

CURIEPE

LA REALIZACIÓN DEL SENTIDO EN LA ACTIVIDAD MÁGICO RELIGIOSA
DE UN PUEBLO VENEZOLANO

Alfredo Chacón





EDITORES

Alfredo Chacón

CURIEPE

LA REALIZACIÓN DEL SENTIDO
EN LA ACTIVIDAD MÁGICO-RELIGIOSA
DE UN PUEBLO VENEZOLANO

Alfredo Chacón
Sultana del Lago Editores

Caracas, 1970. Primera Edición, UCV
Maracaibo, 2020. Segunda Edición.

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY

ISBN: 9781659641257
Depósito Legal: ZU2020000003

Diseño de la portada: Luis Perozo Cervantes
Fotografía del autor: Vasco Szinetar
Corrección: Luis Perozo Cervantes
Diagramación y maquetación: Sultana del Lago Editores
www.sultana.com.ve
+584246723597

Salvo por lo dispuesto en los artículos 43 y 44 de la Ley sobre el Derecho de Autor, queda prohibida la reproducción o comunicación, total o parcial de este libro, siendo que cualquier individuo u organización que incurriere en la conducta impropia señalada, podría ser perseguido penalmente conforme a lo establecido por los artículos del 119 al 124 eiusdem, constitutivos éstos del Título VII de la aludida ley y sin perjuicio de las responsabilidades civiles a las que pudiera haber lugar.

AGRADECIMIENTOS

Sobre todo durante la fase de investigación en el terreno, el trabajo que aquí se presenta recibió, de la manera más oportuna y solidaria, ayudas sin las cuales no se hubiese podido realizar y por las cuales deseo expresar mis más vivos agradecimientos. A la Universidad Central de Venezuela, que a través de su Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico y su Decanato de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, subvencionó durante tres años (de 1961 a 1963) la investigación y proporcionó el medio de transporte requerido por la misma; a Eladio Torres, incansable compañero como conductor del vehículo que nos facilitó los viajes semanales a Curiepe; a toda la gente del pueblo que me soportó afectuosamente cada fin de semana y cada período vacacional y especialmente a Fernando Madriz Galindo, Rafael Monasterios, Pedro Sojo, Rafael Vargas y el hoy fallecido José Manuel Madriz, así como a todos los miembros del *Conjunto Folklórico Barlovento*, quienes fueron mis más cercanos y constantes colaboradores; al padre Ernesto Lumini, quien un día de la postguerra prefirió el curato de Curiepe a una alta posición en la Iglesia de Italia, su país de origen; a Esteban Emilio Mosonyi, Celia Arteaga, Laura de Prada, Asia Rodríguez, Mercedes Fornoza, Carmen Vanegas, Elba Carnevali, Dilia Ríos, Wilma Aray, Katiuska Beltrán y Aniceto Laurent, quienes como estudiantes avanzados de la escuela de Sociología y Antropología, en 1962 me acompañaron en la observación y descripción de la fiesta de San Juan; a Efraín Hurtado, José Francisco Silvio Pomenta, Herbert Corona, Jesús Enrique Mieres y Eliseo García, hoy lamentablemente desaparecido, quienes en 1963, en la misma condición de estudiantes, cumplieron equivalente labor respecto a las Sociedades Religiosas; a Herbert Corona, quien en 1966, como auxiliar de investigación al servicio del *Estudio de Caracas*, transcribió los documentos relativos a Curiepe que reposan en el Archivo Arquidiocesano y el Registro Principal de Caracas; a Raquel Castro, por la mecanografía de la parte descriptiva de este trabajo; a Soledad Araya, por la mecanografía los Cuadros incorporados como Apéndice; a mi esposa Lunaidy Benítez, por haber sobrecargado sus estudios, su trabajo, parte de su embarazo y el primer mes de vida de nuestro hijo Juan David con la tarea de mecanografiar a toda velocidad y corregir descuidos de fondo y forma en

la Introducción y la Tercera Aproximación; al señor Lucio Márquez, por el rápido y desinteresado trabajo de reproducción mimeográfica de los originales; a mi antiguo profesor, el antropólogo Miguel Acosta Saignes, por el sobrio y estimulante ejercicio de su función como Tutor de la Tesis Doctoral que este trabajo llegó a ser en una de las últimas de sus metamorfosis; y finalmente, a mis amigos que durante tanto tiempo no perdieron la esperanza de que este trabajo se llegase a concluir, o lo hicieron de la manera más benevolente.

El Autor

Caracas, diciembre de 1977

A la memoria de Fernando Madriz Galindo y Efraín Hurtado
A mis hijas Claudia y Carla, y mi hijo Juan David
A mis nietas Manuela, Marcela y Dharana,
y mis nietos Santiago y Joaquín.

PRÓLOGO / VOLVER A CURIEPE

Erase una vez que quería escribir una novela cuyo argumento se sostuviera en un episodio que había saltado de las páginas de *Apuntes para la historia colonial de Barlovento* y capturó mi curiosidad al punto que leí de un golpe la monumental obra de Lucas Guillermo Castillo Lara, publicada por la Academia Nacional de la Historia en 1981. Se trataba de un asunto ocurrido a mediados del siglo XVIII, bastante menor en importancia histórica pero muy jugoso en lo que va de literario y de social. Y hasta cierto punto una medida, que si bien pequeña, estaba cargada de sentido en cuanto a lo que fueron las relaciones de clase y de casta en la Venezuela hispánica, y sus inevitables huellas en los desenvolvimientos posteriores. Aquella lectura me llevó a un caserío denominado Nuestra Señora de Altagracia y San José de la Nueva Sevilla de Curiepe. Mucho nombre para las cuatro casas y sesenta y seis habitantes que lo componían, le dice Doña Inés Villegas, la voz protagonista de la narración, a su antiguo esclavo Juan del Rosario Blanco —el personaje antagonista—, capitán de la compañía de Morenos Libres del Batallón de Milicias de Caracas y capitán poblador del pueblo de Curiepe. Era excepcional que los libertos recibieran licencia de fundación, y este caso ha debido ser, si no el único, de los muy pocos. A Juan del Rosario un gobernador le daba el título de capitán poblador, y poco después otro se lo quitaba, pero él persistía en su propósito porque decía que don Alejandro Blanco de Villegas, capitán poblador de Higuerote, le había autorizado a reunir unos morenos para desbrozar en sus propiedades y así fundar una hacienda en el valle de Curiepe, arriba del cabo Codera, en la ensenada de Higuerote, con la promesa de que esa hacienda quedaría para ellos después de su muerte. Es muy probable, y así lo sugiere Castillo Lara, que Juan del Rosario fuese su hijo. A esta pretensión, por supuesto, se oponía con fiereza doña Inés, la viuda de Alejandro.

Hasta aquí, en todo ese lio de pleitos y contra pleitos, de procuradores y gobernadores, de viajes y vaivenes, Castillo Lara me abría el camino, pero tropecé con una cortapisa: *Doña Inés contra el olvido* no podía desarrollarse a plenitud en Caracas, requería a gritos de Curiepe. Esto mismo me ocurrió en una novela bastante posterior a la que vengo hablando, *La escribana del viento* (2013). Si los puntos cardinales

en *Doña Inés* son Caracas y el este –Barlovento–, en *La escribana* son Caracas y el oeste –Coro. Por supuesto que la acción hubiera podido desarrollarse enteramente en Caracas, de haberlo decidido así, pero trato de ser fiel a mis personajes, o mejor dicho los personajes exigen fidelidad de quien los crea y van mostrando sus modos autoritarios a medida que se fortalecen en el relato. En todo caso la saga mantuana urbana y la saga popular rural se fueron entrecruzando y desarrollando en paralelo, lo que no estaba en los planes iniciales de la novelista, pero, como dije, así lo quisieron los personajes, ser relatados a lo largo del tiempo que enlaza y desenlaza sus destinos.

Entonces, para acercarme a ese otro polo de la saga que eran los habitantes de Barlovento y las controversias que mantuvieron por décadas contra los terratenientes de Caracas, necesitaba más de lo que me decía Castillo Lara. Es curioso, cómo podrá ver el lector de este prólogo que abre la segunda edición de *Curiepe. Ensayo sobre la realización del sentido en la actividad mágicoreligiosa de un pueblo venezolano*, obra del antropólogo Alfredo Chacón, publicada hace treinta y siete años en su primera edición por la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela en 1979; es curioso, digo, cómo la novela busca otros libros, y de ese modo va encontrando nuevas lecturas en las cuales apoyarse. Pudiera pensarse que es así puesto que estamos hablando del género histórico, que necesariamente exige testimonios referenciales, pero al volver sobre esta novela mía, publicada por primera vez en 1992, hace un cuarto de siglo, por Monte Ávila Editores, veo las cosas de otra manera. Pienso en los muchos textos consultados y esos textos me parecen seres que me hablan desde otro tiempo, a quienes yo pregunto para saber de sus vidas, y ellos a su vez me van extendiendo fragmentos de esas otras vidas de las que la escritura termina por apropiarse, como suele ser el oficio del novelista. Apropiar vidas, escuchadas, vistas o leídas, biográficas o ficcionales, poco importa, y devolverlas a la corriente del lenguaje.

Lo cierto es que la historia de Barlovento se fue imponiendo y en la biblioteca apareció *Curiepe*. Ten cuidado –me dijo su propietario, Gastón Carvallo–, que ese libro ya no se consigue y está muy desbaratado. Así que solté la mano del historiador y lo dejé en Caracas con los pleitos de Doña Inés para irme con el antropólogo a conocer a los negros de Curiepe. Y ahí mismo comencé a escuchar sus voces. En la saga mantuana inevitablemente transcurre la guerra de Independen-

cia, y dentro de ella el capítulo de la emigración a oriente. Y allí van las mujeres blancas con sus esclavas y sus niños huyendo de la ira de Boves. Es entonces cuando por primera vez irrumpen los negros, no ya como descripción antropológica, ni como sujetos de subordinación sino como hablantes y actuantes que toman decisiones y alteran la trama y la conducen. En la oscuridad Daría, una joven esclava, escucha los gritos: “Candela arriba, mueran los blancos, negros semillan, pa’ semillá, pa’ semillá, quien viviere lo verá”. Como habrá adivinado el lector se aproxima una escena de violación, y Daría, nacida en Curiepe, reconoce al hombre que se abalanza sobre su ama, lo reconoce porque es su hermano de crianza, y sabe que para él su palabra tiene valor. Las palabras de ambos tienen valor. Ella, con las suyas, impide la violación, y él, a su vez, la insta a huir dentro de la huida, a escapar de la caravana que se dirige a la muerte, y siguiendo sus consejos brinca del carromato con una niña blanca en brazos para refugiarse en el poblado, solo que está muy lejos y a muy difícil camino. En ese breve encuentro de los dos negros de Curiepe el relato toma un giro inesperado, imprevisto por su autora, como suele suceder cuando los personajes se autonomizan y andan de su cuenta, que es casi siempre. En la decisión de Daría de atravesar sola las selvas de Barlovento sobrevienen situaciones extremas, por ejemplo, el riesgo de atravesar a pie una zona tan culebrera y de marchar varios días sin provisión de agua. Pero esas circunstancias tienen solución: para la sed, la búsqueda de las hierbas que las mujeres del poblado recomiendan para el mal de los riñones, efectivas para producir el líquido de la orina. Y para las culebras las oraciones que el antropólogo recogió en sus entrevistas.

Bienaventurado y glorioso será el señor San Benito y San Pablo, y San Pantaleón. Líbrame de todo animal rabioso y ponzoñoso por la merced y gloria que el Señor te dio en la hora de su muerte. Entre paja caminando y brava culebra pisando y tan mansa lleguen a mí como mi señor Jesucristo al pie del santo al borde la cruz. Amen Jesús.

Una vez que lleguen Daría y la niña blanca a Curiepe, y vivan a la sombra del cacao (como indica el capítulo correspondiente a esos años de la guerra), el poblado se va revelando, sobre todo en lo que el antropólogo describe y descubre, que coincide además con el interés de la novelista, y es el quehacer cotidiano bajo la regla religiosa que tan precisamente dictó don Mariano Martí en su visita pastoral a los valles de Barlovento, el cuidado de la iglesia, de los enfermos, las cofradías,

los rituales en el veranito de San Juan, el baño del santo, la paloma del Espíritu que algunos creen ver sobre las aguas. La riqueza mitológica, en fin, la densidad del imaginario que crece también bajo la sombra del cacao, de cuya explotación agrícola ni el antropólogo ni la escritora comentan demasiado, pero que sin duda es el subtexto de esta historia, ya que es el fruto del cacao el centro de todo aquello; la razón de ser, en fin, de las haciendas y de las esclavitudes.

Por un largo tiempo, que en la novela son unas ciento veinte páginas, la acción vuelve a Caracas y a la historia atestada de hombres a caballo que sucesivamente toman el poder o lo intentan tomar, que para el caso es lo mismo, y pareciera que los cacaotales pertenecen a un mundo extraviado que ya ha desaparecido hasta de la ficción. Y de pronto revive, vuelve, necesita ser de nuevo relatado. Surge entonces un personaje inesperado: Ernestino Tovar. Un niño campesino que vendía agua y fue después fundador del primer núcleo de Acción Democrática en la región. De oficio ensalmador –no brujo, aclaraba siempre– y venerador de Nuestra Señora de Altagracia y de Rómulo Betancourt. A través de su voz escuchamos la riqueza del imaginario mágico religioso que el antropólogo extrae de sus observaciones y conversaciones con los informantes de la zona, a los que les hace “la foto de la voz”, símil con el que explica a los más ancianos el uso de una grabadora que nunca habían visto, pero cuya función rápidamente comprendieron. Se despliega así, en las palabras de Ernestino, el universo sobrenatural de espíritus errantes, ángeles y demonios en exilio, pozos encantados, encantos malos y encantos buenos, ritos de fertilidad y de muerte, estanques misteriosos, secretos para amarrar al enamorado. Aunque según dice “esos son cuentos de vieja, solo es verdad el ensalme para la picada de culebra. Viene de la sabiduría antigua, de los antepasados, y se transmite de un hombre a otro y solo se ensalma de verdad después que el viejo que lo enseñó a uno se muere”. Por cierto, las mujeres no pueden hacer la “contra”.

Santísimo sacramento hijo del inmenso eterno dame tu auxilio divino para curar esta enferma que está mordida de culebra animal rabioso y ponzoñoso amen Jesús en el pie traigo una luz y en la mano una cruz maldecía sean las culebras por el dulce nombre de Jesús consumatum es. Así dice la foto de la voz que tomó Alfredo.

La novelista entonces comprende que debe presentarse en el lugar de los hechos. Nada, al fin y al cabo, demasiado difícil. En aquella

época las playas de Barlovento eran una costumbre de fin de semana para la juventud caraqueña, aunque no para mí, que preferí siempre las de costa arriba. Acompañada de Gastón, en un toyota azul que mostró su fidelidad por más de dieciocho años, y que entonces era todavía bastante joven, sin ningún interés por los balnearios hicimos el camino en busca de dos localidades interiores –Curiepe, por supuesto, y también Birongo–, que nos obligaron a varias rectificaciones de ruta, ya que como suele ser frecuente estaban mal o poco señalizadas, probablemente por ser de poca atracción para los temporadistas. Es la minuciosa descripción de la viajera al Curiepe contemporáneo la que abre el último capítulo, cuando ya en Caracas frente a la antigua máquina de escribir, dice “traigo la visión umbrosa del cacao entre la maleza”.

La saga mantuana en ese momento final está representada por un descendiente de doña Inés, un ingeniero no muy próspero a quien por circunstancias le han hecho saber la posibilidad de reclamar las tierras de la cocotera Aguasal, enclavadas en lo que fue propiedad de su familia, y luego expropiadas por Joaquín Crespo para la construcción de un ferrocarril que nunca terminó de funcionar. El ingeniero tiene entonces el propósito de emprender un desarrollo turístico, para lo cual requiere el apoyo del representante de la saga popular, un concejal del distrito Brion. No es un funcionario corrupto, como la mala experiencia pudiera suponer. Es un hombre bienintencionado, y aunque sabe que el mayor beneficio irá para los inversores, acepta un trato que también dejará algo para los empobrecidos habitantes de la zona. Con su acuerdo culmina el litigio comenzado siglos atrás. ¿Y dónde cierran su amistad? En el velorio de una anciana, la abuela del concejal. La novelista necesitaba un entierro para tener un lugar en el cual cupiera la teatralidad fascinante de los ritos funerarios, cuyo narración sigue casi que a pie de letra los contenidos desarrollados por el antropólogo hasta la escena final del cementerio. Dice así:

El cementerio es sin duda el elemento simbólico más importante de los que representan para la conciencia colectiva la preocupación por el fenómeno de la muerte, por el destino final de los que mueren, por el mundo extraterreno de los espíritus y las ánimas o almas de los muertos, y, finalmente, por la influencia de estos espíritus y ánimas sobre la vida terrenal.

Allí terminé de escribir:

Lentamente la multitud fue desapareciendo, y al caer el sol algunas sombras permanecían a lo lejos, junto a la cruz de palo.

Ana Teresa Torres
Caracas, semana santa de 2016

INTRODUCCIÓN / VÍAS DE ACCESO

Personal

Ahora me doy cuenta: en mi largo batallar de hace años por un poema que diese la génesis de lo real desde el comienzo mismo, sin acudir a nada que sus propias palabras no hubiesen ya generado y nombrado como por primera vez, quizás encuentre hoy la solución al problema de empezar este libro.

De aquel entonces dos constancias me quedan y a ellas recurro ahora como a una esperanza todavía por descifrar. La primera, es un fragmento salvado de lo que pude escribir entre 1956 y 1958, y comienza así: “El vértigo exilia los umbrales ya antiguos./ Se desbandan las lejanías./ Líneas perplejas cruzan el vacío/ en avalancha, tercas, imposibles./ A salvo en rápidos espacios, ágil mansión del vilo solitario,/ la inmensidad desploma glaciares de vacío./ Larva de abismos, médula del tropel hacia imbricados vértices,/ su densidad estalla/ rebosando el sitio donde la niebla inicia sus ardores”. La otra constancia es el poema “Saloma”, escrito durante los años 1958-1960 (los años que pasé en París como estudiante de postgrado en antropología) e incluido también en el libro del mismo nombre que publiqué a fines de 1961, casi al año de mi regreso a Venezuela, de mi ingreso como profesor en la Escuela de Sociología y Antropología y del inicio de mi trabajo de campo sobre la actividad mágico-religiosa de Curiepe. Así comienza: “Arrasando sus bordes,/ como una estela, atada al sobresalto,/ la voz, aquí de pronto./ Aureolando su andar, de pronto aquí, como una estela/ aquí la voz atada al sobresalto.”

Ahora tengo que dejar constancia del batallar, más largo todavía, por un libro que transcurra como una revelación de la actividad mágico-religiosa de los pobladores de Curiepe; que no se quiere permitir ningún recurso externo a su propio esfuerzo de constitución teórica, metodológica, textual; y cuyo impulso de realización ahora gravita junto conmigo, entrelazados los dos a una pregunta de la que aspiro hacerme responsable: ¿Cómo hacer? ¿Cómo decir *en* este libro lo que para mí vale la pena decir, si en rigor tan solo podría intentarlo *después* de su final?

Pero al principio del transcurso que me condujo a este libro -éste que finalmente está en las manos del lector- no era una pregunta tan neta como ésta la que regía mi búsqueda. En mí lo que había era la palpitación exhaustiva y fuerte de un pensamiento no resuelto; y tan seguro y necesitado de su ansiada resolución como de la dificultad que se erguía, sin contornos, entre mi impulso de aferrar y las mediaciones que yo sabía tan necesarias como arduo de circunscribir en el esbozo de una estrategia de conocimiento.

Desde el comienzo fue el vivir volcado hacia una presa que afuera me resultaba inasible y adentro, excesiva; así, el espacio que dejaban libre mis esfuerzos por salir lo suficiente de mí sin perderme de vista hasta tenerla frente a frente, se llenaba desbordantemente de la energía indomable de mi objetivo. Antes como ahora me ha sido imposible rehacer puntualmente el proceso de este exaltante y doloroso juego de búsqueda y desencuentros. Solo sé, ahora como antes, que siempre se entabló dentro de un área móvil que en cada uno de sus momentos y colocaciones limitaba, de una parte, con la palpitación personal urgida de solución, pero no de cualquier solución; de otra, con el campo de prueba constituido por Curiepe; y además, con las proposiciones y experiencias conceptualizadas que habían forjado imágenes de lo social visto en la vertiginosa complejidad que me apasionaba aferrar; aprendiendo y descubriendo por mí mismo, más allá de ciertos límites ya deleznable y comenzando a responder, entre otros desafíos, el que me propuse al estudiar Curiepe.

En aquel momento, venía de regreso de París, en línea recta hacia el Punto de Partida y al cabo de una andanza cuya reconstitución, por más simplemente alusiva que se resignase a ser, me plantearía una dificultad que en este momento ni sueño poder responder. Solo sé que en el tiempo inconmensurable que va desde mis orígenes hasta 1958, he vivido la ansiedad de vivir en el encuentro ardoroso con el mundo; de crearme pintor y poeta; de padecer -al mismo tiempo que lo descubría- mi país reducido a irrespirables dimensiones por una dictadura militar; de conocer la cercanía de unos cuantos compañeros de estudio que pertenecían a la lucha contra ella; de encontrar un pequeño mundo de poetas y artistas que se hizo el mío; de sufrir, al mismo tiempo, las razones que me llamaban a tomar mi parte contra la cárcel generali-

zada y la indecisión de acometer lo que ya muchos se atrevían; de palpar, por último, cuando se produjo la caída del régimen, lo que es un pueblo lanzado más allá de sí mismo y saber, hasta la saciedad, que ese pueblo era el mío. Solo puedo asegurar que en las súbitas condiciones de la libertad creíble, el tan soñado viaje a París se me dio como una entrada no solamente triunfal sino verídica del futuro en el presente; que allá fui espectador de todo lo que desde antes no me concernía y que esto me llevó a ser activo por mi cuenta en indagar desde más cerca sobre la contextura real de algunas ideas, realizaciones y personajes de la cultura europea, a descubrir el trato intelectual con la política, a verificar y reajustar mi cuadro de expectativas sobre el arte y la literatura, a entender la presencia en la realidad de otros pueblos como el mío y que a estos pueblos se los percibía como un mundo diferente, que ya no era el “Nuevo Mundo” de cierta envejecida ilusión americanista, sino el “Tercer Mundo” de una contienda efectivamente universal que pude comprobar en el nuevo pensamiento que empezaba a expresarnos, en los episodios de la guerra de Argelia, en la emergencia de las nuevas naciones negro-africanas y en esa ratificación y victoria máxima, ese definitivo asalto a la verdad del futuro que para mí significó el advenimiento de la Revolución Cubana.

Pero apenas tres meses después de mi llegada a Venezuela, esta sentida linealidad del avance hacia el Punto de Partida —cuya búsqueda y soterrada expectación ha sido, antes y después de este momento, el motor y la condición con que siempre he marcado mi opción por la vida— vino a ser rota por tres sucesos amargos: un desgarramiento amoroso, la muerte de mi padre y la arremetida del novísimo gobierno Democrático —resultante de las elecciones que nos devolvieron a la realidad desde el fragoroso mito de la Unidad nacional— contra las fuerzas revolucionarias crecidas durante el período que siguió al derrocamiento de la dictadura. La fusión repentina de estos tres torrentes hicieron la base y el caudal invasor del área móvil en la cual yo buscaba un punto donde afincar el esfuerzo de concentración que anhelaba, para partir de nuevo y como por primera vez a mi andanza verdadera: ese esfuerzo de concentración que si hasta el momento del regreso se me aparecía jubilosamente concertado a los mejores auspicios, de ahora en adelante se convirtió en una dolida labor de re-iniciación.

Aprobado, por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico

de la Universidad, mi proyecto inicial sobre “los comportamientos y creencias mágico-religiosos de las poblaciones negras de la Costa venezolana”, un día de enero de 1961 partí hacia Curiepe. Entre Caracas y ese pueblo que no conocía y ni siquiera sabía donde se encontraba exactamente, me acompañaron los más vivos sentimientos de desamparo y de urgencia por alcanzar nuevamente la respiración completa; así como una pequeña libreta preparada a los efectos de acoger los Datos de la Revelación.

Al cabo de un recorrido como a ciegas, porque, además, nunca llegué a hacerme informar el tiempo que faltaba para llegar a Curiepe desde el sitio en que cada vez preguntaba y porque la vía era casi intransitable en un buen trecho, a causa de los trabajos de construcción de una nueva carretera, después de algunas horas llenas de sol y de mutismo, durante las cuales la tensión se hizo casi absurda hasta fundirse con el empeño de vencerla, llegué a Curiepe. Era la hora en que normalmente toco el fondo de todos los cansancios: la una de la tarde; la hora en que las calles de los pueblos están más solas. Un niño en la plaza, de unos doce años –Gilberto– fue mi primer contacto; me dijo dónde vivía el médico: un joven fornido, nacido en Curiepe, recién llegado de terminar sus estudios en Brasil y casado con una brasileña, que me recibió en su casa-dispensario y me puso al habla con Alfredo Galindo (hijo del desaparecido escritor curiepeño Juan Pablo Sojo y Prefecto del pueblo), con Rafael Vargas, funcionario del juzgado de la vecina población de Tacarigua de Mamporal y con Pedro Sojo, hermano de Juan Pablo, quienes me fueron acercando a otras personas. Ese día no pude localizar a Fernando Madriz Galindo, relator entrañado del folklore mágico-religioso de la región de Barlovento a quien había ido expresamente a ver y desde hacía años leía ocasionalmente en revistas de Caracas. Empecé el retorno, cansado y tranquilo, confiado en un acercamiento con la gente de Curiepe que efectivamente comenzó a dárseme desde el Carnaval de ese año, a partir de lo que hablamos, bebimos y nos echamos encima el martes, en los alrededores de la plaza.

Pienso que en el trayecto de esta experiencia, la motivación inicial ha resultado ser también el asunto principal y decisivo de lo que es este libro. Nunca la expectativa personal y la conceptual abandonaron sus respectivas pretensiones y conquistas: se mantuvieron coexistiendo en

un campo común de tensiones cuya preservación ha sido importante para las factibilidades de cada una y para mantener abierta la posibilidad, desde ambas instancias requerida, de alcanzar el momento admisible de su síntesis. Así, los apremios subjetivos tanto como los reflexivos, ni cedieron el terreno de su especificidad ni renunciaron nunca a buscar las claves de su integración. Cada dimensión necesitó siempre de la otra, al mismo tiempo que le aportaba y ambas se hacían más complejas y difíciles de fusionar. Por una parte, la confrontación de los sedimentos personales y las singularidades del campo empírico estudiado; por la otra, el entrelazamiento de estas dos afluencias, a menudo sentidas como insatisfactorias, con la literatura teórica a la cual acudía incesantemente en busca de los correspondientes auxilios.

Durante la mayor parte de esta especie de proceso, el peso mayor fue recayendo cada vez más en este último componente del área móvil que mencioné. Al ir pasando de una interrogación álgidamente urgida de respuesta a una expectación activa en el desbrozamiento de las presuntas fuentes teóricas de esa respuesta, el saber de los otros se me transformó de solución supuestamente disponible en problema a la medida del mío. Finalmente, en esta dirección fui resolviendo el trato de las sucesivas premuras de expansión con la inicial necesidad de concentración.

Hoy me parece que cuento con la suficiente cercanía a semejante problema, y al lenguaje que me permitirá decir, a través de este trabajo sobre las relaciones sociales de significación simbólica y de comunicación implicadas en la actividad mágico-religiosa de un pueblo campesino, lo que de Venezuela hay en Curiepe y de Curiepe en Venezuela; tal como en el poema que hace años busqué. Es decir, comenzando por el principio que yo mismo sea capaz de construir; y sin dar nada por previamente resuelto en la construcción del tema y del discurso en que espero hacerlo constar.

¿Por qué sin dar nada por previamente resuelto? Porque aquello de lo cual anhelo hablar no se me ha hecho visible de cuerpo entero ni en los escarceos venezolanos en torno al propio mundo, ni en las sistematizaciones europeas de “lo social en cuanto tal”, o en cuanto éste o aquél otro. Por los primeros no me he percatado sino de roces precarios

con un contenido subjetiva y objetivamente insuficiente, infinitamente fragmentario e informe; en las segundas, más que todo he aprendido a inteligir formas vertiginosas y arbitrarias, buenas para alentar arrebatos internos del cerebro y el corazón, y necesariamente insuficientes también como sustitutos del recorrido que me permitiría enfrentar la presencia plenaria de lo presentido, entrevisto, necesitado y ansiado: es decir, de la revelación, ganada por el propio impulso, de esa carne y esa sangre de la historia, de las cuales y en las cuales deseo máximamente que mi ser sea.

Por supuesto, no llego a desconocer que en cada fase de la historia venezolana de este empeño, lo que busco ha estado vivo entre los móviles del pensar; en lo que insisto es que no ha sido descifrado, es decir, no ha sido encontrado en la secuencia franca de ese movimiento propio que persigo descubrir y asumir como el más mío, sin reservas y con todas sus consecuencias. Y no es de un caso de idiotez intelectual de lo que estoy hablando, ni de uno de fascinación fantasmal. Sé que puedo contar con lo que me exijo para el conocimiento; me he probado en la concentración abierta, en la vigilia merecedora de sus propias recompensas y en la dicha versátil que asocio a su aventura, y a la de expresarlo. Por otra parte y de alguna manera que no logro aferrar enteramente, sé que soy y siempre he sido de lo que quiero y para lo que quiero ser. Tengo marcas, y me acompaña la noción sensible de que lo primero importante es recobrarlas incansablemente. En cuanto a ellas y a todo lo que me permito suponer que prometen, la memoria y la reflexión no me han desasistido: aunque no sea cuando lo espero o cuando creo necesitarlo decisivamente, puedo desdoblarme en escenas primordiales y entrar en climas de mis otras edades, cuyo tiempo real es mucho más el de mi porvenir que el del pasado. Mis euforias y laceraciones, impotencias y hallazgos nunca han tolerado su reducción a datos simples: ni sorbos de dulzura, ni remansos ilusorios, ni autocastigos malvados. Nunca creí que pudieran servirme para anclar en algún lugar previamente asignado, ni como rutas ya trazadas que solo sería cuestión de aprender a repetir. Ellas circulan por mí, mundanales y expresivas, pero también cerebrales, respiratorias, sanguíneas. Se reúnen conmigo en el curso de mi empecinamiento en asumir todo bajo las condiciones del amor y el desafío, de la lucha y el deseo, de la presunta plenitud gozada, sufrida y entendida.

En pocas palabras, el hecho es que no sé tanto como quisiera de aquello a lo que pertenezco, deseando que me pertenezca y pertenecerle todavía más, quiero decir, mejor. Pero esta faena no concluye aquí. Se afianza y se desdobra en un esbozo del mundo que me ilusiona descifrar. Pues esta historia de carne y sangre pensadoras que proclamo, tiene su propia contextura y su tamaño; y en cuanto es un mundo, vive el drama de su propia pertenencia a interpenetraciones mundanales más amplias. ¿Cuál es la ley de esta pertenencia; el coeficiente de equivalencia y de reciprocidad que muestra su vinculación con las otras parcialidades de la historia? ¿Cuáles serían, para los adentros de este mundo propio, las implicaciones y consecuencias de esa ley y ese coeficiente?

Desde que es mundial, es decir, desde que es capitalista, la historia es única en cuanto es la historia de las leyes que rigen el sistema de diferencias, contradicciones y violencias en el cual consiste. Pero es también, en lo que hace a la existencia concreta de las formaciones socioculturales regidas por aquellas leyes, una pluralidad de historias diferentes. “Su” unidad no es en realidad sino la del sistema que instaura el condicionamiento global que las rige, y por lo tanto, tenemos que admitirlas como formaciones socioculturales que son a la vez diferentes y convergentes: lo primero por la diversidad de su consistencia empírica; lo segundo, por las leyes que rigen la vinculación entre ellas, y la sobreposición a todas ellas de *una* historia —la del sistema— que no elimina las diferencias ni es eliminada por éstas. Todo ha ocurrido de tal manera que el nexo entre estas dos verdades (la unicidad, las diferencias), que es en sí mismo de una profunda complejidad, plantea dificultades abismales aun para los más certeros esfuerzos de comprensión. En principio, se trata de dos verdades comunicantes y especificar el nexo constitucional que entre ellas existe no debería resultar un cometido inalcanzable; pero de hecho ocurre que la conciencia colectiva generada a ras de las prácticas y experiencias correspondientes a una realidad de tal modo conformada, normalmente las separa la una de la otra, las incomunica entre sí y se descomunica de su objetiva relación.

En este sentido, ha de asumirse al menos que la unidad impuesta por el capitalismo a la historia no es comprendida en su objetividad —en su real alcance y límite— por las colectividades parciales cuya interpenetración él condiciona. Vale decir, ni por las parcialidades dominadas den-

tro de una misma conformación sociocultural, ni por las parcialidades con carácter de formación sociocultural a su vez dominadas por otras formaciones socioculturales. Mucho menos por las subparcialidades dominadas dentro de formaciones socioculturales también dominadas. Sobre todo dentro de este último sector mundial, la unicidad forzada que presenta la historia entre sus rasgos constitucionales, no ha podido vivirse sino en sus efectos; y entre éstos quizás el más sustancial sea el de la radical incompreensión de sus causas. En este ámbito de la diversidad inducida a la homogeneización por efectos no comprendidos en su objetividad, la historia mundial es ampliamente vivida sin ni siquiera sospechar su verdadero carácter; o como un misterio inabordable; o cuanto más, como asunto exclusivo de algunos países y clases a quienes la suficiencia histórica se les atribuye como por naturaleza.

Por otra parte, este efecto global no es legítimamente atribuible a la pura vigencia de las diferencias subsistentes a la unificación impuesta. No se trata simplemente de un problema de incomunicabilidad cultural entre parcialidades diferentes pero equivalentes. Mucho más que de la influencia de supuestas incompatibilidades culturales, de lo que se trata es de la nueva diferencia agregada y sobrepuesta a las demás por el capitalismo, la cual es inherente a su fuerza unificadora hasta el punto de que las fundamenta. Pues lo cierto es que por obra de esta otra diferencia, las grandes mayorías del universo, dominadas dentro de formaciones socioculturales también dominadas, tanto o más que latinoamericanos, asiáticos o africanos —todos a su vez culturalmente diferentes entre sí— pasan a ser muchedumbres doblemente dominadas. Diferentes de muchos de los otros dominados, pero además diferentes de todos los explotadores que los dominan. Todo esto y el desconocimiento de sus causas y de su efectiva consecuencia universal, supone la realidad de una doble operación excluyente que ha favorecido doblemente a sus beneficiarios y perjudicado también doblemente a sus víctimas: me refiero a la exclusión que los dominadores hacen de los dominados al privarlos del pleno acceso a la riqueza socialmente producida; y a la exclusión que los dominados hacen de sí mismos, al dejarse afirmar solo como objetos de la historia y afirmar como sujetos de ella a quienes los explotan y segregan.

Así, doblemente afirmados como sujetos de la realización histórica y

doblemente negados en su condición de tales, los dominantes y los dominados, repartidos dentro y entre las formaciones sociales que constituyen la sociedad mundial, son los componentes activos, diferentes y contradictorios entre sí, de una totalidad estructural que si bien ha podido ser negada por ellos mismos, a los efectos de las relaciones condicionadas que existen entre las distintas parcialidades por ellos constituidas, hasta el presente ella no ha podido ser negada *en sí misma*. Y no ha podido serlo, por la razón de que ninguna de estas parcialidades ha logrado nunca acceder a su completa universalización; es decir, porque *ni los dominantes ni los dominados han conseguido coincidir por sí solos con la totalidad mundial de la historia*. Tanto las afirmaciones como las negaciones empíricas y subestructurales que la historia mundial comprende en su seno, no han sido tales sino en cuanto elementos del contexto máximo, del campo real de lo posible para el conjunto de los distintos pueblos.

Sin duda, estos protagonistas, aunque no hayan dejado nunca de serlo por y para sí mismos, de hecho siempre han definido en su transcurso redes muy objetivas de relaciones entre ellos; y las experiencias y expectativas de cada conjunto han logrado proyectarse más allá de sus respectivos límites. Pero, aunque es menos evidente, el gran proceso capitalista de nueva diferenciación y convergencia forzada, cuyo desarrollo arranca desde el siglo XVI, no ha bastado para garantizar la entera universalización de ninguna de las dos parcialidades que constituyen desde entonces la totalidad estructural de la historia. En la medida en que la convergencia entre parcialidades se ha cumplido como interpenetración de dominantes y dominados, y por lo mismo, no ha sido otra cosa que contradicción entre unos y otros, resulta que *lo universal es la contradicción*. La contradicción es lo que coincide con la unicidad de la historia capitalista-mundial y constituye su esencia, rigiéndola de esta forma compleja: en un sentido, como ley de condicionamiento que impone la específica diferenciación entre explotadores y explotados-periféricos-dominados; en otro sentido, como ley del condicionamiento ejercido desde determinadas formaciones socio-culturales y clases sociales que a pesar de su inmenso poderío nunca han dejado de ser parciales, y por lo tanto, tampoco han conseguido borrar en todas las otras formaciones sociales aquellas diferencias precedentes a la diferenciación mundial entre explotadores y explotados.

Las consecuencias realizadas de este inmenso engranaje han conducido, predominantemente, a resolver la contradicción universal a favor de la fuerza unificante del capital. Queda el problema de su superación histórica y en consecuencia, el de las bases históricas de esta superación. Es aquí donde resalta el hecho, todavía no asumido a plenitud, de que *en la universalidad alcanzada por la contradicción entre explotadores y explotados, la autoafirmación de los primeros depende doblemente de la autonegación de los otros*; pues la fuerza y el poder de los dominantes efectivamente depende para ejercerse como tal, no solamente de que los dominados no la poseen en igual magnitud, sino también de que su posesión por parte de los dominantes sea aceptada por los dominados como legítima o inevitable y de que sigan resignados a ser tan solo los objetos sobre los cuales esta fuerza tiene incuestionable derecho a ejercerse.

Histórica

Curiepe es un pueblo venezolano de unos 2.500 habitantes, en su mayoría campesinos que viven dentro de las condiciones de un sistema agrícola de escaso rendimiento y mantienen hasta donde les es posible, al mismo tiempo como un valor y una condena, la pervivencia de su vida comunal. Situado a poco más de dos horas de Caracas en automotor y accesible por una moderna carretera, Curiepe goza de renombre nacional por algunas fiestas religiosas, la música de tambores de origen africano y las creencias que entre la mayor parte de sus pobladores han conservado vigencia, con participación más cuantiosa y más intensidad afectiva que entre los de otras comunidades de historia aparentemente similar.

Tanto como las características reales de este pueblo, la imagen estereotipada que de él se tiene en la sociedad venezolana es inseparable del proceso económicosocial que condujo a la Venezuela petrolera, y al correspondiente abandono de que han sido objeto los escenarios y los actores de la economía agrícola predominante hasta el primer cuarto del siglo. En la etapa actual de este proceso, la representación más difundida en el país de un pueblo como éste, se conforma según aquella modalidad de la ideología dominante que reduce los componentes más antiguos de nuestro presente sociocultural a simple localismo prescindible y pintoresco. Quizás en este hecho resida la clave de una paradoja

histórica que no solamente afecta al ser de Curiepe y a la comprensión venezolana del mismo, sino al ser de Venezuela y a la comprensión venezolana del propio ser.

Una paradoja que espero cuestionar mediante la presente indagación, de acuerdo con el supuesto de que las reales características socioculturales de este pueblo –entre ellas su religiosidad- son más complejas de lo que en dicha órbita ideológica se admite y mucho menos significativas de exotismo con respecto a la Venezuela “moderna” que de similitud con ella. O sea, que el interés paternalista, folklorista, populista, turístico que esporádicamente se exhibe hacia el tradicionalismo y la emotividad de la religiosidad de Curiepe, revela tanto de la conciencia nacional como el desinterés o la ineffectividad corrientes en asumir lo que Curiepe y Venezuela son, lo que de Venezuela hay en Curiepe y de Curiepe en Venezuela.

Precisamente esta especie de interpenetración asimétrica entre Curiepe y Venezuela es uno de los referenciales que asumo en el intento de conocer la significación de este pueblo como particularización local dentro del proceso históricosocial venezolano. Semejante perspectiva de implicación espiral y de vinculación hasta cierto punto recíproca, entre Curiepe y Venezuela, establece los límites más abarcales del enfoque a partir del cual a la investigación que aquí se expone le interesó precisar el carácter histórico de la situación actual de Curiepe.

Venezuela

Esta caracterización comprende considerar a Venezuela dentro del tipo de formaciones socioculturales que el antropólogo Darcy Ribeiro denomina Pueblos Nuevos. O sea aquellos pueblos como el brasileño, los grancolombianos, los antillanos y el chileno, “formados por la conjunción y amalgama de etnias originalmente muy diferenciados, lograda bajo condiciones de dominio colonial despótico impuesto por los agentes locales de sociedades más desarrolladas”, y que por esta razón “son también el resultado de formas específicas de dominación étnica y de organización productiva establecidas bajo condiciones de extrema opresión y aculturación compulsiva que, aunque ejercidas en otras épocas y en diferentes regiones del mundo, alcanzan en América

colonial la más amplia y rigurosa aplicación.”¹ Venezuela, país grancolombiano, alcanza su particularización sociocultural, como todos los Pueblos Nuevos, a lo largo de un proceso histórico en el cual se mantiene constante su participación subordinada en el desarrollo del capitalismo mundial. Primero bajo la forma de provincia colonial, más tarde como nación neocolonial, siempre ha estado sujeta a la condición de periferia dependiente con respecto a sucesivos centros de poderío mundial. Vale decir, ha atravesado los cuatro ciclos históricos demarcados por Ribeiro en los Pueblos Nuevos, especialmente los grancolombianos: sometimiento de los indígenas al trabajo forzado de la mita y la encomienda; incorporación de negros por el sistema de la trata de esclavos; sustitución del pacto colonial por el sistema neocolonial a favor de Inglaterra y Estados Unidos, sucesivamente, y actual rebeldía contra el orden de dominación impuesto por los monopolios extranjeros a través de las oligarquías de cada país.²

En el trazado de estos rasgos mayores, entre los correspondientes a la delimitación de Venezuela destacan: en primer lugar, el establecimiento, sobre la base de la destrucción física de la población indígena y la desarticulación de sus formaciones sociales, de un modo de producción que el economista D. F. Maza Zavala define, para la segunda mitad del siglo XVI, como “la combinación de la gran propiedad territorial con el aprovechamiento de la fuerza de trabajo esclava y la vinculación al comercio exterior capitalista...”³ En segundo lugar, la conformación de la agricultura colonial, en el siglo XVIII y según el mismo autor, dividida en tres ramas: las *plantaciones*, “cuya producción estaba destinada sustancialmente al mercado, exterior y *doméstico*”; la *agricultura derivada*, “por lo general consistente en una especie de prolongación de las plantaciones, practicada por indios, esclavos y libres, pero cultivadas en “haciendillas” o “conucos”; y la *agricultura de subsistencia*, practicada en conucos, cuya producción era autoconsumida y sólo eventualmente se destinaba una parte de la misma al mercado, consistente en productos tales como el maíz, la yuca, las leguminosas y los tubérculos.”⁴

Este modo de producción, a pesar de los cambios que experimenta en cuanto a régimen de trabajo, monocultivo principal y relaciones de producción, mantiene sus rasgos esenciales hasta las primeras décadas

del siglo XX, o sea, mientras es el modo de producción dominante en la formación social venezolana. De acuerdo con la periodización y tipificación del proceso económico en Venezuela que formula Héctor Silva Michelena,⁵ ese modo de producción determina la primera fase o *fase estacionaria del crecimiento* y rige hasta 1920. A partir de entonces el peso específico del sector agrícola no hará sino disminuir, por obra de los cambios que en la estructura económica vienen a ser determinados por su carácter dependiente, ahora particularizado con respecto a un nuevo centro metropolitano y realizado con el creciente desarrollo interno del sector capitalista extranjero. En consecuencia, las insuficiencias estructurales de la agricultura venezolana no hacen sino agravarse a lo largo del proceso en que termina por ser desplazada y sustituida, como modo de producción dominante, por el sector capitalista norteamericano.

Barlovento

¿Cómo incide sobre la región de Barlovento —región agrícola, cacao-tera por excelencia- este proceso de estructuración-desestructuración colonial y reestructuración neocolonial, en virtud del cual la agricultura venezolana aparece como instancia de esa doble y continua inferiorización? Desde el punto de vista geográfico, Barlovento es, dentro de la clasificación de las regiones naturales de Venezuela propuesta por Marco Aurelio Vila,⁶ una de las tres subregiones en que se divide la Región que “se halla ubicada en el centro norte del país y en su conjunto está dominada por la cordillera Caribiana...” de la cual recibe su nombre.

