque los últimos años hemos visto que las personas se transportan en el río cuando se está haciendo ese ritual, se transportan, fuman tabaco...

K: ¿Pero son gente de fuera?

X: si, exacto son gente de fuera, son gente que vienen de fuera y como la brujería la hacen más que todo en los ríos en esos lugares así, esperan

esos rituales para hacer, porque dicen que cuando son rituales así de gran, de gran... multitud, hay más energía, energías positivas y energías negativas, entonces, ellos aprovechan estos rituales para así fumarse su tabaco, transportarse y hacer sus trabajos allí, incluso hacen sus trabajos en los ríos.

K: ¿Cómo controlan ustedes eso?

X: Nosotros no, no... o sea, aquí hay personas que les llama la atención, la misma gente del pueblo les dice, mira eso no está permitido, eso no se puede hacer, eso un patrimonio, esto es un ritual católico, esto se respeta, pero ellos están confundidos, ellos relacionan su religión con nuestra religión y es algo que nosotros no permitimos, porque ellos no deben relacionar su religión con la nuestra, su brujería con la religión católica que es muy distinta.

K: ¿Pero, la celebración quienes la organizan?

X: De la organización nos encargamos tanto los de la iglesia, o sea los encargados de la iglesia, con el sacerdote que es el que da el permiso que saquen el santo y le hace su celebración al santo, su misa. Nosotros los catequistas que somos yo y mi tía que nos encargamos de la decoración, de la capilla de limpiarla de todas esas cosas, del santo, del rosario y todo. Y el ritual de la procesión lo hace la agrupación de tambores de este pueblo que es, o sea, la que abocó la tradición desde su inicio y son los que llevan al santo por todo el pueblo con toques de tambores hasta el río a encontrarse con San Juan

K: O sea, San Benito sale de aquí de la iglesia.

X: San Benito sale de aquí, lo que pasa es que antes estaban confundidos creían que San Juan era el negrito, sacaban a San Benito de la Capilla porque creían que era San Juan el día de San Juan y celebraban a San Benito, pero la población estaba confundida, entonces, se dijo bueno nada vamos a hacerlo así, como no es el día de San Benito y nosotros le celebrábamos la fiesta a San Benito, vamos a hacer algo le celebramos la fiesta a los dos, sacamos al San Benito de la capilla y a San Juan lo traemos de la Costa y le celebramos la fiesta en conjunto.

K: Tengo entendido que el San Juan lo donó una agrupación

X: Si, creo que fue la agrupación madera... Canaima, es la cosa, que por cierto ellos son los que trae al San Juan de la playa.

K: Ellos se llevan al San Juan de aquí y después lo traen

X: Si después que se le hace su misa y todas esas cosas, ellos se llevan, realmente estos no son los santos, estos son los santos que están aquí en la iglesia, pero hay otros santos que, por ejemplo, el San Benito que está encofrado, está metido en un cofre, adornado bien bonito con cosas, ese santo le pertenece a Alí y ese santo está en la casa de ese señor, porque es un santo personal que el lo presta para bailar y sus cosas. Hay otro santo que es San Juan y creo que también lo tiene el o lo tiene la gente en la playa, algo así, lo debe tener uno de ellos, que son los santos que sacan, claro, esos santos son distintos porque los que están aquí en la capilla no se pueden sacar y no sirven para montarlo en una pieza para bailar, en

cambio estos son mas pequeños, están encofrados y tienen la facilidad de moverse. Aquí se les canta, se les toca, aquí son dos ritmos de tambor distintos.

K: ¿Tú sabes tocar tambor?

X: Si aquí todos saben tocar tambor, aquí se les cantan, a San Benito se le canta un ritmo distinto, el ritmo del tambor de aquí de Osma, el tambor que se creo aquí por los viejitos de antes que heredaron sus tambores, el que toca Café y Panela que es un ritmo distinto, es un zangeo, se llama así zangeo pero es distinto al zangeo que escuchamos en cualquier CD de tambor, es un sonido distinto, el de San Juan, el grupo Canaima que es el que tradicionalmente ellos son los que han traído a San Juan toda la vida de allá de la playa, es un zangeo pero es el zangeo tradicional que se escucha en todas partes y son cantos zangeados, le cantan sus zangeo, su música zangeada y en cuanto a lo que es San Benito se le canta zangeo y en cada parte, como decir puntos claves del pueblo se para y se le toca tambor.