Ahora es conveniente asociar a los conceptos ya mencionados de *ciclos* del proceso civilizatorio latinoamericano (Ribeiro) y *fases* del crecimiento económico venezolano (Silva Michelena), los de *efectos de la demanda exterior y focos regionales de crecimiento*, en función de los cuales el economista Domingo Alberto Rangel organiza su estudio de la formación histórico-económica de Venezuela.⁷ Desde esta perspectiva, y tomando en cuenta tanto el papel que a Venezuela le ha correspondido jugar en la división internacional capitalista del trabajo, como los factores internos y externos del proceso económico, Rangel demarca en el período que va del siglo XVI al XIX diferentes etapas de es-

tructuración histórica y las intenta especificar no solamente mediante conceptos tan extensos como: “feudal”, “semifeudal”, “capitalista”, “capitalista periférico, colonial, dependiente o subdesarrollado”, sino más bien, en función de procesos concretos y no solamente económicos sino políticos, sociales, culturales. Dentro del período así individualizado, el auge de Barlovento como región agrícola se inscribe en la segunda etapa del proceso colonial; aquélla, según Rangel, que sucede al predominio de la *economía llanera de ganadería* y de la sociedad patriarcal correspondiente, estableciendo la economía de *plantación* y la *sociedad esclavista* como consecuencia de la mutación de las expectativas económicas de la corona española, ocurrida a comienzos del siglo XVIII y cuya directa consecuencia fue la valorización de la antes relegada Provincia de Venezuela como tierra ahora propicia para la explotación del producto agrícola de exportación.⁸

Como, en otro estudio, indica también D. F. Maza Zavala, todo este nuevo esfuerzo colonial gira en torno al cultivo comercial del cacao, así como los procesos sociales que irán a proporcionar las bases de la relativa integración nacional de Venezuela, una vez liquidada la dependencia con respecto a España. La mano de obra que ahora se hace necesaria y de la cual la Provincia carece, se trae por la fuerza de África mediante la trata de esclavos. El excedente económico crece y se prolonga y las exportaciones se organizan, quedando así asegurado el mecanismo de la acumulación primitiva. De manera que la historia del poblamiento y la estructuración de Barlovento es la historia de la incidencia que en la región alcanzan, a través de concretas mediaciones sociales, políticas y culturales, los procesos a través de los cuales se cumple la relación metrópoli-colonia en el caso venezolano. Durante el siglo XVIII esta incidencia respondió a las condiciones impuestas por el modo de producir el fruto exportable, en función de cuyo comercio la relación se llevó a cabo; más adelante, estuvo determinada tanto por la sustitución del cacao por el café en el basamento de la economía venezolana, como por las ulteriores oscilaciones de los precios mundiales del cacao y de la correspondiente inferiorización del sector agrícola a partir de las primeras décadas del presente siglo. Y si a fines del siglo XVIII, el siglo del cacao, el promedio anual de producción alcanzaba en Barlovento los 200.000 sacos de 50 kg cada uno, los datos recogidos coetáneamente por el geógrafo italiano Agustín Coda-

zzi acusan para 1885 solamente 100.000 sacos: cinco millones de kg. En la explicación de este descenso, a las causas señaladas por Rangel agrega Maza Zavala: “la profunda repercusión negativa que las guerras de independencia tuvieron sobre la agricultura del cacao; no solo por destrucción física de las plantaciones, que en este sentido sufrieron solo daños insignificantes; sino principalmente por el abandono de las haciendas por dueños y trabajadores afectados en una u otra forma por el conflicto.” Hasta el punto de que, como insiste el autor, “es presumible que en este largo período, por lo menos hasta la década de los cuarenta en el siglo XIX, no se haya plantado ni un solo árbol de cacao en esas tierras.”⁹

Pero en realidad la decadencia y sustitución del cacao como producto de exportación básico para la economía venezolana es menos lineal y sus oscilaciones relativas aparecen estrechamente vinculadas con las repercusiones internas del comercio mundial. Los datos manejados por Maza Zavala⁹ le permiten marcar las siguientes vicisitudes entre fines del siglo pasado y el actual: primero, una recuperación del 250% en la producción, ocurrida entre 1880 y 1918, en virtud de la cual el promedio anual de producción llegó a los 250.000 sacos; más tarde, se logra solamente mantener este nivel a causa del descenso de los precios mundiales del producto entre 1918 y 1926; luego vienen tres años (1926-1929) durante los cuales un cierto incremento productivo se da en correspondencia con una recuperación de los precios. “Después de 1929 —expresa finalmente Maza Zavala— el cacao ha estado sufriendo de una prolongada y profunda depresión, debido a que lo bajo de los precios, que en gran número de casos no llegaron a cobrar los costos de producción, ocasionó que muchas veces las cosechas no fueran recolectadas y las plantaciones fueron parcialmente descuidadas. El fuerte endeudamiento de los hacendados con el comercio y los bancos se resolvió frecuentemente en la entrega de las fincas a los acreedores, los que no estaban en capacidad de cultivarlas eficientemente, por lo cual la agricultura del cacao, no solo en Barlovento, sino en todo el país, sufrió sensiblemente una situación depresiva que persiste en nuestros días.”⁹

Actualmente, de acuerdo con el geógrafo Luis Fernando Chávez, la economía agrícola de Barlovento comprende los cultivos de conuco y

los cultivos coloniales (o sea, aquellos productos destinados al mercado interno y mundial que aparecen en el siglo XVI). Como este autor observa, ambos tipos de cultivos coexisten generalmente en yuxtaposición y el predominio de uno u otro “depende a veces en gran parte de razones histórico-culturales bien definidas. En general las áreas donde predomina la población negra. (...) son regiones cacaoteras por excelencia...”¹⁰ Chávez explica que “el predominio del cacao en las áreas de población negra es una consecuencia de que ese cultivo se desarrolló en grandes propiedades, como las que poseía el conde Tovar, con el trabajo de esclavos negros.”¹¹ Por otra parte, sigue diciendo, “los productos coloniales son cultivados en dos tipos de unidades de producción. Las parcelas de los pequeños y medianos agricultores, generalmente campesinos ocupantes, constituyen el primer tipo. Estas unidades de producción de menos de diez hectáreas dan cosechas tan reducidas que lo producido a veces no alcanza ni para el pago de las deudas de los productores. (...) Al lado de las pequeñas y medianas unidades –continúa- están las haciendas (oficinas), donde un propietario, con frecuencia absentista, emplea el trabajo asalariado.”¹² Por último Chávez destaca que en el presente “las relaciones de producción se establecen en Barlovento entre el campesino y el terrateniente y entre el campesino y la burguesía comercial. Del terrateniente al campesino obtiene el permiso para cultivar la tierra en calidad de ocupante... (...). Las relaciones de producción con la burguesía comercial se establecen cuando ésta concede créditos a los agricultores. Como la producción es baja, éstos no tardan en endeudarse y al abultarse la deuda se ven obligados a entregarle sus plantaciones.”¹³

Curiepe

Así pues, es sobre este trasfondo que se perfila la historia y la situación económico-social de Curiepe. Localizado en la línea interior de la franja de centros poblados que se extiende por el litoral de la región de Barlovento, este pueblo fue fundado eclesiásticamente en 1732. Es decir, Curiepe aparece ya durante la fase de consolidación del régimen colonial, después del exterminio de la población indígena Caribe que ocupaba la costa venezolana y de la marginalización de la economía llanera de ganadería. Constituyó uno de los centros más importantes de atracción para la población española que impulsó la explotación

agrícola destinada al mercado mundial y el correspondiente establecimiento de la sociedad esclavista. Por esta razón su historia, tan escasamente documentada en las fuentes clásicas de los historiadores, es la historia del drama vivido en tierras de América por las *sociedades negras*, así llamadas por el afroamericanista Roger Bastide. Una historia palpable todavía en distintos aspectos del modo de vida que, en condiciones tan duras, sus pobladores alcanzaron a construir y todavía conservan y defienden. Una historia sobre la cual, no obstante, los escasos documentos disponibles pueden decirnos algo más vivo e inmediato que los datos económicos y globales hasta ahora consignados.

SIGLO XVIII-1810

*A este pueblo le llaman desde su principio pueblo de Nuestra Señora de Altagracia y san José de la Nueva Sevilla. La partida más antigua de los libros parroquiales es de un bautismo del 19 de junio de 1732, firmada por don Joseph Hilario Rodríguez Tinoco, que se titula Cura fundador.*¹⁴

De acuerdo con este testimonio de 1784, fijado por el Obispo Mariano Martí en los papeles que dan cuenta de su infatigable recorrido pastoral de más de doce años por las ciudades, pueblos y caseríos de la Diócesis de Caracas, es 1732 la fecha más remota documentada en la vida de Curiepe. Quizás más que de la existencia por primera vez de gente conglomerada en este lugar, ese año lo que marca es la instalación entre ellos de la Iglesia, en la persona de un Cura por eso llamado Fundador. En todo caso, no hay duda de cuáles eran las clases de gentes que por estos tiempos se asentaron en el valle de Curiepe; ni para qué lo hicieron y bajo cuáles condiciones: eran gentes de plantación de cacao; trabajadores y mayordomos negros, unos esclavos y otros libres; todos bajo el comando económico de hacendados blancos, españoles de América, entre quienes, según parece, primero se encontraron algunos miembros de la Orden de los Dominicos.

Todos llegaron allí para acometer una buena parte de la iniciativa que iría a caracterizar la fase última y más rentable de la empresa colonial en Venezuela: la agricultura del cacao para el mercado europeo. Como tales, se insertaron en un cuadro regional y provincial donde el monopolio comercial de la Compañía Guipuzcoana y la rivalidad económica

desatada entre ella y los hacendados provinciales, tuvieron su expresión más visible en el contrabando de éstos con los agentes de otras potencias europeas. Ya en 1733, apenas al año siguiente de la fecha fundacional, el Comandante Pesquisador de la Provincia de Venezuela hace aparecer, en carta del 18 de junio dirigida a su Majestad, a los pobladores negros libres de Curiepe con los rasgos que configuraron uno de los grandes temas de la historia colonial del pueblo: el de su conducta social, frecuentemente insumisa a los mandatos del orden, y asimismo proclive a emprender o respaldar toda gestión encaminada a quebrantarlo. Dice así:

Habiendo reconocido los desórdenes que había en esta Provincia, especialmente en los lugares y parajes por donde y a donde se puede hacer comercio con los extranjeros y lo avilantados que estaban los esclavos de las haciendas y la mucha gente ociosa que en los valles y otros parajes habían, a fin de facilitar dichos comercios y que para este intento, aunque con otros visos, se había abierto diferentes caminos para las costas del mar en particular para las Tucacas a sotavento y otro a barlovento, en el valle o costa de Curiepe, población de negros; para atajar los daños que por todo lo referido se habían experimentado, diferentes providencias, como se echasen de las haciendas y valles toda gente libre y vaga que hubiese, dejando solo los esclavos y concertados o asalariados para el cultivo de dichas haciendas; que los esclavos de ellas no anduviesen ni tuviesen ningunas armas; que no pudiesen salir de las haciendas de sus destinos sin sacar y llevar papel del amo o mayordomo de cada una de ellas, en que dijese dónde iba, a qué efecto y por qué tiempo; que en las costas, por no poder haber en ellas comercio lícito de cacao, no se vendiesen a éstos, pues aunque no se comerciase por los cosecheros con extranjeros, los vendían a sujetos que lo hacían con ellos y los introducían en sus embarcaciones, sino que todos los dichos cacaos se condujesen al puerto de La Guaira, donde sus dueños usasen libremente de su venta y expendio, sólo si permitiendo su venta en las referidas costas a las embarcaciones de registros que tuviesen licencia para carga y a la Real Compañía de Guipúzcoa; que las embarcaciones que condujesen a dicho puerto los referidos cacaos trajesen guías de los Tenientes y Cabos de los valles y Puertos del número de fanegas y de qué partes y a quienes pertenecían, que hubiesen de manifestar y exhibir a su arribo al Castellano y Guardamayor de dicho puerto de la Guaira, todo bajo de las penas y conminaciones que me parecieron convenientes y proporcionadas y con la de la vida mandé se cerrasen y prohibiesen todos los caminos, sendas y veredas no usados y sospechosas y, en particular, los referidos caminos que bajaban de Tucacas y el mencionado Curiepe, vedando este puerto hasta para

*la pesca, por ser muy perjudicial a él y otro cualquiera en aquel paraje para el comercio ilícito, motivo quizás porque Vuestra Majestad mandó desalojar de allí los mencionados negros y que no se permitiese pueblo a éstos, ni a los isleños, sino 15 leguas, a lo menos, distante de aquellas costas tierra adentro.*¹⁵

Hasta mediados del siglo, las tendencias de los hacendados blancos hacia la posesión de tierras y el sometimiento de mano de obra, y de los trabajadores hacia la rebelión en distintas formas, no hacen sino acentuarse, y con este acentuamiento, sin duda, se va efectuando la consolidación de las relaciones de producción que los caracteriza como protagonistas del sistema económico. Así, en 1745 un padrón de las haciendas de Curiepe –publicado por los historiadores Eduardo Arcila Farías e Ildefonso Leal en una colección de documentos del Real Consulado de Caracas– revela la existencia en el valle de Curiepe de 22 de estas unidades productivas y de otros tantos propietarios, siendo de 58.356 el número de árboles de cacao y dándose la siguiente repartición entre propietarios y árboles: 14 con menos de mil, 4 con no menos de mil y no más de cinco mil, 2 con no menos de seis mil y no más de diez mil, y 2 con no menos de once mil y no más de veinte mil.¹⁶

Por la otra parte se encuentra que en 1749 –según exposición, no referida a documentación alguna, de Manuel V. Magallanes– Curiepe aparece formando parte de una red de poblados con abundancia de mano de obra esclava, pertenecientes a la parte central de la provincia y ese año acordados entre sí para hacer estallar una rebelión contra los amos.¹⁷ En contrapartida, en 1754, según el Obispo Martí, “*algunos isleños intentaron poblarse en un sitio que llamaban Belén, a distancia de cerca de dos leguas entre Oriente y Sur respecto de ese pueblo, y fueron dichos isleños arrojados de aquel sitio, y quedaron aquellas tierras para estos negros.*”¹⁸ Y entre 1754 y 1756, también según testimonio fijado por el Obispo Martí, se desarrolla un proceso que reitera en la documentación otro gran tema de la vida histórica de Curiepe: el de las disputas judiciales entre los negros o morenos y los hacendados que frecuentemente, desde entonces hasta nuestros días, han hecho lo posible para desalojarlos legalmente de sus tierras comunales. He aquí los hechos de aquel proceso en palabras del Obispo:

Según me dize Domingo Joseph Moscoso, moreno de este pueblo, que parece más

*advertido y ladino más de lo que regularmente lo son los negros, me dize que el año de 1754 don Alejandro Blanco Villegas dixo a un negro, ya libre, que antes había sido su esclavo, que él había descubierto estas tierras de Curiepe, y que el dicho negro, ya liberto, buscasse otros negros para compañeros y que se viniese a desmontar este terreno, que le fundasen una hazienda de cacao y que las demás tierras de este territorio de Curiepe quedarían para ellos. En efecto, estos dichos negros, fundaron dicha hacienda y después, viniendo acá estos dichos negros, fundaron dicha hazienda, y después, viniendo acá el dicho Blanco Villegas a ver dicha hazienda y agradándole estas tierras, las compuso al Rey por ciento once pesos y medio, y quiso disponer de estas tierras a su arbitrio, a lo que se opusieron los negros, y éstos, en el año de 1756, ganaron Cédula real que dispone que por la Real Hazienda se le devuelvan al dicho Blanco Villegas los dichos 112 pesos y medio, y que estas tierras se entreguen a los negros; pero sin embargo de esto, se han introducido y se van introduciendo los españoles en estas tierras, y en ellas fundan haciendas de cacao, sin hazer caso de estos pobres negros que por su baxa calidad son despreciados y desatendidos.*¹⁹

Efectivamente, con el avance del siglo se adelantan las condiciones para la consolidación del sistema económico, que es, como se ha visto en su aspecto principal, un sistema de contradicciones entre los españoles de España y los españoles de América, por una parte, y entre ambas clases de españoles y los negros y mestizos, por la otra; por lo tanto, no es de extrañar que el paso del tiempo sea también de acumulación de conflictos, de cierre de posibilidades y necesidad de abrir nuevas perspectivas hasta el surgimiento de la primera crisis general. En el valle de Curiepe, al dársele cumplimiento a un mandato del Vicario General de la Diócesis, de “*hacer una revisión en las haciendas*” y “*de acuerdo a esto una tasación para el pago de la congrua de sustentación de la curia y el culto, (vino, pan, cera)*”²⁰, se registra en 1777 la existencia de 31 dueños de esclavos y de 44 dueños de árboles de cacao, así como de 476 esclavos y 240.900 árboles del fruto.²¹ Y solo un año después, en 1778 estalla una disputa entre el moreno libre José Antonio Colmenares, autotitulado Capitán Poblador de Curiepe, y el teniente de Gobernador de los valles de Capaya, jurisdicción inclusiva de Curiepe, con motivo de las tierras del pueblo, cuya legítima propiedad se atribuyen Colmenares y los demás morenos libres, siendo atribuida a los señores hacendados Blanco Monasterio por parte del referido Teniente y del Gobernador y Capitán General, en cuya instancia de mando el conflicto es sometido y resuelto.

He aquí las versiones que de él se conocen, o sea, los documentos oficiales en los que constan algunos de los trámites y las correspondientes decisiones judiciales. El día 7 de julio, el Teniente Gobernador, Don Vicente Monserrate, escribe al Brigadier Don Luis de Unzaga y Amezaga, Gobernador y Capitán General de Venezuela, lo siguiente:

Señor. Ha muchos tiempos que los morenos pobladores del pueblo de Curiepe, persuadidos a que los asiste un privativo derecho de impedir a otros sujetos que han pretendido establecerse allí, la construcción de sus casas, se han opuesto con sobrado desnudo, concediéndoselo sólo a tal o cual de su contemplación y cariño, gobernados puramente por un voluntario capricho.

Pero, vamos a ver qué voluntad es esta que se abrigan. No es otra, señor, que una imaginaria potestad que han querido figurarse en su fantasía, y hablando con más propiedad, la causa son cuatro individuos cuyo orgullo, inquietud y cavilosidad tienen acreditado en ese Superior Tribunal, y especialmente, es José Antonio Colmenares bajo el título de capitán Poblador, que ha querido adaptarse por acto propio, tan injustamente, que vino a conocer el pueblo cuando se hallaba en el poco más o menos desmayado auge en que actualmente se vé, y muy lejos de haber proyectado cosa provechosa y útil a aquel vecindario, si no le ha hecho decaer de otra prosperidad que gozaba, ha sido capaz de sobornarle para hacer ciertas exacciones, cuando lo ha necesitado para halago de sus vicios, con el espacioso pretexto de ser bien del pueblo, después de haber sabido adquirirse un género de superioridad con que se ha hecho respetar ciegamente de aquellos incautos hombres.²²

Luego de advertir que el motivo de su informe es, por una parte, “se desvanesca este fantástico dominio que quiere aparentar el patriotismo de aquel vecindario sobre el territorio que posee, y que se emplee, a pesar suyo, en sujetos que lo pueden”; y por otra parte, “que así llegue a tener efecto la creación de cárceles fuertes y seguras en aquel pueblo”, el Teniente Gobernador prosigue exponiendo al superior los argumentos sobre los cuales se funda:

El único apoyo (bastante en su opinión) de este decantado dominio no es otro que el haberse hecho intrusos en tiempos antiguos en aquel valle cuatro morenos, a pesar y contra la voluntad de su legítimo dueño que es la prosapia de los Blancos y Monasterios, familia de esa ciudad, por quien disputada la propiedad de dicho valle en contraposición de los referidos morenos, llevada la suplicación al Solio de la Majestad, fueron declarados por legítimos dueños y señores, y los citados morenos amparados en el goce y posesión de lo que tenían laborado, con calidad de que pa-

gados éstos íntegramente de su valor pudieran ser arrancados y se destinaran no sé qué leguas tierra adentro. Y ¡qué importante fuera este efecto en unos hombres cuyo carácter es el que se sabe, sacándolos de un paraje como este y colocándolos donde hallarán contrabarrera sus maliciosos pensamientos! Así, pues, no tienen aquellos morenos otro derecho que el mero que les asiste por la tumba de montaña que cubría el continente de dicho pueblo (hablo sólo de éste por hacer no más a mi intento). Juzgo por muy justo que no se le despoje de esta acción que les favorece, como hallo por injusto que con ella no más se embaracen el que otros vasallos que buscan el abrigo en aquel pueblo fabriquen sus casas en que vivir, aun con el allanamiento de pagar el solar, como sé de positivo que se ha hecho con muchos, dando lugar con esto a que en diligencia de la precisa conservación hayan construido sus casas en los montes, careciendo así de los auxilios que se prestan a la sociedad humana. Y ¿qué consecuencias tan funestas no se siguen de estas moradas en los yermos? Como ajenos y ocultos al celo de su Pastor y del Juez allí se esconden el hurto, al facineroso, al esclavo huído y todo linaje de maldad halla allí su asilo.²²

Cumplida tan amplia y conmovida exposición de sus juicios sobre la situación, el Teniente Gobernador, Don Vicente Monserrate, se expresa más cómodamente sobre el verdadero objeto que finalmente persigue con las medidas sometidas a la aprobación del Gobernador y Capitán General:

Por último, de aquí resulta que aquella humilde población [se refiere a Curiepe] vea en sí la hermosa metamorfosis de un numeroso pueblo en servicio de ambas Majestades, porque reducidos a república tantos como viven dispersos la pública nota reprimirá sus pasiones y vicios, el buen ejemplar modificará sus desarreglos y los hará reglar sus máximas conformes a las de Jesucristo, las contribuciones reales y decimales serán hechas con equidad a la vista de sus recaudadores, y todo, en fin, caminará por un armonioso método y sin aquel libertinaje que brinda la distancia de sus correctores.²²

La respuesta del Gobernador y capitán General, realmente no se hizo esperar. Fechada el 13 del mismo mes, le ordena al teniente Monserrate “haga publicar por bando la Resolución siguiente”:

Que respecto a que la propiedad del terreno del citado pueblo pertenece a los Blancos Monasterios y sólo la posesión a los morenos que se han poblado, sean preferidos éstos y sus descendientes en la asignación de los solares vacantes, destinando Vm. el terreno que juzgue suficiente para la fábrica de una Cárcel, con calidad de edi-

ficarla dentro de cuatro meses, porque de lo contrario se hará merced de él a otro que cumpla con esta obligación. Que los demás solares se apliquen a los sujetos que quieran avecindarse, siendo personas honradas, cuyo establecimiento siempre es útil al fomento de los pueblos, sin que unos y otros sean obligados a contribución alguna por razón del terreno que se les señalare, porque la fábrica de la cárcel (que pondrá Vm. desde luego en práctica) debe costearse de los arrendados por prorratio del cómputo que se forme, precedido el reconocimiento, y por el trabajo personal de los vecinos que no tengan facultades para contribuir como aquellos, cuidando Vm., con la mayor aplicación, de que tenga efecto obra tan necesaria con las correspondientes prisiones y al buen orden de las casas que se fabriquen en el pueblo, arregladas en calles.

Que el Procurador, que es costumbre nombrar en él, no tenga otra voz ni ingerencia que cuidar de su aseo, sujeto en todo al Teniente o su Cabo de Justicia.

Y que José Antonio Colmenares no se titule Capitán Poblador, pues si para ello considera tener algún derecho, lo representará en este gobierno, sin cuya declaratoria no podrá usar de tal título, estando VM. a la mira de las operaciones de este individuo, para que se aplique a la labor del campo.²²

Así, el incremento constante de la superficie cultivada y del número de árboles de cacao productivos, se acompaña de litigios por tierras entre blancos hacendados y negros esclavos o libres. Y si “En el año de 1779 —como dice el Obispo Martí— ya había acá quinientos diez y seis mil árboles de cacao, según resulta del prorratio de aquel entonces”, la misma fuente nos informa que en 1782 tuvo que ser despachada desde Madrid —adonde el mencionado Domingo Joeph Moscoso y Manuel Partero habían tenido que ir “a representar sobre estas tierras de Curiepe”— una “orden del señor Galves para que estos negros sean mantenidos en la posesión de estas tierras, sin permitir que otros se las quiten o detengan...”²³

Dejemos a un lado que esta orden del señor Galves todavía dos años después permanecía sin reconocimiento y efecto legal, puesto que el Gobernador y Capitán General, y el Intendente (el célebre Abalos) expresaron no tener noticia oficial de ella. Vale la pena, pues hemos llegado a 1784, el año del cual más y más directa información tenemos sobre Curiepe en el siglo XVIII, gracias al paso por sus predios del varias veces citado Obispo Mariano Martí.

Tierras bajas y lluviosas, surcadas y anegadas de ríos, quebradas y aguazales, las inmediaciones de Curiepe hacía mucho que tenían nombrados sus caudales de aguas cuando el Obispo Martí, ya al final de su hazañosa visita pastoral a la Diócesis de Caracas (1771-1784), escribió:

*Los ríos de Paparo, de Capaya, de Cuira, de Cancagua, de Taguasa, el Guaire y algunas quebradas van a parar al Tuy. El río de Curiepe por sí solo entre al mar entre Higuerote y el Capaya.*²⁴

Pero fue de un modo mucho más directo que el Prelado supo de las que hoy se llamarían condiciones de accesibilidad a nuestro pueblo:

*La navegación desde el puerto de Cúpira hasta el puerto de Higuerote fue muy dilatada, de dose horas, cuando regularmente se haze en cuatro o seis horas. El camino desde Higuerote hasta este pueblo es malísimo, porque se pasa un cañote o agusal de una media legua sin haver otro camino por donde pasar, y ahora que este año dizen tiene poco agua, llega el agua cerca de la coraza de la mula, y lo restante del camino me parece que ha de ser intransitable, pues aún ahora hay bastantes barrerales. Este agusal lo llaman el agusal de la Sabana del Loro, la cual Sabana está casi toda inundada todo el año del río Tuy o del Tacarigua por varios caños que de dicho río vienen a parar a esta Sabana... (...). En este camino, desde la playa, hay varios cerrajones o cerros, subidas y bajadas, que aunque no muy grandes, hacen el camino no llano y sí penoso en tiempo de lluvias.*²⁵

No importa que dos páginas adelante el mejor averiguar haya hecho al Obispo corregir el relato, para aclarar que:

*Las grandes lagunas y el agusal que se pasa para ir y venir de Higuerote, habrá unos veinte y siete años que se hizo, y no proviene del río Tuy, sino del Capaya, que pasa o corre por Tacarigua, en el cual en aquel entonces se hizo una balza.*²⁶

Más importante es insistir en los detalles de este mortificado viaje obispal entre Cúpira y Curiepe:

Día 19 de febrero de 1784, salimos a las seis y cuarto de la mañana del pueblo de Cúpira, a las ocho y cuarto llegamos a la boca del río, a la entrada del mar, y a las nueve y cuarto de la misma nos embarcamos, y a las nueve y cuarto de la noche llegamos y desembarcamos en el puerto o playa del Higuerote, en donde pasamos

*aquella noche con mucha incomodidad por la mucha plaga. Día 20 de febrero de 1784, salimos del pueblo o playa del Higuerote a las siete y media, y llegamos a los tres quartos para las once de la mañana a este pueblo de Curiepe, distante del Higuerote tres leguas.*²⁷

He aquí un tercer tema de los que irían a hacerse consustanciales de la mayor parte de la historia de Barlovento y de Curiepe: el de las enormes dificultades para trasladarse entre los poblados, a causa de los casi inexistentes caminos. Y otro de estos temas, que aparece en una de las primeras y más tajantes observaciones sobre nuestro pueblo consignadas por el Obispo, es el de la insalubridad del clima y demás condiciones ambientales:

*Este pueblo y territorio tiene la fama de muy calenturiento y enfermizo, y no es admirar que padezcan de calenturas estos pobres que van al pueblo de Higuerote pasando sudados por espacio de media hora el dicho caño o aguasal de la Sabana del loro. Además de esto se añade que este pueblo está poco despexado, pues hay haciendas de cacao casi pegadas a las casas o que no distan de ellas media cuadra...*²⁸

Como quinto tema característico de la imagen que todavía hoy se tiene comúnmente de Barlovento y de Curiepe, aparece la fusión de la fertilidad de la tierra con su escasa productividad:

*Acá hay muchas haciendas de cacao, casi todas sin riego, pues solamente unas diez haciendas, poco más o menos, tienen riego. Esta tierra es fertilísima, pues a más del cacao, produce caña dulce, maíz, yuca, plátanos, ñames, arroz, algodón y quanto se siembra.*²⁹

*Me dixe este Teniente de Gobernador que acá se cogerán, unos años con otros, unas doce mil fanegas de cacao, y acá, no obstante ser fértiles estas tierras, cada mil árboles de cacao no dan más que unas diez o dose fanegas de cacao, y que en esta feligresía no habrá ni aún cien haciendas de cacao entre grandes y entre pequeñas y muy pequeñas, que de éstas hay muchas, como de cien árboles, doscientos y trescientos, quinientos y mil árboles.*³⁰

Finalmente, por ahora, el tema del absentismo de los hacendados blancos y de su sustitución en las áreas de explotación por incondicionales mayordomos.

*En estos terrenos de Curiepe, Mamporal, Tacarigua, etc., apenas viven los hacendados en sus haciendas de cacao, tienen en ellas sus mayordomos, y de éstos algunos son blancos, otros son negros o mulatos, esclavos de las mismas haciendas, y con estos se hace más sensible a los Curas y a otros hombres vivir en estos terrenos.*³¹

Ahora entremos, por fin, con el Obispo Martí al pueblo de Curiepe. Veámoslo aparecer en su relato:

*Este pueblo no está en sitio llano, y hay sus baxadas y subidas, y tal vez había cerca cincuenta casas que forman calles, y algunas ya separadas de las calles. Como menos de media cuadra está situado este pueblo inmediato, esto es, algunas casas en la barranca de este río de Curiepe, que es como el Guayre de Caracas, y como es bastante (honda) dicha barranca, no puede el río perjudicar al pueblo. El agua no se tiene por buena.*³²

Sobre todo, no perdamos detalle de la imagen que el Obispo ha preservado del estado en que aquí existe la institución eclesiástica, la cual, después de todo, constituye la parte principal de su interés y una buena parte del nuestro:

*Esta Iglesia es baxo la invocación de Nuestra Señora de Altagracia, de una sola nave, sus paredes de bajareque, cubiertas de palma. La Sacristía, detrás del Presbyterio, no está del todo desproveída. No está colocado su Divina Majestad, ni es conveniente que se coloque porque está muy desaseada toda esta iglesia. No hay cementerio, y he mandado hazerlo. Véase el decreto y véase el auto por el cual dispongo se haga nueva Iglesia. Ni tampoco hay baptisterio y el agua consagrada se conserva en un caxón de la Sacristía en un lebrillo, y allí se hacen los bautismos. No hay más que el altar mayor, que tiene a los lados unos cuadros de Pintura buenos, y en medio, en un nicho, hay dos figuras vestidas, una de la Virgen, que he mandado componer y asear, porque no causava devoción, y otra de San Joseph, ambas muy pobremente vestidas.*³³

A distancia de una media cuadra, y aún menos, de la barranca de este río Curiepe está la Iglesia vieja, de bajareque, y a su continuación, por la banda de la Sacristía, están algunas rafas y tapias que el padre don Vicente Seixas, hoy Cura del Valle, fabrica contra la voluntad de estos vecinos, que querían y quieren la Iglesia una cuadra y media más arriba de dicha Iglesia vieja, por ser aquel sitio casi el centro de este pueblo y más libre de las inundaciones del río, bien que estas inundaciones

no se pueden temer por ser muy alta la barranca del río. En la cuadra o sitio que estos vecinos quieren que se edifique la nueva Iglesia, dicen que hay fabricados algunos cimientos, que yo no les he visto, y que en este dicho sitio (que está enfrente de la casa donde vivo) dispuso el señor Madroñero que se hiziese esta nueva Iglesia, y que no obstante esta orden del señor Madroñero, el dicho padre Seixas fabricó las dichas rafas y tapias junto a la Iglesia vieja. Yo he dispuesto que se fabrique la Iglesia en este sitio o quebrada que está casi en el centro de este pueblo y en donde quieren estas gentes, (y está) ya hecho el prorratio. Véase el auto en que dispongo se haga esta nueva fábrica.³⁴

Por lo pronto, veamos con más detalle el estado material de esta iglesia, aprovechando el siguiente fragmento del inventario de sus bienes que el Obispo estableciera:

Primeramente: una Iglesia de una nave cuya fábrica material es de Bajareque sencillo cubierta de palma, de treinta y siete varas y media de largo, y ocho de ancho, sin incluir el doble de otro bajareque, su suelo está sin enladrillar, menos lo que ocupa el Presbyterio que lo está en partes. La puerta de la Iglesia está muy deteriorada, con un aldabón de fierro. Altar = Ytem. El Altar tiene la masa fabricada de adobes con el plan de ladrillo, de alto, largo y ancho correspondiente, con Tarima de ladrillo y ornada de madera, Fontal de percianas bien tratado: Dos manteles de Bretaña con guarnición de encages nuevos, palio de seda labrada, de buen uso: Ara consagrada: Crus de madera afforada en plata de más de una tercia de alto con la peana: Atril de madera pintado; y ocho blandoncitos de lo mismo torneados y pintados = Ytem. Sobre dicho Altar hay un pedestal de madera pintada y plateada, y encima de él un Sagrario de una vara de alto, y de poco más de tres cuartas de ancho, fabricado de madera de media talla pintado y plateado = Ytem. Dos (...) también de madera pintada y plateada; y Dos gradillas para cinco luces cada una, todas pintadas al temple = Ytem. En el respaldo de dicho Altar está colocado un Tabernáculo de madera labrada, plateado y pintado, en que están colocadas dos Imágenes, ambas de escultura, la de Altagracia (Titular de la presente Iglesia) y la otra del Señor San Joseph de cerca de una vara de alto, cada una de dichas Imágenes tiene su decente vestido de (...) de seda; y la Sra. tiene corona Imperial de Plata, y el Señor Sn. Jph, tiene su diadema de lo mismo. Cubre el expresado tabernáculo un belo de persiana bien tratado = Ytem. En cada lado de dicho tabernáculo está una gradilla de madera pintada al temple para seis luces cada una, buenas = Ytem. Ocho cuadros de distintos santos que adornan dicho respaldo de Altar, todos con su marco de madera pintada y dorada; dos de ellos son grandes,

*otros dos medianos, otro más mediano, y los restantes pequeños: todos tienen sus efigies pintadas sobre lienzo, y están bien tratados.*³⁵

Se ha visto, y se seguirá viendo en todo lo que falta de esta historia, hasta qué punto en la vida de un pueblo como Curiepe es importante la presencia multivalente del representante personal de la Iglesia, y la amplia medida en que, principalmente a causa del aislamiento con respecto a los centros máximos del poder eclesiástico, el párroco y la Iglesia se convierten en casi una misma cosa. *“En cincuenta y dos años ha habido acá –constata el Obispo Martí- diez y ocho curas, entre propietarios y interinos.”*³⁶ Con relación al actual cura de Curiepe, que es por supuesto el último de los dieciocho que ha habido en el pueblo, y en torno a quien gira este pequeño mundo de pobreza, rivalidades y expectativas religiosas, he aquí las noticias del Obispo:

*Este Cura rural, como se llama acá, o Cura capellán de hazendados, es el padre Juan Pablo Salazar. Nació en la ciudad de Valencia del Rey en 22 de enero de 1757. Estudió la gramática, tres años en Filosofía y ocho meses en la clase de moral, todo en la Universidad de Caracas. Tiene cuatro actos de oposiciones a Curatos. No tiene como particular capellanía alguna. Se ordenó de Presbytero por el mes de agosto del año próximo pasado de 1783, a título de este Curato de Curiepe, a donde llegó el día 11 de septiembre, de 83, tomó posesión el día 15 de dicho mes de septiembre desde entonces está sirviendo. Predica, enseña la Doctrina, administra los Santos Sacramentos con puntualidad. Parece de buen genio y nada se ha sabido contra su buena vida y costumbre y no he tenido quexa contra él.*³⁷

*Este Cura es Mayordomo interino o Administrador de rentas de esta Iglesia, y regularmente lo han sido sus antecesores, y unos años con otros, tiene de ingreso esta fábrica por sus derechos parroquiales sesenta y cuatro pesos, cinco reales, a más de los cincuenta pesos de plata y de gastos ordinarios tiene cincuenta pesos cada año.*³⁸

¿De dónde provienen estos ingresos, y de acuerdo a cuáles reglas de obligación?

Los hazendados de Cacao, solamente por sus esclavos pagan a este Cura doscientos pesos para el sínodo y cincuenta pesos de oblata para pan, vino y cera, y los restantes vecinos, aunque sean hazendados de cacao sin esclavos no pagan dicho estipendio, como hay algunos que tienen haciendas de cacao y las gobiernan y trabajan con gente

*libre. Y es de advertir que acá no hay hacienda alguna sino de cacao. Todos los libres pagan obvenciones y derechos parroquiales a este Cura y a la fábrica de esta Iglesia, y solamente los amos de haciendas de cacao por sus esclavos no pagan dichas obvenciones o derechos. Estos vecinos no quieren pagar primicias y los Curas siempre las han pedido, y los vecinos no las pagan, porque dicen que están en posesión de no pagarlas y he mandado pagarlas.*³⁹

He aquí, expuestas por la autoridad obispal de la Provincia de Venezuela, la situación y las bases económicas de la Institución eclesiástica en Curiepe. Seguidamente veremos lo que el Prelado Martí anota y juzga sobre la relación de la gente del pueblo con la religión así establecida:

El vicio predominante acá es la omisión de oyr Missa, sobre que he dado un decreto (véase), y acá no hay devoción, ni virtud, ni frecuencia de Sacramento, aún en las festividades de Jesucristo y de María Santísima, sino en alguna vieja, y aún son omisos en cumplir los preceptos anuales de confesar y comulgar, sobre que también he dexado decreto, y en la última misión que de mi orden se hizo en el próximo pasado mes de diciembre, ni la mitad de la gente concurrió a ella, y solamente se confesarían unas cien personas, poco más o menos.

*Esta feligresía consta de mil trescientas y algunas almas (véase la matrícula) entre blancos (aunque de éstos pocos, pues no hay más de cuatro familias de isleños) negros, mulatos, sambos, libres, esclavos y de otras castas, y los esclavos solamente son quatrocientos y nueve.*⁴⁰

Además de disponer mandamientos para corregir tan drástica indiferencia hacia los principales ritos del culto, al Obispo le corresponde tomar conocimiento de las irregularidades morales en las relaciones matrimoniales, y así lo hace, de acuerdo al siguiente cuadro de denuncias y correcciones:

Joseph Francisco Gaona, mestizo, soltero, vive mal con Juana Carrasquero, mulata, soltera, ambos libres. Viven en casas inmediatas en este mismo pueblo, en el barrio de Nuestra señora de Altagracia; en casa de Antonio Manasmar vive ella. En presençia de este Cura, el mismo Gaona me prometió ausentarse de acá dentro de quinze días, y en ese ínterin selará este Cura de que ni menos se hablen y si no se observaren esto, les mandaré poner en la cárcel y principalmente al dicho Gaona.

Marcos Escobar, mulato libre, casado con Germana Sisamón, mulata libre, vive mal con Petrona Hernández, samba libre, su comadre. Ambos viven acá, él en este mismo pueblo y ella en el barrio llamado Osma. Este Teniente de Gobernador me dize que pondrá a la dicha Petrona en una casa de formalidad y de gente de bien que la sugete y reduzca a una vida christiana.

Luis Bartolomé Hurtado, mestizo, casado con María Magdalena Martínez, parda, mucho tiempo ha que viven unidos, ya separados, y ella me confesó que había adulterado, y el marido que la encontró pecando con Pedro Venancio Sojo, moreno, pardo, soltero, libre. Me dixo que yo había perdonado y que la perdonara. Llamados en presencia de este Cura, se fueron con ánimo de vivir juntos, y he prevenido a este Teniente que ponga a la cárcel a la dicha Magdalena, siempre que no quisiera vivir con su marido, y este mismo teniente se dize que mandará al Venancio Sojo salir de este territorio.

Manuel Camacho, mulato libre, vive mal con Marcela Mota, viuda, mulata libre. Ambos viven en este mismo pueblo. Quedan convenidos en casarse, y dentro de seis días irán los dos a casa de este Cura para que les explore las voluntades, y les he dado doze pesos para que compren o hagan una casa de bajareque, de la que carecen.

Clemente Antonio Yanes, casado con Juana de la Encarnación Duarte, viven separados. Veánse las notas de Cauçagua.

Valerio Farfán, moreno libre, soltero, vive mal con Rosa María, parda, soltera, entenada de Joseph Miguel Machado. Viven río arriba, dos leguas y media distantes de acá y tiene un hijo de dicho Valerio. Respecto que este denunció lo han dado a este Cura, y este Cura a mí muy tarde y que no hay tiempo para llamarlos en presencia de este teniente, y si se quieren casar, casarlos, y si no se quieren casar, depositar a ella en una casa que la sugeten, y al Valerio desterrarlo de esta feligresía.

Juan Ramos, sambo, casado con Josepha de la Concepción Berroterán, da mala vida a su mujer, quien dicen es una negra de buenas costumbres y oficiosa, y teme de vivir con él por las amenazas que le haze. El dicho Ramos está en la cárcel por varios delitos, y este teniente de Governador está en ánimo de desterrarlo de este valle, y con esto quedará la Berroterán libre de un mal golpe, y tal vez de la muerte quedándose ella acá.⁴¹

Pero como, según hemos visto, la misión de un Obispo en visita pastoral no se limitaba a tomar nota de semejantes irregularidades, sino que consistía sobre todo en dictar providencias para corregirlas, he aquí las más importantes de las tomadas y ordenadas para Curiepe por el Obispo Martí:

15. Que por cuanto estamos informados que los habitantes de éste pueblo conducidos de la pasión de bailar no solo practican saraos o fandangos en los días festivos y quando ocurre algún Bautismo, sino también en los que llaman velorios en la muerte de los Párvulos y en las vísperas de fiestas de que resultan lamentables desórdenes por la confusa mezcla de hombres y mugeres especialmente de noche, siguiéndose también que pasando casi toda la noche de dichas vísperas de fiesta en continuo baile amanezcan fatigados y soñolientos con lo que se privan o imposibilitan de satisfacer el Precepto de la Misa, gravando notablemente sus conciencias, pues conociendo el riesgo a que se exponen no lo evitan por una diversión mundana y ridícula. Por tanto para cortar los referidos desórdenes desde luego prohibimos dichos velorios en que se practiquen bailes saraos u otras sospechosas concurrencias bajo la pena de excomunión maior en que incurra el Dueño de la Casa que los permitiere; y ordenamos y mandamos que el Cura de esa parroquia en frecuentes Pláticas y exhortaciones haga entender a sus Feligreses los perniciosos efectos que resultan de dichos bailes de los cuales dijo un Padre de la Iglesia que son un círculo cuio centro es el Diablo y la circunsferencia sus Ministros, dirigiendo su esfuerzo principalmente hacia sus Padres de familias para que no los continúen en sus Casas ni que por este motivo vaian a otras sus hijos, hijas y domésticos y si no obstante las exhortaciones de dicho Cura sobre esta materia y sobre la estrecha obligación que tienen los Fieles de cumplir con el Precepto de la Misa y santificar los días festivos aplicándose en los que pueda trabajare a sus labranzas u oficios y no gastándolos en vanas diversiones, aun aconteciera que algunos Feligreses no oieren Misa por haver pasado la noche anterior de los días festivos en los mencionados Bailes, ocurrirá dicho Cura al juez Secular de este Territorio a fin de que castigue a los Transgresores con pena de Cárcel y las demás de su arbitrio para la enmienda y observancia que tanto apetechemos en beneficio de sus Almas. 16. Que cerciorados así mismo de que muchas familias del campo, y aun los que viven en los Barrios y Casas inmediatas a este Iglesia olvidados de su salud eterna jamás ó mui rara vez ocurriere de oir la explicación del Sto. Evangelio, Doctrina Christiana y demás saludables Documentos con que debe apacentarlos el Párroco, y dando una general nota escándalo y mal ejemplo así a los de su familia como de otros vecinos principalmente á los piadosos todo en grave cargo de sus conciencias, Mandamos que el Ministro de esta Iglesia

con frecuencia y eficacia amoneste a dichos Feligreses la estrecha obligación que tienen de cumplir con el Precepto de la Misa siempre que no tengan inexcusable ó noto motivo que les releva, haciéndoles entender que por la Synodo de este Obispado que aun los habitantes en las haciendas distantes de la Iglesia de dos a cuatro leguas tengan obligación de venir a Misa y oír la Doctrina Christiana alternativamente la mitad un Domingo o fiesta de manera que en el término de quince días por lo menos oigan todos una Misa, y habiendo embarazo como son ríos crecidos, o grandes lluvias está declarado que por entonces les cesa la obligación, y que distazen de diez leguas arriba de la Iglesia estén obligados a oír Misa unos una vez en un mes, y otros otra vez en el mes siguiente alternativamente, de manera que pasados los dos meses hayan oído todos una Misa y la Doctrina Christiana; Y si no obstante esta benigna dispensación, y las amonestaciones de dicho Ministro aun persistieren los tales feligreses en su observancia prestando motivos que en juicio prudente no estimen dignos de excusas, ocurrirá el expresado Ministro al teniente Justicia ó Comisionado de este Pueblo para que los conmine con penas de Cárcel y si menester fuere ponga en ellas á los Transgresores para que por este medio y los demás que le dictase su prudencia se consiga enteramente la enmienda que tanto deseamos. 17. Que siendo como es la paga de Primicias un reconocimiento especial que se hace a Dios, y cuio derecho de percibir las es propio del Párroco, que corresponde con las oraciones y sacrificios que celebra por el Pueblo todos los días festivos; convencidos de que en esta Feligresía se halla enteramente defraudado este tan justo derecho con el pretexto de que no ha estado en costumbre la paga de dichas primicias: Mandamos que el Párroco de esta Iglesia amoneste a todos sus feligreses la obligación que tienen de contribuir con las primicias de todo género de granos conforme a la Constitución Synodal trescientos ochenta y siete del libro quarto Título veinte y quatro, Párrafo sexto y su Acordado del (...) y Supremo convenio, á excepción del fruto del grano del cacao por haver pleito pendiente; Y por cuanto nos hallamos también informados de la omisión grande que hai en la paga de los Diezmos en gravísimo perjuicio de los piadosos fines á que están destinados: ordenamos así mismo que el expresado Cura persuada á los que deben contribuirlos las graves amenazas y castigos que Dios ha hecho y haze á los que quebrantan tan justo precepto dexando de pagar, recaudando, ó pagando con disminución los Diezmos que deben á su deidad é Iglesia, para que así satisfagan á su obligación y Conciencia, y alcancen de la Divina Clemencia el logro de sus trabajos en el cultivo de las Tierras y cosechas de sus frutos. 18. Finalmente ordenamos y mandamos que al efecto de lo contenido en estos nuestros Decretos tenga en entero y debido cumplimiento, y se observen, guarden y agsalten precisa y puntualmente en todas sus partes y por todos y cada uno en lo que toque sobre lo que encargamos la Conciencia y hazemos presente

la estrecha Cuenta que de estas obligaciones han de dar á Dios Nuestro Señor; el Cura de esta Iglesia en el primero Domingo siguiente á la fecha estando congregado el pueblo para oír los Divinos Oficios publicara Missarum Solemnia los generales, procurando igual diligencia de todos á alguno de ellos siempre que lo consideraze oportuno; y que transcriba auténticamente en este libro todos los Edictos, despachos, Ordenes y providencias que se libraren para el buen gobierno de esta Parroquia, teniendo dicho Cura especial cuidado de agregar én agregando por el orden de sus fechas los originales hasta ahora expendidos y que se expidieren, en un Legajo al cual luego que se tenga volumen competente pondrá forro en modo de libro que con los demás Parroquiales custodiará con el maior cuidado y aseo con apercivimiento que de cualquiera omisión se le hará estrecho cargo en visita ó fuera de ella, Dado en el Pueblo de Curiepe a veinte y dos de Febrero de mil setecientos ochenta y quatro firmados y refrendados en forma. Mariano Obispo de Caracas. Por mandato de Su Sa Ilma el Obispo NSr – Joseph Joachim de Soto, Secretario y notario de Visita.

Para que se verifique Fabrica de Iglesia material en este Pueblo de Curiepe se acordó la providencia siguiente.

Santa Pastoral visita de este Pueblo de Curiepe veinte y dos de Febrero de mil setecientos ochenta y quatro – Por cuanto la Parroql. de este Pueblo en que se administran los Santos Sacramentos, se celebran los Divinos Oficios, y demás funciones sagradas á que deben concurrir los Feligreses consiste en un caney con dos piezas que la una sirve de Sacristía, hechas de bajareque, techadas de palma, con mucho desaseo y poca decencia para el culto Divino; Y que sin embargo de haberse prorrateado quatro mil pesos entre los Hazendados del Territorio de este Curato por orden de nro Provisor é intervención del Sr. Vice-Patrono en la conformidad que debe haverla y está prevenido en las Synodales de (...) Mandamos que el Presbytero Dn. Juan Pablo Salazar Cura propio de esta Iglesia y Maiordomo interino de fabrica recaude inmediatamente sin demora alguna emprenda la obra de este importante necesario edificio hasta que se concluya en el lugar que antiguamente se destinó, el que se halla con cimientó y libre de las irrupciones del Río, aprovechando los materiales que hubiera útiles en la fabrica junto a dicho Río, y la piedra que estuviere Da. María Trinidad Ramos, de Agustín Ruiz, de la Morena Marciana, y de otras personas; y al mismo fin promoverá el propio Maiordomo las demandas y ejecuciones que convengan con la maior brevedad y eficacia por ser urgentísima la necesidad de esta obra, y evitar la menor decencia que vá referida. Debiéndose construir dicha Parroquial en disposición que con el tiempo pueda hacerse de tres Naves y se tendrá presente que los Feligreses que no se incluíeren en el prorrateo

por no poder sufrir contribuciones pecuniarias, la suplan con su trabajo personal en los días que se les repartiere, cuidando de no gravar más los unos que los otros, sino que con igualdad equidad y moderación respectiva a cada clase de sujetos según sus posibilidades concurren todos a verificar una obra tan piadosa y del servicio de Dios, practicándose con la prontitud que demanda la necesidad de fabricarse Iglesia en este Curato, por lo que exhortamos, y nos prometemos del christiano piadoso zelo y prudente consideración de los Hazendados y Havitantes de deste Territorio que sin embargo de las desdichas y calamidades que ha experimentado esta Provincia harán todos los esfuerzos posibles para la referida Fábrica, y desde luego concedemos quarenta días de indulgencia a los Fieles de uno y otro sexo por cada vez que contribuían al mencionado fin con un trabajo personal, u otro auxilio que puedan prestar á esta obra. Así mismo mandamos al Cura de este Pueblo que bendiga con las Ceremonias del Ritual Romano un parage destinado para cementerio, y se cerque y ponga puerta con cerradura y llave de manera que no entren animales ni transiten personas algunas, y dentro del ámbito del mismo cementerio se haga (...) en donde se recojan los huesos que se sacazen de las sepulturas, erigiéndose una Cruz en el centro de dicho Cementerio; y también exhortamos al Teniente de Justicia maior de este Pueblo, comisionado del Sr. Gobernador y Capitán General de esta Provincia Vice-Patrono Regio en ella para auxiliar en este asunto ál Cura del mismo Pueblo, que aplique su maoir cuidado y exactitud en el cumplimiento de esta materia: Hágase saber esta providencia a quien toca, cópiese en el Libro correspondiente, y entréguese el original a dicho Cura con el mencionado Prorrrateo.⁴²

Para este momento la gente de Curiepe fue contada y clasificada, siguiendo las pautas de la institución eclesiástica para las provincias de América, con el siguiente resultado:

MATRICULA ó Padrón de los habitantes en el expresado Pueblo de Curiepe, y su Territorio Parroquial en el año de 1784, con advertencia que en la distinción de calidades, van colocados los Mestizos en la de Blancos, y los Zambos en la de Negros.

<i>Calidades</i>	<i>Solteros</i>	<i>Casados</i>	<i>Solteras</i>	<i>Casadas</i>	<i>Parvulos</i>	<i>Parvulas</i>	<i>Totales</i>	
<i>Blancos</i>	14	14		7	6	6	4	51
<i>Indios</i>	4	7		3		2		16
<i>Pardos</i>	45	30		51	53	64	52	295
<i>Negros</i>	81	92		111	89	81	92	546
<i>Esclavos</i>	112	43		108	44	75	70	452
<i>Totales</i>	256	186		280	192	228	218	1.360

Razón de Casas y familias de este Distrito Parroquial, y así mismo de las personas de Comunión, y de sola Confesión, cuyo número queda comprendido en la matrícula antecedente.

*Feligreses habitantes
dentro del pueblo*

<i>Casas</i>	<i>99</i>
<i>Familias</i>	<i>99</i>
<i>Personas de Comunión</i>	<i>266</i>
<i>De sola Confesión</i>	<i>78</i>

*Feligreses habitantes
fuera del pueblo*

<i>Casas</i>	<i>55</i>
<i>Familias</i>	<i>55</i>
<i>Personas de comunión</i>	<i>381</i>
<i>De sola Confesión</i>	<i>89⁴³</i>

Leamos ahora, para finalizar, las palabras en que el Obispo Martí ofrece lo más parecido a una explicación de todos estos desarreglos religiosos y morales:

En este pueblo son tantos los sambos, negros y mulatos, que por las calles no se ven sino rara vez otros que negros o de color muy quebrado, y se ven acá más negros que en Nirgua y en el Pao, y no será fácil reducir a este pueblo a una tal qual finura en la vida cristiana y en la vida civil; y regularmente son pobres, porque las principales haciendas de cacao son de los vecinos de Caracas, y convendría poner acá un Cura de espíritu y de actividad y de aplicación a las cosas devotas, para exitar a estas gentes, que están muy omisas y abatidas por su genio y su calidad baxa.⁴⁴

Pero hay un aspecto en el cual este pueblo de Curiepe, así presentado por el Obispo Martí a la altura de 1784, aparece todavía más directamente ligado a las disputas entre españoles americanos y negros libres (o morenos) por la propiedad de las tierras del valle: se trata precisamente de las circunstancias y el lugar de la fundación del pueblo mismo. En efecto, tal como se constata en la documentación exhibida con motivo del más largo litigio por tierras en la historia de Curiepe y su valle, ocurrió que en 1731 —es decir, un año antes de la fecha generalmente admitida como de la fundación— el Rey mismo interviene a través de una Cédula que extiende varias décadas hacia atrás el poblamiento originario del valle, aunque no la fundación de Curiepe mismo. He aquí el documento del Rey:

El Rey – Coronel Don Sebastián García de la Torre mi Gobernador y Capitán General de la provincia de Venezuela, o a la persona, o personas que la gobernare. Por parte de Doña Luisa Cathalina Martínez de Villegas y otras personas intere-

sadas en las tierras del valle de Curiepe, en esa jurisdicción se me ha representado pertenecerles el referido Valle en virtud de real concepción y legítimos títulos que tenían para ello (...) que todo es baldío, y realengo y las habían estado poseyendo, y labrando como Dueños de ellas quietas y pacíficamente de inmemorial tiempo a esta parte, sin que persona alguna les hubiese prestado embarazo hasta que por el año de mil setecientos y veinte se había ocurrido ante el Virrey del Nuevo Reino de Granada por parte del Capitán Juan del Rosario Blanco, de color negro, y otros morenos libres, pretendiendo se les concediese Licencia para hacer cierta fundación de un pueblo en el mencionado Valle (suponiendo haber para ello órdenes mías) a cuya pretensión se adhirieron diferentes isleños solicitando también se les diese facultad para fundar otro segundo pueblo en el mismo paraje, cuyos puntos han expuesto estas partes cuanto se había actuado en mis Audiencias de Santa Fe y Santo Domingo, y por vuestros antecesores Don Diego Portales, y Don Lope Carrillo haciendo individual expresión de los que unos y otros habían proveídos, el que han acompañado diferentes testimonios, con inserción de varios instrumentos pertenecientes a esta Dependencia, suplicándome fuese servido probar los títulos de las anunciadas tierras del Valle de Curiepe, sin embargo de el despecho que con los vicios de obreción y subreción había obtenido los de la parte contraria, y que asimismo, hubiese a bien mandarles desalojar dichas tierras, y que prosiguiesen sus peones, y esclavos en las Rosas que estaban haciendo en ellas para la siembra de Arboles de cacao.

I habiéndose visto en mi Consejo de las Indias con lo que sobre todo expuso mi fiscal: como quiera que por auto definitivo de diez y ocho de septiembre de este año que proveyeron los del referido mi Consejo en sala de justicia se ha mandado confirmar a la mencionada Doña Luisa Martínez de Viilegas y demás interesados la Posesión de las referidas tierras del Valle de Curiepe sin embargo de suplicación a cuyo fin se le ha dado despacho de confirmación, con la fecha de éste, ha parecido preveniros de ello y damos comisión (como lo hago) para que por lo respectivo a la población, y fundación, pretendida para los dos mencionados pueblos por el expresado Capitán Juan del Rosario, y los morenos libres de su compañía, y de los referidos isleños, os encarguéis, de su ejecución, con calidad de que sea en paraje distante de la costa del Mar, a lo menos quince leguas, y en sitio realengo que goce de las circunstancias prevenidas por las Leyes que de ello tratan, y en su consecuencia os ordeno, y mando que así lo observéis y cumplais puntual y efectivamente, dando cuenta con justificación al referido mi Consejo, por ser así mi voluntad: Fecha en Sevilla a veinte y seis de Octubre de mil setecientos treinta y uno —yo el rey— Por mandato del rey nuestro Señor — Don Gerónimo de Ustariç.⁴⁵

Así pues, mucho más clara y cierta que la frecuente aseveración que Curiepe fue fundado por religiosos dominicos, queda pendiente la de su fundación por iniciativa de los morenos libres residenciados en el Valle al mismo tiempo que los hacendados blancos, desde mucho antes y con motivo del cultivo del cacao, fruto cuya introducción en la zona quizás sea lo que se debe a los mencionados dominicos. También es el caso de que varios años más tarde, en 1763, la intervención del rey a este respecto se hizo nuevamente necesaria:

Y ahora con motivo de la instancia que se me ha hecho por Joseph Antonio Colmenario, y Pedro Juan Barreto en su Nombre y de los demás morenos libres vecinos del pueblo de Nuestra Señora de Altagracia y San Joséph pidiendo que como principales pobladores, y fundadores de él se les restituyan las tierras que se les asignaron llevándose a debido efecto las sentencias de vista y revista que pronunció mi Real Audiencia de Santo Domingo en veinte y tres de Diciembre de mil setecientos veinte y ocho; y diez de febrero de mil setecientos veinte y nueve en el pleito que siguieron con Doña Luisa Cathalina Martínez de Villegas, y demás consortes, y que en caso necesario, me sirviese de mandar recoger la Real Cédula que obtuvo en veinte y seis de Octubre de mil setecientos treinta y uno, confirmando la pertenencia de las tierras del Valle de Curiepe —visto lo referido en mi Consejo de las Indias, con lo que en su inteligencia expuso mi Fiscal, he resuelto sobre consulta de veinte y nueve de Abril y once del presente mes de Julio expediros la presente Real Cédula y ordenaros y mandaros (como lo ejecuto) evacuéis el encargo que por él se hizo al nominado nuestro antecesor; No estorbéis a los expresados morenos que saquen del mencionado Pueblo, y su término los bienes muebles, y semovientes que tengan o les pertenezcan en él, ni que desarmen sus jacales, y conduzcan sus materiales al paraje que se les asignen para su nuevo establecimiento; que nombréis personas inteligentes que pasen a reconocer las Arboledas de Cacao, Cañaverales, y demás mejoras que consten han hecho en el mismo pueblo, y las traen, y evalúen con citación de sus fundadores y de los herederos del mencionado Don Juan Blanco de Villegas, y evacuadas estas diligencias comuniquéis traslado de ellas a los citados interesados: Subtancies y determineis conforme a derecho cualquiera instancia, que se introduzca en su razón — No consintáis que los enunciados herederos se utilicen de las expresadas Arboledas de cacao, Cañaverales, ni de ningunos otros plantíos, ni mejoras hasta tanto que se satisfagan íntegramente su legítimo valor a los referidos morenos- Permitáis a éstos que continúen en su uso, disfrute y aprovechamiento en el ínterin que aquellos no se los paguen —Y últimamente que me informéis de sus resultados a la brevedad que os fuere posible y la justificación correspondiente, por ser así mi voluntad —Fecha en

*San Ildefonso a veinte y seis de Julio de mil setecientos sesenta y tres – Yo El rey – Por mandato del rey Nuestro Señor – Joseph Ignacio de Goyeneche*⁴⁶

El hecho es, en realidad y por lo que más nos interesa, que esta disputa central –no solo por tierras en Curiepe, sino por las tierras de Curiepe– no habrá de cesar, ni en este siglo ni en los dos siguientes. Cada una de las partes interesadas, acogida según las circunstancias a lo que la beneficia de la reiterada decisión Real, se mantendrá en sus posesiones y argumentos, con el resultado principal de la pervivencia de Curiepe como Pueblo, el más importante de todo el valle. Una importancia que a la vez va a resultar inseparable de la precariedad de las condiciones en que vivió siempre la mayoría de sus pobladores, formada hasta la segunda mitad del siglo XIX por negros esclavos y libres. Nada más elocuente sobre esta miseria que la siguiente exposición, enviada en octubre de 1795 al Obispo de Venezuela por un grupo precavidamente anónimo de vecinos pobres, en torno a la repercusión que ella alcanzaba en la situación de la vida religiosa del pueblo:

Varios vecinos pobres del pueblo de Curiepe, no sin el mayor dolor, aunque seducidos de los más vehementes sentimientos de religión, amor y celo al divino culto por quienes ansiosos claman, a su mejor ornato y decencia aspiran, rendidamente a VSI llenos de rubor esponen; que en referido pueblo no hay ni ha habido templo jamás, sin embargo de ser el más pingüe rico a proporción de todas estas provincias; pues el más infeliz vecino ha contribuido y contribuiría, gustoso cuanto fuese necesario no solo para su reedificación, sino también para fabricarlo desde sus cimientos como es constante, público y notorio aún en esta capital.

Habrá ocho o diez años que el Presbytero Don Domingo Dujandin siendo cura párroco del enunciado pueblo sobre los cimientos antiguos levantó sus paredes hasta una altura, y techó sobre unas cañas toscas con catorce varas de longitud quedando otras tantas sin techar y las puertas, sin ellas, en un total abandono del templo, el único altar que tiene y últimamente la magestad de un lugar deplorable y que en nada se parece al que debía hallarse, y lo que es más, espuesta a toda interperie y a ser el juguete de los muchachos que se introducen en él cada y cuando quieren como no hay puerta alguna, que lo impida, pues hasta la fecha se ha puesto solo un tablón atravesado en ella, el cual no ha obstado para que sea el depósito de todo animal, pues ha acontecido, y no una sola vez dormir chivos sobre el mismo altar, y ser forzoso a la siguiente mañana barrer sus excrementos para celebrar el Santo

Sacrificio de la Misa y hechar fuera los cerdos, que dormían al pie del enunciado altar, llegando al extremo de encontrarse una mula, y empezarse a comer los manteles sacándolos a la calle en la boca, y derrivando al suelo la piedra del Ara, candeleros, y cuanto allí se hallaba, cuya mula pertenecía al moreno libre Pedro Eustaquio Castro, quien lo podrá testificar.

En este estado de abandono se ha manifestado la casa de Dios desde el tiempo del referido Presbytero al actual Cura Dn. Agustín Escobar de un año a esta parte ha levantado un poco más las paredes, dejándolas siempre descubiertas y perjudicándose con el invierno que el próximo verano pá nada servirán no poniéndoles en tiempo el remedio efectivo; porque las lluvias son continuadas en este país más que en otro alguno, en términos que en su tiempo no puede oírse la Misa a menos que se forme un tablado de media vara de alto, pues en ocasiones se hace una laguna dentro de la iglesia de que resulta, que el que se haya acometido de cualquier leve accidente, ó teme le sobrevenga por ello no asiste, á ella, y queda la mayor parte del pueblo sin cumplir con tan obligatorio precepto sin que ni el referido Dujandín ni su antecesor hayan mirado tan importante objeto con otros ojos que el del desprecio, el primero no concluyéndola, y el segundo no adelantando como era de su obligación consumiendo cuanto sus feligreses al efecto contribuían, las rentas de la misma Iglesia; y los morenos que la pertenecen, y no son de poca consideración sin haberse podido averiguar en que se han invertido, pues para hacer desembolzar el referido Dn. Antonio Hernández Calisto 600 ps. que se había comido (sin ajustarle la cuenta) fue necesario que su subcesor Dn. Agustín Escobar sostuviese con él un ruidoso pleito, al cavo del cual conseguir las esiviese y luego que las recibió, con 600 ps. mas de los citados no vemos que se le entregase, y más de 200 ps. que recogió de limosnas entre los vecinos, suponiendo iba a concluirles la Iglesia emprehendió con ardor la obra, que ha quedado pasmada a lo mejor del tiempo, ocultándonos el caudal que ha gastado, pero si sabemos que no ha llegado aun de lo que ha cogido debía haberlo hecho a mucho menos costo, si hubiese personalmente asistido a la fabrica (como que no hay otro mayordomo ni lo ha habido desde hace muchos años) dejando los artezanos hacer cuanto querían mientras que él lo pasaba divirtiendo olvidando enteramente de las obligaciones a que está constituido al abrigo de que no hay quien le pida cuentas, ni tiene a quien rendirlas, y forzosamente se ha de pasar por las que voluntariamente diere.

Este abandono deriva de la falta de un mayordomo que debe haber, y hay aun en la más infeliz aldea, el cual vive sujeto a una inspección rigurosa, y a no hacer el más pequeño gasto que no sea de acuerdo con el cura, cuyo cargo exerce ordinariamente

uno de los vecinos de más posibles para evitar cualquier colisión o fraude que pudiese cometerse por su escasez de facultades, y sin embargo otorgan las correspondientes finanzas, según el caudal, que van a manejar.

En este pueblo no faltan sujetos, que puedan ejercer dicho encargo, particularmente Dn. Agustín Antonio Ruiz, y Dn. Antonio Artiles, y otros también vecinos, sujetos todos en quienes concurren las circunstancias necesarias y serían capaces con el ingreso, que tiene la Iglesia ayudados, de concluir la mano de obra tozca como la llevan sino de fina construcción, pues la madera no está escasa y los feligreses por disfrutar de tal alto beneficio, prestarían sus personalidades y contribuiría cada uno la parte que pudiese para tan Santa obra; pero no su Illmo., no se ha tratado ni remotamente hasta ahora de esto por la ambiciosa desidia de los párrocos que ha habido y no han pensado otra cosa, que divertirse, comerse las rentas y hacer buena bolsa para su salida manteniendo durante su existencia amas de sus respectivas familias, porción de arrimados bajo el pretexto de sirvientes o domésticos; no su Illmo. no está en la mente de V. S. ni de vuestro soberano, que cede de sus diezmos la nona parte a beneficio de la Iglesia y no al de los curas a quienes encarga estrechamente, su cuido, aseo, y desente ornato ofreciéndose en caso necesario con la tercera parte del costo que debe invertirse en la construcción de ellas.

El pueblo de Tacarigua con respecto al nuestro es despreciable, carece de vecinos y su Iglesia de fondos, ó no tiene aquellos, que la nuestra, y sin embargo, como tiene un cura activo y eficaz menos distraído y mas atento a sus obligaciones, cual es Dn. Sebastián Palomo tiene una Iglesia fabricada por este que nos causa envidia, se celebran las funciones con la solemnidad posible, y el divino culto se mira con menos desprecio: tenemos la gloria (no sin demasiado sentimiento) de pasarnos a el en las festividades para disfrutar del mismo beneficio que sus feligreses y como nuestra concurrencia hermosea sus funciones, como podemos tenerlo no igual sino mejor, pues lo es la planta del nuestro que a más de ser el pueblo más considerable de todos estos valles, es el más fértil más rico y más abundante, que puede darse y favoreciendo tanto la divina providencia, no seamos tan mezquinos, que en su obsequio dejásemos de hacer lo posible.

Estas justas consideraciones han tocado nuestro corazón, y penetrado del mayor sentimiento las ponemos de manifiesto a V. S. I. como a que toca, seguro de que en su visita tomará la medida que baste a provernos de un templo en donde tributemos a Dios y a las imágenes del divino culto, ofreciendo con la mayor sinceridad, concurrir en quanto esté de nuestra parte a su fabrica con la precisa condición de ponerse

por mayordomo uno de los nominados a fin de que se nos haga notorio cuánto se gaste, y sepamos que ha de rendir una cuenta exacta a quien corresponda, viviendo ciertos en que no hemos de ser defraudados por el que lo sea, para por este medio lograr lo que tanto deseamos . A V. S. I. podemos darle un fiel testimonio, pero nos sugetamos el informe del enunciado Dn. Fernando de la Madrid. Al del venerable Cura de Tacarigua Presbytero Dn. Sebastián Palomo, y a los demás, que sean del superior agrado de V. S. I. tomar en este pueblo y sus circunvecinos, sin que parezca extraño no exponamos nuestros nombres, pues no lo hacemos por no mal quistarnos con el actual Cura y demás que ha habido, haciendo como hacemos juramento mas solemne de no proceder de malicia, sino lastimados de la situación triste, miserable en que nos hallamos con respecto a la falta de Iglesia celosos de la honra y gloria de Dios, anciosos de tributarle el divino culto y tocados de un ferviente amor a él, en cuya virtud, rendidamente suplicamos a V. S. I. se digne proveer como en todos pedimos, y mandar se practique cuanto esponemos, y así esperamos de la notoria justificación de V. S. I. y ministerio que tan dignamente exerce quedando en el entretanto rogando a Dios Nuestro Señor importante vida los años que hemos tener.

Curiepe y Octubre de 1795.⁴⁷

Las tensiones inherentes a esta situación económico-social estallan en Curiepe bajo la forma de conflictos de diversa índole que reciben atención en las correspondientes instancias del poder local y provincial. Así, en 1797 el teniente Justicia mayor del Valle de Curiepe, Capaya, Mamporal y Tacarigua dirige al Gobernador y Capitán General el siguiente planteamiento:

*...que Curiepe necesita particular cuidado por ser pueblo de consideración y querer los morenos abrogarse la primacía en el vecindario y preponderar a blancos y pardos; (...) haciendo también presente, entre otras cosas, el procedimiento que ha tomado contra un negro nombrado Pedro Vital, que estando cargado de bebida, como lo acostumbra dijo en Curiepe el veintisiete del citado agosto que en breve día correría allí la sangre de los blancos, con otras expresiones de igual substancia...*⁴⁸

Hecho que el propio Teniente no considera aislado, sino indicador de un real peligro, pues

...de pocos días a esta parte se ha notado en los negros esclavos de aquellos valles una altanería que antes no tenían, de forma que está muy cuidadoso y asegura no

*tiene la menor confianza en estas gentes de color, libres y esclavos, especialmente en lo que toca a Curiepe...*⁴⁹

Ante tales argumentos, la solicitud del Teniente de que el Gobernador y Capitán General instituya a Curiepe como tenientazgo autónomo, no tardó en ser satisfecha por el superior, así como también ampliamente justificada con sus propios razonamientos y evidencias. Además de “hacer dar públicamente al citado Vital cien azotes y remitirlo luego a esta ciudad, en caso que resulte por la información haber vertido aquellas expresiones, porque cree éste el medio de contener a los demás...”, el Gobernador y el Capitán General se extiende en las siguientes consideraciones:

*...informó el Dr. Juan Agustín de la Torre, Comisionado por el Señor Presidente, Gobernador y Capitán General y la real Audiencia para averiguar y contener la sospecha de sedición que se tuvo, indicando amotinamiento, sobre la necesidad de que se crease un nuevo tenientazgo contraído a los Valles o curatos de Panaquire y Río Chico, y colocando un hacendado acomodado y de integridad, y proponiendo como adecuado a don José Galarrraga, que lo es en aquel partido, y sujeto bien activo y desinteresado, y con cuya creación se acordarán los inconvenientes y temores de que puedan introducirse armas o extranjeros seductores por las bocas de Paparo y Río Tny, y hasta por Cúpira, por ser aquel valle el centro y recaladero de estas entradas...*⁵⁰

En consecuencia:

*...se acordó: Que se nombre dos Tenientes Justicias Mayores más; uno para sólo el Valle de Curiepe y la Costa de Barlovento, que servirá don José Manuel Aniz, quedando encargado de toda su Jurisdicción, comprendida desde donde termina la de Macuto o Caraballeda, siguiendo, al Norte, por la Costa de Barlovento, hasta la Boca de Paparo, y por el naciente, sur y poniente, la que corresponde, toca y pertenece a la feligresía de dicho pueblo de Curiepe, que se le señala por límites, quedando los otros tres valles de Capaya, Mamporal y Tacarigua bajo el Gobierno del actual don Vicente Monserrrate; y otro para el de Panaquire y Río Chico...*⁵¹

Veamos, según la óptica del nuevo teniente y Justicia Mayor de Curiepe, el desarrollo de las tensiones sociales que se encuentran en el origen de su cargo:

Con horrorosa admiración he leído la carta del 19 de diciembre, en que, a instancia de los morenos de Curiepe, que se quejan de ultrajes de los blancos y de exacciones de

*derechos exorbitantes por mí, se sirve V. S. apercibirme para que obre con rectitud, sin oprimirlos ni permitir se les oprima. Es una falsedad, juna calumnia digna de castigo, haber estos hombres asegurado a V. S. la mencionada exacción, pues aunque es cierto que los derechos de carcelaje acostumbrados aquí son de doce reales, inclusa la diligencia de prisión, y dos el ayudante por la citación para demandas, cuando no se sigue prisión, también lo es que hasta ahora no se han exigido a ningún moreno de este pueblo. Después que estoy de Teniente en él he preso siete personas, tres indios forasteros, un mulato de Caracas, y he tenido en la cárcel a tres morenos de aquí sólo en arresto y de éstos ninguno ha pagado carcelaje, citación ni el más pequeño medio real por respecto ninguno, a causa de haber considerado su pobreza... (...) ...pero esto proviene de que estos morenos, entretenidos vanamente en estos y semejantes recursos, se distraen del trabajo, no cumpliendo con sus empeños, y están entrampados y miserables, y temiéndose de las interpelaciones de sus acreedores y de la justicia, pretenden preocupar la idea de los Magistrados de la capital, levantando estos testimonios groseros y punibles al juez de su pueblo, cuya autoridad desconocen porque están persuadidos a que dependen inmediatamente del Gobierno y Capitán General, sin que yo, que he encontrado este trastorno del orden, pueda iniciar la causa de la novedad. (...) De la misma manera es falso que se hayan ausentado desamparando el pueblo los morenos, pues solo sucede que alguno de tantos morenos que teme se les apure por alguno de sus acreedores, se esconde entre sus mismos compañeros y se va al campo por algunos días y mientras que se adormece la instancia...*⁵²

Entre los últimos años del siglo XVIII y los primeros del XIX, la documentación disponible sobre la vida de Curiepe gira en torno a la institución eclesiástica, sea porque se refiere a ésta directamente o porque, refiriéndose al pueblo en conjunto, es suministrada por el Cura de turno. Así, en este último sentido los datos fundamentales, provenientes de las Matrículas parroquiales que el sacerdote estaba en la obligación de establecer y remitir a la autoridad de su Diócesis, se refieren, como era de rigor, al estado civil (casados, casadas) y religioso (comuniones, confesiones) de la feligresía, la cual algunas veces se diferenciaba por el lugar de residencia (dentro o fuera del pueblo) y siempre se dividía en castas (blancos, indios, pardos y/o negros libres, esclavos). Como se puede apreciar en el Cuadro N° 1, correspondiente a los años 1789 a 1801, y en el Cuadro N° 2, que cubre los años de 1803 a 1808,⁵³ lo más resaltante de semejante información es la enorme superioridad numérica de los *pardos-negros libres y esclavos* sobre los *blancos e indios*. También es de notar que cuando se determina el lugar de residencia, como ocurre en las Matrículas de los años incluidos en el Cuadro N° 1, la mayor

proporción de matrimonios, comuniones y confesiones registrados fuera del pueblo se da entre los negros esclavos -cuya vida transcurría en las haciendas o plantaciones- lo cual confirma el reiterado dato de que la población del pueblo mismo de Curiepe estaba entonces, como desde su fundación y hasta la segunda mitad del siglo XIX, integrada por una restringida minoría de blancos e indios, y una amplia mayoría de negros libres y pardos.

Volviendo a la cuestión de las condiciones de vida vigentes para esta población, véase al detalle cómo todavía en 1808 ni la institución eclesiástica, ni la feligresía, ni la autoridad civil y militar -tanto local como provincial- habían logrado resolver el problema, aparentemente acuciante para todos estos sectores, de la construcción de un nuevo cementerio. Ese mismo año, la autoridad eclesiástica arquidiocesana se dirigía al Cura de Curiepe en los siguientes términos:

*Como estoy informado por el comisionado de Justicia de ese pueblo que con su anuencia ha dispuesto hacer el cementerio a la par de la Iglesia parroquial frente a la plaza mayor y que para ello se han levantado los respectivos planos formando círculos y hecho el prorrato de su costo que se ha repartido entre los vecinos: siendo éste un sitio el más público y por consiguiente más pronto a que se infecte el vecindario con la pestilencia que es susceptible hayan de axalar los sepultados y siendo esto enteramente opuesto a la sana intención de SM soy de parecer, que acomodándonos al tercer capítulo de la presente R Cédula incerta se sirva V. acordar junto con el expresado comisionado de justicia, el medio más oportuno que baste a impedir librar á ese pueblo de unas consecuencias tan fatales como las que son de esperarse en la salud pública disponiéndose que el expresado cementerio se fabrique o construya en su sitio ventilado fuera de esa población.*⁵⁴

A pesar de lo mandado en este mismo sentido por la aludida Real Cédula de 1781, los desacuerdos entre el Teniente Justicia, la autoridad eclesiástica y la civil-militar, por una parte, y la comunidad y el representante local de la Iglesia, por otra parte, no hacen sino acentuarse, como lo muestra la siguiente comunicación de este último a su superior, fechada el 24 de octubre de 1808:

El lugar que sirve de sementerio en este Pueblo está contiguo a la iglesia y tampoco consta de serca de palos unidos cada un año que es lo que dura, por no ser de made-

ra fuertes, y ser muchas las lluvias que hai, y a fin de facilitarlo á ora con fortaleza, y prontitud me asocié con el comisionado de justicia de este Pueblo para esforsar el vecindario a que concurriendo á esta buena obra, se verificase de modo que fuese con alguna permanencia, y cuando los vecinos prontos para ella, recibí oficio del Teniente para que por ser su parecer suspendiese la execución y se construyese un sementerio fuera del pueblo.

En el año 1802, se espidió una orden general de Illmo Señor Arzobispo difunto de buena memoria, por el conducto de los SS Vicarios, para dar cumplimiento a los informes que se pidieron en el año 1791, sobre establecimiento de sementerios en despoblados, a la que contesté arreglándome á los puntos que contenía otra orden sin que hasta ora haya ocurrido disposición alguna lo cual hise presente al teniente en contestación de su oficio, pero desatendiendo á las razones que espongo, y queriendo seguir siempre su idea me dirigió segundo oficio los incluyo con testimonio de mi respuesta dada y la que pretendo dar para que VS sirva de inteligencia y me comuniquen su orden con prontitud al primer difunto que haya de sepultar me prometo alguna novedad por tener el teniente librada orden a su comunicado para que interviniendo se haga el sementerio fuera del pueblo, no permita se dé sepultura a ningún cadáver en el que está junto a la Iglesia; sin excepción de personas. El teniente dice que solamente en estos valles no se ve cumplida la orden de su Magestad, y yo noto que solo en este Pueblo ha fixado este reparo, y sin duda será el origen algunas circunstancias que homito hé informaré a VS siendo necesario sin embargo que para honestar su idea, toma por pretexto las enfermidades o calenturas del pueblo cuando en los tiempos anteriores en que no había tal sementerio se padecían estas con abundancia; y en los presentes estando extinguidos se gosa de bastante salud como es público.

También suponen que de la sepultura que se hizo para un párvulo que se enterró dentro del cementerio, el día 4 del corriente salió grande fetides cuando todo es facilísimo y muy fácil de probar lo contrario, como dirán en caso preciso el mismo padre de otro párvulo, Luis Muñoz quien fue quien hizo la excavación y otras personas presentes se hallaron conmigo. Repara SS que el teniente en su oficio segundo dice que los vecinos tratan a su costa construir el sementerio en el calvario y, que no se mencionan en nada las ventajas de la Iglesia y no así pues por el contrario no hai vecino que alargue para ello, y solo si esta si estaban pronto a contribuir con su trabajo personal al sementerio contiguo a la Iglesia y no lo harán competidos del rigor de la justicia: todo que participo a VS como debo para que tome las providencias que tenga a bien.

*Curiepe Octubre 24 de 1808.*⁵⁵

En este mismo sentido los incidentes continúan, con tendencia a concentrarse en un conflicto entre el Teniente Justicia y el Cura, tal como se desprende de estas nuevas comunicaciones del representante eclesiástico, ambas del mismo año 1808:

Veinte y cuatro y veinte y seis del mes próximo pasado informe a VS de lo ocurrido con el teniente sobre la reparación del sementerio y sepulturas que en él deben darse a los esclavos y pobres, de que me permitía algunas consecuencias que he procurado evitar en lo posible hasta los avisos de VS. En este día hayándome enfermo en cama con calenturas a causa de un tumor en las espaldas y siendo costumbre que los domingos y días de fiesta aun estando enfermo el sacerdote, se den los tres repiques para que el pueblo se congrege al templo a rezar el Santo Rosario, mandé a Cándido Moreno (sacristán) diese los repiques y habiendo dado el primero, al segundo mandó el cabo justicia que no repicasen y que llevasen a la cárcel al expresado sacristán por haber seguido de hacerlo, habiéndome dado este aviso llevado de un celo pastoral, y de aquellos primeros movimientos naturales me puse en pie y pasando á la iglesia hallé junto a la puerta mayor a dicho cabo, y haciéndole cargo de la violencia con que obrara, el desacato a la Iglesia, y lo mal que hacía oponiéndose a las buenas obras y que en caso de haver causa para no seguir los retoques debía darme recado político, me contestó que él era juez y mandava y que debían observarse sus preceptos, palabras que me violentaron á decirle que era un caballo que no savia lo que mandava y que siendo yo su juez espiritual y pastor era él mi feligres, y mi oveja, pero no haciéndole ninguna impresión estas palabras á vista del concurso que avia ocurrido para entrar a la Iglesia mandó se siguiere la prisión del sacristán y lo condujeron a la cárcel donde permanece, con un par de grillos, quedando la Iglesia menospreciada el pueblo escandalizado y la devoción estinguida Que lastima Señor tan digna de llorarse que después de tantos años de cristiandad quanto deviera estar más acrisolada la religión y en su defensa verter su sangre los hijos de su Iglesia no se encuentran sino quien procura vulnerarla y destruirla; por lo ocurrido hoy y lo anterior informado me resigno a no abrir las puertas de la Iglesia ni hacer uso de las campanas hasta que vea las órdenes de VS así para que todos tenderán a acudir según el ejemplo del sacristan como que temo mayores lances y ya he dicho a VS hacen estos procedimientos de varios antecedentes que informaré en caso necesario, lo que participo para que sirva vuestra señoría de inteligencia y de la situación en que me hayo.

*Curiepe 1808.*⁵⁶

Illmo señor con gran dolor le dio: que autoridad tan soberana y que vanidad quieren gastar algunos jueces, intentan ternernos a nosotros bajo de todas sus disposiciones y mando, usando a potestades de que carecen, sin mirarnos como sacerdote y debiendo ejercer funciones para que a la Iglesia y a sus ministros se les confiera aquel respeto y veneración y fueros que mandan guardarlos Dios y nuestro Rey su Ministro son por el contrario los primeros que los violan y sí lo ejecutan lo que ocasiona muchos de los desordenes, con que el mundo está viciado, porque es cierto Señor que hay muchos que nos miran con odio, y para su satisfacer su venganza o resentimiento inventan vestidos de mil ilusiones a que el demonio los arroja.

Para que VS tenga en conocimiento que aquí no hay mayores enfermedades, y que se gosa de salud le hago presente que el día 20 del corriente, salí a confesar un esclavo enfermo de la hacienda de Dn. Francisco Longa, hacían cinco meses y cinco días que no había resultado semejante cosa por no haber ocurrido fuera del pueblo tal novedad.

Desde el día seis de éste nadie ha muerto aquí, por estas razones puede VS inferir lo que arriba digo de la salud que se disfruta en éste Pueblo, por otra parte quien debe saber la causa de algunas enfermedades que hay y que ha habido aquí, sino yo que por una experiencia de más de catorce años la tengo bien conocida como que la miro con mis propios ojos, y es el mal arreglo de vida y aun con éste defecto muchísimos se sostienen sanos.

Espero a VS con la mayor brevedad sus determinaciones y ordenes para darles su debido cumplimiento.

Curiepe 1808.⁵⁷

Pero aunque estos sean los aspectos más públicos de los conflictos propios del sistema social que se particulariza en Curiepe y su zona adyacente, los rasgos más estrictamente económicos de la situación no dejan de exteriorizarse por los cada vez más inoperantes canales institucionales. A solo un año de la declaración de independencia de la Colonia venezolana frente al poder metropolitano, en Curiepe prosiguen los litigios entre hacendados blancos y morenos libres por causa de tierras cuya propiedad se disputan. Efectivamente, en 1809 es Don Manuel Blanco, a través de su apoderado Don Andrés Mosquera, quien inicia pleito contra los morenos libres María M argarita Mota, María Josefa Rivas y Nicolás Acosta, a propósito de las tierras que pertenecieron a Doña Luisa Cathalina Martínez de Villegas, bisabuela de Don Manuel Blanco. Esta vez, el dictamen judicial resulta favorable a Margarita Mota, cuyas tierras cultivadas y arboledillas productivas

le fueron devueltas, así como el valor de lo producido en ellas desde 1797, cuando le fueron arrebatadas, hasta 1809.⁵⁸

1811-1830

Aunque todavía más allá del estallido de la crisis política del llamado pacto colonial –y de su conversión en contienda armada a partir de 1811- las disputas por la propiedad de tierras no dejaron de presentarse en la zona de Curiepe –ni de procesarse judicialmente-, son las vicisitudes de la guerra las que ahora pasan al primer plano y empiezan a condicionar el desarrollo de los viejos y nuevos acontecimientos. En 1811 los documentos disponibles registran todavía dos litigios por tierras; uno, entablado por Don José García contra su suegro, Don Domingo Macías, por la posesión formal de una hacienda de cacao que el segundo conviniera en venderle, negándose después a entregársela;⁵⁹ y otro iniciado por Don Manuel Blanco contra varios morenos del valle de Curiepe por la posesión de tierras que el primero alegaba le pertenecían al ser él heredero de la misma Doña Cathalina Martínez de Villegas, y los segundos también, por ser ellos herederos de los fundadores del pueblo.⁶⁰ También se dispone de una breve comunicación del párroco al Arzobispo, en la cual, “para cumplir con la orden de su señoría Illmo comunicada al Sr. Vicario de este partido”, le informa:

...que con los terremotos se le cayeron a esta Iglesia siete varas de alero, se dislocó el tejado, se le desplomó el tercio de sus dos molinetes, y se destechó su Sacristía, según el reconocimiento que hice hacer con el artesano de albañilería.

*Curiepe Febrero 12 de 1812.*⁶¹

Pero la mayor preocupación de las autoridades es de otro orden y reviste mucha mayor urgencia, como consta en las siguientes comunicaciones del párroco a su superior, en torno a su fervorosa colaboración en reducir a los insurgentes de la zona contra el orden de Dios y el Rey, y a los males causados por las revoluciones de Caracas.

En virtud de las providencias dadas por el Sr. Gral y buen orden en la justicia que distribuye el Sr. Comandante Militar y justicia Mayor de este Pueblo Dn Vicente Romero quedan ya contenidos y subordinados, los que perturban la tranquilidad pública en él, y así tomo por este aviso que V.S. Illmo me da, espresada de Octubre

próximo pasado, relativo al mío del mismo mes resolví no irme a esa ciudad para convenir como he concurrido a la consecuencia de la paz y tranquilidad, procurando en cuanto he podido, como se me ha encargado con prudencia, y sin desviarme de los deberes de mi estado y ministerio, reducir a los inconformes al debido reconocimiento sumisión y respeto a las justicias del rey Ntro. Sr.

Curiepe Noviembre de 1812⁶²

Excmo. Señor Arzobispo:

Las circunstancias tan críticas en que nos puso las revoluciones de Caracas a todos aquellos que nos disuadimos distinguidamente como debimos en defensa de la religión católica, del rey nuestro señor, y de la Nación Española con que dimos a conocer el honor y el vasallaje debido a la Monarquía, es la misma causa que en la época actual no solo gloriarnos de una empresa digna de tanto mérito, pero también á hacernos frecuentemente acreedores á reclamar de aquellos de quienes debemos hacerlo por distintos modos, tanto quanto en el mérito que nos favorece como en el reintegro de nuestros intereses, que con tan mala fe nos arruinaron los insurgentes de esta provincia, solo por satisfacer y saciar soberbia y vanagloria con que se dedicaron a interrumpir todo lo sagrado de nuestras leyes divinas y humanas, que sin duda pretendían echar por tierra. Por estas razones tan puramente constantes he sido capaz de llenarme de la mayor confianza, para poner ésta, en manos de V. E. haciéndole las súplicas que á la letra expondré que siendo de su agrado y conocimiento haber méritos para ello, interponer su respecto.