K: ¿Son como estaciones?

X: Si, son como estaciones en donde ellos se paran y se pone el santo en el medio de los tambores y las personas le bailan tambor alrededor.

K: Allí sí participa la gente del pueblo

X: Si, y la gente de afuera también, porque el santo lo puede bailar cualquier persona, eh, si tú vienes de afuera a pagar una promesa, la puedes pagar normal, puedes bailar el santo, claro, hay medidas de prevención porque hay personas que están tomadas y lo hacen también por desorden, de bailar tambor por desorden, el tambor se presta mucho para el desorden y entonces ellos toman su prevención, van a bailar tambor, esta bien, pero vamos a poner el tambor aquí, entonces saben a que tipo de persona le van a dar el santo para que lo baile.

K: ¿Cuáles son las estaciones en el pueblo?

X: ¿Las estaciones? Bueno, son como... son parecidas a las estaciones que hicimos ayer en el pueblo del Nazareno, son puntos claves, primero aquí [en la iglesia] después en la plaza, luego ahí le bailan el zangeo, no, no aquí en la capilla afuera le tocan su zangeo y le bailan su tambor y lo sacan y donde está el modulo policial, allí se pone el santo también se le baila tambor y se le toca zangeo, entonces, sigue hasta arriba, hasta la calle La Cruz y en frente de la casa de Ali y la Señora Eusebia que fueron que inculcaron esa tradición, se pone el santo y se le baila su tambor. Se baja el santo hacia el lado, hacia el lado de La Virgen del Carmen, donde está la posada de Max y allí se le vuelve, se le baila tambor también y todo eso, en la biblioteca, frente a la escuela se le baila tambor, todos esos lugares, hasta que se encuentran en el río los dos santos, luego traen los dos santos juntos y se le toca puro tambor, ya no es zangeo sino puro tambor.

K: ¿Cuál es la diferencia entre el zangeo y el tambor?

X: El zangeo es un ritmo distinto, es más lento, es más suave, es, no es corrido como el tambor sino es más lento, o sea, es más marcado en cambio el tambor es diferente porque son el canto y se utiliza la guarura, se utilizan

más instrumentos, el zangeo se toca solamente con el tolete que es una madera y se le toca ahí y varios, y como tres tambores nada más y es un ritmo marcado pues, son marcado los toques.

K: bueno X muchísimas gracias por toda la información que me has dado, que ha sido muy valiosa.

X: Jajajaja gracias a ti.

K: **¿tú crees que nos podamos ver en otra oportunidad para seguir conversando?**

X: Si vale

B.- Calendario Festivo-Religioso del Estado Vargas

1 de enero/Año Nuevo

2 de enero/Velorio del Niño Jesús

6 de enero/Reyes magos (*)

2 de febrero/Nuestra Señora de la Candelaria

7 de febrero/Santo Cristo

11 de febrero/Nuestra Señora de Lourdes

11 de febrero/Carnaval (Movable)

Febrero/Entierro de la sardina

10 de marzo/El día de Vargas

Marzo/Cristo de la Salud (Movable)

19 de marzo/San José (*)

Abril/Semana Santa (Movable) (*)

Abril/La bendición del mar (*)

1 de mayo/Velorio de cruz de mayo/ décimas y cantos de fulías (*)

13 de mayo/Día de la Virgen de Fátima

15 de mayo/Día de San Isidro Labrador

31 de mayo/Coronación de la Virgen

1 de junio/Entrada del mes de San Juan Bautista

13 de Junio/ San Antonio de Padúa

10 de junio/ Corpus Cristi

24 de junio/San Juan Bautista (*)

29 de junio/San Pedro

16 de junio/Nuestra Señora del Carmen (*)

26 de julio/Santa Ana del Cojo

15 agosto/ Niño Jesús de Tarma

30 de agosto/Santa Rosa de Lima

8 de Septiembre/Nuestra Señora de Coromoto

7y 8 de septiembre/Virgen del Valle (*)

12 de septiembre/Divino Niño

28 al 30 de septiembre/San Miguel Arcángel

4 de octubre/San Francisco de Asís

7 de octubre/Virgen del Rosario

12 de octubre. Día de la agrupación de tambor Café y Panela en Osma (*)

24 de octubre/San Rafael

1 de noviembre/Día de todos los Santos (*)

2 de noviembre/Día de todos los difuntos (*)

10 de noviembre/Velorio del Divino Niño

28 de diciembre/Día de los Santos inocentes (*)

(*) Celebraciones que se llevan a cabo en Osma

C.-Testimonios orales. Informantes

1.-) Nombre del informante: A. R. Cultor del pueblo de Osma. Co-fundador y director de la agrupación musical *Café y Panela*.