Y es el caso que habiendo sido yó unos de los primeros que me dediqué desde los principios que se formó la revolución, á disuadir enteramente algunos pueblos y lugares en favor de la justa causa, como fueron Valencia de Nirgua y Canuabo con algunos, otro paso más que di en la provincia que son bien notorios, hasta llegar al extremo de abandonar mi casa, é intereses y familia y tomar en mi campaña ciento sesenta hombres y con ellos pasarme a la jurisdicción de Coro, á alludar a auxiliar por mi parte a aquellos moradores que a favor del Rey se empeñaban y dejando en movimiento a Valencia y Nirgua, me presente en aquel partido solventando armas y peltrechos para combatirme con los enemigos de la Real Corona, efectivamente fuimos dirigidos á otros auxilios en compañía del teniente coronel que lo es en el día Dn. Eusebio Antonanza, Gobernador político de esa ciudad actual para atacar a San Felipe, y auxiliar a Valencia y Nirgua que se hallaban en aquella ocasión atacados de Caracas, y demás lugares que le sirculaban de la provincia, y hallándome en el punto de Sn. Nicolás inmediato a San Felipe y Nirgua fuimos intimidados por el capitán general Dn. Fernando Millares por la 1^a, 2^a y 3^a vez a replegarme a Coro, y con este motivo el capitán Antonanza se retiró con su tropa, y yo solo con

la mía me introduje al pueblo de Anda y demás puntos de la costa de Sn. Felipe en donde fui atacado por seis ocasiones los insurgentes, y sosteniendo siempre sus combates fui victoriosos en mis progresos hasta el día en que entramos en la provincia todas las tropas en unión de mi (...) General Sr. Dn. Domingo Monteverde que con su dirección logramos contar la gloria y fin de buenos vasallos y verdaderos reconquistadores de estas provincias de que V.S. debe estar bien enterado, y como uno de ellos aun me hallo todavía destacado en este pueblo de Curiepe, acabando de concluir la pacificación de morenos.

Todos estos antecedentes fueron lexitivos desde sus principios, a que mis hermanos y que por mejor decir toda mi familia sufrieron en aquel intermedio los mayores perjuicios y ruinas que la invención de los insurgentes quisieron y pudieron estudiar, desde el instante de mi regreso a Coro; a todo lo cual contribuyó con mis dos hermanos Dn. Rafael Romero el bachiller Dn. Juan José de Reyna, Cura propio del valle de Canuabo domicilio de toda mi familia y donde imitando mi dirección y operaciones juraron al rey Ntro. Señor, aquellos vecinos con las insinuaciones que los otros mis hermanos y el padre Reyna, les hicieron, colocándose en todo con Valencia que así era el orden de la casa; pero como los insurgentes dudaban sobre este asunto, con tanta exactitud no les dieron lugar ni a estos para reforzarse con algunas armas, ni a mi para auxiliarles como pensé, fueron al instante aprisionados todos tres, así el padre Reyna, como mis hermanos y tratándolos con la mayor infamia fueron remitidos amarrados con cabestos en los brazos, y a pié a la ciudad de Sn Felipe y de esta a la de Barquisimeto, y de ella a San Carlos de donde pasando a Valencia en donde se suponían los caraqueños verificar su justicia con mis hermanos y el padre Reyna, los separaron, y dirigiendo el último á Caracas dejaron los dos visitantes en un calabozo hasta que entraron nuestras tropas en Valencia que para la gran misericordia de Dios, quedaron libres mis dos hermanos, y siguiendo nuestra empresa hasta Caracas quedo lo mismo el padre Reyna, quien luego viéndose de una vez aniquilado de toda proporción de fortuna, desudo que aun se les vieran las carnes, se fue a Canuabo su curato a auxiliarse de alguna casa y se ha encontrado apenas con la Iglesia limpia sin las prendas de su común manejo, como lo verá S.E. por la adjunta que le acompaño, y como se lamenta del Cura del pueblo de Montalbán Dn. José Antonio Borjes Río que fue decidido bien notoriamente a favor de la insurrecta junta de Caracas; por otra carta se orientará V.E. del estado de este pobre y digno clérigo y lo lleno que debe de todo aprecio, por todo lo expuesto vera V. E. las trajicas romerías que el padre Reyna y mis dos hermanos han tenido aun todavía subsisten trabajando sobre la misma materia, como también se conducia por la misma carta del padre Reyna, en la averiguación y causa que estan siguiendo contra los insurgentes en aquellos partidos por orden del teniente.⁶³

En esta nueva fase de exteriorización de conflictos, cuya naturaleza clasista no se haría totalmente visible sino bien avanzado el siglo XIX, la zona de Curiepe es el escenario de definiciones políticas netamente condicionadas por el enfrentamiento violento de los mismos protagonistas económico-sociales que hemos visto aparecer hasta el presente, pero ahora en la coyuntura más amplia de una más profunda radicalización de su antagonismo. No es de extrañar que en este contexto los negros esclavos y libres fuesen atraídos y sirviesen al bando contrario al de sus directos explotadores y opresores. Así, la zona de Curiepe, como toda la región de Barlovento, fue un importante foco de acción defensiva del orden colonial, cuyos partidarios contaron desde el principio entre sus principales recursos el respaldo de considerables contingentes de negros esclavos y libres. “Fueron oficiales de Boves los curieperos Luis Corro, Cobos y el famoso Coloncho, abuelo del no menos famoso guerrillero federalista José Rafael Ponce”, dice José de Arana en uno de los primeros libros contemporáneos sobre la región de Barlovento.⁶⁴ La disputa de tierras no desaparece sino que se tiñe de las circunstancias bélicas imperantes: en 1816, un documento del Registro Principal de Caracas procesa la cuestión de una hacienda de cacao situada en el valle de Curiepe que perteneció a Don Juan Francisco Palacios, quien al morir la dejó en herencia a sus hermanos Don Manuel y Doña Juana, esposa de Don Miguel Pérez Aristiguieta; el caso fue que como Don Manuel Palacios saliera del país por causa de la llegada de las tropas españolas, y la hacienda fuera tomada por el gobierno y puesta bajo custodia de un moreno, el nombrado Don Miguel Pérez Aristiguieta presentó reclamo para que la misma pasara a sus manos, a lo que se consideraba con derecho por ser el representante de su esposa, la heredera Doña Juana Palacios.⁶⁵

Por lo que se refiere a la composición de la población, entre los años 1812-13 y 1816-20, el Cuadro N° 3 nos revela las mismas proporciones de blancos, indios, pardos, negros libres y esclavos.⁶⁶ También se mantiene en la década de 1820 la identificación de Curiepe como centro de operaciones para los fieles al rey. Como expresa José de Arana, “Después de la batalla de Carabobo algunos oficiales realistas se retiraron a sus pueblos de Barlovento, a conspirar; el foco de la sedición estaba en Curiepe, donde había un club realista presidido por Leonor Ariza; delatados por la sirvienta de ésta, los principales jefes fueron detenidos, y condenados a muerte, cumpliéndose la sentencia

en la plaza pública. Años más tarde el curiepero Juan José Tovar encontró los fusiles y el dinero que habían enterrado los realistas; así se convirtió en propietario de la hacienda San Nicolás, de la cual había sido esclavo”⁶⁷

Finalmente, el período considerado se cierra con esta breve y eufórica noticia del recibimiento de que fue objeto, el 12 de noviembre de 1828, un nuevo párroco de Curiepe:

*He llegado ante de Curiepe con la mayor felicidad y aun todavía no he tenido presagio de calentura pero sí mi asistente Marttínez, ya las tiene. No puede figurarse S.S.I el gran júbilo, alborozo que manifestó este pueblo desde una legua antes de llegar, las gentes encumbradas por ventanas y calles gritando vivas y aclamaciones en honor del Dios omnipotente y mi persona... No he pasado a Capaya por lo malo que está el camino, por aquí llueve mucho pretendo ir en esta semana entrante.*⁶⁸

¿Signo de nuevos tiempos para la vida religiosa del pueblo?

1830-1935

Ya en la década de 1830, los pocos y accidentados años de experiencia republicana habían sido suficientes para borrar de las Matrículas eclesiásticas la distinción de castas (blancos, indios, pardos, negros libres y negros esclavos): ahora sólo distinguen *libres* y *esclavos*. Así, para los años 1834 y 1836, los documentos disponibles presentan las siguientes cifras, respectivamente: 1.187 libres y 402 esclavos; 1566 libres y 390 esclavos. Lo cual nos revela, además de la obvia disminución relativa de los esclavos, una sensible reducción de su cifra absoluta.⁶⁹

Por lo que hace a la actividad religiosa, en 1830 se documenta la existencia, desde hacía unas tres décadas, de por lo menos una cofradía religiosa: la del Santísimo Sacramento. Así se percibe en la siguiente comunicación del párroco a su Arzobispo:

Participo a V.S. que en el fondo de esta Cofradía del Santísimo Sacramento se encuentran Trescientos Pesos los cuales los conseguí yo que havia quince años que estaban en disputa en un pleito muy reñido que había entre los herederos de los señores Ruices a favor del Santísimo Sacramento se reclamó por tres escritos que

*hice yo para que se entregara esa cantidad, en efecto se dispuso que los trescientos pesos se entregaran a disposición del Cura y el mayordomo de esta Cofradía, en efecto se entregaron dicha cantidad en manos del mayordomo; pero yo viendo que este dinero paralizado no sirve de ningún provecho, por cuya razón suplico a V.S. sí tiene a bien darme licencia para que esta cantidad se ponga a redito asegurado según derecho, pues yo por mi parte no tengo autoridad.*⁷⁰

Las tensiones entre los representantes locales de la Iglesia y el Estado no dejan de estar presentes:

Curiepe Diciembre 1844:

*Siento mucho verme obligado a manifestarle que si este año entrante los jueces salientes no tienen más celo, y espíritu público para conservar el orden, paz y contribuir conmigo al bien de la moral, no me será posible permanecer más en la asistencia de estas Parroquias de Curiepe y Capaya. Así pues no dexe de extrañarles que no pudiendo soportar ni consentir los daños que recibe la moral, y las buenas costumbres de este vecindario por cuanto díscolos y ociosos; deje aquí las cosas y me presente en esa ciudad capital con una copia exacta de todo cuanto recibí y de las mejoras hechas durante mi permanencia.*⁷¹

Curiepe 6 de marzo de 1845.

*Acompaño a V.S. esa vindicación por si acaso no ha llegado a vuestra noticia la verdad de lo ocurrido acompañada mi inocencia con el mismo vecindario no se el tiempo que podré perseverar aquí porque la impiedad e inmoralidad de algunos individuos que desprecian lo más religioso y lo más santo me hace pasar una vida muy amarga y triste. De un año a esta parte la venida de algunos forasteros Venezolanos ha sido una huida muy grande para la religión, digo por último que es necesario ser un peñasco insensible, lo que no sirve nunca para no hacer caso de las calumnias y de traiciones tan infames de algunos hombres tan corrompidos en toda clase de abominaciones.*⁷²

La situación material del templo en 1849, aparece en el siguiente fragmento del inventario de sus bienes establecido por el presbítero Juan Domingo Negrón:

Copia del inventario pr. donde he recibido todo lo perteneciente á esta parroquia.

Primeramente

El Templo y Sacristía, en el interior en estado regular y el exterior en abandono

Item El altar principal con sus sagrarios, tres nichos con las imágenes de Ntra. Sra. de Altagracia patrona y el Sr. San José compatrono, Santa Rosalía, y su (...), piedra de Ara y un atril.

*Item Otro de Ntra. Señora de los Dolores, una imagen grande del Crucificado encima en otro nicho dos colaterales un Sn. Juan y Sn. Pedro, sin piedra de Ara ni atril.*⁷³

En 1856, Curiepe figura en documentos oficiales mencionado entre los sitios de mayor tolerancia en cuanto a la aplicación del código policial de 1854; como lo expresa el historiador norteamericano Robert Paul Mathews: “Uno de los principales objetivos inherentes al código de 1854, la homogenización de las leyes policiales en la provincia, resultó ser un completo fracaso. Los trabajadores seguían marchándose a las provincias con leyes más blandas y a cantones con facilidad para eludir las sanciones. En uno de los informes precedentes de la provincia de Caracas, las autoridades se quejaban de que los trabajadores evadían la estricta aplicación de las leyes en el cantón de Caucagua, refugiándose en los cantones más tolerantes de Curiepe y Río Chico.”⁷⁴

Pasemos ahora a conocer los datos de la situación económica, política y social de Curiepe en la segunda mitad del siglo XIX, no sin antes recordar, en palabras del citado José de Arana, que el decreto de abolición de la esclavitud (1857) “no afectó a los ricos hacendados de Barlovento, sobradamente sabían los dueños de las haciendas que el esclavo no abandonaría a su antiguo amo, pues como estaba acostumbrado al ambiente y al trabajo de las haciendas no se adaptaría a un sistema de vida y trabajo diferente.”⁷⁵

Quede para más adelante la apreciación del argumento por el cual José de Arana explica el hecho, ampliamente documentado y hasta cierto punto analizado, de la ineffectividad de la abolición de la esclavitud en cambiar el carácter de la economía agraria en Venezuela. Veamos enseguida cómo aparece Curiepe en los tres primeros censos de la República venezolana. En el de 1783, Curiepe es el Municipio capital del Distrito de igual nombre, el cual pertenecía a su vez a la Sección Bolívar. Su autoridad civil la componen un Comisario, de apellido Benavides, y siete Comisionados: González Avila, Jaspe, Madriz, Ponce, Guillén, Maestú y Moscoso.⁷⁶ Contaba con cuatro Edificios Públicos (templo,

oratorio, cementerio, cárcel) y una escuela (Municipal de varones)⁷⁷ con doscientas setenta y siete unidades de explotación agraria, de las cuales 152 clasificadas como Haciendas (20 de cacao, 1 de caña a bueyes, 1 de café y cacao, 1 arboleda de café y 129 arboledas de cacao) y 125 conucos incluidos en la categoría de Otros Establecimientos Rurales;⁷⁸ con diecisiete Especialidades Industriales-Comerciales (1 tienda, 2 tiendas mixtas, 1 alpargatería, 1 carpintería de banco, 1 alfarería, 1 billar y 10 pulperías).⁷⁹ En el segundo censo nacional, realizado en 1881, Curiepe aparece como capital del distrito Urdaneta y con 520 casas y 2.248 habitantes (1.083 varones y 1.165 hembras).⁸⁰ El tercer censo nacional, de 1891, registra a Curiepe con 315 casas y 1.769 habitantes (798 varones y 971 hembras).⁸¹

La institución eclesiástica, por su parte, revela la siguiente fisonomía, a través de diversos documentos parroquiales:

Ilustrísimo Señor Dn. José Antonio Aponte Arzobispo de Caracas é Venezuela.

Los que suscribimos vecinos de este pueblo de Curiepe ante su Señoría nos presentamos í exponemos: El presbítero Luis Avelino Piña natural de este pueblo que se congratula con aquel joven sacerdote por verle abí formando en la fila de los ministros de Jesucristo í mucha más sería nuestra satisfacción, nuestro contento si le viéramos ejerciendo su sagrado ministerio en este pueblo que le vio nacer, en este pueblo que le estima cordialmente.

*Tenemos fe en que las nobles ideas que le animan a favor de Curiepe, las realiza bajo los auspicios del Espíritu Santo, Carecemos de Cementerio, tenemos necesidad de mejorar la Iglesia de este pueblo é no tenemos ninguna duda de creer que el padre Piña se estimula en ponerlas en práctica, es decir, estas obras é otras que necesitamos. Mucho necesitamos tener en nuestro pueblo á nuestro paisano sacerdote. Dignísimo Señor, por lo que encarecemos nos lo mande á encargarse de este curato: esta petición la hacemos llena de fe en que Su Señoría nos las oye; confiamos en que muy pronto nos vamos a congregar en la santa Iglesia de esta Parroquia dirigidos por el Presbítero Luis Avelino Piña dirigiendo nuestras oraciones al Divino Redentor del mundo í á su Divina Madre por tenerlo á +el entre nosotros, al paso que rogándole a la Santísima Virgen le conceda su salud á nuestro Reverendísimo Arzobispo por habernos oído la petición que le dirigimos desde Curiepe á 16 de Mayo de 1881.*⁸²

Yo el infraescrito, vista la representación que a favor mío han hecho los vecinos de Curiepe, ante el Illo Sr. Arzobispo pidiéndome para Cura párroco de ellos, expongo: que no me es posible servir dicha parroquia por no convenir aquel temperamento a mi salud desde algún tiempo quebrantada; siento bastante no poder acceder á las generosas manifestaciones de dichos vecinos; quedando muy reconocido a la honrra que me han discernido.

Por tanto suplico humildemente al Illmo Sr. SArzobispo se digne confiarme en el nombramiento para Capellán del Carmen de la Guayra y Cura de los pueblos comprendidos desde Macuto hasta la Sabana.

En gracia que espero en Caracas á 21 de mayo de 1881.⁸³

Cuentas de la Iglesia de Curiepe 1885.

El primero de enero al 30 de junio del corriente año presentadas al Illmo Señor Arzobispo por el Cura de la Parroquia que suscribe.

Egreso. 1885

Enero:

<i>Por una casulla negra, recibo N° 1</i>	<i>46,95</i>
<i>Por 6 candeleros y una cruz para altar de metal plateado recibo N° 2</i>	<i>72</i>
<i>Por una cruz de procesión y dos cirios, metal plateado</i>	<i>60</i>
<i>Por una capa berna oro y plata fleco fino</i>	<i>19.94</i>
<i>Berna de oro y plata á</i>	<i>36.75</i>
<i>Por 9 varas de raso de seda pa forro de la casulla anterior recibo N° 3</i>	<i>6.75</i>
<i>Por reparación de dicha casulla recibo N° 4</i>	<i>24</i>
<i>Abonado a la Sta. Rosales por gasto en la hechura de la casulla</i>	
<i>recibo N° 5</i>	<i>1</i>
<i>Por 6 candelabros grandes metal plateado</i>	<i>100</i>
<i>Por una caja para embalaje</i>	<i>1</i>
<i>Por flete a la Guaira</i>	<i>5</i>
<i>Por un cirio Pascual con tres libras de peso y condición</i>	<i>350</i>
<i>Por 12 libras cera labrada</i>	<i>2</i>
<i>Por 4 botellas vino de consagrar</i>	<i>2</i>
<i>Por lavado apunte y plancha de la ropa de la Iglesia</i>	<i>2</i>
<i>Abonado al Sacristán Antonio Rivas</i>	<i>8</i>
	<i>566.26</i>

Febrero

<i>Por un garrafón de vino</i>	7.50
<i>Abonado al sacristán</i>	8
<i>En lavado apunte y plancha la ropa de la iglesia</i>	2

Marzo

<i>Por dos libras de incienso</i>	1.25
<i>Al sacristán</i>	8
<i>En lavado apunte y plancha</i>	2
<i>En la palma para el domingo de ramos</i>	2.50
<i>Por la música en 25 del corriente</i>	3

Abril

<i>Abonado a los monacillos por las funciones de Semana Santa</i>	12
<i>Al sacristán</i>	8
<i>Por pan y vino en el mes</i>	2.50
<i>Por lavado apunte y plancha</i>	2

Mayo

<i>Por la música el día de la Illma Trinidad</i>	5
<i>Por lavado y planchado de la iglesia</i>	2
<i>Al sacristán</i>	8

Junio

<i>Pan y vino para consagrar</i>	2
<i>Al sacristán</i>	8
<i>Por 4 libras incienso</i>	2.50
<i>Por lavado y planchado</i>	2
<i>Cuatro libras cera labrada</i>	4.50
<i>Suma de egreso</i>	659.1
<i>Suma de ingreso</i>	12.50
<i>Diferencia en contra</i>	646.51

Curiepe Junio 30 de 1885.⁸⁴

En cumplimiento á la orden del Ilustrísimo Señor Arzobispo, y comunicado por Su Señoría en fecha 21 del próximo pasado, tengo el gusto de acompañar los estados de cuenta que se me piden de bautismo, defunción y matrimonio habidos en esta parroquia en el año 1892.

En el estado adjunto no encontrará Su Señoría el de matrimonio por no haber habido ninguno en el año, debido esta á la distancia que separa esta parroquia del Distrito, y á no haberse efectuado las visitas de ley que debe practicar anualmente el presidente del consejo administrativo.

Dios guarde a Su Señoría muchos años.

Cuadros de los bautismos que han ocurrido en la parroquia a mi cargo en el año 1892.

<i>Parroquia de Curiepe</i>	<i>Varones</i>		<i>Hembras</i>	
	<i>L</i>	<i>N</i>	<i>L</i>	<i>N</i>
<i>Enero</i>	1	4	2	5
<i>Febrero</i>	2	12	6	11
<i>Março</i>	-	-	-	-
<i>Abril</i>	3	4	1	6
<i>Mayo</i>	2	7	2	6
<i>Junio</i>	-	9	1	5
<i>Julio</i>	-	8	-	8
<i>Agosto</i>	1	5	4	9
<i>Septiembre</i>	-	7	2	8
<i>Octubre</i>	2	5	1	4
<i>Noviembre</i>	2	2	3	3
<i>Diciembre</i>	2	4	3	7
	<u>15</u>	<u>67</u>	<u>25</u>	<u>72</u>

Cuadro demostrativo de las defunciones que han ocurrido en la parroquia a mi cargo en el año 1892.

<i>Parroquia de Curiepe</i>	<i>Adultos</i>	<i>Párvulos Pardos</i>
<i>Enero</i>	4	3
<i>Febrero</i>	5	1
<i>Março</i>	1	-
<i>Abril</i>	3	1
<i>Mayo</i>	3	2
<i>Junio</i>	4	3
<i>Julio</i>	7	9
<i>Agosto</i>	3	7
<i>Septiembre</i>	1	10
<i>Octubre</i>	1	2
<i>Noviembre</i>	9	9
<i>Diciembre</i>	<u>2</u>	<u>7</u>
	43	51 ⁸⁵

Inventario general de todos los bienes pertenecientes a la Iglesia Parroquial de Ntra. Sra. de Altagracia de Curiepe formado por el Presbítero Silvestre Bazo Cura interino de ella, y una junta compuesta de los Srs. Atanasio Tovar, Jefe Civil accidental, Manuel Antonio Vázquez, Catalino Castro, Bartolomé Lovera y Juan Pablo Sojo.

Primeramente: El templo en regular estado, consta de una sola nave, de obra antigua, tiene las paredes levantadas por una segunda nave.

Altars: El mayor de obra antigua pintada al óleo, contiene tres nichos con las imágenes de Ntra. Señora de Altagracia, San José y Sta. Rosalía dos sagrarios en perfecto estado obra moderna en dorado y planteado, sacras, crucifijos, piedra de ara.

Propiedades:

- 1. Una escritura por el Sr. Pantaleón Ferrer á favor de esta Iglesia por valor de 363 pesos, 87 que producen el 1% mensualmente, tiene como garantía una casa en esta población propiedad que fue del presbítero Simón Jiménez, y con la clausula de que pasando seos meses, la sucesión Presbítero Gimenez entregará dicha suma al cura interino de esta parroquia para fondos de la fábrica del templo, y sus intereses, según fue voluntad del donante.*
- 2. Una casa de bahareque cubierto de tejas, con doce varas de frente, situada en la calle de la agricultura de esta población, lindando por el sur con la plaza de la Iglesia calle por medio, por el norte con el río de este pueblo, por el naciente con la casa de Nicolás Tovar, y por poniente con el solar de José Nicomedes Blanco,. Esta donación fue hecha por Pablo Hernández á la Santísima Trinidad en el año de 1853 con el producto de sus alquileres que alcanzan a 43 pesos anuales se celebrará iuna fiesta a la Santísima Trinidad. La casa fue valorada en 320 pesos hoy se halla en mal estado y sirve de depósito de materiales para la iglesia.*
- 3. Una casa de bahareque cubierta de tejas con doce varas de frente y ciento de fondo, tiene cuatro habitaciones en buen destado, además su corredor, comedor y caballeriza y en el fondo cercado, esta situado en la calle de la esperanza de esta población lindando por el naciente con la calle, por el poniente copn el solar de Cassimira Brant, por el norte por casa de Miguel Ponte, y por el sur por casa de Vitorio Mendoza. Dicha casa pertenece a Ntra. de la Soledad, valorada en 400 pesos. En el fondo tiene dos ranchos, el primero de Petronila Guante quien paga por la propiedad como gravamen la suma emn bolívareds anuales, el día de la Soledad para ayuda de su fiesta; el segundo rancho de Juan Francisco Alvarez, con la misma condición que la referida Petronila.*

4. *Un solar con 20 varas de frente, situada en la calle de Higuero de esta población, lindando por el norte con solar de Felipe Madriz, por el sur, con casa y solar de Francisco Blanco, por el naciente con fondo de Felipe Piña y el poniente con la referida calle higuero, valorado en 160; dicho solar esta a cargo del Sr. Lucas Diez tiene un ranchito para á la Iglesia como gravamen la suma de 6 pesos anuales.*
5. *Una posesión de tierras de labor constante de seis fanegadas y pertenecientes a Ntra. Señora de Altagracia de las cuales tiene reconocido el Sr. Zoilo mejías, una y cuarto fanegadas comprendida entre los linderos siguientes, por el naciente con posesión de Juan Papa Verdu por el poniente con el camino real de valle Seco a Carenero hoy camino Aricagua: por el norte con la quebrada nombrada de Altagracia; y por el sur con la hacienda de José María Surena hoy Zoilo Mejías cuyas 4 y $\frac{3}{4}$ fanegadas de tierra fueron valoradas así: 142 pesos tres y cuarto fanegadas, a cuarente pesos una, una y media a ocho pesos.*
6. *Un terreno perteneciente a San Pedro donación perteneciente a Valentina Lijas en rio Abajo lindando por el naciente con terreno de Pascuala Matute, hoy Sr. Renuon por el poniente con fundación de cacao de Francisco Herrera, por el norte con terrenos del mismo Sr. Herrera, y por el sur con terrenos del señor Felipe Montemayor.*
7. *Un terreno perteneciente á Ntra. Sra. de Altagracia donación del Sr. Valentín Lijas rio Abajo en el callejón por linderos, por el naciente con la sucesión de Bacilio Cevallos; por el poniente Juan Gerdel, por el norte con el callejón Real y por el sur con Tomasa Seijas, dicho terreno fue reconocido por el Sr. Salavania el año 1897 quien paga 6 $\frac{1}{2}$ pesos anuales para la festividad de Ntra. Sra. de Altagracia en el mes de diciembre.*
8. *Un terreno perteneciente a Ntra. Sra. de Altagracia donación de la Sra. Francisca Corciga hoy es reconocido y á cargo del Sr. Pedrop Venavides paga 6 Bs anuales para la fiesta de Altagracia en el mes de diciembre.*
9. *Un terreno donación de la Sra. María del Carmen Brigadier otorgado el 19 de diciembre de 1833 á favor del Santo Cristo de Curiepe para que con la sujma de su producto anual que es entregado al Sr. Cura pues es voluntad de la donante, según clausula del tdestamento libro 1 y 2 que el año que no haya procesión queda eximio del pago. Hoy está este terreno de cacao á cargo del Sr. Saturnino gamboa es de advertir que dicho Sr. fue llamado a cuentas por el Sr. Cura, manifiesto haber pagado a la sociedad Católica del Santo Cristo pero no completo, el Sr. Cura le ha ordenado en lo sucesivo se (...) directamente con él, y manifesto estar conforme.*

PROPIEDADES DEL SANTISIMO

1. Una escritura otorgada por el Sr. Antonio Berroterán á favor de la cofradía del santísimo Sacramento por la suma de 300 pesos que producen al 5% anual 15 pesos, para ayuda de las fiestas del Santísimo Sacramento.
 2. Una casa techada de tejas de 12 varas de frente, hubicada en esta población en la calle del Calvario bajo los linderos siguientes; por el naciente con el fondo de Ana Lomnga por el poniente con calle y casa de Margarita Rodríguez por el norte con casa de José Nicomedes Blanco y por el sur con la de la Sra. Valentina Milano, hoy se encuentra en mal estado paga un inquilino 2 pesos mensuales para las fiestas del santísimo.
 3. Una casa cubierta de tejas de 8 varas de frente y consta de una sala corredor, dormitorio una pieza en mal estado; hubicada en este pueblo en la calle de Higuerote bajo los linderos siguientes: por el naciente con fondos de C. Villalobos hoy Celedonia Madrid por el poniente con la mencionada calle, por el norte con el solar de Víctor Tovar; por el sur con casa de Juan Tovar hoy José de los Santos Purica. Hoy esta alquilada para ayuda de las fiestas del santísimo, produce 4 pesos mensuales.
 4. Tres fanegadas de tierras de labor donación de Laureano Lara valoradas en 50 pesos cada una, bajo los linderos siguientes: por el naciente con hacienda de cacao de la finada María del Carmen Bigadier, Vicente Madrid y José Francisco Estevez por el poniente con el rio de este pueblo y por el sur con terreno de chinaco, pertenecientes al Sr. Laureano Lara hoy reconocidas por la sucesión del Sr. Saturnino Madrid, pagan el tributo de 11 pesos anuales, dicha sucesión hace años no satisfacen en tributo al santísimo Sacramento según cuentas e inventarios antecedentes.
 5. Un cuarto de fanegadas tierras de labor que se encuadran en jurisdicción de deste pueblo en el rio Abajo reconocida por los sucesores de Cleto Gaspe hoy Presentación Gaspe quien paga por tal razón ha suma de 10 Bs anuales para la fiesta del Stmo.
 6. Un terreno situado en el rio Debajo de esta población de media fanegada de tierra donada por Concepción Berroterán hoy reconocido por su hija María del Socorro Berroterán de Benavides quien se compromete a pagar y paga la cantidad de 9 pesos anuales para la ayuda de las fiestas del Stmo.
 7. Una capilla del Calvario en la parte sur de desta población en ella se encuentra el Stmo. Cristo á cargo de lam Sociedad Católica de este pueblo.
- Curiepe 29 de 8 de 1897.⁸⁶

Y así llegamos al siglo XX. Lo primero a considerar es este aviso que nos hace José de Arana: “Pocos vestigios quedan en Curiepe de la colonización española. El terremoto del año 1900 con las casas construidas por los españoles derrumbó la vieja iglesia de Nuestra Señora de Altagracia, de la que sólo ha quedado -como muestra- cuatro paredones en ruina.”⁸⁷ Por otra parte, en 1920 el gobierno del estado Miranda, la entidad federal que ahora incluye a Curiepe, informa de las siguientes obras ejecutadas en el Municipio:

*Terminación de la Casa Municipal; construcción de la Plaza Bolívar, con sus aceras de cemento y plantación de su arboleda; frontis del Cementerio Público (ochenta metros de longitud) y muralla de protección de la calle “Guaicaipuro”, hecha de concreto. Estas obras fueron construidas bajo la administración del suscrito, de 1915 a 1916. Paredes para cercar el fondo de la casa municipal y puerta del cementerio, bajo la actual Administración del Coronel Alberto Manzano. (Firma Juan B. Cáceres).*⁸⁸

Y antes de dar la palabra a varios pobladores viejos del Curiepe que frecuentamos entre 1961 y 1965, fijemos en palabras del etnohistoriador Miguel Acosta Saignes esta imagen de un Curiepe de siempre, que viene a completar, junto con la visión del Obispo Martí sobre la predilección de los curieperos por los bailes intensos, la lista de los grandes temas con los cuales la personalidad sociocultural de Curiepe y Barlovento se asocia generalmente: “También perduraron —dice Acosta Saignes hablando de la herencia de los negros a la nación venezolana— casi hasta nuestros días las negras brujas. En las ciudades, los pueblos y los campos, las descendientes de las antiguas esclavas mantenían creencias de África o eran depositarias de procedimientos de brujería de origen europeo o árabe. Ciertos sitios de la república, como Curiepe, y especialmente su barrio de Ganga, eran célebres en las primeras décadas de nuestra centuria, por sus brujas voladoras, conodadoras de filtros amorosos, sabias en “amarrar” voluntades esquivas, experimentadas en la curación de enfermedades del cuerpo y el espíritu con ensalmos, oraciones, untos, bebedizos, pócimas, lociones.”⁸⁹

Ahora sí, dejemos que sean unos habitantes del Curiepe de hoy quienes tiendan el puente más vivo entre aquellas primeras décadas del siglo y estos años de hoy, en los cuales nada de lo bueno tan ansiado se ha dejado ver la cara:

Cuando había agua, había abundancia. Se perdía más bien el fruto. Esto dice un hombre de 58 años en 1964, cultivador de un conuco y miembro del Conjunto Folklórico Barlovento. Y sigue diciendo, aproximadamente con estas palabras: Las lluvias comenzaban en mayo, seguían en junio y julio y terminaban en agosto; la sequía se prolongaba hasta octubre; comenzaba a llover otra vez en noviembre y seguía hasta enero; en enero comenzaba la otra sequía llamada de cuaresma, durante la cual se tala y se hacha para quemar en abril; se siembra en mayo. Esta siembra se recoge en octubre (maíz, caraota, plátano, yuca); algunos de estos frutos se recogen antes de los cinco meses, otros después, se tardan hasta diez meses.⁹⁰

Y esto dice la suegra del referido agricultor, una anciana de cien años para la misma fecha: *Aquí se vivía feliz; usted con nada comía; no se usaba el kilo sino la libra; una libra de carne valía medio o un real; una torta de cazabe, cuatro centavos; una ñema (huevo de gallina) un centavo. Con un centavo se compraba papelón y café. El centavo se llamaba seña, se hablaba de media seña. Media libra de queso valía tres lochas;* una botella de aguardiente valía real y medio; un par de alpargatas, un bolívar con veinticinco; un machete, entre un bolívar y uno cincuenta (pero cuando la guerra del 14, un machete llegó a costar 10 bolívares); una vara de género valía entre medio y un real. Un esa época había tiendas en Curiepe, los vendedores ambulantes no tenían sino quincalla.⁹¹*

[*La unidad monetaria nacional, el bolívar=100 céntimos; el real=50 céntimos; el medio=25 céntimos; la locha=12.50 céntimos y el centavo o seña=5 céntimos]

Según el mismo agricultor, cuando ya se hablaba de Kilo (alrededor de 1924) la fanega de maíz (100 kg.) la vendían los agricultores en dos bolívares con cincuenta céntimos; una gallina valía un bolívar; un huevo, un centavo. Mientras que hoy en día cien nísperos se venden a los comerciantes por tres bolívares y todo está caro. Antes una vara de dril costaba un bolívar con cincuenta. Hasta Gómez se vendía barato, pero se compraba barato. La situación cambió con López Contreras.⁹²

Entre los dos curieperos ya referidos, más un tercero, de menos de cincuenta años en 1964, se reúnen en una sola conversación los siguientes datos sobre tenencia de la tierra y litigios por su propiedad: A la tierra antes no le salían tantos dueños como ahora, que son exclusivos. Los conuqueros hoy trabajan tierras que no tienen dueños conocidos, que

dicen que eran de los españoles derrotados por Bolívar y que hoy son del Municipio; el único que se los quería coger era Ríos Vale.

En 1920 poco más o menos, Enrique Díaz, descendiente de españoles, introdujo un pleito contra el Municipio, alegando su propiedad sobre los terrenos de Pantano. El abogado del pueblo fue el Dr. Morin y el de Díaz fue Arístides Parra, un picapleitos, un entrépito. Díaz murió antes de terminarse el pleito; la viuda Doña Mercedes y el hijo menor, el hoy ingeniero Aníbal Díaz, siguieron el pleito y lo ganó el pueblo.

Luego el Dr. Morin sacó ocho títulos supletorios que recayeron sobre otros tantos dueños de parcelas (Catalino Rivas, Nicolás González, Agustín Páez, Rito García, Pancho Ruiz, Miguel Landaeta, Teófilo Mata, Iginio Mejías); de ellos viven Rito García, Nicolás González y Pancho Ruiz. Hace unos cuarenta años no había pleitos; los conuqueros ocupaban y trabajaban esa tierra libremente. Los ocho agricultores nombrados actuaron en el pleito como representantes de los conuqueros que trabajaban la tierra disputada. Hoy en día estos parceleros que actuaron sólo como representantes consideran la tierra otorgada como propiedad suya, y la han vendido. Hace unos años el Dr. Morin hijo, vino al pueblo a venderle títulos a los conuqueros por cien bolívaes.⁹³

Además de Pantano, los conuqueros de Curiepe trabajan en varios sitios como Valle Seco, La Palma, El Tigre, Flores, Cabuya, La Rotunda, La Tigrera, Oso, El Gaical, Cotiza, La Lucha, El Socorro, El Corozo, El Callejón, Pozo Redondo, etc., todos situados en el área que rodea a Curiepe. Algunos de estos terrenos son ahora propiedad privada y antes eran platanales de haciendas. De ellos los conuqueros fueron desalojados por los acaparadores.⁹⁴

1936-1965

El pueblo de Curiepe es actualmente el más grande de un Municipio que recibe el mismo nombre y comprende otras 27 localidades, cuyas características son las del caserío rural. Para 1961, Curiepe mismo contaba 2.384 habitantes y el Municipio entero 3.887. Las viviendas de este último (763 en total) son, en el mejor de los casos, ranchos con uno o dos cuartos que se habilitan como hacinados dormitorios.⁹⁴ En cuanto

a su localización, según el geógrafo Antonio Rafael Boadas, esta población “está concentrada a lo largo de las principales corrientes de agua y en las zonas menos elevadas (por debajo de los 100 m. sobre el nivel del mar)...”⁹⁵ Si se toma en cuenta que la superficie municipal es de 145 km², esta localización arroja una densidad de población (26.8 hab/km²) que casi triplica el promedio nacional. Pero además, como apunta Boadas, “si se considera que solo la mitad de las tierras del Municipio, por razones de topografía, son explotadas y están siendo utilizadas de un modo general, la densidad de población en relación a la tierra arable potencial es de 56 hab/km²”, y “la densidad real de la población para las tierras bajas será de más de 60 habitantes por kilómetro cuadrado”⁹⁶ En cuanto a la evolución histórica de la población, el autor señala los siguientes datos característicos: “... la población del Municipio creció, entre los años 1775 a 1961, a razón de 13.7 habitantes por año. Pero, si se compara el total de la población existente para el censo de 1950 con la registrada en el último censo de 1961 se tiene que la población creció a razón de 40 habitantes por año. En realidad, el que exista una gran diferencia de crecimiento anual para 186 años y los últimos 11 años puede atribuirse al hecho de que entre los años 1936 y 1941 se produjo un descenso en la población (470 habitantes menos), con un promedio de 94 habitantes menos por año. Este descenso tiene su explicación en las grandes oleadas humanas que salieron desde este Municipio hacia los centros poblados del centro del país y regiones petroleras.”⁹⁷

En lo que se refiere a la población que permanece en el pueblo, la clasificación de los jefes de familia según categoría de ocupación, actividad, actividad principal y grupos de ingreso mensual,⁹⁸ nos suministra los siguientes indicadores de la situación económico-social de la comunidad: las cifras más altas corresponden, decrecientemente, a los trabajadores por cuenta propia, los ocupados, los agricultores y los que perciben ingresos mensuales oscilantes entre 230 y 449 bolívares; lo cual quiere decir que la mayor parte de los jefes de familia de la comunidad está formada por agricultores que trabajan por cuenta propia y obtienen beneficios que son apenas suficientes –aún sumados a los de los demás miembros de la familia económicamente activos- para asegurar la subsistencia del grupo doméstico.

Por lo que hace a los patrones de tenencia de la tierra, mediante los cuales esta mayoría de agricultores tienen acceso a las superficies que laboran, para 1961 los datos principales son los siguientes,⁹⁹ con respecto al Municipio: del total de 650 explotaciones agropecuarias, 343 son de propiedad privada y 307 de propiedad de Entidades Públicas. De entre estas últimas, 276 y 288 aparecen como tomadas por ocupantes, o sea, por productores que no pagan por el uso de la tierra.¹⁰⁰ Se trata de las parcelas de los pequeños y medianos agricultores a las que se refiere el geógrafo Luis Fernando Chávez; es decir, según este autor, aquellas donde el trabajo se desenvuelve en las siguientes condiciones materiales: uso exclusivo de la energía humana; rudimentarios instrumentos agrícolas; dependencia de los fenómenos atmosféricos y ausencia de riego; uso de la rotación de las tierras y no de la rotación de cultivos; escasa especialización de la mano de obra, predominio del cultivo de cereales, granos leguminosos, raíces, tubérculos y musáceas; uso de los cultivos asociados, o sea, de dos productos en un mismo terreno; con frecuencia el productor completa su economía con la caza o la pesca y destina parte de producción al alimento del ganado de cerda y a la cría de aves.¹⁰¹

Por lo que se refiere al trabajo mismo, Chávez precisa: “Las operaciones del conuco se inician durante la estación seca con la talla del monte, esto es, la eliminación del sub-bosque (arbustos, ramas bajas, pajonales, espinares). Esta operación se efectúa predominantemente con el machete. A continuación se derriban los árboles con el hacha. Una vez caídos los árboles se pican y repican y se les deja secar en el ambiente propicio de la estación seca. Cuando se aproxima la estación lluviosa se procede a hacer montones para la quema. De los árboles derribados se saca maderamen, estantillos y varas para la cerca del conuco. Hecha esta operación y con el único abono de la ceniza, queda el terreno listo para la siembra. Esta se efectúa al venir las primeras lluvias, sin que el terreno sea removido por el arado ni otro sistema. Para la siembra de las semillas se utiliza una chícora, coa o barretón, instrumento consistente en un palo largo con una pieza de metal en un extremo o simplemente con la punta labrada. Más adelante, cuando crecen las malas yerbas, se efectúan, con el auxilio de la escardilla, la pala o el machete, los desyerbes o limpiezas tantas veces al año como sea necesario.”¹⁰²

He aquí –aunque solamente indicadas, todavía no ajustadas explícitamente a las exigencias teóricas y metodológicas que seguidamente se exponen– las bases históricas del modo de vida predominante entre los pobladores de Curiepe y al cual corresponden las creencias, los actos rituales, las asociaciones religiosas, y en general el conjunto de manifestaciones relativas al poder divino y al mundo humano que constituyen la materia prima de la investigación expuesta en el presente libro.

Teórica

“Sin dar nada por previamente resuelto”, quiere significar, finalmente, la misma búsqueda de *lo concreto* que me propuse al principio, cuando, en los primeros esbozos de la investigación, le asignaba como meta el conocimiento de “la significación sociocultural de los comportamientos y representaciones mágico-religiosas de los pobladores de Curiepe.” Es decir, el esfuerzo por particularizar conceptualmente todo lo que entra en la realización de este conjunto de manifestaciones:

-ellas en sí mismas, considerada su doble dimensión de sistematización cultural de significaciones simbólicas y de actualización de estas significaciones en comportamientos rituales que se reiteran cíclicamente en la unidad del año y tradicionalmente en la escala de la historia de la comunidad;

-y a la vez, ellas en sus implicaciones y consecuencias para los individuos, la comunidad y la historia, fuera de las cuales implicaciones y consecuencias no concibo su existencia “en sí mismas”.

Por supuesto, la escogencia de una *estrategia de captación* de este campo objetivo, implica asumir un determinado *problema de conocimiento* que no puede ser planteado sino dentro del *marco teórico* que le corresponde. Y esto es precisamente lo que en el presente apartado se quiere anticipar: los significados y el sentido conceptual en función de los cuales se articula la interpenetración de la estrategia de captación con el problema de conocimiento y el marco teórico adoptado por la investigación que este libro expone.

En tal sentido, el que aquí se anuncia quiere ser un discurso sobre las mutuas conexiones, empíricas y estructurales, entre la actividad mágico-religiosa y las actividades económicosociales de un pueblo cam-

pesino venezolano cuyos procesos y leyes de existencia son inseparables de los correspondientes a la sociedad venezolana, en virtud de un encadenamiento de lo menos y lo más abaricante que prosigue en los planos de América Latina y del sistema mundial forjado a partir del siglo XVI por la burguesía y el capitalismo. En esta trama de implicaciones recíprocas pero asimétricas —puesto que se dan en entidades históricas sociales de diversa magnitud— el campo de observación aparece circunscrito en su alcance empírico. Este campo, de hecho, se contrae a la actividad en la cual se particulariza lo mágico-religioso, y más exactamente, aquella parte de lo mágico-religioso manifestada en actos colectivos que en su ocurrencia misma trascienden el ámbito de la casa familiar.

Construcción del Objeto

En esta óptica de pensamiento concurre el postulado de que el conocimiento de una unidad social cualquiera —sea por ejemplo, el pueblo de Curiepe, la región de Barlovento, la nación venezolana, tal o cual tipo de países latinoamericanos— exige que se tome decisión teórica frente a los siguientes problemas:

-uno, la *relación entre estructura y praxis*;
-dos, la *relación entre estructura y praxis económica* (o articulación en movimiento de las fuerzas y relaciones sociales de trabajo), *estructura y praxis política* (o articulación en movimiento de las fuerzas y relaciones sociales de poder) y *estructura y praxis cultural* (o articulación en movimiento de las fuerzas y relaciones sociales de sentido), entendidas como instancias dialécticamente interpenetradas del proceso global de realización.

El supuesto fundamental de este fragmento de nuestro sistema conceptual es que en el proceso histórico constituyente de lo real, *estructura-y-praxis* se interpenetran y resuelven finalmente en favor de una de las dos alternativas esenciales de la existencia social: es decir, la reproducción o la transformación de las condiciones estructurales con respecto a las cuales ésta se realiza como una totalidad abierta, compleja y contradictoria.

En tal sentido, la *estructura* viene a ser el conjunto de las fuerzas, relaciones y acciones que conforman un determinado cuadro de con-

diciones realizadas cuya vigencia la existencia social no puede eludir, teniendo en todo caso que afirmarlas o negarlas; la *praxis*, por su parte, es el conjunto de las acciones que se efectúan en y con respecto a la estructura, en el sentido último de la conformidad o del rechazo de sus límites. Asimismo, las *alternativas* de realización están constituidas por la polarización objetiva de las posibilidades de reproducción o de transformación, estructural y empíricamente entrelazadas en el dinamismo propio del campo social estructurado; y la *opción*, por su parte, es la decisión efectiva de los seres humanos con respecto a la polarización de las posibilidades objetivas y en el sentido de la reproducción o la transformación de lo realizado. Vale decir, la *praxis es* su propio movimiento de realización y por lo tanto consiste, no solamente en la reiteración de lo ya realizado sino sobre todo en la actualización eficiente del vínculo entre lo actual y lo virtual, entre lo realizado y lo realizable. En consecuencia, el fundamento último de la *praxis* es el cuadro de posibilidades objetivas en cada caso vigente para la opción que necesariamente se resuelve en uno de los dos polos (el reproductor, el transformador) que delimitan la interpenetración de la estructura y la *praxis*.

Al afirmar la unidad dialéctica *estructura-y-praxis* como el más comprensivo de los conceptos que intervienen en la representación teórica de la realización social, queda despejada la base del planteamiento –más específico y para esta investigación, ineludible- de las fuerzas y relaciones sociales, culturales o de sentido. ¿Cuál es la clase de objetos que mediante estas fuerzas y relaciones se somete a la acción realizadora; cuál la clase de los productos resultantes; cuál la clase de las actualizaciones efectuadas y la de los proyectos que las orientan? Por otra parte, ¿cómo se insertan en la articulación y el movimiento de la realización social la realización de significaciones?; ¿cuál es su entidad en la interpenetración dialéctica de *praxis* y estructura, de trabajo, poder y sentido, de actualidad y virtualidad, de reproducción y transformación?

Para colocarnos lo mejor posible frente a tales interrogantes, se requiere introducir el resto de los postulados que forman el sistema conceptual de la realización social, tal como aquí se lo propone. El postulado teórico más general de esta investigación y de la presente exposición de sus resultados, tomado de Marx, afirma dos principios inexorablemen-

te unidos entre sí: el primero establece que “lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso”; y el otro, que lo concreto “aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida también de la intuición y de la representación.” En tal contexto teórico, el presente libro intenta ser el discurso –la exposición– de una investigación sobre la *realización del sentido en la actividad mágico-religiosa* del pueblo de Curiepe.

Por el hecho mismo de asumir los aportes y las exigencias de dicho postulado, la investigación subyacente a este discurso tuvo que enfrentar, como problema literalmente crucial, el de asegurar su propia viabilidad a partir de la utilización sistemática de las dos formas teórico-metodológicas allí articuladas por Marx. Ellas son, por una parte, la relación aparentemente contradictoria entre lo concreto concebido al mismo tiempo como resultado y como punto de partida del conocimiento; y por otra parte, lo concreto concebido como determinación no solo del objeto de conocimiento, sino del conocimiento mismo, de su propio proceder. Pues, en efecto, no es posible operar rigurosamente dentro del ámbito conceptual del postulado de Marx, sin previamente reconocer, y hasta cierto punto empezar a resolver, la correspondencia de los siguientes dos pares de implicaciones dialécticas: de un lado, lo *concreto-punto de partida* y lo *concreto-resultado* del conocimiento; del otro, la multiplicidad de determinaciones (condicionantes y opciones) implicada tanto en la *síntesis-objeto de conocimiento* como en la *síntesis-proceso del conocimiento*.

En el presente caso, el proceso de conocimiento empezó por asignarse un *objeto* en la singularidad, pero sobre todo en la interpenetración de los actos rituales y las creencias y representaciones cuya manifestación aborda como la actividad mágico-religiosa de los pobladores de Curiepe. Dado que la simple atribución nominal de un “objeto” de conocimiento no moviliza sino una de las determinaciones articuladas en la síntesis que llega a constituir una investigación cumplida, el real comienzo de la investigación que aquí se expone no se efectuó sino cuando se intervino en la delimitación de este objeto nominal, mediante la descripción de sus manifestaciones.

Es más, aún después de autodesignado el objeto nominal “actos ri-

tuales y representaciones y creencias de los pobladores de Curiepe”, y comenzada la investigación con la observación y descripción de dichos actos, el objeto de estudio propiamente dicho no llegó a ser delimitado, ni siquiera como punto de partida, sino cuando su descripción alcanzó un cierto grado de acabamiento. De manera que durante un período considerablemente extenso, cuya duración no podía ser menor de un año, pues es el año litúrgico la unidad temporal de manifestación, el objeto, en cuanto objeto de investigación propiamente dicho, “no existía”; y no pudo aparecer como tal sino mediante un trabajo relativamente largo de descripción que por lo demás duró realmente más de cuatro años. Sólo esta intervención del investigador en el campo de observación escogido pudo proporcionar la fisonomía descriptiva de su objeto. Y es precisamente el conjunto –ordenado clasificatoriamente- de los rasgos de esta fisonomía lo que consta en la Segunda Aproximación del presente discurso al conocimiento de su tema y a la justificación de su propia pertinencia.

Ahora bien, esta fisonomía obtenida por descripción, ¿en relación a cuál meta de conocimiento constituye el punto de partida? Aquí surge otro aspecto significativo de la investigación, el atinente a la fase de construcción de su objeto. Dicho del modo más obvio, se trata de que la descripción fisonómica del objeto constituye en realidad solo el primer momento del conocimiento planteado como meta de la investigación. En consecuencia, solamente como primer grado de un conocimiento todavía no alcanzado es que la descripción puede considerarse un punto de partida. Ella constituye, efectivamente, el punto de partida hacia la culminación del conocimiento propuesto. Entonces, ¿dónde comienza realmente a efectuarse este conocimiento? Se ha convenido en que la investigación empezó con la intervención descriptora del campo de observación. Si ahora subrayamos el hecho de que la investigación no es el conocimiento sino parte del proceso mediante el cual se lo produce, puede afirmarse que el conocimiento mismo, si bien descansa considerablemente en la investigación, por definición tiene una parte de su efectuación fuera de ella. ¿Dónde? Precisamente, en el sistema de conceptos teóricos que necesita asumir como fundamento de la delimitación y la caracterización del objeto. Así, el marco conceptual prefigura el conocimiento; la investigación empieza a producirlo; pero es en la interpenetración del fundamento

conceptual con la intervención indagatoria en el campo de estudio donde reside el comienzo efectivo del conocimiento.

En el presente caso, el marco teórico asumido como fundamento constituye, a su vez, el resultado de una intervención reflexiva en la actual coyuntura histórica del conocimiento de lo social. Dado que, por razones obvias el proceso entero de esta intervención no puede ser tema explícito de la presente exposición, fue necesario resolver el problema de articular en su desarrollo discursivo la supuesta validez de un marco teórico que ha de tomarse solo por los resultados de su primera tentativa. De modo que la solución acordada a este problema constituye la clave de la configuración del presente libro y puede resumirse en pocas palabras: se optó por iniciar el discurso con una formulación anticipatoria, para luego avanzar desde la delimitación hasta la caracterización del campo investigado, siendo éste el *objeto de conocimiento* enunciado como *la realización del sentido en la actividad mágico-religiosa de Curiepe*. Por consiguiente, junto con los momentos lógicos constituidos por la especificación teórica y la intervención investigativa, es necesario ir presentando las diversas instancias de encuentro entre la prefiguración y la producción de dicho conocimiento. A tal fin, los correspondientes fragmentos expositivos se irán disponiendo del siguiente modo: primeramente, en una especie de espiral centrípeta que va desde lo más general de la actividad considerada, hasta lo más particular de los actos que la constituyen (o sea, de la Primera a la Segunda Aproximación); y luego, en una espiral centrífuga que partiendo de la descripción de los actos, se expande hacia la caracterización de la actividad previamente delimitada, hasta demostrar su correspondencia con el resto de la totalidad social de la comunidad (la Tercera Aproximación). En ambos sentidos del movimiento espiral de la presente exposición, y tomando muy en cuenta el grado de acercamiento al campo temático que en cada instancia se pone a disposición del lector, se intentará evidenciar la articulación del marco teórico con la secuencia del discurso expositivo.

Pero la anticipación más cabal de este objetivo de la exposición, exige además complementar la de los postulados específicos que encuadran el proceso de investigación. En efecto, lo indicado hasta ahora sobre la relación entre praxis-y-estructura, y sobre la articulación en

la realización social de las estructuras-y-praxis económica, política y cultural, responde a una concepción de la realización social que se postula como solución al problema de representar conceptualmente, en un solo movimiento teórico, la articulación y el movimiento de la totalidad social concreta. Por lo demás, esta concepción es el sustento del esfuerzo de especificar, en función de los interrogantes planteados en páginas anteriores, la articulación y el movimiento de las relaciones sociales de sentido o culturales.

Así, se entiende por *realización social* la articulación en movimiento de los concretos humanos concebidos como síntesis de múltiples condicionantes y opciones en las coordenadas del espacio y el tiempo; articulación que, siendo a la vez totalizante y especificante, se capta en diversas escalas e instancias y con respecto a diferentes fuerzas de realización. En el devenir de la realización social, los *condicionantes* corresponden, en cada caso, al estado actual de la articulación, en sí y entre sí, de las síntesis ya realizadas; las *articulaciones* corresponden a los dinamismos espacio-temporales mediante los cuales se establecen nexos humanos entre los elementos constitutivos de las síntesis o concretos humanos; y las *síntesis* corresponden a las configuraciones espacio-temporales resultantes de los procesos de articulación. Por otra parte,

- las *instancias de realización* tanto de la articulación de las acciones realizadoras como de las síntesis en que ellas culminan, son: lo *realizado* o conjuntos de articulaciones y síntesis ya constituidas y acumuladas espacio-temporalmente en diversas escalas de totalización; lo *realizante* o secuencias de procesos actuales de constitución de las articulaciones y síntesis, y lo *realizable* o campo de lo posible en cada caso vigente para la constitución de nuevas articulaciones y síntesis;

- las *escalas de realización* tanto de las articulaciones como de las síntesis en las cuales se configuran espacio-temporalmente los resultados de la acción realizadora, son: el *acto* o síntesis inmediata de articulaciones; la *actividad* o secuencia de actos espacio-temporalmente articulada y reiterada; el *proceso* o secuencia de actividades espacio-temporalmente articulada; el *estadio* o articulación espacio-temporal de procesos; la *formación* o articulación espacio-temporal de estadios; el *sistema de formaciones* o articulación espacio-temporal de formaciones;

- las *fuerzas de realización* implicadas en las escalas e instancias de la rea-

lización social, son: el *trabajo*, el *poder* y el *sentido*;
-las *alternativas de realización* que rigen en todas sus escalas e instancias, son: la *reproducción* de lo realizado y la *transformación* de lo realizado;
-y las *opciones de realización* que es posible tomar en el curso de la acción realizadora con respecto a la articulación y la síntesis de las materias de realización en ella implicadas, son: la *opción de sentido y/o eficacia reproductora* y la *opción de sentido y/o eficacia transformadora*.

Este conjunto de proposiciones conceptuales sobre la delimitación y la caracterización de las realizaciones humanas, responde al desafío de conocer lo que en tales o cuales condiciones y circunstancias práctico-estructurales los hombres hacen en todos los niveles de la realización de su ser; y asume que los hombres hacen lo real y son hechos por lo real sólo a partir de las condiciones que en cada caso lo real les plantea. Finalmente, es sobre la base de esta doble pertenencia –de los seres humanos a lo real, de lo real a los seres humanos- y de esta doble injerencia –de los seres humanos en lo real, de lo real en los seres humanos- que más adelante se planteará cuáles son las implicaciones y consecuencias de tomar el concepto de *actividad* como guía para la delimitación y la caracterización del objeto asumido por la investigación cuyos resultados aquí se exponen. Por lo pronto, antes de retomar el tema de las fuerzas y relaciones sociales de sentido o culturales, sólo queda por advertir que así como las nociones de articulación y movimiento de la realización social, resultan demasiado genéricas para aplicarlas sin mediación al intento de conocer una actividad en particular, igualmente ocurre con las nociones de estructura-y-praxis económica, política y cultural cuando se trata de aferrar los actos o clases de actos en las que se cumple, en cada caso considerado o considerable, la realización inmediata o relativamente mediata del trabajo, el poder y el sentido.

Volvamos, entonces, a las preguntas más generales que, en nuestro marco teórico, se plantean frente a la *estructura-y-praxis cultural*.

El resultado de la realización social del sentido es la *significación*, entendida como la articulación abierta y dinámica de las *expresiones*, los *objetos* naturales o sociales mediante ellas significados, los *contextos* práctico estructurales en los cuales los procesos de expresión se actualizan, y

los *sujetos* individual-colectivos en cuya actuación se singulariza la articulación activa de todos los elementos del proceso de significación. Ahora bien, en vista de que lo real *es* su proceso de realización y que la captación de lo real exige la de su realización, se hace evidente que lo real y su realización suponen la articulación, en varias síntesis, del trabajo, el poder y el sentido que constituyen sus fuerzas esenciales; así como también que cada una de estas fuerzas de la realización implica en su propia articulación la presencia de las otras dos. Por tanto, la captación del sentido en el curso de la realización social, exige rehacer teóricamente el movimiento que lo ha hecho presente en cada síntesis donde aparece articulado y estimar de igual modo su peso específico en ella. Aclaremos, entonces, lo que aquí se entiende por trabajo, poder y sentido:

-*trabajo* es la actuación realizadora de los hombres en la constitución de lo real;

-*poder* es la relación de fuerza, establecida en el curso de la realización, que se da entre la actuación de los hombres mediante el producto social de sus actuaciones;

-y *sentido*, la relación de significación que en el curso de la realización los hombres establecen con lo real, incluidos ellos mismos, en todas sus escalas o instancias y en función de su reproducción o su transformación.

Más estrictamente, el sentido puede definirse como *la síntesis de todo el movimiento articulador que va desde la transfiguración expresiva de lo real en significación hasta la inserción de la significación en lo real mediante la comunicación de sus expresiones*. Esta significación, en cuya realización opcional y condicionada consiste el sentido, y de cuya comunicación depende su vigencia, lo conforman en realidad conjuntos de significados expresados, articulados entre sí y con las acciones realizadoras en función de las cuales ellos manifiestan su sentido. Esta doble y simultánea articulación del sentido es, además, una articulación abierta; configura un campo cultural de efectividades y virtualidades comunicacionales cuya vigencia es relativa a la diversidad de los contextos sociales y por lo tanto no puede ser atribuida, ni parcial ni exclusivamente, a los solos actores ni a los solos actos de expresión. Más bien, los significados son inherentes al campo cultural más abarcante del sentido; y éste, por su parte, en principio no se puede separar de las totalizaciones abiertas de

todo lo expresado y lo expresable de la realización social, considerada en todas y cada una de sus escalas, instancias, fuerzas y opciones.

¿Cómo hacer aparecer, entonces, el sentido que se realiza en los actos mágico-religiosos de Curiepe? ¿De qué modo rehacer el movimiento cuya síntesis instaura en los actos la aparición del sentido? Considérese, primeramente, que entre las postulaciones articuladas en la definición que proponemos del sentido, la más tangible es la que corresponde al momento de su expresión; y asimismo, es a través de expresiones que los significados del sentido se insertan en lo real. ¿Cuáles son, en el presente caso, estas expresiones? Obviamente, lo que por el momento se exige es advertir sobre la concepción general desde la cual más adelante han de ser abordadas. He aquí entonces que las expresiones del sentido son *entidades portadoras de significaciones*, o sea, *signos, artefactos y acontecimientos significativos mediante los cuales la actuación de los hombres transfigura lo real en sentido y el sentido se hace real*.

Las expresiones son, en consecuencia, dicciones, figuraciones, entonaciones inherentes a cualquier clase de lenguaje que al ser reales son parte de lo real en general. Constancias expresivas, o signos, o símbolos, o semas, o mensajes; en todo caso elementos, metonimias no solamente de lo real sino también del sentido; es decir, solo lo más visible del recorrido humano que, dentro de lo real, va de lo real al sentido y del sentido a lo real; recorrido que solo *es* en cuanto es a un tiempo *physis, poiesis y semiosis*. Expresiones, pues, que solamente como metonimias de la realidad del sentido se pueden delimitar en cuanto objetos de conocimiento, en cada caso y con respecto a cada escala, cada instancia y cada fuerza de la realización, cada opción de la acción realizadora.

Sentido de la investigación

Las proposiciones conceptuales avanzadas hasta aquí corresponden de algún modo al trabajo teórico de nuestra época por despejar al máximo un marco general que permita abordar, en los tiempos y los espacios de la historia, la articulación y el movimiento —la realización— de los concretos humanos y de sus relaciones de generalidad y particularidad en la sociedad mundial.

Si el propósito de la investigación es poner en relación dialéctica, dentro de los espacios-tiempos de la comunidad de Curiepe, las fuerzas y relaciones articuladas en sus realizaciones mágico-religiosas y económico-sociales, se trata de una meta solo alcanzable con referencia a las regularidades estructurales que marcan la existencia histórica de dicha comunidad. Hacia este fin, el punto de partida es *el presente*, como también es la concreción del presente, por medio del conocimiento, el punto de llegada.

Retomando ahora todo lo andado hasta aquí, subrayo que el ámbito dialéctico tanto de la confrontación como de la integración dialéctica del objetivo, el problema, el marco teórico y la estrategia de captación propios de la presente investigación es el de la interpenetración lograda entre los mencionados elementos teóricos y la investigación misma; y se circunscribe a la siguiente interrogación: ¿Cuáles son las múltiples determinaciones articuladas en la síntesis constituida por la actividad mágico-religiosa de los pobladores de Curiepe? O, dicho en otras palabras: ¿de cuál diversidad es esta actividad la unidad?

Salta a la vista que la simple frase *actividad mágico-religiosa*, en la cual se denomina al objeto de conocimiento, indica por sí misma el cumplimiento previo de un cierto trabajo de delimitación. De hecho, señala que dentro del conjunto articulado de las actividades económicas, políticas y culturales de Curiepe, se escoge una en particular: la que consiste en diversas secuencias de unos actos estrechamente relacionados entre sí y a su manera vinculados con los actos de otras actividades. Por una parte están los actos rituales, entre los cuales la investigación se interesa por aquellos —predominantemente mágicos— que se cumplen entre dos o tres personas y al margen de la mirada ajena; y por aquellos otros —predominantemente religiosos— que ocurren públicamente y en fechas correspondientes al año litúrgico de la religión católica (advirtiendo que éstos dos no son los únicos tipos de actos celebrados, pues además se dan los correspondientes a la observancia individual y doméstica de las devociones y creencias). En segundo lugar, se tiene al conjunto de representaciones de la naturaleza, de la divinidad y del mundo humano. Y, finalmente, una serie de hechos hasta ahora no mencionados, que corresponden a la actuación de las organizaciones o *sociedades* religiosas en las que los pobladores se agrupan de acuerdo

a ciertos patrones tradicionales de afiliación voluntaria y con la finalidad de cooperar entre sí para el sostenimiento y la preparación de una fiesta anual que constituye la parte más visible y solemne del culto a cada santo patrón.

Pero, obviamente, esta sumaria presentación del campo objetivo sobre el cual se ha trabajado, implica tanto su delimitación con respecto a las demás actividades comunales como la especificación de los elementos que la constituyen como tal actividad. Este otro grado de elaboración supone, a su vez, la puesta en marcha de dos operaciones básicas del trabajo científico: la observación y la descripción de los fenómenos en presencia. La observación, no limitada al azar de las circunstancias personales, ni a las impresiones de igual carácter ante los hechos presenciados, se emprende de acuerdo a la exigencia de registrar los considerados como esenciales según la integridad de las relaciones empíricas que los comprenden y de su propia singularidad, pues de esto depende la posibilidad de dar cuenta de las vinculaciones entre la generalidad y las particularidades de la actividad considerada. Aún cuando, por definición, se atiende al presente de la relación del investigador con lo investigado, la observación no es válida si no permite captar en un mismo presente la historicidad tanto de ella misma como de lo observado.

Por otra parte, ocurre que en el proceso de la investigación estas características de la observación solo constan en la descripción que mediante ella se alcanza. En tal nivel de la captación, la síntesis metódica es aún mayor. Una descripción cualquiera —emotiva, informativa, estética o científica— no es nunca la acumulación informe de todos los estímulos experimentados por el individuo durante la observación, real o imaginaria; supone ya una diferenciación y una selección entre rasgos más o menos importantes según la opción de sentido asumida en la descripción misma. En la descripción científica, esta selección de lo esencial reviste un carácter reflexivo e implica un modo teóricamente pautado de ejercer la intuición, la imaginación y el pensamiento metódico. La síntesis informacional que en ella se opera, o sea la escogencia de lo más significativo y su delimitación en clases de hechos y de relaciones, ha de ser efectuada mediante la confrontación explícita de la teoría, en el marco de los conceptos fundamentales mediante los cuales se opera, con el pensamiento intuitivo y reflexivo del investigador. Es por esta

razón que la descripción es ya un grado del conocimiento: aquel en el cual se capta lo real en su manifestación, o sea, de tal modo que puedan vislumbrarse los nexos de esta manifestación con la articulación y el movimiento empírico-estructurales que la comprenden, tal como se requiere para que pueda ser no solamente delimitada, sino finalmente caracterizada en términos del sistema conceptual de la investigación.

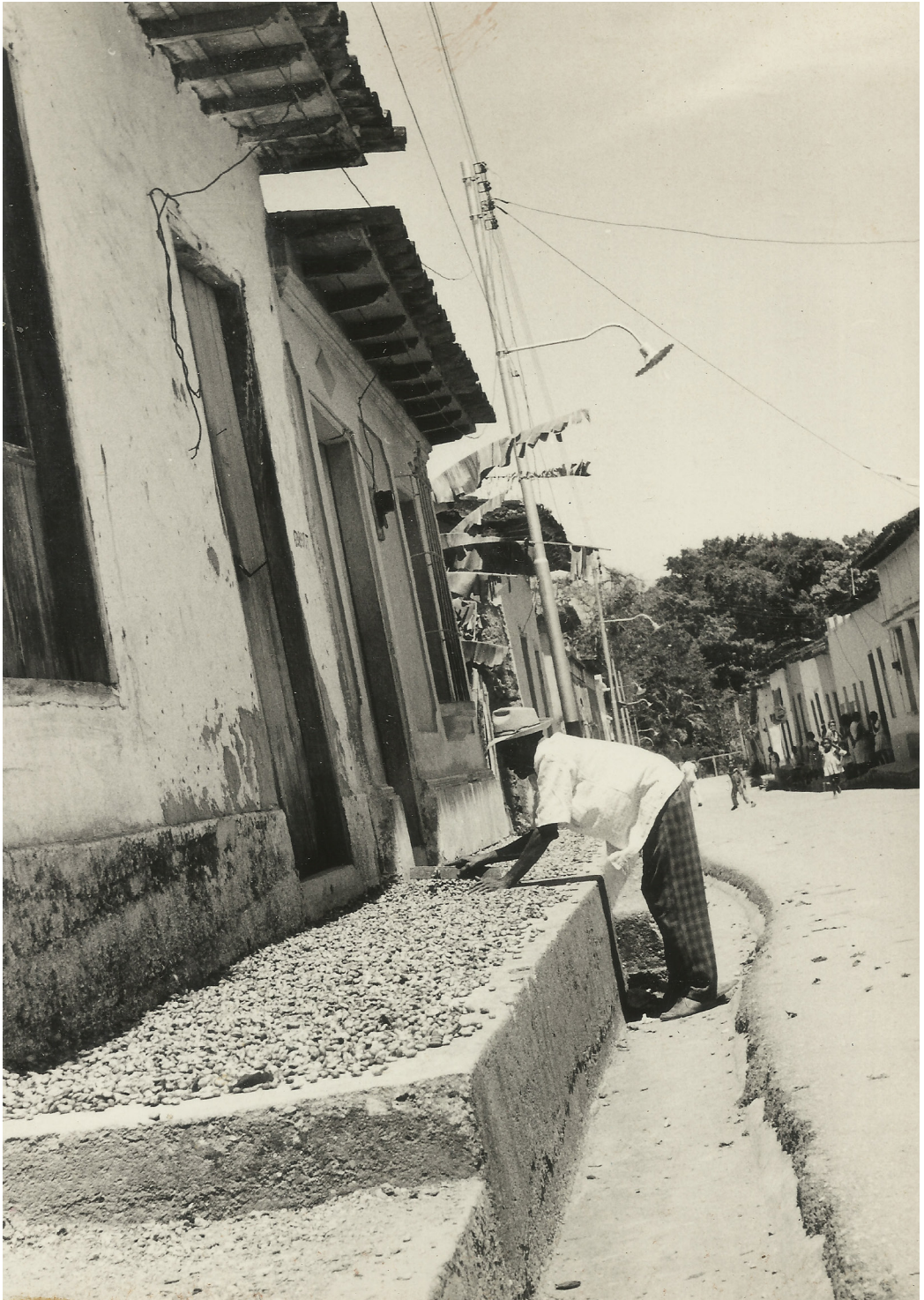
En este caso, ¿qué es lo que se observa y lo que se describe? En primer término, acontecimientos mágico-religiosos. Se trata de lo más primario del objeto de estudio cuando se lo toma como punto de partida en el sentido empírico. En tal perspectiva y en cuanto a la relación de copresencia entre el observador y lo observado, aquello que aparece como más evidente y unitario son los comportamientos rituales: la investigación comenzó por observarlos durante el ciclo anual y sus materiales básicos residen precisamente en la descripción que de ellos se hizo, la cual los tipifica desde el punto de vista de la participación cuantitativa y cualitativa que los miembros de la comunidad tienen en su preparación y en su realización. Aquí se hace patente la siguiente relación proporcional: en aquellos actos donde es mayor la injerencia del sacerdote católico, menor es la de las sociedades religiosas y menos son los miembros de la comunidad que asisten; por otra parte, donde mayor es la injerencia de las sociedades, menor es la del sacerdote y más numerosa es la asistencia. A partir de esta constatación, entre los actos predominantemente religiosos se diferencian: los *eclesiásticos*, que corresponden, sea a la rutina diaria del sacerdote en el templo y solo cuentan con la presencia de unas cinco personas, sea a las ceremonias litúrgicas con las cuales se vincula el mayor número de las sociedades dedicadas al culto de figuras sagradas distintas a las de la Semana Santa; los *doméstico-comunales*, cuya celebración ocurre por gestión personal y transcurre en casas familiares que en tales ocasiones se abren a una asistencia relativamente numerosa, activa y espontánea; y los *multitudinarios*, o sea, aquellos que se efectúan o bien de acuerdo con los lineamientos tradicionales de algunas de las sociedades religiosas existentes, o según las pautas igualmente tradicionales de la comunidad en su conjunto, contando en todo caso con la participación más cuantiosa de los pobladores y desarrollándose en diferentes escenarios, inclusive el templo católico.

Por lo que se refiere a los ritos predominantemente mágicos, ellos se realizan según pautas de comportamiento y significación diferentes; generalmente no reúnen a más de dos o tres personas y no dan lugar a agrupaciones formales ni a manifestaciones públicas. La investigación los diferencia en dos tipos y varios subtipos: por una parte, las *prácticas*; por la otra, las *representaciones verbales*. Las prácticas a su vez se subdividen en benéficas, maléficas, adivinatorias y propiciatorias, según el sentido de su intencionalidad; y las representaciones verbales se diferencian según lo sean de personajes (como el diablo, los encantos, la mujer voladora, el ánima sola, la sayona, el hermano penitente) o de episodios (como las apariciones diabólicas, los pactos con el diablo o la procesión de las ánimas.)

En cuanto a las organizaciones que sustentan las devociones del culto, ellas existen en número de once y con la entidad de *sociedades* cuyo origen local se remonta a la primera mitad del siglo pasado. De ellas, cinco se dedican al culto de las figuras adoradas durante la Semana Santa, y las restantes a los santos que gozan de mayor devoción después de San Juan y el Niño Jesús. Desde el punto de vista de su vitalidad socio-religiosa, entre estas sociedades existen marcadas diferencias: las más poderosas, dentro del nivel de pobreza característico de la comunidad, son las de Semana Santa, pero aun entre ellas se dan notorios desniveles en cuanto al número de miembros que agrupan y la cantidad de dinero que cada año recolectan; y estos desniveles se reflejan en el lucimiento de la celebración misma de los ritos correspondientes. Cada una de estas agrupaciones se rige por un Reglamento; reclutan sus miembros según diversos patrones, todos voluntarios, entre los cuales tiene marcada importancia el de la tradición familiar; dentro de los límites de sus reducidas posibilidades, cumplen con la función de auxiliar moral y económicamente a sus miembros en casos de emergencia; se reúnen anualmente, una vez por semana durante un período fijo que generalmente se extiende hasta los dos meses anteriores a la fiesta que les corresponde preparar; y están encabezadas estatutariamente por una Junta Directiva que se elige cada año en asamblea extraordinaria.

Así, con la descripción de este campo de manifestaciones comienza el discurso propio de la presente investigación sobre la realización del sentido en la actividad mágico-religiosa del pueblo de Curiepe.

PRIMERA APROXIMACIÓN
DELIMITACIÓN DE LA ACTIVIDAD



Instancia A

LA ACTIVIDAD MÁGICO-RELIGIOSA EN EL CONJUNTO DE LAS ACTIVIDADES

Aun tomada nada más que en su pura facticidad y delimitada solamente por los contornos que a simple vista pueden servir para diferenciarla de las demás actividades fundamentales de la comunidad, la actividad mágico-religiosa de Curiepe en ningún momento deja de mostrarnos su complejidad estructural. Por más crasamente empírico que se proponga ser un primer señalamiento de su alcance en el devenir visible de la comunidad, lo intrincado de su trama interna se impone desde el comienzo como el principal problema.

Por lo mismo, conviene destacar enseguida el carácter de la designación global que de ella se hace en la expresión que la califica como “mágico-religiosa”, la cual quiere indicar al mismo tiempo la solidaridad y la especificidad de los dos términos que la componen. En un sentido, como se irá viendo en todo lo que sigue, dicha expresión indica que todas las series de actos abordados muestran en su constitución tanto lo mágico como lo religioso; pero a la vez, que en todas las instancias de su captación hay que reconocer la especificidad de ambos significados. Ya en el señalamiento que en esta Instancia se pretende, el trazado delimitador no es el mismo para los actos predominantemente religiosos que para los actos predominantemente mágicos.

Por lo que hace a la celebración de los primeros, se encuentra de inmediato que ella se realiza en series distintas —y en algunos aspectos, opuestas— a la de los actos de trabajo que conciernen a la mayoría. Mientras éstos transcurren como la reiteración de un fatigoso esfuerzo productivo que se estima en la escala de lo cotidiano, alternándose solamente por las vicisitudes estacionales de la lluviosidad-sequía y la sucesión o alternancia de los cultivos, los actos predominantemente religiosos, aunque también se reiteran cíclicamente, lo hacen precisamente como festividades que se oponen a las dos configuraciones más directamente ligadas a la monotonía de la cotidianidad productiva, es decir, la rutina misma de las jornadas de trabajo y el vaciamiento de la mayor parte de sus habitantes que el pueblo sufre mientras ellas duran,

pues la faena agrícola transcurre fuera de sus estrictos límites, en las tierras de labor adyacentes. Las series de actos predominantemente religiosos aparecen dentro de contornos diferentes a los de la monotonía cotidiana, tanto respecto del trabajo mismo como de la disgregación diurna de la aglomeración comunal. Cada serie es una fiesta que por su carácter exaltante se opone a la dureza del trabajo y por ser a menudo multitudinaria hace lo mismo con respecto al vaciamiento del pueblo todos los días “de sol a sol”, e igualmente se opone a la dispersión de los pequeños grupos de trabajo en las áreas donde están obligados a permanecer. La ocurrencia de los actos predominantemente mágicos, por su parte, solo en una pequeña porción se circunscribe de una manera tan notoria como la que se acaba de apuntar. Aparte de los juegos adivinatorios y propiciatorios que se acostumbra durante la festividad de San Juan, estos actos en su mayor parte responden a circunstancias suscitadas y satisfechas en el plano de las relaciones interpersonales y de las preocupaciones personales más íntimas, apareciendo así más espontánea y ampliamente ligados al acontecer individualizado de la vida cotidiana, menos sujetos a las pautas de un calendario y una topografía, más independientes de la mediación que los agrupamientos organizados constituyen para el culto religioso.

Pero más acá o más allá de esta diferenciación a distancia, ambos tipos apuntan desde el comienzo de su captación hacia un plano de convergencia menos visible y más rico en significación. Es lo que se percibe en el dato de que los correspondientes sistemas de signos combinan —aunque en diferentes proporciones— elementos y sentidos de ambos tipos; y también en el hecho de que en lo relativo a las motivaciones personales que llevan a la participación actualizada y directa tanto del trasfondo común de representaciones y creencias como de la celebración misma de los actos rituales, los móviles aparecen estrechamente vinculados a la experiencia y la comprensión comunal de las condiciones de existencia individual o inter-personal, tal como ellas surgen en el trabajo, la familia, la vida de relación más extensamente social y las consecuentes expectativas de penuria, rivalidad, frustración, deseo. Los actos religiosos son internamente mágicos, los actos mágicos son internamente religiosos, y ambos remiten a un trasfondo general de representaciones y creencias mágico-religiosas en el cual toda la comunidad participa siempre de amañera mediata, efectuándose la par-

tipificación inmediata o ritual a partir de desencadenantes directamente ligados a la experiencia individual aunque estrechamente vinculados a las condiciones de la existencia social.

Semejante entrelazamiento de lo religioso y lo mágico, tanto en el plano de las representaciones y las creencias como en el de los correspondientes actos rituales, coincide morfológicamente con el de las prácticas y significaciones en las demás actividades fundamentales de la comunidad, siendo esta coincidencia la clave para entender el carácter de lo mágico-religioso con respecto de lo económico, lo político y lo cultural en general. Desde el punto de vista del problema de la autonomía relativa o la relativa indiferenciación de estas tres instancias, ya en la descripción de los fenómenos mágico-religiosos se persibe una desigualdad entre el alcance de la actividad propiamente dicha —o sea en cuanto al conjunto de las series de actos de participación inmediata— y el del trasfondo mágico-religioso al cual remiten las representaciones y las creencias implicadas en los dos tipos de actos.



En consecuencia, el campo de acción de lo mágico-religioso, con respecto a las instancias económica, política y cultural en general, aparece menos abarcante y más fácil de delimitar cuando se lo aborda en el plano de la manifestación más explícita, el de los actos que ritualizan su vigencia como sistema de comprensión y expresión; en este plano, además, lo religioso se presenta como más específico y formalizado. Los contornos se esfuman o se expanden al considerar lo mágico-religioso en el plano del trasfondo donde rigen las representa-

ciones y creencias que lo integran. Entonces ya no son solamente los ritos, ni las gestiones más o menos organizadas que aseguran su celebración, los únicos puntos de vinculación entre lo mágico-religioso y el quehacer total de la comunidad; por el contrario, desde este ángulo el campo de acción de lo mágico-religioso se extiende a todos los niveles de la vida comunal y parece transformar todos los actos en ritos de participación que ratificarían su vigencia global.



Instancia B

LA ACTIVIDAD MÁGICO-RELIGIOSA EN EL ESPACIO Y EL TIEMPO

La doble diferenciación que se acaba de apuntar, entre lo religioso y lo mágico por una parte, y entre los actos rituales y las creencias y representaciones de ambos tipos, por la otra, empieza a mostrar su textura empírica al enfrentar el tema de la ocupación y la simbolización mágico-religiosa que la comunidad hace del espacio y el tiempo.

EL ESPACIO

En la secuencia anual de los ritos mágico-religiosos que más adelante se irán a describir, el espacio no es solo el basamento material más físico, sino un elemento constitutivo tanto del propio acontecer de estas celebraciones como de las representaciones y creencias que en ellas se actualizan. Se trata, en última instancia, del espacio delimitado, utilizado y significado por todas las personas que a través de la historia local lo han tenido como correlato material y simbólico de su quehacer y su existencia, y a través de este proceso histórico aparece de diversas maneras como elemento básico de la herencia social de la comunidad.

Por lo que se refiere a la delimitación, utilización y simbolización mágico-religiosa del espacio comunitario actual, la observación permite particularizar los siguientes referenciales. De un lado, el área habitada que constituye el poblado, la comunidad propiamente dicha; el área donde un considerable sector de la comunidad pasa el día trabajando en las labores agrícolas; y el área hacia donde la comunidad proyecta cada año su actividad religiosa, mediante la romería de tres meses que un grupo de devotos hace con la figura sagrada del Niño Jesús. De otro lado, los sitios o elementos que dentro de cada una de esas áreas aparecen individualizadas precisamente en función de su pertenencia al campo cultural mágico-religioso.

Los contornos del poblado

En la conciencia y la experiencia mágico-religiosa de los pobladores de

Curiepe, la demarcación física del área donde habitan es evidente por sí misma y no se comprende solo en virtud de su pura función material o político-administrativa. En realidad, se corresponde con la diferenciación simbólica de dos ámbitos que son al mismo tiempo opuestos y complementarios: uno, el del espacio donde se desenvuelve la vida propiamente comunal; otro, representado en términos mágico-religiosos como un cierto más allá que de una manera indefinida, pero efectiva, circunda a Curiepe y es concebido como el ámbito de los *espíritus* y las *influencias* dañinas cuya peligrosidad para el pueblo requiere ser ininterrumpidamente conjurada.

Con el fin de oponer resistencia a tales fuerzas malignas o ambivalentes, se recurre al símbolo de la Cruz. Así, al final de cada una de las calles del poblado y en otros sitios donde también se percibe la transición entre el poblado y el *monte* o medio natural, aparece enclavada una cruz de madera cuya función simbólica es precisamente impedir la entrada de los *malos espíritus* a los que se atribuye la vocación y el poder de ocasionar perjuicios a la colectividad y a las personas y las cosas.

El templo

La Iglesia parroquial que actualmente funciona en Curiepe fue construida hace unos veinte años para sustituir la *capilla vieja* que se alzaba en El Calvario hasta que se convirtió en escombros, en pequeños restos y su sitio, por iniciativa del Cura, fue ocupado por los cimientos de una escuela parroquial que no llegó a edificarse. El templo nuevo refleja un gusto arquitectónico reciente que se manifiesta en el mayor tamaño de la estructura, la modernidad comercial de los materiales, y la estereotipada concepción y realización de las decoraciones murales. Pero al mismo tiempo, el cambio de su localización revive el patrón urbanístico colonial que dispone los poblados como una trama reticular desenvuelta entorno al centro cívico formado por la plaza mayor, la iglesia y la sede de las autoridades civiles y policiales. Efectivamente, la iglesia nueva se alza frente a uno de los costados de la Plaza Bolívar y al lado de la Alcaldía Municipal.

Su recinto es demasiado amplio para la escuálida cantidad de feligreses que asisten a las misas y otros oficios religiosos ordinarios, pero se

hace casi insuficiente cada vez que debe acoger a los que presencian las misas solemnes y otras ceremonias convertidas en extraordinarias por su nexo con los santos de mayor devoción. Es el escenario de las fases rituales en las que interviene el sacerdote como oficiante principal y el habitáculo de varias de las imágenes del santoral, algunas de las cuales son conmemoradas al margen de la participación multitudinaria. En cuanto a las fiestas religiosas populares, es estación obligada en el desarrollo de los ritos que las caracterizan y esta obligatoriedad es sentidamente asumida por los pobladores como un valor religioso y social.

Así, el templo, con su sentido prestigio de casa de Dios y albergue de los santos y de los creyentes que allí se congregan para presenciar ciertos ritos, es en principio el punto donde convergen y entran en contacto pasivo-ceremonial todos los sectores y estratos sociales de la comunidad. Fuera de estas ocasiones, la vigencia efectiva del templo como sitio de encuentro, queda supendido. Su presencia física, despojada de las emocionalidad de la comunión ritual, queda al margen del trajín cotidiano.

Las cruces

La Cruz es imagen sagrada por excelencia y como tal, objeto de distintas clases de homenajes rituales como los *velorios* que se le tributan por iniciativa personal, en la casa familiar y en pago de *promesas*, o sea en retribución de *favores recibidos* de la misma Cruz o de Dios por su intermedio; las procesiones de su imagen que se efectúan anualmente el 3 de mayo, Día de la Santa Cruz; y las ofrendas de velas encendidas y de plegarias que a través de la Cruz se hacen los lunes por la noche en beneficio del alma de los muertos familiares.

Como supremo símbolo de la divinidad, la Cruz se relaciona con la esperanza de protección ante las amenazas de origen terreno o extraterreno que constantemente pesan sobre la comunidad, y es de acuerdo con esta expectativa que se erigen cruces al final de las calles, a la entrada de los *conucos* y en las intersecciones de los caminos más o menos apartados. Pero la vigencia del símbolo de la Cruz en este contexto no se agota en los comportamientos que, como los señalados, se refieren a ella explícitamente. El alcance de su efectividad supone estos otros

rasgos de las representaciones y creencias colectivas:

-la creencia en la Cruz como fuerza protectora cuyo poder divino tiene consecuencias mediatas e inmediatas en la esfera de la vida humana, concebida en virtud de la preocupación ideal y permanente por alcanzar la salvación del alma, de la necesidad material de trabajar la tierra para hacerla producir y de transitar en ella con inquietud por los peligros que acechan en su casi solitaria inmensidad;

-la creencia en la existencia extraterrena de seres o fuerzas ideales representados como *espíritus*; en la influencia que estos espíritus ejercen sobre la vida terrena y la connotación generalmente perjudicial de ellos; y en la eficacia de la acción ritual para conjurar esta influencia maléfica;

-la creencia en la existencia extraterrena del alma de los muertos o *ánimas*; y la reiteración de este plano de la representación de la Cruz como elemento mediador entre el mundo cotidiano de los hombres y el mundo misterioso de los seres espirituales que pueblan el más allá remoto o indefinidamente circundante;

-la creencia en la eficacia de ciertos actos rituales como medios y requisitos para interceder ante Dios en favor del alma de los muertos.

Así, la vigencia del símbolo de la Cruz dentro del campo semántico de la religiosidad comunal se manifiesta en una gama de signos que aparecen en toda la experiencia social: desde la demarcación del espacio como ámbito humano, menesteroso de protección e inmediatamente poseído como tal (las cruces del pueblo reciben sus nombres de los sitios donde se encuentran y a la vez contribuyen a fijar simbólicamente estos nombres en la memoria colectiva) hasta el de las formas más persistentes de las creencias verbalizadas, pasando por la reiteración cíclica de los ritos en los cuales las creencias y las representaciones se actualizan de manera inmediata.

El Árbol del Niño

En una comunidad de agricultores, rodeada de una abundosa vegetación, el árbol es un importante factor de la vida que en el plano religioso se particulariza en la representación del *Árbol del Niño*.

Esta vez, el signo coincide con una realidad natural: es efectivamente

un árbol plantado en la explanada adyacente a la entrada del poblado por donde hace siempre su aparición, cada 24 de diciembre, la pequeña multitud que viene desde Higuerote acompañando la imagen del Niño Jesús de Curiepe en la última etapa de su romería anual por diversas localidades de la Costa venezolana. Ese día, junto al Árbol del Niño se instala un altar donde el santo es posado para recibir el primero de los homenajes con que se celebra su retorno.

Aun cuando su vigencia como símbolo es parte y consecuencia de la tradición local, el Árbol del Niño es una de las representaciones más desprovistas de explicaciones o racionalizaciones verbalizadas. En su caso, la simbolización simplemente parece coincidir de hecho con el aspecto más práctico de su función: acoger bajo su fronda al Niño y los devotos el esperado día de su reencuentro.

Las sedes de las Sociedades religiosas

Las casas donde tienen asiento las *Sociedades* religiosas, son como otros templos para una gran parte de la actividad predominantemente religiosa. En el caso de las Sociedades de Semana Santa, casi todas estas casas pertenecen a las agrupaciones mismas y se las utiliza solamente para los requerimientos de su específica función. Constan generalmente de una sala y alguna otra dependencia accesorio. En la sala reposa permanentemente la imagen del santo patrono y se llevan a cabo las sesiones de la Junta Directiva y las asambleas de cada Sociedad.

Estas casas han de ser respetadas como recintos sagrados; los hombres deben descubrirse la cabeza al entrar en ellas; nadie puede fumar ni beber mientras se encuentre en la sala principal, ante la imagen venerada: quien a ellas ingresa debe saludar de inmediato al santo, tocándolo y persignándose. Durante el período de las sesiones anuales que preceden la celebración de su fiesta, cada Sociedad mantiene velas encendidas y sahumerios de incienso al pie de la imagen sagrada.