Edad: 54 años.

Lugar de la entrevista: En la calle Sucre de Osma, bajo la sombra de un árbol de mango. En la plaza del pueblo. En la Calle principal. En la zona: El Níspero.

Nº de entrevistas: (5) cinco entrevistas. (2) dos conversaciones cordiales. (3) tres entrevistas semi-estructuradas.

Fecha: Enero, 2008. Marzo, 2008. Septiembre, 2008

2.-) Nombre del informante: A. V. Cultor del pueblo de Osma, co-fundador de las agrupaciones musicales *Café y Panela* y *El Bululú Negro* (actual director de segunda agrupación). Hijo de la señora Justa, oriunda de Los Caracas, su padre era natural de Curiepe. Nació en la parroquia San Juan en Catia. Durante la adolescencia se mudó con sus padres y hermanos al pueblo de Caruao, en la adultez se instala en Osma

Edad: 48 años

Lugar de la entrevista: vivienda del Señor A.V. ubicada en ciudad Tablita. Bodega del pueblo.

Nº de entrevistas: (3) tres entrevistas sucesivas. (1) Una conversación cordial. (2) Dos entrevistas semi-estructuradas.

Fecha: Enero, 2008; Septiembre 2008.

3.-) Nombre del informante: C. E. Famoso hierbatero de Osma, oriundo de Oritapo y residenciado en Osma desde la niñez.

Edad: 78 años.

Lugar de la entrevista: Plaza del pueblo de Osma en una base de cemento. En su vivienda. En la calle principal del pueblo.

Nº de entrevistas: (3) tres entrevistas. (1) Una entrevista cordial, (2) entrevistas semi-estructuradas.

Fecha: Enero, 2008. Marzo, 2008. Septiembre, 2008.

4.-) Nombre del informante: Sacerdote J. D. D. Párroco, para entonces, responsable de la Parroquia San José de La Sabana.

Edad: 30 años.

Lugar de la entrevista: Iglesia del pueblo de La Sabana, nos recibió en la casa parroquial, la cual se encuentra ubicada en la parte trasera del templo.

Nº de entrevistas: (1) una entrevista semi-estructurada.

Fecha: Enero, 2008.

5.-) Nombre del informante: Señor J. E. Anciano oriundo de la hacienda Los Caracas

Edad: 85 años

Lugar de la entrevista: Casa del señor Juan, ubicada en una de las calles transversales de Osma, calle La Cruz más arriba del ambulatorio del pueblo.

Nº de entrevistas: (2) dos entrevistas semi-estructuradas.

Fecha: Septiembre, 2008.

6.-) Nombre del informante: J. I. Cristiana evangélica.

Edad: 59

Lugar de la entrevista: Sala de vivienda, propiedad de la señora J.I en Osma.

Nº de entrevistas: (2) dos entrevistas sucesivas semi-estructuradas

Fecha: Septiembre, 2008.

7.-) Nombre del informante: J. L. E. Joven osmeño, catequista.

Edad: 19 años.

Lugar de la entrevista: Interior de Capilla del pueblo de Osma.

Nº de entrevistas: (4) Cuatro entrevistas. (2) Dos conversaciones cordiales y (2) dos entrevistas sucesivas semi-estructuradas. Entrevista grabada con el consentimiento del informante, pautada un día después de la primera entrevista oral. Ambos datos (grabado y sin grabar), suministrados por el informante, fueron afines.

Fecha: Enero, 2008. Marzo, 2008. Septiembre, 2008.

8-) Nombre del informante: J. M. Dirigente vecinal

Nº de entrevistas: (2) dos entrevistas sucesivas semi estructuradas

Edad: 57 años.

Lugar de la entrevista: frente a la capilla del pueblo. En el porche de la vivienda del señor Jesús.