En el curso de estas reuniones, las Sociedades se ocupan entre otras cosas de tomar ceremonialmente el juramento que es de rigor para los nuevos miembros. Estas *juramentaciones* marcan el aspecto específicamente ritual de su actividad interna, y al mismo tiempo la fusión más

inmediata del comportamiento ritual con el procedimental establecido en los Reglamentos. En efecto, la ceremonia de juramentación comprende un momento estrictamente ritual, que es cuando el nuevo socio jura fidelidad al santo patrono y a la Sociedad, besa el crucifijo y se arrodilla ante la imagen sagrada; y una segunda instancia institucional normativa, durante la cual se leen y comentan en voz alta los principales Artículos del Reglamento con la finalidad de que el nuevo socio se entere de ellos y se comprometa ante el *coro* o asamblea a cumplirlos y hacerlos cumplir.



Los trayectos de las procesiones

El desarrollo de los actos religiosos multitudinarios comprende desplazamientos por las calles del pueblo que con la mayor frecuencia tienen el carácter de procesiones y siguen trayectos fijos. En virtud de este esquema de ocupación transitiva del espacio, es la red de circulación interna de Curiepe la que viene a ser tomada como espacio religioso. En este sentido, también se nota una diferenciación que tiene que ver con la vitalidad socio-religiosa de las festividades según se observa en

el hecho de que solo algunos ritos eclesiásticos incluyen cortos desplazamientos alrededor del templo, y que los desplazamientos de los ritos multitudinarios son más largos mientras mayor es la fuerza de la Sociedad que los promueve o la intensidad afectiva de la devoción que los sustenta.

Vale decir, las calles del pueblo también pertenecen a la significación religiosa del espacio comunal y con este sentido son consideradas en los momentos del calendario litúrgico que marcan, como se ha dicho, las fiestas que gozan de mayor participación. Durante cada una de estas celebraciones, en las calles no solamente se determinan los trayectos de las procesiones, también se inscriben signos como, por ejemplo, los altares del Corpus Christi; se escogen sitios para los toques y bailes de tambor; se establecen patrones para mantener, durante los desplazamientos de las procesiones, las debidas relaciones espaciales entre los santos, los miembros de las correspondientes Sociedades, el resto de la concurrencia, el sacerdote y los músicos. En tales oportunidades las calles son escenario del rito, no solamente para los que directamente participan en él durante todo el recorrido, sino también para quienes desde sus casas se asoman al paso de los cortejos ceremoniales. Al igual que el templo, su actualización ritual revela una continuidad cíclica a través de los años, y dentro de cada año una neta alternancia con los períodos vacíos de celebración.

El cementerio

La obvia connotación del cementerio como habitáculo definitivo del cuerpo humano y escenario del último contacto directo entre los vivos y los muertos, lo caracterizan como el sitio sagrado donde se consuman las despedidas definitivas y deben cumplirse algunas de las ulteriores obligaciones rituales de los vivos para con los muertos.

Estas obligaciones (la ceremonia del *entierro* y los responsos anuales que junto con velas y plegarias les ofrecen los deudos) no son sino una parte de la actividad ritual que se cumple en torno a los que mueren. En realidad, constituyen la parte central de un proceso iniciado con la preparación del cadáver para ser expuesto a los deudos y allegados, que sigue con el *velorio*, los rezos y las lamentaciones correspondientes



y, pasando por el entierro, se continúa con el *novenario* o ciclo de nueve sesiones diarias que desde el día siguiente al entierro reúne por las noches a los familiares y amigos del difunto en la casa hogareña con la finalidad de rezar rosarios y otras plegarias por el descanso de su alma. Una prolongación indefinida de esta secuencia la constituyen los rezos, y las velas que se encienden semanalmente al pié de algunas de las cruces del pueblo, los responsos del sacerdote ante la tumba el Día de los Difuntos y las misas que los familiares mandan decir en beneficio del alma del desaparecido, generalmente en la fecha aniversario de su fallecimiento.

El cementerio es sin duda el elemento simbólico más importante de los que representan para la conciencia colectiva la preocupación por el fenómeno de la muerte, por el destino final de los que mueren, por el mundo extraterreno de los espíritus y las ánimas o almas de los muertos, y finalmente, por la influencia de estos espíritus y *ánimas* sobre la vida terrenal.

Todas estas indicaciones permiten concluir que la ocupación y la semantización mágico-religiosa del espacio comporta una estructura análoga a la señalada cuando se trató la demarcación de la actividad mágico-religiosa respecto de las demás actividades fundamentales de los pobladores de Curiepe. Hay un espacio religioso claramente circunscrito desde el punto de vista semántico, el cual físicamente se extiende, con equivalente significación fuera de la comunidad, a las localidades de la Costa venezolana por donde transcurre la romería anual del Niño Jesús. Y hay un espacio mágico que para cada rito de esta índole es más reducido, que en este mismo sentido es más indeterminado y menos sometido a pautas colectivas y expresamente sancionadas, que en todo caso es secreto o misterioso por definición y que potencialmente es mucho más amplio, siendo esta amplitud el rasgo que denota el alcance de su posibilidad de fusionarse con el espacio religioso.

Es decir, aunque la topografía local es particularizada de distintos modos por los signos de la actividad predominantemente religiosa y por los signos de la actividad predominantemente mágica, ocurre al mismo tiempo que en el plano de las creencias y las representaciones tanto lo mágico como lo religioso y el trasfondo en que ambos sistemas se fusionan, cuentan como espacio potencial con todo el radio de acción actualmente posible para los miembros de la comunidad.

EL TIEMPO

Al igual que en todo el país, el culto religioso se rige en Curiepe por las normas oficiales de la Iglesia Católica. La particularización regional y comunal que en este sentido se presenta, atañe solamente a la valoración que en estos ámbitos se hace de ciertos período y figuras de la liturgia según el siguiente calendario.

-Enero: el 1º, la Noche Buena de Año Nuevo, celebrada con Te Deum y procesión del Santísimo Sacramento alrededor del templo; el 6, día de los Reyes Magos.

-Febrero: el 11, día de la Virgen de Lourdes, festejado con participación especial de la Sociedad de Hijas de María.

-Marzo o Abril: la Semana santa.

-Mayo: durante todo el mes, las Flores de María, conmemoradas por las Hijas de María con rosarios y salves cantadas; el 3, día de la Santa

Cruz, celebrado por la Sociedad del Santo Árbol de la Cruz con las Hijas de María como invitadas especiales; el 15, día de San Isidro Labrador, celebrado con misa y procesión por gestión de un pequeño grupo de personas; el 31, día de la Coronación de la Virgen, festejado por las Hijas de María.

-Junio: el día de Corpus Christi; el día de la Ascensión de la Virgen; el 13, día de San Antonio; el 19, día del Corazón de Jesús, celebrado por la Sociedad del Sagrado Corazón; el 23, 24 y 25, la fiesta de San Juan.

-Julio: el 16, día de la Virgen del Carmen, festejado por la Sociedad correspondiente.

-Agosto: el día de la Virgen de la Soledad; la despedida del Niño Jesús.

-Septiembre: el 24, día de Nuestra Señora de las Mercedes.

-Noviembre: el 1º, día de Todos los Santos; el 2, día de los Difuntos.

En cada uno de estos días se celebran tres misas matutinas y a partir de las 3 de la tarde, mientras el sacerdote canta los responsos, doblan las campanas. Durante todo el mes se reza en la iglesia el rosario y doblan las campanas.

-Diciembre: el 8, día de la Inmaculada Concepción, festejado por las Hijas de María con misa y procesión corta alrededor de la Plaza además de salves cantadas; el 24, la llegada del Niño Jesús; el 24, 25, 26 y 27, las Fiestas Patronales en honor de Nuestra Señora de Altagracia.

En Curiepe son especialmente solemnes y concurridas las celebraciones religiosas que se refieren al Santísimo Sacramento, no solamente la de Corpus Christi sino también la Noche Buena de Año Nuevo, el Domingo de Resurrección con la llamada Misa de Resurrección, durante la cual se expone la imagen del Santísimo y se hace una procesión de la misma tan solemne como la del día de Corpus. Otro período importante en el pueblo es la Navidad: la llegada del Niño y las Fiestas Patronales son una devoción correspondiente a la representación que la comprte de Jesús, María y José como una trinidad inseparable. También reviste especial importancia la celebración de la Semana Santa mediante la directa injerencia de las correspondientes Sociedades religiosas, que compiten entre sí por la solemnidad de los ritos en su día respectivo. Hasta cuando el nuevo Ordo eclesiástico entró en vigencia (1959), se efectuaba la misa del Santísimo Sacramento en la madrugada del Domingo de Resurrección, comprendiendo la procesión; pero ahora esta tradición choca con la prescripción oficial de una misa el

sábado santo a medianoche y en consecuencia la asistencia a la misa tradicional ha disminuido, ya que la gente no tiene tiempo de descansar de la larga procesión del Santo Sepulcro que acontece el día anterior. Las celebraciones de San Juan y de los Difuntos son otros períodos religiosos intensamente particularizados en la tradición comunitaria.

Finalmente, la demarcación mágico-religiosa del tiempo nos coloca ante un resultado análogo a la del espacio en términos de la diferenciación entre lo religioso y lo mágico, por una parte, y las series de actos rituales y los conjuntos de representaciones y creencias, por otra parte. A la mayor expansión de lo mágico-religioso hacia las instancias económica, política y cultural en general de la vida comunitaria, ya señalada más en lo mágico que en lo religioso, y más en las representaciones y creencias que en los actos mismos, hay que agregar el hecho de la analogía estructural y la fusión empírica del espacio y el tiempo en la actividad mágico-religiosa. Hay un tiempo espacializado y un espacio temporalizado en la ocurrencia misma de los actos rituales; hay un tiempo y un espacio semantizados, vivenciados simbólicamente en el sistema de significación que acompaña a estos actos. Parece ser en este último plano donde es mayor y más abarcante la fusión de lo religioso, lo mágico, lo económico, lo político y lo ideológico en cuanto a la delimitación, utilización y significación del espacio y el tiempo en Curiepe.



Instancia C

LOS SUJETOS ORGANIZATIVOS DE LA ACTIVIDAD MÁGICO-RELIGIOSA

Tanto en la Introducción como en las dos Instancias anteriores se ha advertido al lector sobre el número y los tipos de las Sociedades religiosas que operan en Curiepe, así como sobre las pautas que rigen su participación en la actividad mágico-religiosa. Ahora se atenderá al aspecto organizacional de su función religiosa, dejando para más adelante la descripción de su actuación ritual. En esta misma Instancia se mostrará también, desde igual punto de vista, cual es el papel que en el culto católico corresponde a la Iglesia Parroquial y a otras agrupaciones como el Conjunto Folklórico, el Conjunto Orquestal, la Alcaldía y la escuela que sin ser estrictamente religiosas participan en él de manera importante y regular como es el caso sobre todo de las dos primeras.

LAS SOCIEDADES RELIGIOSAS

Sociedades de Semana Santa

Cada una de las Sociedades que intervienen en el mantenimiento del culto a las figuras litúrgicas de la Semana Santa, se rige por un conjunto de disposiciones constitucionales y reglamentarias cuya formulación escrita consta en documentos que fue posible localizar para cuatro de las cinco Sociedades de este tipo. Tales documentos reposan en cada Sociedad al cuidado de los miembros de la Junta Directiva, generalmente el Presidente o el Secretario; se diferencian entre sí por su extensión y constituyen copias manuscritas, realizadas en diferentes fechas, de los originales hoy desaparecidos; todos se dividen en Secciones o capítulos, siendo distinto en cada uno el número de los títulos correspondientes.

En todos estos documentos el Artículo Primero está dedicado a declarar la denominación institucional de la Sociedad y la figura religiosa a cuya devoción se consagra. Es de notar que las tres maneras según las cuales cada Sociedad es localmente designada, su denominación oficial

resulta ser la menos corriente, pues generalmente se recurre al día de la Semana Santa que le corresponde o al nombre del santo patrón. Así se tiene: la del Domingo de Ramos queda designada en el Reglamento del siguiente modo: “La Sociedad se titula ‘Culto Divino’ y se pone bajo los auspicios del Patrón unánimemente se ha helegido a Jesús en el Huerto, a quien en manifestación de Gratitude se celebrará una fiesta la cual tendrá lugar el Domingo de Ramos en la Semana Mayor”. La del Lunes Santo: “La Sociedad llevará por título ‘Unión Fraternal’, cuyas palabras encabesarán todos sus actos y adoptan por patrono a Jesús en la Columna á cuyo amparo se acoje”. La del martes Santo: “La Sociedad se titula Beneficencia Mutua y se pone bajo los auspicios del patrono que unánimemente ha elegido el santo ‘Exse Homo’ a quien en manifestación de gratitud celebrará una fiesta anual la cual tendrá lugar el martes santo”. Y la del Miércoles Santo: “Esta corporación se titula: Sociedad reformadora del Culto a Jesús Nazareno á quien nuestros antepasados convinieron en celebrarle todos los Miércoles Santo sus festividades religiosas, que comprenden misa cantada y procesión”.

El Artículo segundo estipula a quienes debe considerarse como miembros de las respectivas Sociedades: en todos los casos, a las personas cuyo mutuo acuerdo mutuo en la fundación de la Sociedad y aquellas que en lo sucesivo cumplan con las formalidades de ingreso establecidos en los estatutos.

Entre las fechas de instalación se mencionan las del Domingo de Ramos (9 de diciembre de 1855)), el Martes Santo (28 de octubre de 1851) y el Miércoles Santo (27 de febrero de 1950, cuando se reformó el documento constitutivo original de fecha no enunciada en el ahora vigente). Siguiendo el mismo orden en que se ha venido mencionando a las Sociedades, sus criterios formales para la admisión de nuevos miembros, son: “las cualidades de honrados y sobrios y tener la edad de cinco años en adelante”; “1. Gozar de buena conducta. 2. Ejercer ocupación, profesión, oficio o industria honesta. 3. Ser mayor de 18 años y menos de sesenta...; “las cualidades de honradez sobriedad y tener la edad de 18 años o más”; ”buenas cualidades, moral y cultura; i prestar ante la mesa el juramento de ley”.

El Artículo tercero señala, en tres de los cuatro casos, los cargos que

componen la Junta Directiva: Presidente, Vicepresidente, Secretario, Subsecretario y Tesorero, a los cuales en una oportunidad se añaden: un Portero, un Visitador, un Celador “y si fuere preciso un honrado depositario”. Más adelante, vienen declarados los propósitos institucionales de las Sociedades y especificadas las responsabilidades de sus directivos y demás miembros. Con respecto a lo primero, se encuentran los siguientes enunciados: “La Sociedad tiene por objeto principal, atender al auxilio de sus miembros en caso de enfermedad y destinado para ellos los fondos creados en dicha Sociedad”; “Los propósitos principales de esta institución, son: 1º El bien moral y material de sus miembros. 2º El ejercicio de la caridad en todas sus manifestaciones. Al respecto trabajará incesantemente en el socorro de sus miembros llegados los casos de enfermedades o muertes y en la asistencia patrocinio o dirección de los hijos cuando estos quedasen en desamparo, por fallecimiento de aquellos”; “La Sociedad tiene por objeto principal atender al auxilio de sus miembros en caso de enfermedad; destinando para ello los fondos creados en este reglamento bajo las reglas siguientes.” Tales fondos, para todos los casos, son los que se constituyen mediante la cuota de ingreso a la Sociedad y las anualidades a que los socios están obligados. El resto de este articulado dispone sobre los modos de cumplir con los objetivos de las Sociedades y especifica las responsabilidades inherentes a los niveles de su jerarquía interna: los directivos y los miembros regulares. Además, pauta los procedimientos a seguir para renovar el personal directivo y conducir el desarrollo de las sesiones y debates.

En cuanto a las actuaciones de las Sociedades en los planos de la asistencia moral y económica a sus miembros, los reglamentos contienen las siguientes formulaciones, que se reproducen en el orden que va del Domingo de Ramos al Miércoles Santo y considerando para cada Sociedad los Artículos relativos a los casos de enfermedad y muerte de los socios:

a) “Tan luego algún miembro de nuestra Sociedad sepa que alguno de sus socios está enfermo lo participará inmediatamente al Presidente para que éste en reunión del tesorero formen sus disposiciones y deliberen la clase auxilio que pueda necesitar el enfermo para el efecto tomarán informe del Médico o persona que lo asista y de cualquier resolución que tomen darán cuenta a la sociedad en la primera sección

que tenga lugar”. “Cuando fallesca un socio el Presidente convocará a la sociedad a una sección extraordinaria para que en ella se resuelva si o no se le puedan prestar los auxilios al socio difunto de sepultura, velorio, y demás casos que requiera pero de todos modos dispondrá el cuerpo que a los ocho días después del fallecimiento se celebrará una misa cantada o rezada según lo requiera el caso debiendo existir a ella la sociedad en cuerpo; yevando en el hombro izquierdo un laso de cinta negra si no fuere empleado y si lo fuere se yevara el laso al costado derecho”.

b) “Capítulo 6, de la Comisión de Beneficencia se compondrá de Presidente, Tesorero, Vicitador, siendo sus atribuciones. 1º Auxiliar a los consocios en sus enfermedades siempre que ellos hayan contribuido con sus correspondientes cuotas y tengan a lo menos seis meses de incorporación. 2º Reunirse cada vez que sea avisado de las enfermedades de un socio para deliberar sobre los auxilios necesarios. 3º Reunirse doses o más socios para deliberar en el cuerpo de la Sociedad la gravedad del socio enfermo; y también si se encuentra alguno o algunos funcionarios fuera del lugar o incapacitado para concurrir a la reunión. 4º Ynformarse con el médico de asistencia de la calidad del mal, de su estado y los cuidados que más interese y proceder en consecuencia á lo más favorable al enfermo, empleando todas las medidas posibles para dar cuenta á la Sociedad”.

c) “Tan pronto como algunos de los miembros sepan que se encuentre alguno de los socios enfermo lo participarán al Presidente para que éste en reunión del Tesorero tomen sus disposiciones y deliberen la clase de auxilio que pueda necesitar el pasiente; por lo cual tomarán informes del médico o persona que le asista, o de la familia misma del enfermo. De cualquier resolución que tome dará informes a la Sociedad en su próxima reunión”. “Cuando fallesca un socio habrá una reunión extraordinaria convocada por el Presidente o por cualquier miembro para que la Sociedad resuelve si se le prestarán al socio difunto los auxilios de sepultura en caso que los necesite; pero de todos modos dispondrá siempre, que ocho días después de su fallecimiento, se celebre una misa cantada a la que deberá asistir la Sociedad en cuerpo”.

d) “Tan pronto como un miembro sepa que se encuentra uno de los socios enfermo, lo participarán al Presidente, para que de acuerdo con el celador y Tesorero deliberen la clase de aucilio que se pueda prestar, i cualquier resolución que tomen darán cuenta a la Sociedad en la

próxima reunión”. “Cuando fallesca un miembro de Corporación que no halla dejado recurso a sus familiares, es deber de la sociedad hacer los gastos de entierro el que debe ser cubierto por los fondos de la Corporación y después recogido entre los socios; si el socio no fuese necesitado, se le mandará ha decir una misa ocho días después de su fallecimiento, á la que deberá asistir la sociedad en cuerpo”.

Sociedades extra Semana Santa

Fuera del período litúrgico de la Semana Santa, en la comunidad funcionan seis Sociedades religiosas dedicadas a otras tantas figuras del santoral católico, ninguna de las cuales alcanza el grado de vitalidad social que caracteriza a las primeras. Generalmente consisten en pequeños agrupamientos carentes de los mecanismos necesarios a la renovación y control de su contingente humano, y que dentro de sus escasos recursos y posibilidades de acción se limitan a cumplir las más elementales exigencias de sus fiestas religiosas y a hacer acto de presencia en las correspondientes ceremonias. Dichas fiestas se realizan en función de la devoción local de figuras sagradas cuya conmemoración ritual se desenvuelve casi enteramente dentro de la iglesia y sin la participación multitudinarios que caracteriza a la celebración de la Semana Santa.

Cofradía del Santísimo Sacramento

Fundada en 1810 y reconocida eclesiásticamente en 1817, es la más antigua de las Sociedades religiosas de Curiepe. Actualmente cuenta como socios a unos 10 o 12 hombres y alrededor de 20 mujeres; la responsabilidad de sus actividades descansa, desde el punto de vista directivo, en la anciana persona que viene actuando como Presidente desde hace más de treinta años.

Cuando esta persona ingresó a la Cofradía, el año 1904, los socios llegaban a la cifra de 45 (15 mujeres y 30 hombres) y sus obligaciones religiosas se extendían a las celebraciones de Año Nuevo, Jueves Santo y Domingo de Resurrección, Corpus Christi, Jueves de la Ascensión, Minervas mensuales o Terceros Domingos y Día de los Difuntos. En la actualidad su participación directa se reduce al Jueves Santo y el Domingo de Resurrección. Gran parte de los fondos monetarios que necesita para cubrir los gastos de sus fiestas (500 bolívares), se recolecta

en la población durante todo el año mediante las recorridas que hace el recaudador los días jueves y domingo.

El legajo que reposa en manos del Presidente con el título de *Constitución del Santísimo* contiene la copia, efectuada en Curiepe el año de 1881, de los documentos relativos a la fundación, solicitud de confirmación ante la autoridad eclesiástica y reglamentación de la Cofradía. Allí, en primer lugar se acusa, con fecha del 20 de septiembre de 1810, el “Número de los cofrades del Santísimo Sacramento que están asentados en la Santa Iglesia Parroquial del pueblo de Curiepe”, o sea 20 hombres. Inmediatamente después, aparece la carta del Cura de la localidad al Provisor y Vicario General de la Diócesis en la que solicita la necesaria confirmación eclesiástica de la recién fundada cofradía:

“El Presvitero Don Agustín Escobar Cura rector del pueblo de Curiepe con el respeto debido a Ud. hace presente que en esta parroquia de mi cargo se ha entablado con las licencias necesarias, una Cofradía del Santísimo Sacramento, desde su colocación, que fue en veinte y cinco de Febrero de este año, que hasta el presente no ha recaído la debida Confirmación para reducirla como correspondeá una Cofradía formar. En este concepto deceso de ver prosperar la devoción del Señor Sacramento, me muevo á ocurrir á Ud. acompañando una lista de los hermanos, que de presente se han acentado en ella; y en esta virtud suplico reverentemente se sirva haber por manifiesta la nomina de dichos hermanos; confirmar la referida Cofradía y en su consecuencia mandar que se le formen sus instituciones correspondientes, y que sean de su instituto. Así lo implora de la piedad de Ud. en Curiepe a veinte de Setiembre de mil ochocientos diez – Agustín Escobar”.

Seguidamente viene un decreto firmado por Juan José Guzmán, Secretario del Arzobispo, mediante el cual se exige agregar al expediente referido en la carta del cura Escobar, una copia “de la novísima Real Cédula sobre fundación de Cofradías del Santísimo Sacramento de esta Dioceis”, de acuerdo con lo decretado por el Arzobispo.

Después de la copia de la aludida Cédula Real de 1806, se reproducen los Decretos que con fecha del 4 de octubre de 1810 autorizan a formar

“constituciones para la Cofradía del Santísimo Sacramento que se intenta fundar

en la Yglesia Parroquial del Curato y Pueblo de Curiepe, ad instar de las aprobadas y confirmadas para el Pueblo de Maracay, y añadiéndose ó quitándose lo que convenga según las circunstancias legales – El Arzobispo-.”

Estas constituciones, en número de 25, también aparecen reproducidas en el legajo que estamos considerando; su objetivo consiste en pautar las relaciones de las Cofradías del Santísimo Sacramento con los poderes eclesiástico y civil, así como también la composición social de dichas cofradías y su funcionamiento institucional.

El Cura adscrito a la iglesia local ha de ser el Capellán perpetuo y Protector de la Cofradía, “para cuidar de su conservación y fomento, y vigilar y selar el puntual cumplimiento de estos estatutos...”. El cuerpo principal de la Cofradía debe constar

“de treinta y tres hermanos, los treinta seculares, y los tres Sacerdotes, entre los cuales será siempre á un el mismo Cura y de ellos los Sacerdotes tengan solo voz activa para las elecciones y los seculares voz activa y pasiba: y así mismo otros treinta seculares, o más bien se proporcionare que no tengan voz activa ni pasiba en las elecciones. Que aquellos lleven el título de hermanos mayores numerarios y estos de hermanos mayores supernumerarios; de los cuales habiéndolos, se irá en adelante llevando el número de los que fueren falleciendo de aquellos otros, esecto los Sacerdotes. Y que todos estos hermanos mayores seculares, vistan (presedidas la correspondiente bendición por el Cura) una túnica de color encarnado con cuellosillos blanco, conforme a otras semejantes Cofradías y medalla de plata al cuello pendiente de cinta blanca. Todos los cuales deberán ser pardos y morenos, de buena vida y costumbres”.

A la categoría de hermanos menores pueden pertenecer

“todas las personas de ambos sesos; y de cualquier calidad que quisieren alistarse en esta Cofradía...”.

Las dos categorías de miembros estarán en la obligación de contribuir con el fondo de la organización, de la siguiente manera: los hermanos mayores

“a su ingreso por una vez cuatro pesos y medio y una libra de sera, y anualmente

media libra; y los menores dos pesos y medio por vez, y dos reales cada año y que si en calidad de menores quisieran alistarse algunos pobres que no pueden hacer esta contribución, la harán por una vez de solo ocho reales, y anualmente lo que pudieren; pero quedarán excluidos de sufragios en su particular en su fallecimiento...”.

Para la admisión de nuevos cofrades, debía procederse del siguiente modo:

“el mayordomo en cada mes tomará los nombres de los que quisieran entrar a la Cofradía, advirtiéndoles que para su admisión concurren a la Yglesia el Domingo mensual antes de la fiesta, a las siete u ocho de la mañana, y en este día y hora, estando presentes el Cura y los diputados, dará cuenta al Mayordomo de los que quieran entrar de hermanos: y admitidos sin óbice, exhibirán allí mismo la correspondiente limosna, se vestirá por el cura la túnica a los mayores, y en el libro de Cabildos se estenderá la diligencia espresandose los nombres de los admitidos, la distinción de mayores y menores, y la limosna que esibieron, y formaran toda la diligencia”.

Las obligaciones estipuladas, son: a) confesar y comulgar sacramentalmente el día de su ingreso; b) visitar diariamente al Señor Sacramentado en la iglesia y rezar las estaciones correspondientes; c) comulgar “en comunidad” los hermanos mayores “y los demás” en la misa solemne del jueves santo y en la misa rezada de la Solemnidad de Corpus; d) asistir, los hermanos mayores, vestidos de túnica, a “todas las funciones eclesiásticas de esta Cofradía” y a las que ella sea convidada; e) visitar, consolar y remediar a los hermanos enfermos; f) “ocurrir a cualesquiera discusiones o discordias que lo que Dios no permita ocurran entre algunos de los hermanos, a fin de que con buenos consejos y suaves amonestaciones procuren reconciliarlos. Y para el que cayere en un vicio, hará estas amonestaciones el Capellán, a quien al efecto dará cuenta el Mayordomo...”

Y, finalmente, estas son las principales actividades obligatorias de la Cofradía en su conjunto:

a) Hacer cantar una misa de difuntos el mismo día del fallecimiento de un hermano mayor o en otro día inmediato al entierro, de acuerdo con ciertas normas relativas a la ornamentación funeraria; y hacer rezar una misa de difuntos “luego que se tenga la noticia” del fallecimiento

de un hermano menor, de acuerdo con ciertas disposiciones referentes al empleo de los fondos monetarios de la Cofradía. b) Realizar anualmente “la fiesta de la solemnidad del Santísimo cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo, y la del Jueves Santo”, de acuerdo con determinadas directrices que involucran directamente a los sacerdotes (excepto el Cura) y al Mayordomo, y se refieren al aseo y adorno de las calles por donde habrán de pasar las procesiones “con toda la pompa posible” y a la adquisición y distribución de las velas de cera que habrán de portar los cófrades. c) Efectuar “la fiesta mensual de cada Domingo tercero, con una misa cantada y procesión...”, de acuerdo con las correspondientes normas del arancel sinodal. d) Celebrar “cada año en el jueves de la infraoctava de la general conmemoración de los difuntos...”, “un aniversario para todos los hermanos difuntos con vigilia, misa cantada y procesión como se practica en la capital al amanecer del mismo día...”. f) Que los hermanos señalados por el Mayordomo lleven las varas del Palio (“si no hubiera Ministros Eclesiásticos”) y el Mayordomo el Guión, “cuando no concurra el Teniente Justicia mayor que lo ha de llevar siempre que asista”, en todas las procesiones del santísimo Sacramento. g) Costear “de su fondo y limosnas de los devotos” todo lo relativo a “Palio, Guión, Estandarte, ornamentos, Hacheros, faroles y bancos y demás necesario para sus funciones y administraciones del Santísimo Viático: y también Ataúd, Paño, Tumba y Guión y demás correspondientes para los entierros de todos los hermanos”. h) “que en todos los Domingos y los Jueves se pidan las limosnas dentro del territorio parroquial del dicho Pueblo de Curiepe, por medio de los Diputados; quienes entregarán las que recogieren al Mayordomo y este al efecto señalará a uno la mitad del territorio y al otro la otra mitad para pedir las”. i) Elegir al Mayordomo en reunión de Junta, “cada año en la Dominica primera después de la octava de la Sacratísima Solemnidad de Corpus...”, según las normas de procedimiento que en el mismo párrafo se indican.

Los numerales subsiguientes establecen las responsabilidades del Mayordomo y la obligación de que estas constituciones les sean leídas “a cada hermano mayor que entrare a la Cofradía”, “y a los menores solamente los correspondientes a ellos, aunque no se les negará la vista de todas las demás si quisieran imponerse de ellas”. Y por último se señala el procedimiento a seguir “si llegase el caso de hacerse imprac-

licable alguna de estas constituciones, y fuese necesario reformarla, o añadirse otra u otras...”

Al cabo de unos cuantos trámites más —eclesiásticos y civiles— la instalación de la Cofradía del Santísimo Sacramento de la Villa de San José de Curiepe, se produjo el 24 de febrero de 1817, según reza el documento respectivo, cuya copia impresa y enmarcada con vidrio y cañuela conserva en su casa el actual presidente de la Cofradía. Este documento consta de dos partes: una, es el Acta de instalación firmada por el Administrador de las Rentas del Santísimo, el Segundo Administrador y los 28 hermanos fundadores; la otra reproduce la aprobación parroquial del Acta precedente y aparece firmada por el Cura Párroco, el Presidente y el Secretario de la Cofradía.

Apostolado de la Virgen del Carmen

En una “Lista de los Socios y Socias de la Sociedad del Carmen” donde se registra la entrada de las cuotas correspondientes al mes de agosto de 1961, aparecen los nombres de 25 hombres y 12 mujeres; los primeros contribuyen con la suma de 24 bolívares anuales al sostenimiento de la Sociedad y las segundas 12; a lo cual se agrega la limosna colectada entre otras personas de la localidad.

Bajo la coordinación de los dos individuos que actúan como Presidente y Tesorero, se desarrolla la actuación específica de la Sociedad, que consiste en preparar la celebración del día de la Virgen del Carmen. Para hacer el balance económico del año, resolver la contratación del sacerdote y la música y atender a otros detalles de la conmemoración de la santa patrona, la asamblea se reúne los primeros domingos de junio y julio.

Hasta las primeras tres décadas del siglo, la festividad del Carmen se prolongaba durante los días 16, 17, 18 y 19 de julio, siendo costeadado cada uno de ellos por miembros de dos de las familias de mayor nivel económico y más estrechamente ligados con la sociedad. Desaparecidas esas personas, la fiesta perdió junto con su sustentación económica el carácter de acontecimiento multitudinario y fue decayendo progresivamente hasta llegar a su pobreza actual. Los dos directivos en ejercicio fueron prácticamente escogidos como tales por el último de

los sostenedores del perdido esplendor, cuando, sintiéndose al borde de la muerte, los llamó para poner en sus manos los destinos de la Sociedad. La Directiva que de este modo entró en funciones incluía también a un Secretario que un año después renunció a su cargo, sin que se haya nombrado sustituto.

Sociedad de Hijas de María

Prepara la conmemoración de la Coronación de la Virgen y colabora con todos los actos litúrgicos en honor de María, especialmente los de las vírgenes del Carmen y de Altagracia; presta ayuda también a las celebraciones del Corazón de Jesús y a las Misas de Aguinaldo.

Sus actividades se adelantan bajo la dirección de una Junta compuesta por una Presidenta, una Vicepresidenta, una Secretaria, una Tesorera y varias Celadoras.

Las socias aportan la cantidad de 0,50 al mes y 1 bolívar cuando se aproxima una de las mencionadas festividades; en estas ocasiones su colaboración consiste en algún otro aporte monetario y en la asistencia de las socias a las ceremonias de rigor. Además, las Hijas de María son invitadas a hacer acto de presencia en los entierros de las señoritas del pueblo y salen en procesión por las calles todos los domingos de Minerva.

La agrupación consta actualmente de 39 socias y su situación institucional es el resultado de una reforma realizada por el sacerdote poco después de su llegada al pueblo; anteriormente a esta especie de depuración, el número de afiliadas era considerablemente mayor.

Sociedad de Altagracia

La encabeza una Junta Directiva compuesta así: Presidente, Vicepresidente, Tesorero, Subtesorero, Secretario, Subsecretario, dos Vocales y varios Recaudadores. Su función principal consiste en mantener y fomentar el culto de Nuestra Señora de Altagracia, Patrona de Curiepe, mediante las Fiestas Patronales.

Sus miembros, en número de cien, se reúnen varias veces durante los dos meses anteriores a la Navidad con el objeto de determinar los

gastos requeridos por los distintos actos festivos y designar las comisiones de damas y recaudadores, incluyendo entre estos últimos a personas residenciadas en Caracas y en poblaciones vecinas de Curiepe, para que se ocupen de recabar las contribuciones de los curiepeños que viven fuera del pueblo natal. Dentro de los límites de sus escasas posibilidades, la Sociedad colabora con sus miembros en casos de enfermedad o muerte.

Sociedad del Santo Árbol de la Cruz

Es una de las agrupaciones más pobres de la comunidad. Normalmente la integran unos 45 miembros; los hombres le aportan 6 bolívars al año y las mujeres 3.

Su actividad consiste en disponer lo necesario para la realización de la fiesta de la Cruz, el 3 de mayo, mediante misa matinal y procesión vespertina. Los socios, en su mayoría mujeres, comienzan a reunirse inmediatamente después de la Semana Santa. Los últimos años se han dejado de efectuar o las reuniones o la procesión. La Junta Directiva ha tenido una existencia muy precaria y accidentada, incluso en el plano puramente nominal: el actual Presidente, quien es al mismo tiempo uno de los directivos de la Sociedad del Lunes Santo, confiesa que no está al tanto de los detalles de la Sociedad de la Cruz, que son el Tesorero y el Secretario quienes conducen sus asuntos y que antes de su elección, ocurrida en 1962, la Sociedad permaneció cuatro años sin Presidente. A pesar de los reiterados llamados a la participación activa que hace la Junta, el cuerpo de socios no ha respondido positivamente.

Sociedad de San Isidro Labrador

No obstante que en otros tiempos existió en el pueblo una Sociedad organizada para el culto al santo patrono de los agricultores, el grupo de los devotos de San Isidro que actualmente se propone revivirlo no puede ser considerado como una Sociedad propiamente dicha.

Si la fiesta del santo ha resucitado humildemente en los últimos años, se debe al empeño de una sola persona, que se encarga de recolectar dinero entre algunos miembros de la comunidad y entre otros que si bien nacieron en ella, viven en Caracas, Higuerote y caseríos del Municipio Curiepe. Esta colecta es autorizada por el Párroco y su producto

se emplea en retribuir los servicios sacerdotales a la misa y la procesión, además de cubrir el costo de la música y otros gastos inherentes a los ritos y al brindis que el organizador ofrece a los cargadores del santo, después de la procesión.

Hasta hace unos cuarenta años la procesión de San Isidro era uno de los acontecimientos más importantes del año religioso en Curiepe; a su paso los agricultores colocaban semillas en el umbral de sus casas para que fuesen bendecidas por el sacerdote, y la mesa sobre la cual se portaba al santo era generosamente adornada con frutos de la tierra. El actual promotor de la festividad, un hombre de unos setenta años de edad, se ocupa por su cuenta de revivir el culto de San Isidro desde hace unos quince años.





LA IGLESIA PARROQUIAL

La Parroquia de Nuestra Señora de Altagracia de Curiepe fue erigida canónicamente el año de 1732 y durante casi toda su historia tuvo como jurisdicción los pueblos de Curiepe y Birongo, como población la de Curiepe y sus caseríos, y ha formado parte de la Vicaría Foránea de Caucagua.

Por mandato del Papa Pablo VI en la Constitución apostólica del 26 de julio de 1965, casi toda el área del Estado Miranda quedó desmembrada de la Arquidiócesis de Los Teques, pasando Curiepe a ser una Vicaría integrada por las parroquias de Altagracia de Curiepe, La Sagrada Familia de Mamporal y Nuestra Señora del Carmen de Higuerote.

Dada la conformación sociocultural de la comunidad y su vinculación actual con la Iglesia Católica, ésta se particulariza en el sacerdote y buena parte de su vigencia institucional depende de la personalidad del mismo y de la imagen que la comunidad se haga de él: hasta el punto que para la conciencia y la experiencia comunal, la Iglesia es fundamentalmente lo que el sacerdote hace, dispone y propone a la feligresía, así como la manera en que su actuación afecte los valores y procedimientos tradicionales del pueblo.

Por lo que se refiere a los comportamientos religiosos multitudinarios, el sacerdote no participa en ninguna de las fases de preparación y realización de los velorios del Niño Jesús, de la Cruz de mayo o de niños difuntos; ni en el funcionamiento interno de las Sociedades de Semana Santa, ni en el de la mayoría de las otras; ni en los velorios y bailes de San Juan; ni en la primera fase de la recepción anual que el pueblo le tributa al Niño Jesús; ni tampoco en los actos denominados oficialmente *populares* de las fiestas patronales.

En cambio, el sacerdote interviene como oficiante principal e indispensable en las procesiones y demás ritos eclesiósticos de la Semana Santa; en la procesión de la Cruz; en la procesión de San Isidro; en las misas de San Juan; en la fase de la recepción anual del Niño Jesús que transcurre desde su traslado de junto al Árbol del Niño hasta su

exposición en el templo; en los responsos que dice en el cementerio por convenio con los interesados el Día de los Difuntos; y en las misas, rezos del rosario y demás ritos que forman parte del programa general de las fiestas patronales. Por supuesto, la actuación ritual del sacerdote constituye la fase principal de todas las demás celebraciones que transcurren en el templo, las cuales tienen por objeto rendir culto a figuras y episodios litúrgicos que no son festejados multitudinariamente. En las actividades socio-religiosas que cuentan con una base organizada, el párroco solo ejerce influencia directa en los casos del Niño Jesús (a través del Mayordomo y sus ayudantes) y de la Sociedad de Hijas de María, mediante la Junta Directiva.

Como es evidente, la actividad y la influencia directa del sacerdote se ejercen fundamentalmente en el plano del ritual y difícilmente van más allá de la verbalización ceremonial de las normas y valores dogmáticos del catolicismo. En efecto, el quehacer eclesiástico no se proyecta básicamente a ningún otro nivel de la vida comunitaria, porque a diferencia de lo que ocurría en otros tiempos la Iglesia Católica no posee en la localidad ni tierras ni otros bienes raíces de importancia, ni controla ningún otro tipo de organismo social; al contrario, la Parroquia depende de la comunidad para recabar gran parte de los fondos necesarios al sostenimiento del templo y el cura.

Pero con esto no concluye la caracterización del papel institucional de la Iglesia en la comunidad. Además hay que considerar que dentro de la esfera estrictamente ritual los roles principales están divididos entre el sacerdote y los agrupamientos religiosos de carácter tradicional. El primero decide y ejecuta todo lo relativo a los ritos propiamente litúrgicos y participa solo ceremonialmente en determinadas fases de las celebraciones multitudinarias; los segundos resuelven institucionalmente todo lo relativo a la preparación de los ritos doméstico-comunales y multitudinarios y no juegan ningún papel en cuanto hace a la participación de la comunidad como un todo en el desarrollo de aquellos actos religiosos que no trascienden el templo.

Por otra parte estas dos esferas de supremacía sociorreligiosa no se marcan solamente por lo que respecta a los dos sujetos religiosos implicados (el individual-sacerdotal y el colectivo-comunal). Pues ocurre

que junto con el predominio de uno u otro en sus respectivos ámbitos, se manifiesta también una diferenciación relacionada tanto con la configuración de los dos tipos de ritos implicados como con los valores y las normas que los orientan. Así, en los comportamientos protagonizados por la comunidad como tal, mediante la gestión directa y exclusiva de los agrupamientos religiosos organizados: a) tanto las creencias y representaciones como los símbolos y signos mediante los cuales se exteriorizan, conforman una gran parte de la herencia social de la comunidad y por lo mismo rebasan los límites de la religiosidad netamente eclesiástica; y b) el escenario, el contenido y el desenvolvimiento mismo de los actos rituales multitudinarios y doméstico-comunales, sobrepasan siempre el área del templo y las prescripciones eclesiásticas que buscan sujetar los feligreses a las actitudes de solemnidad y recogimiento formalizados por la Iglesia Católica.

EL CONJUNTO FOLKLÓRICO

Aun cuando ya en 1942 se constituyó una representación de tocadores de tambor, cantadores y bailadores para intervenir en la *Feria Agropecuaria* que tuvo lugar ese año en Caracas por iniciativa del gobierno central, la consolidación del grupo folklórico que actualmente existe no se produjo sino en 1948 y como resultado de la nueva oportunidad que oficialmente se ofreció para que Curiepe, junto con otras poblaciones barloventañas, estuviera representado en la emblemática *Fiesta de la Tradición* que bajo la dirección del escritor Juan Liscano se celebró en Caracas con motivo de la toma de posesión del Presidente Rómulo Gallegos. Así refiere el escritor y folklorista curiepeño Juan Pablo Sojo, el proceso de selección de los participantes de la comunidad:

“Esa misma noche nuestro comisionado, siguió a la población de Curiepe, donde le esperaban los integrantes de los conjuntos de tambores Grandes y redondos, la mayoría de los cuales ya habían actuado en la Feria Agropecuaria de 1942. Estaban ellos reunidos en la casa del Sr. Roberto Ruiz, eficaz colaborador y uno de los animadores más interesados en mantener vivas las más hermosas tradiciones que allí conservan en su prístina esencia. Fue así como esa noche quedaron seleccionados dos conjuntos de tambores Redondos y un conjunto de tambores Mina, con ejecutantes, cantadores y danzantes”.^{102-b}

El actual grupo folklórico de Curiepe resultó ser la más significativa

consecuencia local de esta experiencia. A partir de entonces el *Conjunto Barlovento* ha venido funcionando dentro y fuera de Curiepe, bajo el liderato sucesivo de varias personas y a través de una historia no exenta de contratiempos internos cuyas secuelas más importantes se han reflejado en los cambios de líder o *director* —como formalmente se denomina a la persona que coordina la parte estrictamente cultural de sus actividades y ejerce su representación autorizada ante las personas o las instituciones que, generalmente fuera de la comunidad, solicitan las actuaciones del grupo.

Durante el período abarcado por la presente investigación el Conjunto superó una de sus crisis internas más agudas, cuyo origen inmediato fue un incidente entre el director y dos de los miembros más antiguos y prestigiosos. El conflicto se desencadenó con motivo de la repartición de una suma de dinero recibida por el Conjunto de parte de la Dirección de Cultura de la Universidad Central de Venezuela, en cuya Aula Magna se había presentado días antes. Después de una etapa de choques personales, durante la cual una de las partes en litigio llegó a solicitar la intervención del Alcalde, la crisis se resolvió con la sustitución del director por una persona que hasta entonces tenía en el grupo un estatus ambiguo, debido a la coincidencia de su prestigio personal con su incapacidad frente a las exigencias artísticas del Conjunto. El director saliente, letrado autodidacta y conocido mediante periódicos capitalinos por sus escritos de folklorista espontáneo, vio de esta manera acentuada su situación local de hombre problemático y juiciosamente marginado de los intereses acomodaticios de sus coterráneos; no obstante lo cual entró de nuevo en tratos con su predecesor en el liderazgo cultural y en la dirección del Conjunto (de quien hacía tiempo se encontraba distanciado por motivos también inherentes a la agrupación) con el propósito de formar un nuevo grupo folklórico que debía contar entre lo principal de su repertorio con manifestaciones escénico-musicales que no habían sido practicadas por el Conjunto rival. Aunque el grupo nuevo llegó a ser anunciado en un diario de Caracas, su existencia no pasó de la fase preparatoria, pues en ese lapso su organizador y principal animador perdió el empleo que le permitía vivir y tuvo que abandonar Curiepe para irse a trabajar como recolector de materiales folklóricos al servicio de una Universidad del interior del país.