Fecha: Septiembre, 2008.

9.-) Nombre del informante: J. R. Osmeña adulta católica.

Edad: 50 años.

Lugar de la entrevista: Casa de la señora R. R., madre de nuestra informante. La casa se encuentra ubicada a orillas de la carretera principal.

Nº de entrevistas: (3) tres entrevistas. (1) Una conversación cordial y (2) dos entrevistas sucesivas semi-estructuradas.

Fecha: Enero, 2008. Marzo, 2008. Septiembre, 2008.

10.-) Nombre del informante: J. V. Anciana de Osma, oriunda de la antigua hacienda Los Caracas. Vivió gran parte de su niñez y adolescencia en Osma y cuando se casó se fue a vivir a Caracas, posteriormente, regresa al pueblo y hoy día habita allí con sus hijos, quienes ya constituyeron hogares independientes.

Edad: 73 años.

Lugar de la entrevista: Casa de la señora J. V, situada al final de la calle la Cruz.

Nº de entrevistas: (2) dos entrevistas sucesivas semi-estructuradas.

Fecha: Septiembre, 2008.

11.-) Nombre del informante: R. E. Enfermera, catequista y encargada de la capilla en el pueblo, rezadora.

Edad: 56 años.

Lugar de la entrevista: Comunidad de Osma, casa del señor J.M. La casa se encuentra ubicada en la calle transversal que comunica con la plaza y la iglesia.

Nº de entrevistas: (2) Dos entrevistas sucesivas semi-estructuradas.

Fecha: Enero, 2008.

12.-) Nombre del informante: R. P. R. Osmeño, estudiante universitario y dirigente político, pertenece a la Red afrovenezolana y estudiante de derecho de la Universidad Bolivariana de Venezuela, quien desde hace un año participa activamente en los encuentros políticos sobre el tema de la afrovenezolanidad.

Edad: 22 años

Lugar de la entrevista: En casa del entrevistado, casa de bloques y mampostería ubicada en la calle principal de Osma.

Nº de entrevistas: (3) tres entrevistas. (1) Una conversación cordial. (2) Dos entrevistas semi-estructuradas sucesivas.

Fecha: Septiembre, 2008.

13.-) Nombre del informante: R. R. Anciana proveniente de la hacienda Los Caracas.

Edad: 78 años

Lugar de la entrevista: Sala de la vivienda de la Señora R.R, ubicada en la calle principal del pueblo.

Nº de entrevistas: (2) Dos entrevistas semi-estructuradas

Fecha: Enero, 2008. Septiembre, 2008.

14.-) Nombre del informante: P. A. Anciano oriundo de la hacienda Los Caracas, es uno de los conocedores, en el pueblo de Osma, de la cura para la picadura de culebras.

Edad: 75 años.

Lugar de la entrevista: Kiosco ubicado en la entrada al pueblo de Osma, donde está el paso del río rumbo hacia el sector La Vega. El señor Pacifico reside muy cerca de allí.

Nº de entrevistas: (2) Dos entrevistas sucesivas semi-estructuradas.

Fecha: Septiembre, 2008.

15.-) Nombre del informante: S. M. Anciano proveniente la antigua hacienda Los Caracas.

Edad: 68 años

Breves datos descriptivos del lugar de la entrevista: Casa del señor S.M. Zona de la batea, comunidad de Osma.

Nº de entrevistas: (2) dos entrevistas. (1) Una conversación cordial y (1) una entrevista semi estructurada.

Fecha: Enero, 2008. Marzo, 2008.

16.-) Nombre del informante: V. R. Osmeña testigo de Jehová.

Edad: 57 años.

Lugar de la entrevista: Casa de la señora V. R., al final de la calle La Cruz, parte trasera de la casa, en un pequeño corredor.

Nº de entrevistas: (2) entrevistas. (1) Una conversación cordial y (1) una entrevista semi-estructurada.

Fecha: Enero, 2008. Septiembre, 2008.

17.-) Nombre del informante: Z. V. Señora de la comunidad conocida por sus prácticas curativas.

Edad: 55 años.

Lugar de la entrevista: Casa de la señora Z. V., en el porche de su casa, casa ubicada en ciudad tablita.

Nº de entrevistas: (2) Dos entrevistas sucesivas semi-estructuradas.

Fecha: Septiembre, 2008