Dentro del ciclo anual de celebraciones religiosas, el Conjunto Folklórico participa decisivamente como tal solo en la Fiesta de San Juan, que es por excelencia la fiesta del tambor y cuyo prestigio extra local descansa en gran parte en el virtuosismo de sus ejecutantes, que por lo mismo constotuyen uno de los mayores atractivos para los visitantes durante los tres días de la celebración. Precisamente, la situación en que los tocadores de tambor del Conjunto se encuentran desde este punto de vista ha hecho nacer en ellos una actitud de inconformidad y autodefensa que tiende a acentuarse y a convertirse en un factor de cambio en la conciencia que la comunidad tiene de sí misma. Se trata de que los tamboreros de Curiepe han asumido últimamente una posición de protesta por el hecho de que no obstante la importancia del papel que ellos desempeñan en el desarrollo de la fiesta, siempre terminan por ser los menos favorecidos, los que menos se benefician del dinero que por estos días circula en el pueblo. Concretamente, los tamboreros se quejan, por una parte, de que los comerciantes locales (dueños de bares y casas de abasto) absorben el fugaz auge monetario y no contribuyen en nada a compensar la agotadora cuanto imprescindible actividad de los músicos; y por otra parte, adoptan una actitud abierta de autodefensa económica frente a los visitantes que llegan de la ciudad para disfrutar el espectáculo y tomar fotografías y películas o realizar registros fonográficos. Ellos piensan que ese material gráfico y sonoro es objeto de comercio en la ciudad y por lo tanto le proporciona fáciles ganancias a sus apurados y no siempre amables recolectores. De allí que los músicos tratan de llegar a un acuerdo económico previo con los turistas para dejarse fotografiar y fonografiar. En algunas oportunidades, ante la negativa de los forasteros a satisfacer tales exigencias, han llegado a interrumpir la ejecución musical para entablar una disputa que casi nunca vimos resolverse en su favor.

EL CONJUNTO ORQUESTAL

Por la continuidad de su participación en las celebraciones religiosas de la comunidad; por la permanencia en su seno de los individuos que la integran durante muchos años; y por el carácter netamente comunal de los nexos que mantienen la cohesión de sus miembros, la orquesta local es uno de los grupos funcionales que más claramente se particulariza y más estrechamente se liga con la práctica religiosa.

En efecto, por juna parte vemos que la intervención profesional de los instrumentos que integran esta especie de informal banda seca, es uno de los rasgos más frecuentes en las celebraciones religiosas, incluso en algunas de carácter doméstico, como son los velorios del Niño Jesús, en los cuales se encargan de tocar la *marcha oficial* cuando el interesado quiere o puede sufragar el gasto que ello implica. Por otra parte, a pesar de que tienen como ocupación básica alguna distinta de la música, se mantienen unidos por largos períodos que algunas veces se extienden más allá de la renovación generacional. Finalmente, la existencia misma del conjunto es uno de los aspectos de la continuidad de los usos y costumbres la comunidad: su actual director es el maestro de los músicos jóvenes que la componen, y el discípulo-sucesor del que fuera ductor cultural de las generaciones mayores del pueblo; por lo menos la mitad de estos músicos son hijos del director y maestro o están ligados con él por vínculos de parentesco o amistad.

Por lo demás, la actividad de este grupo musical sobrepasa ocasionalmente el marco religioso; sus miembros más jóvenes se unen, cada vez que se los requiere, con otros ejecutantes para para completar un conjunto de músicaailable de procedencia urbana y carácter popular-comercial. En sus dos modalidades, los servicios del conjunto son acordados entre su representante y el solicitante a través de la fijación de un precio y un tiempo de trabajo.

LA ALCALDÍA Y LA ESCUELA

Las únicas autoridades político-administrativas que tienen sede en Curiepe son el Alcalde Municipal, el Secretario de la Alcaldía y el Comandante de un cuerpo policial de cuatro miembros.

La Alcaldía solo interviene oficialmente en el desarrollo del ciclo religioso a través de las autorizaciones que se le deben solicitar para que puedan celebrarse los velorios del Niño y de la Cruz, así como los bailes de San Juan; mediante la aprobación de los programas por los que se rigen las fiestas de San Juan y de Nuestra Señora de Altagracia; y gracias a la colaboración que presta para la realización de la “liberación del preso” durante la procesión del lunes santo. La Escuela, por su parte, no cumple ningún papel institucional en el desarrollo del ciclo

religioso; las maestras que en ella laboran se unen por su propia iniciativa para costear y animar algunas de las Misas de Aguinaldo durante el período navideño.



SEGUNDA APROXIMACIÓN DESCRIPCIÓN DE LOS ACTOS



Instancia D

LOS ACTOS PREDOMINANTEMENTE RELIGIOSOS

Hasta aquí se han demarcado tentativamente los contornos de la actividad mágico-religiosa, en dos sentidos. Por una parte, tomándola en su globalidad aparente para diferenciarla “desde afuera” con respecto a las demás actividades fundamentales de la comunidad; por otra parte, esbozando un trazado de los límites internos entre lo religioso y lo mágico, así como entre el plano de captación correspondiente a la ocurrencia misma de los respectivos actos rituales, y el plano de las representaciones y creencias que se manifiestan inmediatamente en dichos actos, a la vez que extienden su vigencia mediata hacia todos los otros campos de actividad. Se ha presumido además la analogía entre los planos y sectores de lo mágico-religioso considerado como actividad, así como entre los planos y sectores que muestra cuando se lo considera desde el punto de vista de su inserción en y de su absorción del espacio y el tiempo. Igualmente se ha indicado una parte del basamento social de la participación comunitaria en los actos del culto católico, aquella constituida por las agrupaciones tradicionales formalmente organizadas para servirle.

Pero todavía se ignora en qué consiste lo mágico-religioso como tal *actividad*; cuáles son los *actos* que en su propia ocurrencia, en su realización inmediata, fusionan lo mágico, lo religioso, lo económico, lo político, lo cultural en general, lo espacial, lo temporal, lo organizado y lo informal, tanto en su propio nivel de manifestación como en el que atañe a la participación de todas estas clases de fenómenos en el trasfondo común configurado por las representaciones y las creencias. Este es el vacío que seguidamente se intentará colmar, mediante una descripción de dichos actos que permita avanzar un paso desde la captación *a distancia* hacia la captación *desde adentro* de la actividad considerada.

LOS ACTOS ECLESIASTICOS

Se denomina *eclesiásticos* a los actos religiosos que en su desenvolvimiento no cuentan con la participación multitudinaria de la comu-

nidad y transcurren dentro de los límites espaciales del templo, aun cuando algunos de ellos suponen la gestión económica y la presencia de los miembros de las Sociedades religiosas más débiles, o sea, las que actúan fuera del marco de la Semana Santa.

En general, se trata de las ceremonias estrictamente litúrgicas de mayor importancia (no se consideran las de la rutina casi solitaria del sacerdote) y por lo tanto, implican a un número considerable de asistentes y un cierto tono de solemnidad. En las que no cuentan con la intervención de alguna Sociedad, los asistentes se comportan como espectadores de un rito cuyos pormenores son del dominio exclusivo del sacerdote. A través de la participación de las Sociedades extra-Semana Santa en el resto de la serie, un grupo se distingue en el primer plano de las responsabilidades organizativas de la celebración. En tal sentido, la Sociedad más activa es la de las Hijas de María, la única que el sacerdote controla efectivamente y cuya participación se extiende a las festividades de la Virgen de Lourdes, las Flores de María, la Ascensión y la Coronación de la Virgen, la Inmaculada Concepción. Cada una de las demás Sociedades intervienen en los ritos del día de su santo patrón, es decir: la Santa Cruz, San Isidro, el Corazón de Jesús, la Virgen del Carmen y Nuestra Señora de Altagracia.

Dentro del marco de estos actos eclesiásticos, se ponen de manifiesto dos modos de demostrar la relación de devoción que se espera de los creyentes hacia la divinidad: el de los *socios*, dedicados a mantener un determinado culto y el de los que exteriorizan su esperanzada deferencia por tal o cual figura santa. En la devoción que se profesa a las figuras religiosas así conmemoradas, el poder divino aparece referido a santos y vírgenes cuya importancia cultural, manifestada en la adoración de las *imágenes* que los representan, es uno de los rasgos característicos de la religión popular en toda Venezuela. En este sentido, la significación de santos y vírgenes es ambigua: unas veces se los considera poderosos en sí mismos; otras, poderosos en virtud de la cercana relación que mantienen con Dios, ante quien valen entonces como intermediarios a favor de sus devotos.

LOS ACTOS DOMÉSTICO-COMUNALES

Velorio del Niño Jesús

A lo largo de los meses de enero, febrero y marzo se llevan a cabo los *velorios* que por iniciativa personal son tributados al Niño Jesús, en *pago* o cumplimiento de las *promesas* convenidas con el santo durante el año precedente.

Una vez formulada al Niño la promesa de *ponerle* un velorio a condición de que determinado problema personal sea solucionado por su divina voluntad, el compromiso no pierde vigencia aun cuando el desenlace del asunto resulte negativo. En este caso, el oferente tenderá a considerar que la culpa del fracaso no es del santo sino suya o de otras personas, e interpretará a favor de la infinita bondad divina y de la constante esperanza de alcanzar sus favores, cualquier detalle del proceso que sea susceptible de esta racionalización.

La persona que ofrece el velorio debe entenderse con el *mayordomo* del Niño para todo lo relativo a la consecución de la imagen y su traslado a la respectiva casa de habitación, cosa que ocurre en las primeras horas de la tarde del día señalado. Como responsable de la preparación y el cumplimiento del rito, el mayordomo se ocupa, junto con miembros de la familia y allegados en arreglar el altar, invitar los amigos, procurarse licor, café, cigarrillos y demás brindis, así como en atender personalmente el desarrollo normal de la celebración.

El acto ritual se denomina *velorio del Niño* y se desenvuelve siempre según un esquema que sólo varía en algunos detalles opcionales, como la contratación o no de la pequeña orquesta local para que toque la *marcha* que da comienzo a los *buenos* velorios. Para facilitar la asistencia del mayor número de personas, generalmente se prefiere efectuar estos velorios los sábados, tomando en cuenta que el día siguiente no es de labores y los participantes podrán reponerse del inherente trasnocho.

Por su carácter religioso y en función de las relaciones sociales primarias que caracterizan a la comunidad, los velorios del Niño son de libre acceso para quienes tengan a bien asistir. En realidad, es deseable el

mayor número de concurrentes no solo porque esto en sí mismo se considera un signo positivo en la relación de intercambio social del oferente y su familia con la comunidad, sino también por el magro beneficio económico que de allí es factible derivar; pues, en efecto, entre los objetos que se disponen en el altar, alrededor de la *cuna* u hornacina del Niño, aparece siempre una alcancía destinada a recibir óbolos de los asistentes. El dinero así recolectado se emplea en cubrir los gastos de la celebración, siendo compartido entre el *dueño* del velorio y el mayordomo del Niño.

Así, la realización misma de estos actos rituales supone no solamente una intervención familiar sino, en cierto grado, comunal. El sujeto directo de la acción religiosa abarca una gama de agentes que va desde el oferente del tributo hasta la considerable cantidad de celebrantes cuyo papel ceremonial es más o menos directo según se trate de los músicos, decimistas y cantores o de los espectadores, que en su mayor parte son activos. La casa familiar es el lugar donde se encuentran y fusionan ritualmente lo individual y lo doméstico-comunal de esta práctica religiosa, en la medida en que sus puertas se abren para recibir a quien desea compartir con sus dueños el festivo homenaje que así se le rinde a determinada figura sagrada.

En el transcurso mismo del rito, se percibe también la fusión de dos niveles fundamentales de la actividad religiosa, a través del intercambio que se entabla entre la persona y la familia oferentes con la comunidad, entre los invitados con la familia y con los demás asistentes, y entre todos los participantes con la divinidad. El velorio es un tributo a su poderío y su benevolencia y quienes en él toman parte se reconocen en bloque como actores. Durante su desenvolvimiento, algunas personas particularizan esta representación cuando le ofrecen limosnas, velas encendidas y oraciones a la imagen sagrada. Además, los velorios son unos de los pocos actos religiosos de la comunidad en que las representaciones verbales normalizadas por la herencia social cobran forma literaria y se les concede gran importancia: uno de sus aspectos capitales lo constituye, precisamente, la recitación de *décimas*.

Las décimas son, en cuanto formas culturales, parte del patrimonio comunal; y como obras concretas son el producto del talento o la

habilidad de algunos individuos que se dedican a componerlas y a recitarlas en las ocasiones pautadas por los usos y costumbres tradicionales. A través de ritos como el presente, las décimas son proyectadas al ámbito social en relación con el cual fueron concebidas; en cuanto bienes personales y de autor reconocido, las décimas circulan entre los decimistas de diferentes modos: los viejos las enseñan a los jóvenes y los menos talentosos o prestigiosos las aprenden de los que gozan de mayor reconocimiento. En el curso de los velorios del Niño, las décimas son recitadas en los momentos definidos por la estructuración y la secuencia del rito; en cada oportunidad intervienen varios decimistas. Esta especificación afecta no solamente la oportunidad en que pueden y deben ser dichas, sino al tipo de décimas que se han de recitar durante las diferentes fases del velorio. Generalmente ellas pertenecen al tipo que por su estructura misma se llaman *de argumento*, o sea, que desarrollan por secuencia un tema constante o que se mezcla con otro semejante. En esta tipificación formal entra otra que se refiere al sentido divino o profano de sus significados; se llaman décimas *a lo divino* aquellas que tienen como tema la historia litúrgica de Dios, las Vírgenes y los Santos; *a lo profano* se denominan las que alaban a los héroes de la historia nacional o tratan asuntos del mundo de todos los seres humanos, generalmente con intención de crítica satírica a determinados aspectos de la sociedad. Las primeras se dicen durante las fases iniciales del acto y casi siempre como saludos al santo homenajeado, a su parentela celestial, a la casa del velorio, a sus dueños y a las personas presentes; las otras, cuando ya estas saluciones han concluido y el rito entra en su fase de más intensa comunión festiva.

El escenario de un velorio del Niño es la sala de la casa donde habita el oferente. Una de las paredes extremas del pequeño recinto, aparece en la ocasión cubierta con telas, generalmente blancas y celestes. Contra este fondo, en la parte superior, cuelgan estampas industriales a color que reproducen *imágenes* de santos y vírgenes o santas, así como muñecas de juguete, igualmente industriales, que figuran ángeles; además, pequeños ramos de flores y conjuntos de diminutas luces eléctricas y a colores, dispersas en toda la superficie de las telas.

Siempre contra el fondo blanco-azul que figura el espacio celestial, pero en su parte inferior, apoyado en el piso se yergue el altar propia-

mente dicho, consistiendo en una pequeña mesa recubierta con un paño grueso y estampado en vivos colores, entre los cuales predominan las tonalidades del rojo. Sobre esta mesa-altar reposa la *cuna* de paredes de cristal que contiene la imagen adorada. En el espacio que deja libre la cuna entorno suyo, se colocan velas encendidas, flores desgajadas, hojas y porta-flores llenos de ramos artificiales, además de la mencionada alcancía.

El rito comienza generalmente alrededor de las ocho de la noche y dura hasta el amanecer. Cuando se ha contratado al conjunto orquestal, la *marcha* —que es una larga pieza musical de corte europeo— abre la primera fase propiamente ritual de la reunión. Terminada la marcha, se produce una pausa que algunos de los concurrentes aprovechan para ofrendar velas y oraciones al santo. Después comienza la sucesión de ciclos de toque y canto/recitación de décimas. Cada uno de estos ciclos está compuesto por *cuadrillas* o turnos de toque-canto y recitación. Entre un turno y el siguiente se hacen pausas más breves que las que ocurren entre los ciclos. Las pausas tienen por función propiciar el descanso de los participantes, especialmente de los músicos, y significan una interrupción normalizada del carácter sagrado del acto; de manera que mientras ellas duran, las paredes de vidrio de la hornacina del Niño permanecen cubiertas con pequeñas cortinas de seda que penden de la parte superior de la cuna. También durante estas pausas



los asistentes disfrutaban de la bebida y los cigarrillos que obsequian los anfitriones, hablan en voz alta y se desplazan libremente por la casa y sus inmediaciones.



Velorios del mes de mayo

Velorio de Cruz.

Durante el mes de mayo el pueblo ofrece dos tipos de tributos a la San Cruz. El día 3, la procesión gestionada por la Sociedad del Santo Árbol de la Cruz; a lo largo de todo el mes, los velorios que algunos devotos ofrecen en sus casas.

En estos velorios el escenario es también la pequeña sala que comunica con la calle mediante una puerta y una o dos ventanas. En un extremo de la sala, siempre contra la pared, se coloca la pequeña mesa que hace de altar, vestida con un paño blanco. Sobre ella reposan cinco cruces de diferentes tamaños, hechas en madera y revestidas con rizados de papel a colores. Alrededor de las cruces, hay flores dispersas y junto a los bordes laterales de la mesa, dos plantas sembradas en recipientes de los que se utilizan para envasar ciertos productos grasos de fabricación industrial. El altar en conjunto se destaca frente al fondo de telas estampadas que se fijan a la pared. En la parte superior de este fondo cuelgan muñecas de juguetes y cromos de santos.

El velorio mismo se desenvuelve en ciclos de toque y canto/recitación de décimas. Los músicos (dos tocadores de *tambora*, uno de *cuatro*, uno de *maracas*, quizás alguno que hace sonar un plato de peltre a manera de *charrasca*) comienzan a tocar y enseguida ellos mismos inician el canto: el primero de la izquierda vocaliza un terceto y el coro (formado por los demás músicos además de una buena parte de la concurrencia) le responde, y así sucesivamente hasta que todos los músicos se han desempeñado como solistas; luego intervienen, siguiendo el mismo esquema, otras personas. Cuando el turno de toque y canto concluye, comienza el de recitación de *décimas*; los declamadores se suceden uno a otro hasta que todos los voluntarios intervienen. Después de una pausa, otro ciclo comienza con una nueva actuación de los músicos.

En lo que hace a las pautas de comportamiento de los participantes, no hay diferencias entre estos velorios y los del Niño Jesús. Quienes desempeñan papeles más activos (músicos y decimistas) se ubican a más o menos un metro de distancia del altar, sentados frente al Santo. Durante todos los períodos propiamente de adoración, permanecen

absortos en el cumplimiento de sus ejecuciones, casi completamente al margen de las corrientes espontáneas de comunicación verbal y gestual que frecuentemente se producen entre los demás participantes. Estos son los más numerosos y los que se comportan de un modo menos formalizado; casi todos de pié, se ubican en el espacio que queda entre los músicos y el otro extremo de la sala; algunos actúan como solistas después que lo han hecho los músicos y muchos hacen parte del coro en el sucederse de los turnos de toque y canto; además, este es el sub grupo que en cierto modo se desempeña como público con respecto a las incidencias del acto: un público que además de ser partícipe juzga desenfadadamente las actuaciones de los músicos y los decimistas. Los momentos de pausa también son aprovechados por algunas personas, generalmente maduras o de avanzada edad, para acercarse al altar, tocar las paredes de la cuna del Niño, persignarse, rezar brevemente, hacer un ruego o agradecer algún favor recibido.

Velorio de San Pascual

Además de los de Cruz, en mayo se celebran los velorios que se ofrecen en tributo a San Pascual aunque con bastante menos frecuencia; en realidad durante todo el tiempo que duró el trabajo de campo de esta investigación solo una persona los efectuó, manteniendo con ello la costumbre personal que la señala en el pueblo como una de las pocas devotas que le quedan a este santo.

El velorio de san Pascual también se desarrolla en la pequeña sala familiar, ante una mesa que sirve de altar a varias *cruces de mayo* y a una imagen *de bulto* del santo homenajeado, de acuerdo con un esquema que lo diferencia visiblemente de los velorios anteriormente considerados, tanto por la configuración como por la tonalidad afectiva que revisten sus fases características.

Cada ciclo comienza con un turno de toque y canto de *fulías*, que son cantos de estructura y función tradicionales cuyas melodías, no obstante, se desenvuelven en función de temas de canciones comercialmente difundidas desde los centros urbanos. El ciclo continúa con un turno de recitación de *décimas a lo profano* de intención satírico-humorística y continúa con uno de toque, canto y *baile de San Pascual*.

Tal como en los velorios del Niño, los ciclos se suceden con momentos de pausa. El baile no se desarrolla según una coreografía compleja; consiste más bien en balanceos de los cuerpos separados y movimientos rítmicos de los brazos elevados por sobre la cabeza o a la altura de los hombros. Este baile se caracteriza por el gran alborozo que marca el tono expresivo de todo lo que se dice y se hace.

Seguidamente se transcribe una cinta magnetofónica que recoge los primeros ciclos de un velorio de San pascual efectuado en 1964; como se verá, el segundo de estos ciclos excluye el turno de baile, pues en esta oportunidad el tercer turno de décimas comenzó inmediatamente después del segundo turno de fulías. Estas últimas no aparecen en la transcripción debido a la imposibilidad de reconocer las atropelladas y muchas veces sobreentendidas palabras de los cantantes.

(Primer turno de décimas)

Decimista 1

.....
*montaré en mi bicicleta
marcando letra por letra
mi nombre con mi apellido.
La E que le da el sonido
La E la L y la A
así comienza mi nombre
y se lo voy
a cantá.*

Decimista 2

*Saludo a la concurrencia
en la presente ocasión
mi humilde composición
de mi ruda inteligencia.
Soy el Cáliz, soy la esencia,
soy la rosa Margarita,
soy de moral exquisita
y de fina educación,
y digo sin dilación
buenas noches
señorita.*

Decimista 1

*Sigo cantando mi nombre
cójale la puntuación
la M a continuación
la I, la M y la O
así se lo digo yo
como lo dijo Rufino
mi nombre que es Benarmino
así
como lo escuchó.*

Decimista 2

*Cuando en algún velorio
se para para cantal
se guarda como es natural
silencio en el auditorio.
Se hace público y notorio
el urbano procedere,
es cosa de su debere
señores si van a oír
porque les vengo a decil
como la portan
ustedes.*

Decimista 1

*Sigo en continuación
cantándole mi apellido
la U, la A y la R,
una A vuelvo a cantá
métala' entro' e la lección
en caso de interrupción
mi apellido
vengo a dar.*

Decimista 2

*Salúdote Ado bendito
en unión de los cantares
y las magníficas flore
que adornan a Jesucrsto.
Aunque el acto es tan bendito
no falta algún imprudente
que se halla impenitente*

*en este acto tan piadoso
y termina en ser hermoso,
Jesús Divino
y potente.*

Decimista 1

*La M, la A y la P
que yo determino en A,
la E que le dí a anotá,
métala' entro' e la lección.
Igualmente al callejón
que se encuentra en el camino
con esa cara de gato
mi nombre que es Benarmino
y mi apellido
Guaramato.*

Decimista 2

*Le dedico en general
mi saludo en cortesía
sin duda que alguien diría
no es de producción actual.
La intelectual
si hay quien la creyere
sigan hombre y mujere
que no han venido a dormi
y digo para concluir
Dómino bendito
eres.*

(San Pascual)

Solista 1

*¡Ay todo, ay todo, ay todo
ay todo, ay todo
los santos me gustan a mí!
¡Ay todo, ay todo, ay todo,
ay todo, ay todo
los santos me gustan a mí!
¡San Ramón!*

Coro *¡Le-o-lo!*
Solista *¡Ay San Miguel!*
Coro *¡Le-o-lo!*
Solista *¡Ay San José!*

Coro *¡Le-o-lo!*
Solista *¡Ay San Joaquín!*
Coro *¡Le-o-lo!*
Solista *¡Ay San Iván!*
Coro *¡Le-o-lo!*
Solista *¡Ay San Joaquín!*
Coro *¡Le-o-lo!*
Solista *¡Ay San Miguel!*
Coro *¡Le-o-lo!*
Solista *¡Ay San Miguel!*
Coro *¡Le-o-lo!*
Solista *¡Ay San Antonio!*
Coro *¡Le-o-lo!*
Solista *¡Ay San Geován!*
Coro *¡Le-o-lo!*
Solista *¡Ay San Regino!*
Coro *¡Le-o-lo!*
Solista *¡Ay San Gracián !*
Coro *¡Le-o-lo!*
Solista *¡Ay San Julián!*

Solista 2 *¡Ay todo, ay todo, ay todo*
ay todo, ay todo
los santos me gustan a mí!
¡Ay todo, ay todo, ay todo,
ay todo, ay todo
los santos me gustan a mí!
¡San Pascual!

Coro *¡Le-o-lo!*
Solista *¡Ay San Pascual!*
Coro *¡Le-o-lo!*
Solista *¡Ay San Ramón!*

Coro	<i>¡Le-o-lo!</i>
Solista	<i>¡Ay San Joaquín!</i>
Coro	<i>¡Le-o-lo!</i>
Solista	<i>¡Ay San Miguel!</i>
Coro	<i>¡Le-o-lo!</i>
Solista	<i>¡Ay San José!</i>
Coro	<i>¡Le-o-lo!</i>
Solista	<i>¡Ay San Joaquín!</i>
Coro	<i>¡Le-o-lo!</i>
Solista	<i>¡Ay San Sebastián!</i>
Coro	<i>¡Le-o-lo!</i>
Solista	<i>¡Ay San Julián!</i>

En esta forma se fue desarrollando el mismo esquema, hasta que intervinieron 16 solistas. Al final de la secuencia una voz grita: “¡Viva San Pascual! y todos responden “¡Viva!”.

(Segundo turno de décimas)

Decimista 3	<i>Compañero, ojo pelao,</i> <i>cuando pelee con su mujer</i> <i>no viva despreocupao.</i> <i>Coja el yagrumo morao,</i> <i>el cariaquito y el guaco,</i> <i>con esa planta hace un frasco</i> <i>y te das los siete baño</i> <i>para que no te haga daño</i> <i>esa oración</i> <i>del tabaco.</i>
-------------	--

Decimista 2	<i>Las mujeres hoy en día</i> <i>están en una creencia,</i> <i>debemos tener paciencia</i> <i>nosotros la pobrecía.</i> <i>Cuando un dueño de pulpería</i> <i>desde que le habla es padrote,</i> <i>se tira aunque la bote</i> <i>sin convulsal muy lalgo</i>
-------------	--

*y (.....) sale le dice algo
ahí me amarra
el bojote.*

Decimista 3

*Estaba velando a un juez
en el quicio de una puerta
y tenía la cabeza autenta
lo mismo que un catigüire,
lo ojo como un curraco,
quizá mi hermano macaco
que en su ramazón limita
porque toda son bonita
con la oración
del tabaco.*

Decimista 2

*Cuando vamos llegando acá
tratando de hablar con ella,
no caen sino centella
para que no vivas ma'.
Zapatea para'llá
porque bebes mucho romo
yo los días de Dios como
por mi no tengas matanza
porque yo tengo mi fianza
con pulpero
y mayordomo.*

Decimista 3

*Se meten en tu aposento
a rezar con devoción
y dicen en su oración
San Juan de los Cuatro Vientos.
Cáeme en este momento
ese hombre de Bogotá,
ese hombre tan flaco está
que ya se quiere partí
porque no se quíe morí
con la oración
del tabaco.*

Decimista 2

*Con esaititú lo digo
porque bastante lo he visto,
cuando ven a un pulperito
le dice cuenta conmigo.
Por cigarro y pan de trigo
usan malos tono,
después no encuentran abono
que su caricia no iguala,
y si las cosas están mala
se hace
la que hizo el mono.*

Decimista 3

*Toda aquella mapuchita
son locas de perinola
porque hasta la *Ánima Sola*
la ponen de guachafita.
A uno le dan tomita
de agua de su sobaco,
a mí me la dan en vaso
porque yo no le bebí
por eso nunca he ido
sin la oración
del tabaco.*

Decimista 2

*Pierde su honra y su honor
pero se va con el rico,
después de sacar el pico
como el capullo a flor,
y después queda peor
de lo que estaba en su tono.
Ya no hay brinco,
ya no hay tólera,
ya su cariño no iguala
y mientras las cosas están mala
se hace
la que se hizo el mono.*

Decimista 4

*Criticar no se podrá
a un pobre trabajador
que ande triste y sin valor
por medio de la ciudá.
Su jornal no le dará
para andar bien arreglado,
cabelludo y descalzado
camina por todas parte
y no es posible criticar
a un hombre
que anda arrastrado.*

Decimista 1

*Si a leguas te ven pasar
te conocen como un (...),
dicen: allá va fulano
y te salen a elogiar.
De ahí depende el gastar
que unos comienzan bebiendo,
otros terminan comiendo
con todo el que va llegando
y al paso que vas gastando
amigos
vas consiguiendo.*

Decimista 2

*Cuando yo estaba tomando
con los amigos a montón,
dame acá un palito 'e ron
de mi bolsillo sacando.
Mis reales malbaratando
yo te digo la verdá,
otro acabado de llegar
yo quiero tomar también,
yo si puedo comprender
que únicamente
hay amistá.*

Decimista 3

*Desde hace tiempo venía
tratando de terminar,*

*no me quisiste prestar
los diez bolos que tenía.
Dijiste donde tu tía
que del taller me botaron,
pero toda comentaron
mi jujú con Rosa Inés
menos mal que de una vez
las amistad
acabaron.*

Decimista 4

*Un indivuo trabaja
todas las horas del día
pero por su demalia
anda vestido de braga.
Aquella ilusión se acaba
de que se encuentra cansado,
él dice: soy desdichado,

trabajo y siempre estoy mal,
no es posible criticar
a un hombre
que anda arrastrado.*

Decimista 1

*Alagueño y cariñoso
encuentra aquellos amigos
deseando andar contigo
porque eres bondadoso.
Pero si el destino ambroso
cambia la suerte en fatal.
al ver que no tienes rial
todo se te quedan mudo
y no te dan un saludo
el día
que quedas mal.*

Decimista 2

*Pero después quedé mal,
todos se me iban huyendo,
se me andaban descondiendo*

*cuando me veían pasal.
Abí me puse a pensar
en ver yo a mis amigo,
yo te debo recordar,
porque hoy yo quedé mal
se me muestran
enemigo.*

Decimista 3

*La gran metida de pata
para gran tristeza mía
la cometí aquer día
porque fui muy ingrato.
Cuando por falta de plata
a La Planta fui a paral,
y no quiero relatal
lo que abí me sucedió,
aunque preso estaba yo
y no me fuiste
a visital.*

Decimista 4

*Cómo puede uno tener
buen vestuario, por ejemplo,
si tiene que dar sustento
a su hijo y a su mujer.
Todos debemos saber
que un fuerte es poco centavo
para pagar el lavado,
para pagar la vivienda.
No es posible que se ofenda
a un hombre
que anda arrastrado.*

Decimmista 1

*Solo y triste pasarás
miles de necesidades
polque aquellas amistades
junto a ti no las verás.
Lo contrario, más y más
todos se te van huyendo*

*y como vas decaendo
con el paso de los años,
ahí verás tu desengaño,
todos
se te van huyendo.*

Decximista 2

*Cuando me veían pasando
me salían a llamal
o me iban a buscal
también me andaban buscando,
porque me veían gastando,
sin tenel necesidá.
Yo sacaba esa realá
para ponerme a bridal,
no hay amigo que tratál
a la hora
de la verdá.*

Decimista 3

*Por eso, yo aquí despido
pues la cosa no se puede,
me rogarás que me quede
después de lo sucedido.
Pero ya estoy decidido
con la broma que me echaron,
aunque en el alma quedaron
muchas ganas de querel,
eso no se va a podel
después
que me recordaron.*

Deciomista 4

*Por todas partes que va
la mala suerte le sigue,
su situación es horrible
y ningún plan se le da.
Él dice: porqué será
que Dios me tiene arruinado.
No debe ser criticado
un hombre de ocupación*

*y hay que darle la razón
a un hombre
que ande arrastrado.*

Velorios de Difuntos

El Velorio de una Niña

He aquí la descripción del *velorio* y el *entierro* de una niña de un año de edad, muerta la mañana del jueves santo de 1964 a consecuencia de las quemaduras que sufrió al incendiarse la cuna donde se encontraba. La desgracia la produjo un cortocircuito que hizo tomar fuego a un cable en contacto con la cuna. La niña se hubiese salvado si la atención médica adecuada hubiera podido ser inmediata, pero transcurrió demasiado tiempo mientras la trasladaron a Higuerote y desde allí hasta Petare —que es prácticamente un barrio de Caracas— en busca de las condiciones hospitalarias exigidas por la gravedad del caso.

El velorio se desarrolló durante la noche del mismo día de la muerte. El escenario es la sala de la casa donde la niña vivía con su madre, dos tíos y otros parientes. El cadáver está vestido de blanco, tocado de una corona de flores blancas de tela, colocado sobre una mesa cubierta con una sábana también blanca, sobre la cual hay esparcidas flores y hojas naturales. Alrededor de la mesa, sobre el piso, hay varias plantas sembradas en recipientes de latón. La mesa está colocada contra la pared de un extremo de la sala; perpendicular a ella, cubriendo la pared, hay una sábana blanca sobre la cual se destaca un cromo de santo rodeado por una corona de flores artificiales. Del cromo enmarcado cuelga un velo blanco que cae sobre el lado de la mesa que da hacia el centro de la sala; en los dos ángulos de este lado hay velas encendidas.

Entre las 11.50 y las 12 de la noche, la sala se llena de mujeres, niños y algunos pocos hombres. Todos saben que es más o menos a esta altura del desarrollo de un *velorio de angelito* cuando comienzan los juegos que en ellos se acostumbra. A pesar de que se han hecho varios intentos de iniciar los llamados *juegos de prendas*, todavía a las 12 esto no se ha conseguido y la concurrencia se muestra impaciente, en clima de festiva agitación.

El bullicio general se transforma por fin en decisión de comenzar el juego de *Las Flores*: alguien coloca sobre la mesa donde yace el pequeño cadáver, tres flores de distintos colores; una de las dos personas que primero intervienen debe tocar una de las flores sin ser vista de su compañero y decir inmediatamente una frase que comience con la letra que previamente se le había asignado a esa flor; el otro jugador, guiándose por la frase de su pareja, debe acertar a decir cual es la flor escogida, y si no lo hace *pierde* y debe *pagar* una *penitencia*. Después que varias parejas han intervenido en esta misma forma, se decide pasar a otro juego cuyo nombre es *El Compañero*. Aquí participan también dos jugadores por vez; uno de ellos comienza, diciendo:

*Compañero, compañero,
pargo soy, renombre tengo,
surcando los mares vengo.*

El otro responde:

*Usté no me come a mí
porque yo que darle tengo.*

El primero vuelve a preguntar:

*¿Y qué me dará usté a mí,
compañero?*

Y el otro cierra el diálogo, contestando:

Ay, compañero, esta sardina.

A la persona así señalada se le pide una *prenda* cualquiera de su vestimenta y si se niega a entregarla, se llama a un *policía* que está autorizado a valerse de más eficaces recursos para hacer cumplir esta importante regla del juego. Durante los primeros minutos, a las personas escogidas como penitentes se les designaba con nombres de animales de distintas clases: *lisa*, *pavita*, *mojana*, *palmasola*, *arrendajo*, *carpintero*, es decir, nombres de peces y aves; así se procedió hasta el momento en que un hombre viejo, al ser llamado “pájaro carpintero” advirtió a los conductores del juego, en su mayoría jóvenes, que solo debía recurrirse a nombres

de peces; a partir de este momento se emplearon solamente nombres como *guabina*, *carite*, *lebranche*. La última fase del juego consiste en el cumplimiento de las *penitencias* impuestas a las distintas personas señaladas; y para satisfacer esta exigencia cada una debió realizar ante la alborozada concurrencia una acción como cantar, recitar, bailar, decir un cuento. A los que se negaron a desempeñar su parte, se les castigó obligándolas a recuperar su prenda de encima del cadáver.

La etapa de estos velorios en que el entusiasmo alcanza su mayor intensidad, es la dedicada al juego que les da el otro nombre con el cual se los denomina en ésta y otras regiones del país: *El Mampulorio*. Una persona, portando una vela encendida, recorre la rueda formada por los asistentes al sentarse de espaldas a las paredes libres de la sala; este jugador se detiene ante cada persona y canta las siguientes estrofas:

*Por las ánimas benditas
que están en el Purgatorio,
apaga la vela
del Mampulorio,
apaga la vela
del Mampulorio.*

*Mi pollito salió a la calle,
ruéguele a Dios que nadie lo halle,
nadie lo halle,
nadie lo halle.*

Si la persona ante la cual el jugador se detiene no apaga la vela de un soplo, debe entregar una prenda, la cual tiene luego que recuperar cumpliendo su penitencia, o en caso de que se niegue, su castigo. La mayoría de las jóvenes participantes no cumplen su penitencia, sino que los muchachos lo hacen por ellas. El velorio se prolonga hasta el amanecer, repitiéndose estos juegos y los momentos de pausa entre uno y otro ciclo.

El entierro de la niña, según la costumbre, se haría el día siguiente a las primeras horas de la tarde. En efecto, el viernes a eso de las 2.30, comenzaron a llegar a la casa del velorio las muchachas y los niños invitados para conducir y acompañar el ataúd durante todo el proceso

del entierro. En este mismo momento, un pequeño grupo de jóvenes que andaban en plan de diversión, se detienen en una de las esquinas más cercanas a la casa del velorio y se ponen a tocar músicaailable con instrumentos como tumbadoras, bongó, guitarra y maracas. Tres muchachas se asoman a la puerta y burlonamente se ríen de los inesperados músicos; entretanto, un hombre borracho baila al son de esta música en medio de la calle; luego se acerca a la casa del velorio, se asoma a la sala y entra. Los músicos se van a otro sitio, no sin antes apurar algunos tragos de las botellas de aguardiente que llevan consigo. A las 2.45 la abuela de la niña, llorando, toma en brazos el pequeño cuerpo y lo coloca dentro del féretro, ayudada por la madre de la muerta. La abuela continúa llorando en voz alta, lamentándose de que su nietecita se va para siempre sin ni siquiera haber sufrido alguna enfermedad, y diciendo repetidas veces que ella le *puso bastante amor*. Es esta la primera manifestación semejante entre las personas que han asistido a todas las fases del acontecimiento. La misma mujer que exterioriza de este modo su pesar, dijo anoche en un momento dado del velorio, con tristeza y mientras los demás se distraían con sus conversaciones y risas, que la muerte de un niño también causa dolor; ahora, en los momentos en que su llanto se interrumpe, habla para evocar escenas de la vida de su nieta: cuando la abuela regresaba a la casa y la niñita la reconocía y le expresaba su cariño; o cuando sus primeras manifestaciones de comprender algunas cosas encantaban a todos en la casa. Mientras tanto, la madre de la niña permanece sentada junto a la pequeña urna blanca, espantando las moscas que de tanto en tanto revolotean cerca de su cara o con la cabeza apoyada en una mano, sin llorar ni hablar. La urna se encuentra en el medio de la sala, sobre una silla colocada en sentido horizontal. De vez en cuando, la mujer espanta también con un trapo las moscas que revolotean encima del ataúd descubierto.

Solo una de las personas congregadas en la sala, una joven, viste traje negro. Una mujer que acaba de llagar, alza el vestido de la muerta para verle las quemaduras de las piernas. Dos amigas de la casa fijan sobre la tapa de la urna algunas cintas de raso azules y rosadas, y flores artificiales también de color rosa. A las 3, una de las mujeres de la casa comienza a repartir entre las niñas presentes ramos de flores, unas naturales y otras de papel. Enseguida, dos muchachos que en la noche anterior estuvieron en el velorio traen la armadura de madera sobre

la cual la urna ha de ser conducida dentro de algunos momentos. Un hombre joven, que también tomó parte en el velorio, coloca cerca de la urna los clavos y el martillo que servirán para cerrarla definitivamente.

A las 3.25 proceden al cierre de la urna; la abuela se acerca llorando a gritos y pronuncia varias veces el nombre de la niña muerta; en este momento la madre estalla en llanto, diciendo que su hija se va para siempre, que qué golpe tan grande es el que está sufriendo, y súbitamente la abuela se retira al interior de la casa. El mismo hombre que antes trajo los clavos y el martillo, se encarga de fijar la tapa de la urna. También llora la otra mujer que siempre estuvo en la casa y llama a la niña muerta mi sobrinita, mi sobrinita. La madre dice que en un año perdió a sus dos hijas.

En la calle, frente a la casa, las niñas que van a encabezar el cortejo se disponen en dos filas paralelas. Portada y seguida por muchachas, la urna sale de la casa. Entre el féretro y las dos filas de niñas marcha una niña sola con una corona de flores en las manos; y algunas de las que encabezan el cortejo llevan en cajas de cartón pétalos sueltos para irlos esparciendo a lo largo del trayecto.

Pero antes de que la entierren la niña debe ser bautizada. Cuando el cortejo ha llegado muy cerca de la iglesia repican las campanas, y una vez que recorre la nave central del templo, se procede a instalar la urna sobre una armadura de madera. Las dos filas de niñas, algo disminuidas en número, se quedan esperando junto a la puerta lateral de la iglesia. A los pocos minutos llega el sacerdote y lleva a cabo la ceremonia del bautizo. Hasta ese momento, solo un hombre había formado parte del cortejo: ahora hay cuatro hombres dentro de la iglesia, todos los cuales se encontraban anoche en el velorio. Varios de los acompañantes se quedan esperando afuera, en la Plaza.

Cuando el cortejo abandona el templo para encaminarse hacia el cementerio, lo forman veinte niños, doce muchachas, una mujer y tres hombres. Cuando entra en el cementerio, siete hombres se encuentran cerca de la fosa; en el momento de depositar la urna, los enterradores discuten sobre la orientación con que debe ser colocada. Las muchachas se retiran hacia la puerta del cementerio. Antes de descender el

ataúd le son desprendidas la cruz de metal, las cintas y la corona de flores que tenía en la tapa. Uno de los enterradores pregunta si no hay algún brindis; un joven saca una botella de aguardiente y comienza a repartirlo entre los presentes, utilizando un vaso y preguntando a cada uno “¿usté va?”. por último se procede a llenar la fosa con la misma tierra que había sido extraída para abrirla. Cuando el enterramiento ha concluido, en el cementerio solo se encuentran los enterradores y otros pocos hombres, terminando de consumir el aguardiente de ocasión y haciendo entretenidos comentarios.

El velorio de una anciana

En lo que se refiere a velorios de difuntos adultos, he aquí la descripción del de una anciana fallecida en mayo de 1964:

El cadáver yace en el centro de la sala de su casa, dentro de una urna de madera barnizada que reposa sobre dos soportes de madera pintados de negro; está cubierto con un velo blanco, sobre el cual, colocada diagonalmente, hay una cinta negra que termina en un lazo. Sobre el vientre de la difunta, una cruz de madera.

Debajo de la urna, en el suelo, se encuentra un plato de peltre lleno de limones cortados por la mitad y destinados a evitar que el cadáver se corrompa; con este mismo fin, le han atado ligas en los brazos, en los antebrazos, en los muslos y en las piernas, e introducido algodones empapados de formol tanto en el sexo como en la nariz y la boca.

Recostado contra la pared hacia la cual apunta la cabeza del cadáver, se encuentra una mesa convertida en altar; cubierta por un paño blanco sobre ella reposan un crucifijo de yeso, un cuadro impreso de la Virgen de Coromoto, otro de la Virgen del Carmen y dos candelabros de aluminio con velas encendidas. El conjunto se destaca contra un lienzo blanco que cubre la pared en casi toda su altura. Apoyado contra la pared opuesta, hay otro altar: su base es también una mesa cubierta con lienzo blanco sobre la cual reposan un cuadro de la Virgen del Carmen, uno de Jesús Crucificado, uno del Corazón de Jesús, un busto en yeso de la Virgen del Carmen y dos pequeños candelabros.

Durante el velorio permanece en la sala y del lado afuera de la casa un

considerable número de amigos de la muerta y de sus familiares. En la habitación interior un grupo de amigos íntimos acompañan a la hija de la difunta. Hasta el amanecer la mayor parte de las mujeres asistentes se congregan varias veces para rezar rosarios por el descanso de su alma.

Las reuniones de las Sociedades de Semana Santa

De las once Sociedades religiosas que funcionan en Curiepe, cinco, como ya se dijo, están ligadas al período de Semana Santa. Cada una de las variantes litúrgicas propias de la figura de Cristo dentro de la conmemoración de su Pasión, le corresponde a una Sociedad determinada, en todo lo que se refiere a la satisfacción de los requerimientos del culto. Por esta razón a las Sociedades se las designa corrientemente de acuerdo con el día de la Semana Santa en que les toca actuar.

Con excepción de la del Martes Santo o Ecce Homo, estas Sociedades se reúnen semanalmente durante un período que oscila entre los meses de enero y marzo o abril. Cada una sesiona en la casa que le sirve de sede ya sea porque le pertenece al *santo* o porque haya sido facilitada por alguno de los socios. El propósito de las reuniones es coordinar la participación de cada Sociedad en la realización de la festividad que le compete, quiere decir, colectar y hacer balance del dinero que los socios están en la obligación de cotizar anualmente; designar las comisiones de trabajo que se requieren para la preparación de la fiesta; tomar juramento ceremonial a los socios que cada año ingresan y resolver diversos asuntos inherentes a la organización y el funcionamiento de la agrupación, como por ejemplo, elegir los miembros de la Junta Directiva cuando el período fijado se haya vencido.

De tal manera, el desarrollo mismo de estas reuniones pone de manifiesto tanto la organización formal como la situación real de las Sociedades, desde varios puntos de vista. La ubicación de los participantes en la sala revela por sí sola los dos niveles generales de la jerarquía interna, pues los miembros de la Junta Directiva se sientan hacia uno de los extremos de la sala, en torno a una mesa y dando el frente a los integrantes del *cuerpo*, *coro* o asamblea. El desarrollo de las sesiones confirma esta diferenciación institucional y revela las pautas de or-

ganización y de procedimiento que orientan la relación entre los que pertenecen a cada uno de estos niveles: en cada sesión el Presidente o en su defecto, el Vice-presidente, declara abierto el acto sonando una campanilla y enseguida el Secretario lee el Acta de la sesión precedente e incita a los socios a que voten, alzando la mano, su probación o su modificación; luego el presidente concede a los socios el derecho de palabra. Con estas intervenciones se completa la gama de puntos de vista existentes alrededor de los temas que en un momento dado son motivo de preocupación para el cuerpo. Por otra parte, en la secuencia de las reuniones se palpa la proporción entre socios nominales y socios realmente participantes y, en general, la variación en el nivel de vitalidad institucional que existe entre las distintas Sociedades.

Sociedad Divino Culto

El año 1963 la Sociedad del Domingo de Ramos celebró reuniones los días 10 y 17 de marzo y 5 de abril. En 1964, los cinco primeros viernes de cuaresma. Todas tuvieron lugar en la casa que uno de los socios cede a la agrupación para tal fin, lo que quiere decir que su escenario no fue sino la sala de una de las casas de mampostería que hay en el pueblo, sin la presencia de ningún elemento figurativo que no sean los humildes objetos decorativos de factura comercial y las no menos consabidas fotografías familiares.

El 17 de marzo de 1963, momentos antes de que los socios se congregaran en este recinto, los habitantes de la casa se entretenían escuchando discos de música comercial. A las 5.30 de la tarde comienza la reunión con la lectura que hace la Secretaria del Acta correspondiente a la sesión anterior, en la cual consta la postulación que un socio hizo de un niño de ocho años como nuevo miembro. Terminada la lectura, el Presidente procede a tomar el juramento de rigor, preguntándole al nuevo socio: “¿Jura usted cumplir con esta Sociedad?”, a lo que el niño, siguiendo la indicación que el Presidente mismo le hace, responde afirmativamente y besa el crucifijo de madera que le acercan a los labios.

Luego de esta breve ceremonia, el Presidente toma la palabra para exhortar a los socios a que contribuyan con algo de dinero para que la Sociedad pueda hacerle frente a los gastos de las cercanas fiestas,

y mientras esto dice, dos o tres socios comentan por su parte la difícil situación económica por la que están atravesando y explica así su tardanza en cumplir con esta obligación. Especialmente a partir de este momento, la reunión prosigue en completo desorden, casi todos los participantes hablando más o menos al mismo tiempo entre sí y con personas que pasan por el frente de la casa. El Presidente suena varias veces la campanilla, tratando de imponer silencio. Un hombre en estado de embriaguez penetra en la sala al mismo tiempo que la Secretaria está leyendo un párrafo de los reglamentos de la Sociedad concerniente al uso ilegal de sus fondos monetarios, como parte de su información al investigador sobre dichos reglamentos; y como el Presidente ordena al borracho abandonar la reunión, a la cual es extraño, éste contesta que lo que ese Reglamento dice tiene que ver con el Presidente; dicho lo cual se aleja del sitio. Por otra parte, la Junta Directiva informa al *cuerpo* sobre los gastos hechos durante el año: un total de 113 bolívares, que se emplearon en hacer lavar los faldones de la mesa de procesiones y reponer el hule y las almohadillas que los cargadores usan para amortiguar el contacto de la pesada mesa procesional sobre sus hombros. Por último, un socio pide la palabra y dice que si faltaba dinero para la fiesta, Fulano de tal (un agricultor de nivel económico más elevado que el de la mayoría, dirigente local de uno de los partidos de Gobierno —el socialcristiano- y activo participante en las actividades de varias Sociedades a la vez) ofrece dar todo lo referente a cables, conexiones eléctricas y otros implementos necesarios para la procesión. El Presidente declara concluida la reunión a las 7.45 de la noche. En ella estuvieron presentes trece socios: ocho mujeres y cinco hombres.

El 5 de abril, la sesión comenzó a las 7.45 de la noche. Después de leída el Acta correspondiente, el Presidente toma la palabra para recordar a los socios que ésta es la última reunión del año —pues el Domingo de Ramos será el de próxima semana- e informar que la suma reunida mediante el pago de las cuotas anuales es de 792 bolívares y los gastos ascienden a la cantidad de 550 bolívares con 50 céntimos, especificados así:

música	Bs. 350
velas esperma	“ 60
velas cera	“ 58.60

incienso	“	2
clavos	“	2
servicios cura	“	15
brindis	“	13
guaral	“	3
varios	“	14

Discutido el presupuesto de gastos, el Presidente llama de nuevo la atención a los socios en el sentido de que se deben mostrar colaboradores con la Sociedad; que es necesario entusiasmarse para darle brillo a la fiesta y que todavía es tiempo de que las personas morosas den su óbolo. Luego, se pasa a designar las comisiones de trabajo para el sábado y el domingo venideros: la comisión de flores naturales para adornar el santo; la comisión para lavar las flores artificiales que se utilizaron el año pasado; la comisión para cortar las palmas y preparar los ramos que habrán de repartirse entre los feligreses y ser bendecidos en la misa del domingo; la comisión para traer las sillas donde se sentarán los socios durante la misa; la comisión del árbol, o sea, una persona encargada de cortar el arbusto que completará la escena escultórica de Jesús en el Huerto de Olivos, imagen principal en la procesión del Domingo de Ramos. Este año solo 50 de los 85 socios inscritos pagaron su cuota anual. El Presidente insiste en su llamado a los socios disciplinados que no colaboraran y advierte que si por casualidad alguno de ellos sufre un accidente, no podrá recibir ayuda de la Sociedad, pues la fiesta consumirá los fondos existentes; además y como ejemplo a emular, refiere que a la Sociedad del Lunes Santo le quedó este año un saldo favorable de 900 bolívares; tal alusión causa un pequeño revuelo de protesta, pues la mayoría considera que eso no es cierto. Más adelante, el Presidente incita a los socios para que el día de la fiesta luzcan su mejor ropa y cada uno lleve la vela de cera y el lacito marrón que los distinga; además, les informa de la manera diferente como este año será manipulado el cable mediante el cual la procesión toma electricidad para alumbrarse.

A lo largo de la reunión se hace evidente el escaso dominio que tiene el Presidente sobre la asamblea. Mientras él habla los demás hacen comentarios en voz alta y ríen; en medio de la algarabía, el Presidente recuerda la obligación en que está cada socio de —una vez finalizada la

procesión- traer a la iglesia aunque sea uno de los objetos utilizados en la decoración del santo, los cuales pertenecen a la Sociedad. Una socia propone que se le haga una invitación especial al antes mencionado agricultor-líder, quien, según ella, es un colaborador espontáneo de la Sociedad, siendo unánimemente acogida su proposición. Seguidamente, un socio, cuyo prestigio en la Sociedad se debe también en gran parte a su condición de dirigente local del otro partido de gobierno –el socialdemócrata- hace una exposición sobre el debido comportamiento de los socios, quienes deben mantener el espíritu cristiano que ha pasado de generación en generación, y concluye pidiendo explicación sobre la presencia del investigador en la reunión.

Luego el Presidente vuelve a intervenir, esta vez para referirse a un comentario que se hace respecto de su persona, pues parece que hay un socio que denigra de su labor como Presidente y que si ven en él a una persona incapaz, lo manifiesten; advierte que no es un ladrón ni cosa por el estilo y que desde su llegada a la Presidencia la Sociedad ha marchado más o menos bien. Al final, se nombra una comisión para que vaya a hablar con el Comando de la Guardia Nacional en Higuerote y consiga aunque sea dos guardias que mantengan el orden durante el desarrollo de la procesión. Alguien informa que ya habían ido tres muchachas y no consiguieron nada. La reunión terminó alrededor de las 9 de la noche y a ella asistieron catorce mujeres y once hombres.

Sociedad Unión Fraternal

La Sociedad del Lunes Santo o Jesús en la Columna sesionó en 1963 los días 3, 10, 17, 24 y 31 de marzo, y 5 y 7 de abril; en 1964 se reunió todos los domingos a partir del primer domingo de enero, tuvo una concurrencia mayor que la del año anterior calculada por el Secretario en un promedio de 15 personas por vez, y se juramentaron cinco nuevos socios.

En la primera sesión de 1963, por motivo de la situación conflictiva que surgió entre la Sociedad y su Presidente, fue propuesto el nombramiento de una Junta Directiva Accidental que se encargara de representar a la Sociedad en la realización de su fiesta.

El día 10, después de leída el Acta donde constan tales acontecimien-

tos y cobradas las cuotas anuales de varios socios, se desata una violenta discusión que por encima de las voces de varias personas se concentra entre el Presidente en conflicto y el Secretario, quien desde el comienzo de la crisis parece haber asumido el papel de acusador. La animosidad estalla cuando el Tesorero toma la palabra para informar que el objeto de la reunión es presentar a los socios la Junta Accidental designada. Ante la inmediata reacción del Presidente en conflicto, el Secretario le recuerda el público y airado juramento que hizo el domingo pasado de no volver a ser Presidente más nunca, e insiste en que para poder celebrar la fiesta este año la Sociedad necesita hacerse representar por una Junta; el Presidente en conflicto replica que esa representación la debe tomar el *cuerpo* de miembros y en ese momento uno de los socios se retira de la sala en señal de protesta, diciendo que desde 1922 un lío como éste no se había presentado en la Sociedad. La discusión continúa en el mismo tono de exaltación y otro socio abandona la sala airadamente. El Presidente en conflicto se decide entonces a exponer el motivo de su negativa a seguir desempeñándose como tal: ocurre que hace unos meses, el Tesorero le entregó 200 bolívars de los 700 y tantos que entonces había en caja, con el encargo de que comprara los ladrillos necesarios para construir la cocina de la casa de la Sociedad; algún tiempo después el Tesorero le abordó para preguntarle que cuándo iba a cumplir ese encargo, a lo cual respondió diciendo que él y nadie más era responsable de ese dinero y de la tarea que se le había confiado; luego –agregó– se dijo por ahí que él había dispuesto del dinero y por eso fue que resolvieron nombrar la Junta Accidental. Luego el Secretario explicó que el Presidente devolvió más tarde el dinero, pero no trajo el material sino varios días después y sin autorización de la Sociedad, pues ya ésta había recibido el dinero y optado por otra solución.

Hacia el final de la reunión, el tesorero toma la palabra para reiterar la proposición de crear en la Sociedad un Fondo de Mutuo Auxilio y un socio le responde que el mutuo auxilio está contemplado en los estatutos; otro socio afirma que nunca ha recibido nada de la Sociedad y el Tesorero le replica que él tampoco. La sesión duró desde las 4.30 hasta las 6 de la tarde.

El 17 de marzo, a eso de las cuatro de la tarde, comienzan a llegar so-

cios para una nueva reunión regular. La imagen de Jesús en la Columna o Humildad y Paciencia no se encuentra en la sala, sino en la casa de una socia que murió el día anterior. La ausencia del santo es aprovechada por algunos socios para fumar en el recinto.

Momentos antes de ser declarada abierta la sesión, el Secretario le advierte al Tesorero que debido a lo agitado de la anterior le fue imposible escribir el Acta correspondiente; sus palabras se cruzan con las del Tesorero y las del agricultor-líder antes mencionado, cuya participación directa en esta Sociedad ya se indicó; éste dice que es necesario acabar con eso de que alguien quiere hacer lo que le parezca en la Sociedad e insiste en que las actas se aprueban o se rechazan por votación y que una vez votada y aprobada un Acta, como ocurrió con la de la sesión del día 3, nadie tiene derecho a oponerse aisladamente a sus conclusiones porque quien dirige a la Sociedad es el *cuerpo* de socios.

El Vicepresidente abre la sesión y expone lo siguiente: no hay acta de la sesión anterior, por lo cual se va a releer la del día 3, o sea, la que fuera objetada por el Presidente en conflicto. El Tesorero alude a la discusión que entonces tuvo lugar y explica que la Directiva lo que quiso fue llamarle la atención al Presidente sobre el compromiso que había contraído ante ella de comprar los materiales de construcción que hacían falta; mientras habla, el Tesorero se dirige casi constantemente al investigador; también afirma que el objeto de la presente reunión y de todas las que se han desarrollado últimamente es prepararse para la celebración de la fiesta, fomentar la fiesta.

Después interviene un socio que en la sesión precedente se opuso a la designación de la Junta Accidental, para decir que ahora ha entendido cuál es su razón de ser y está de acuerdo con ella. El Tesorero insiste en que dicha Junta es provisional. Uno de los directivos accidentales, o sea, el agricultor-líder, interviene para proponer una aspirante a socia —de unos quince años de edad— por pedido que le hiciera la madre de la jovencita; el *cuerpo* de socios aprueba la proposición y queda fijado el próximo domingo como día de la juramentación. El tesorero vuelve a intervenir para hacer énfasis en el carácter privado de los asuntos que se discuten dentro de la Sociedad. Una socia toma la palabra y pregunta a la Junta Directiva porqué no se ha aprobado todavía la reiterada proposición del Tesorero de crear un fondo de mutuo auxilio; propo-

ne que el asunto sea reconsiderado después de las fiestas. La socia en cuestión (una gruesa mujer entre los 30 y los 35 años, vestida de luto, que a lo largo de la reunión ha intervenido enfáticamente para pedir silencio, respeto y educación a los socios que hablan entre sí mientras alguien se está dirigiendo a la asamblea) dice que la Sociedad cumple con unos y con otros no; enseguida un socio la apoya y concluye diciendo irónicamente, refiriéndose al modo de proceder de los que mandan en la Sociedad: “tenga suerte y acuéstese a dormir”. La misma socia expresa luego que en nombre de su madre solicita le presten la imagen del santo para el lunes de Pascua, con el fin de que esté presente en la iglesia durante la misa que su madre va mandar a decir y a la cual invita a los socios que tengan a bien asistir. La sesión termina a las 5.45. Asistieron diecisiete hombres y seis mujeres.

El domingo siguiente se llevó a cabo una reunión que fue registrada fonográficamente y cuya transcripción se reproduce enseguida. Luego de ser declarada abierta la sesión y leída, votada y aprobada el Acta correspondiente, el Vicepresidente interviene para tomar el *juramento* acordado el domingo anterior:

-Vicepresidente: *Vamos a continuar de inmediato para darle el juramento de ley a la Señorita (...), quien se halla en la asamblea presente. Y el soc... la socia (...) y la socia (...) se servirán traer a la Señorita (...) a la mesa respectiva para el juramento que se va... que va a recibir... de inmediato la Señorita. Se servirán ponerse de pie para el juramento... para darle el juramento a la Señorita (...), quien viene hoy a juramentarse en la Sociedad de nuestro patrono Jesús en la Columna: Señorita (... ¿usté jura por Je... por Dios y por Jesús en la Columna ser socia activa de Jesús en la Columna?*

-Juramentada: *Sí.*

-Vice: *Si usté jura y cumple su promesa como usté la hace desde ahora en adelante, usté será premiado por Dios y por Jesús en la Columna, y si no cumple lo que ofrece será castigada. Usté bese a este Santo Cristo y ofrécese cumplir y ser cumplida desde hoy hasta la última hora de su vida. Usté puede sentarse de inmediato porque aquí por lo pronto no tenemos el Santo presente para que le haga su petición al santo, pero al venir aquí el Santo que lo tenemos casa de una socia que murió, pues... hará su petición al Santo y hará su exposición, lo que usté le ha ofrecido para que él cumpla su promesa y usté le ofrece; así que ya por aquí pues ya está juramentada. Ahora le vamos a leer los artículos que son... que rigen nuestra Sociedad... a to-*

dos los socios que... deseen ser socios de ella. El señor Secretario va a darle lectura a los artículos interesantes para los socios que se va... que se vienen a juramentar. Usted se servirá... siéntese... la silla para que pueda darle el... siéntese... bueno entonces... usted puede sentarse, mediante la... el socio va a darle lectura... todos pueden tomar asiento... siéntense. El lo que va a hora es a informarle los reglamentos de nuestra Sociedad.

-Secretario: Capítulo Segundo. Todo individuo desde el momento que sea admitido como socio está obligado: Primero, a contribuir ante su reunión, ante su recepción con la cuota de incorporación que es fija en diez bolívares...

-Vicepresidente: Que se fija en diez bolívares... pues ya'stá, bueno continúe... muy bien... Segundo...

-Secretario: Segundo, a contribuir con la cuota mensual de dos bolívares.

-Vicepresidente: Esués; dos bolívares para los hombres y un bolívar para las mujeres, eso es mensual... pero como usted no paga sino es por año...

-Secretario: Tercero, a pagar la multa que se le imponga a más de estos estatutos.

-Vicepresidente: Las multas son para... cosa que... cuando uno no atiende a la Sociedad o algún... comisión que se le confía como socio... y usted no quiere atenderla por descuido, porque a usted no le da la gana, la Sociedad está obligada a... nombrarle una multa por su mala actuación suya no...

-Secretario: Cuarto a desempeñar los cargos o comisiones que este... confíe, no ex... causándose...

-Vicepresidente: No excusándose.

-Secretario: ...no excusándose con causas legítimas que satisfaga a la Corporación. ¿Digo? Quinto, a proponer a la Sociedad todo aquello que profe...

-Vicepresidente: Propenda.

-Secretario: ...propenda a su mejora y progreso. ¿Sigo?

-Vicepresidente: Sí, sí; continúe.

-Secretario: A enunciar ante la Corporación aquellas partes o abuso que le cometa por' lo funcionario o por lo' socio.

-Vicepresidente: por lo' socio o la comunidad.

-Secretario: A la comunidad.

-Vicepresidente: Eso de la... de lo'abuso que se dice el artículo quinto, el artículo sexto... lo'abuso es cuando un socio no... no... aciende pues... no cede a una cosa que usted... unos abusos que venga a'busá con usted demasiado en la calle, cosa d'esa, pues usted tiene derecho a venir aquí a la Sociedad y decile al Presidente, a quien sea a los directivos: el socio tal me vino con unos abusos tal día en tal parte, tiene derecho a venilo a denunciar aquí, para que entonces'el... la Sociedad Direc-

tiva tome... intervenga con aquel socio y decile: no socio, hay que consideral a la... a los socios porque somo'unos hermano...

-Secretario: *Séptimo...*

-Vicepresidente: *Esu'es lo que quiere decir ese artículo sexto...*

-Secretario: *Séptimo, a denuncial ante la Corporación cuando sepa que algún candidato propuesto carezca de las condiciones que para ser socio se le presentúan.*

-Vicepresidente: *Eso de que usté va a ofrecer un socio a una persona para que sea socio de cualquier Sociedad, vamos a convenir porque de esta qu'es la que usté acaba de recibir, usté va'proponer una persona que no está suficientemente... apto para... ser socio... apto, quiere decir que tenga toda su normalidá, qu'esté normal, una persona deficiente, una persona que tenga poco cerebro, una mujer o hombre quien sea y le diga: yo quiero ser socio de tu Sociedad donde estás tú, así... como no es una persona... útil para eso usté no la propone aquí porque no está bien, porque si usté trae un loco, una persona... idiota aquí pues... no va a poné a la Sociedad en desorden; eso es lo que quiere decir ese artículo, no proponer sino personas que estén aptas, que sean personas útiles para desempeñar los... cargos que se les confían.*

-Secretario: *Octavo, a someterse en todo al general de la mayoría sin manifestal disgusto como esta no piensa con él.*

-Vicepresidente: *Esués, casualmente; no tener rencores con los socios porque... un socio si... un socio... a nosotros aquí en esta Sociedad si uno tuviera rencor yo no viniera aquí, porque ¡cuántos oprobios no he recibido aquí en esta Sociedad, pues yo le hago poco caso, y así tenemos que sel todo polque... como vamo'hacé, todos no somos iguales, unos le dicen que tú te cogiste por ahí, que si la vela no era tuya, que si pa'llá, y uno tiene que tachá todo esos rencores t'uesas cosas para poder continuar en la Sociedad, así tiene que hacer usté también, porque... yo lubé hecho y lubemos hecho todos. No tener ningún rencor con el socio.*

-Secretario: *Noveno, a participar al Visitador algún socio...*

-Vicepresidente: *Sí, a participar...*

-Secretario: *...para que este funcionario ejerza sus atribuciones...*

-Vicepresidente: *Sí, eso es... a participar al visitador, cuando se le enferme algún socio, para que este funcionario ejerza sus atribuciones; eso es lo que quiere decir ese artículo noveno.*

-Secretario: *El Diez.*

-Vicepresidente: *El Diez. El noveno a... participar algún socio, está algún socio enfermo, usté lo participa al Visitador qu'es el Portero: socio, allí en tal parte está Fulano de tal, Perencejo, Sutanejo'st á enfermo, vaya allí a dale una visita y a dale la participación a la Directiva para que... copere con aquel socio. Eso es lo que quiere decir esto. Ahora sí, continúe.*

-Secretario: *Décimo, afirmar el requerimiento que le presente el Portero de la Colporación cuando sea deudor al tesorero.*

-Vicepresidente: *Eso es... Si cuando vaya el Poltero a cobrarle su cuota por ejkemplo, que aquí poco se ac ostumbra, pero... alguna vez que pueda uno acost-gumbralo, algún dirigente que venga, de mandale a cobrá a los socio, pues no vaya a disgustarse porque le... puedan le cobren la cuota correspondiente; eso es lo que quiere decir ese...*

-Secretario: *Décimoprimer, a formal cuerpo cuando la Sociedad... a formal en cuelpo con la Sociedad cuando edsta debe asistir a la inhumación del cadavel del socio que falleciere, y a la de cualquiera de los miembros de las Sociedade amiga.*

-Vicepresidente: *A contribuir, a asistir cuando se muere algún socio, de nuestra Sociedad o de cualquiera otra Sociedad de... de nuestra población, tenemos nosotros obligación de asistir acompañar a todos los actos que sean necesario para llevar aquel socio a su destino; eso nos conviene a nosotros los socio, tenemos que tener eso por obligación.*

-Secretario: *Doce, a concurrir a la inhumación de los parientes legítimo de los socio.*

-Vicepresidente: *Ujú, a los parientes legítimo de los socio.*

-Secretario: *Trece, a participal al Presidente de palabra o por escrito cuando tenga que ausentarse de la población, acompañándole el comprobante de estal solvente hasta el día de su separación, expresando si fuere posible el lugar donde se dirige y el tiempo que piensa estal ausente.*

-Vicepresidente: *Ujú, eso es cuando uno tiene que ausentarse de la población, por ejemplo usted tiene que irse para Caracas o para cualquier otro pueblo, de Venezuela, usted viene y participa a la Sociedad: socio, yo voy para Caracas o me voy para... cualquier otro pueblo pué, fuera de aquí, y entonces ya la Sociedad está en cuenta de que ya usted no está en esta población y si se ofrece algo pué tenemos que solicitalo adonde usted está, donde sea pué, donde fija su residencia, es lo que quiere decí.*

-Secretario: *Catorce, a usar en el brazo y cuando...*

-Vicepresidente: *En el brazo izquierdo; a usar en el brazo izquierdo...*

-Secretario: *... y cuando...*

-Vicepresidente: *Y cada vez.*

-Secretario: *...y cada vez que se reúna la Sociedad un lazo de cinta...*

-Vicepresidente: *Azul.*

-Secretario: *¡Negra!*

-Vicepresidente: *¡Negra!*

-Secretario: *...por diez día y por treinta día si el finado fuera el Presidente.*

-Vicepresidente: *Ese, ese art... bueno, eso de usar en el brazo izquierdo el lazo de cinta negro es cuando muere un socio, tenemos que gualdale esa consideración, ocho días, sí muy bien; el socio son... ocho día, y si el muerto que... se... se... dice ahí es el Presidente tenemos que guardar treinta días; eso es lo que manda el... lo que oldena de nuestro Reglamento; lo demá' artículo que tenemo ahí pues no son tan interesantes para él... la Sociedá porque eso es lo más interesante que nosotros acostumbramos a leer en esta Sociedad para lo socio que... se han juramentado en ella; así es que por lo pronto ya queda usté juramentada, y quedará desde ahora en adelante socia activa de de nuestro patrono Jesús en la Columna.*

La socia... las dos socia se sirven trasladar a la socia que acaba de recibir el juramento a su lugar, su destino donde edstaba ella presente. (Dirigiéndose al sacerdote de la localidad, quien se encuentra presente en la reunión como operador del magnetófono): Ta hecho Padre. Es todo. A los socio presente pué en carácter de representantes de la Mesa Directiva de nuestra Sociedá, les voy a decir que hemos... de... ¿de qué día fue (...), qué fecha fue? A los que no han venido a la... a la Sociedá anteriormente vamos a participarle... cuándo formamo la Junta.

-Secretario: *Ah bueno, ¿de febrero fue? Ah beueno, ta' bien. De manera que, como a los socio que no habían venido a la reunión en estos días pasado y hacen acto de presencia hoy, no es grato participarle que como..., por un error, un inconveniente, una cosa muy leve, que pasó en esta Sociedá, con el señor Presidente que está... que está... que estaba actuando cuando pué, que ya hasta hoy no ha querido volvel más...*

-Un socio: ¿Fulano de Tal?

-Vicepresidente: *Sí, Fulano. Por una... en un reclamo que se le hizo a él, se ha disgustado: o se disgustó pué de una manera que dijo qu'él no iba a volvé más aquí, a la Sociedá, que ahí está el socio, el señor presidente (se refiere al inv estigador) que presenció y oyó tantas cosas; de manera que nosotros, ya en esta forma, como és es una Sociedá que es una Sociedá numerosa, una Sociedá crecida, de socio, y es muy feo, muy ridículo de que esta Sociedá ya con la fiesta de Semana Santa que es nuestro patrono, Jesús en la Columna, se nos avecina, era muy ridículo que la Sociedá quedase sin Directiva, sin funcionamiento a respectos de fiestas, y que nosotros íbamos a auedá en ridículo porque somo mucho hombre, mucha mujere para desenvolver esta...; de momento pué, desde er momento que a dicho socio, lo teníamo aquí con tanta confianza, lo temos hasta hoy, el se ha retirado pero nosotros no lohemo'...*

-El mismo socio: *Pero eso merece una multa. (Hilaridad general en la sala). ¡Eso tiene una multa! ¡Eso tiene una multa! (Algunos socios asienten).*

-Vicepresidente: *Entonces nosotros, para no dejar esto desprestigiado, pro... resolvimo, vario socio, que habíamo aquí presente, los que se... se... relatan en ese acta que tenemos abí, nombrar una Junta Provisional...*

-Secretario: *Una Junta representativa.*

-Vicepresidente: *...representativa de las festividades de Jesús en la Columna, pro... profesio... es decir provisional pué, provisoria, una Junta provisoria después del 30 de mayo pué'será resuelto en otra forma para nombrar un Presidente que quede... titular por la Sociedad. Bueno, y... para esto resultaron electo: el socio (...), el socio (...), el socio (...) y el socio presente que le habla. Total que hicimos la Sociedad, hicimos esa Junta en esa forma, nombrando esa Junta en esa forma, representativa de la Sociedad para las festividades de Jesús en la Columna. De manera que todas las cosas, las operaciones y las cosas que pueden hacerse en esta Sociedad en esta festividad, tienen que ser formadas por esa Junta y otros la aprobaron, total que queda así... mientras se realice la...*

-El mismo socio: *¿Qué puesto le toca a Sutano en...?*

-Vicepresidente: *No, un directivo, somos un directivo, es decir, como unos testigos, sí, que si usted va a hacer algo, entre los tres lo hacemos, pero soy testigo yo, y es testigo usted, usted no puede decir que no lo hizo porque lo hizo en presencia de los tres, ni yo puedo decir que no lo hizo porque... así es; los tres somos los representantes, o los cuatro. De manera pué eso lo estoy poniendo de acuerdo a los socio que no han venido, que no estaban presente aquí en ese momento para que estén de acuerdo y le digo a todo lo demás socio que no han venido, ya lo que se está proce... como se está procediendo en la Sociedad en estos momentos. No será para que todo el tiempo, pero de pronto, una cosa momentánea. Además, esta Sociedad, en este momento, estamos ya cruzando no tenemos tantas cosas que referirles a los socio sino es de que cada quien de los socio contribuya su óbolo correspondiente para nuestra festividad. Y así lo haremos pué en toda la... en todo el... la parte que sea necesaria para... Birongo y todos los campos que hay bastante socio que está incluido de pasale su convocatoria para que contribuyan a... su Sociedad para nuestra festividad de Jesús en la Columna que ya se nos adelanta. Eso era todo lo que... todo el interés de nosotros en esta Sociedad por lo momento. Bueno entonces, socio, eso era todo lo que tenía que decirle a los socios por lo momento; así que, como no estamos en un acto tan extenso, algún otro socio que quiera intervenir en algo..., decir algo a la Sociedad, pues lo puede hacer.*

-El mismo socio: *Yo lo único que tengo que decir respecto a la Sociedad es que la Junta Directiva que está presente es que el señor Fulano de Tal como Presidente hay que ponerle una murta. Un socio para retirarse de una... de una Directiva por lo menos tiene que ir a una reunión y participarlo y decíselo y no retirarse...*

- Un miembro de la Junta Provisional: *Eso quedará en consideración de la...*
- El mismo socio: *Pero sí le cabe una multa.*
- Vicepresidente: *Sí, sí le cabe.*
- El mismo socio: *Si le toca a uno, el que es el Presidente también le debe tocar.*
(Varias voces intervienen apoyando la idea de la multa).
- Vicepresidente: *Porque fíjese, el... problema d'él fue una cosa muy sencilla; él la hizo grave porque él quiso hacerla... por un poco... un poquito... le faltó un poquito de criterio, por falta de criterio fue que la hizo grave; porque resulta que en el mes de diciembre... de setiembre hicimos aquí una reunión y propusimos, en esa reunión, hacer una piecinita como especie de... una... cocinita que íbamos a hacer aquí en... el fondo, porque ustedes saben que nosotros los lunes santos acostumbramos hacerle su mondongo a los cargadores aquí..., y como tenemos su casita, la que... queríamos hacer en la misma casa; bueno, en esto estaba... se propone esto en la mesa el dos de setiembre, se hace esa proposición; entonces él se para que...*
- Secretario: *El nueve...*
- Vicepresidente: *el nueve... del dos al nueve de setiembre. Se para y dice: bueno, socio, yo tengo en Caracas una casa donde me venden materiales muy bueno, barato y bueno; si ustedes tienen un gusto pues yo puedo traerle eso... yo tengo un camión a la orden y yo puedo traerle eso materiales y todo lo que ustedes necesiten en mi camión; bueno, nosotros basado en esa confianza d'ese socio que lo tenemos con tanto cariño, el señor Tesorero le dice: bueno y cuanto necesitaría usted al momento... le dice, para comprar esos bloques y eso material; le dice: deme doscientos bolívares, entonces el señor se lleva los doscientos bolívares para comprar los materiales; eso fue el dos de setiembre; pasó setiembre, pasó octubre, pasó noviembre, pasó diciembre, cuatro meses; los materiales no aparecen, ni el señor tampoco, no se veía por aquí. En enero dispusimos llamarlo, a ve que nos iba a... que resolución deba él respecto a... al material ese que se le había encargado. Cuando él llegó aquí que nosotros le dijimos: bueno socio, y qué pesó con el asunto y tal... entonces le... de la... el acta que sabe se hizo el dos de setiembre para los materiales allá y acá... Caramba, eso nomá esperó!*
- El mismo socio: *Pero bueno, aquí todos conociendo al socio (...)... todos conociendo al socio (...)... eso no es posible también de dale tanto centavo para ese asunto...*
- Vicepresidente: *Já já...*
- Un miembro de la Junta Provisional: *Es que él era el Presidente...*

La sesión se desarrolló entre las 4.30 y las 6 de la tarde, con la asistencia de catorce hombres y cinco mujeres.

El domingo 31 de marzo, desde las 3.30 de la tarde comienzan a congregarse en su sede, donde ya la imagen del santo se encuentra de nuevo, los miembros de la Junta Representativa y otros socios. El Secretario y el Tesorero se acomodan alrededor de la mesa de la Directiva y pasan un rato contando el dinero hasta ahora recogido por pago de cotizaciones. Los que van entrando se despojan del sombrero y lo dejan con el portero; se dirigen hacia el Santo, lo tocan y se hacen la señal de la Cruz.

En conversación informal con el investigador, el Vicepresidente dice que el santo tuvo una época —él era entonces un joven y ahora tiene más de cincuenta años— en que estaba en muy mala situación, y cuando la Sociedad cayó en manos de la juventud, en 1936 o 37, entonces el santo se puso jovencito y buenmozo y la Sociedad aumentó el número de sus miembros. En la misma ocasión el Secretario le informa al investigador que en la lista de los miembros de la Sociedad aparecen personas que todavía no se han juramentado, pero que manifestaron su deseo de hacerlo; así como personas fallecidas y personas que figuran con un apellido distinto al suyo, porque es la única manera de diferenciarlas de otras que tienen igual nombre.

A eso de las 4.20 llega el último componente de la Junta accidental, o sea, el agricultor-líder varias veces aludido; desde hace 20 minutos se le esperaba para iniciar la reunión. Un momento después, se asoma a la puerta una mujer joven, en estado de gravidez, y manifiesta a través de un socio que allí cerca se encuentra su deseo de ser juramentada; el Vicepresidente (de la Directiva regular) le informa que ella misma no puede proponerse, y un socio sugiere que alguien del *cuerpo* la proponga; luego, una mujer vieja y el Secretario proponen a dos niños para ser juramentados.

A las 4.45 el Vicepresidente declara abierta la sesión, haciendo sonar la campanilla. Se lee, vota, aprueba y firma el acta correspondiente. El Vicepresidente anuncia las cuatro personas que han sido propuestas como nuevos socios y las somete a la consideración de la asamblea, siendo acordado su ingreso. Enseguida se procede a tomar juramento de la socia admitida el domingo anterior; el Vicepresidente, después de anunciar que va a efectuarse la ceremonia, pide a dos socias que

acompañen hasta la mesa de la Directiva a la nueva socia, le toma el juramento y ella besa el crucifijo arrodillada ante de imagen del santo y dice, repitiendo las palabras del Vicepresidente: “Juro cumplir mi promesa hasta el último día de mi vida”. Esto mismo hace la muchacha que en la sesión anterior no pudo concluir su juramentación por estar ausente el santo. Después que el investigador —a pedido del Secretario— leyó los Reglamentos que iban siendo comentados por el Secretario y el Vicepresidente pide a las dos comisionadas reacompañarla hasta su sitio en la sala y anuncia que el socio (...) pide que la Sociedad le preste 15 bolívares que necesita para poder ir a Los Teques a cobrar un dinero que le deben, comprometiéndose a reintegrarlos cuando regrese; la petición es aprobada por votación y el Vicepresidente mismo le recuerda al auditorio que la próxima semana es Viernes del Concilio e incita a que se le avise a los demás socios para que la concurrencia ese día a la sesión resulte numerosa y sea posible formar las comisiones de trabajo necesarias para la preparación de la fiesta del Lunes Santo. Al tratar de acordar la hora de esa reunión, surge el problema de que es necesario comenzarla a la una de la tarde, pero la mayoría de los socios no regresa de sus faenas en el campo sino a partir de las cinco. Un hombre viejo, considerado en el pueblo como el mejor tocador de tambor *mina* en todo Barlovento, pide la palabra para decir con jocosidad de ebrio que por él no se preocupen pues tiene ya dos meses de vacaciones, sin poder trabajar; luego interviene otro socio, también de avanzada edad, y dice que no podrá asistir a la próxima reunión, pues, según dice con lágrimas en los ojos, el día siguiente tiene que irse a hospitalizar a Caracas y teme no regresar jamás. El Vicepresidente propone que a este socio se le haga un regalo en dinero, para ayudarlo a hacer el viaje y él advierte que no está pidiendo dinero; porque hace poco, cuando estuvo al borde de la muerte, pidió una limosna al presidente conflictivo y al Tesorero regular, y se la negaron; el Vicepresidente explica que el Tesorero no puede disponer sin autorización los fondos de la Sociedad; por su parte, el Tesorero aclara que le ofreció al socio 20 bolívares para el pasaje, porque no le podía dar todo lo que él aspiraba. El agricultor-líder toma la palabra y propone acordar la suma que se le va a dar al socio y luego de fijada dicha cantidad se refiere a la reunión del Viernes del Concilio, sugiriendo que sea fijada para las seis de la tarde, de manera que puede venir un buen número de socios y así no tener que pagar los trabajos necesarios a la preparación de la

fiesta. A su vez, el Vicepresidente dice que es costumbre que los socios lleguen ese día a la Sociedad a partir de la una de la tarde. Finalmente se conviene en que la Directiva venga temprano y los demás cuando les sea posible. La reunión finaliza a las 5.30. Asistieron diecisiete hombres y cuatro mujeres.

El Viernes del Concilio fueron designadas las comisiones de trabajo y se celebró una reunión para juramentar a cinco nuevos miembros.

El Domingo de Ramos, trece hombres y dos mujeres se congregaron en la casa del santo para asistir a la juramentación de un nuevo socio, propuesto y aceptado el 17 de marzo. En estos días de víspera de su fiesta a la imagen sagrada se le encienden velas y se le ofrece incienso mientras su casa permanece abierta.

En un momento de la reunión, se acerca a la puerta una mujer joven de quien se sabe su deseo de pertenecer a la Sociedad; nadie la invita a pasar adelante y varios socios expresaron con gestos y palabras dichas en voz baja su actitud de rechazo; luego se acerca una persona que viene en representación de la referida mujer y pregunta si hoy va a haber juramentación se le respondió que no, que esta es una reunión de trabajo, que luego se le avisaría, y que a esta Sociedad no le interesaba tener un gran número de miembros.

El Lunes Santo, inmediatamente después de la procesión de Jesús en la Columna, la Directiva ofreció, como todos los años, un *sancocho* -una comida- a los hombres que cargaron la imagen sagrada durante todo su trayecto. Al día siguiente, a eso de las 3.30 de la tarde ya algunos socios se encuentran en la casa esperando el comienzo de la sesión convocada con el fin de tomar un juramento y hacer el balance económico del año. Entre los primeros en llegar está el Presidente en conflicto, brindando con ron y ruidosas expresiones de cordialidad a los integrantes del equipo de investigación que allí se encuentran e interviniendo en la preparación de la reunión junto al Secretario, con quien se había disputado anoche a la salida del *sancocho* de los cargadores. Llega el tesorero de la Sociedad del Martes Santo y recibe del Secretario, en calidad de préstamo, seis lámparas eléctricas para utilizarlas en la procesión de esta noche.

El balance económico del presente año es el siguiente: se recaudaron 2.238 bolívares de los cuales ya se han pagado gastos por 1.444 bolívares, quedando todavía algunas deudas por saldar. En el momento de iniciar formalmente la sesión, el Secretario explica al agricultor-líder, quien de hecho está actuando como Presidente accidental, la manera de proceder para tomar el juramento anunciado. Terminada esta ceremonia, el socio que tuvo a su cargo comentar los Reglamentos le advierte a la madre de la niña juramentada que debe hacerse responsable de ella, ante la Sociedad, hasta que cumpla los 18 años; en uno de sus comentarios se refiere a que hace dos días fue rechazada una aspirante a socia por ser ella conocida en el pueblo como mujer *de vida alegre*.

A lo largo de las reuniones celebradas en 1964, otras cinco personas ingresaron a la Sociedad y se creó el *fondo de mutuo auxilio* bajo la dirección de tres personas designadas por votación. En el mes de enero, el día 25, el Presidente en conflicto se reincorporó a la Sociedad y lloró al reconocer su falta ante los demás socios; además pidió que se nombrara una nueva Junta Directiva, gesto que es interpretado por sus interlocutores como efecto de los tragos, ya que su período se cumple dentro de dos meses.

La última de las reuniones de este año se lleva a cabo precisamente el Lunes Santo, inmediatamente después de la misa cantada en honor del patrono. A eso de las 10.45 de la mañana, los socios salen de la iglesia y se encaminan todos hacia la sede de su agrupación. El objetivo principal de la reunión de este día, como todos los años, es que la Directiva ofrezca un brindis al *cuerpo* de socios; pero la ocasión se aprovecha generalmente para recibir las cotizaciones de algunas personas demoradas en el pago y para juramentar nuevos socios.

Alrededor de los 11.20, el Presidente reincorporado exige silencio a la concurrencia y pide que se suspenda el brindis mientras dure la ceremonia de juramentación; el acta correspondiente, es leída, votada y aprobada; el Presidente retoma la palabra para informar que hoy, de acuerdo con los Reglamentos, va a ser elegida la nueva junta Directiva y que cada uno de sus miembros actuales tomará juramento a su sucesor. El Secretario interviene para decir que el Presidente no se expresó bien, puesto que los nuevos miembros de la Junta Directiva ya fueron

propuestos en anterior reunión, según consta en el acta del día 25 de enero; dicha acta es leída por el Secretario mismo, quien en ella aparece postulado para Presidente. Entonces, el Presidente pide a la asistencia que sea votada el acta y aprobado lo que en ella se propone. Varios socios intervienen acerca de la manera en que se debe proceder, si votar primero el acta o votar los candidatos, etc.; numerosas personas se pronuncian sobre el asunto en voz alta y simultáneamente; el Vicepresidente sugiere que se aplase la discusión y se pase a votar la nueva Directiva, que de acuerdo con los Reglamentos debe ser designada antes del 30 de mayo. El Secretario propone un candidato a la Presidencia; un socio postula al Secretario para Presidente, otro propone al Vicepresidente y un tercero recomienda que se elija primeramente al Presidente y propone como candidato al Secretario; el presidente propone como su sustituto al Tesorero y ante el anuncio de que se va a proceder de inmediato a la votación, se desata un vocerío. El Secretario comienza a nombrar los candidatos a Presidente: cuando se menciona a sí mismo, 62 personas levantan la mano en señal de aprobación y lo consideran automáticamente electo, gritando ¡aprobado! y aplaudiendo. Luego son mencionados los tres candidatos a Tesorero, quedando reelecto inmediatamente el que actualmente desempeña este cargo; en la misma forma es escogido el nuevo Secretario.

Concluida la votación, el Presidente saliente pronuncia un sentimental y deshilvanado discurso de despedida, reiterando su amor al santo y a la Sociedad. Después de juramentados los nuevos socios, la más concurrida de las sesiones del año termina y continua el humilde festín ofrecido por la Junta Directiva saliente.

Sociedad El Nazareno

La tarde del 17 de marzo de 1963, quince miembros de esta Sociedad asisten al comienzo de una de sus reuniones regulares. Tranquila y ordenadamente, se procede a recibir algunas cotizaciones. La sede consta de una sola pieza de reducidas proporciones en la cual yace, cubierta con una tela, la imagen en yeso de Jesús Nazareno; hacia la parte izquierda hay un armario donde se guardan los avíos del santo y otras pertenencias de la Sociedad, y hacia la derecha una cruz de madera. Los integrantes de la Directiva están sentados alrededor de una pequeña mesa, sobre la cual hay una vela encendida; a los lados de ella dos

candelabros sostienen las velas que dan luz al local.

El Presidente declara abierta la sesión a las 8 de la noche; enseguida la Secretaria lee el acta correspondiente y el Tesorero presenta el investigador a la asamblea. El Presidente toma la palabra y dice que si de aquí al Viernes de Concilio no se reúnen los fondos necesarios, será imposible realizar la fiesta del Miércoles Santo; autoriza al tesorero para que siga cobrando y anuncia que a partir de hoy habrá reunión todos los domingos; a continuación le entrega al Tesorero el monto de una recolecta cuya suma fue anotada por la Secretaria: 143 bolívares.

Luego, el tesorero reclamó que se había hecho costumbre que fuese él quien saliera a recoger el dinero, cosa que no considera correcta; su reclamo lo respaldan todos los presentes y se hace constar en el acta del día. Al conceder el derecho de palabra a los socios, el presidente los exhortó a exponer allí mismo todo lo que quisieran, pero que no fuesen a hacer comentarios en la calle, porque eso es ridículo. La reunión quedó cerrada a las 8.30. Al retirarse de la sala, los socios tocan los pies del Nazareno, se besan la mano y dan las buenas noches. Asistieron ocho mujeres y nueve hombres.

Sociedad La Católica

He aquí la reproducción textual del acta redactada por el Secretario en la reunión del 17 de marzo de 1863:

Curiepe, 17 de marzo de 1863

En esta fecha se reunió el cuerpo

Sección extraordinaria,

con su presidente (...)

Su secretario (...)

Su tesorero (...), y demás miembro: (doce hombres)

El Presidente a su llegada llamó al tesorero

a un tanteo de caja para ver con cuanto

se cuenta para las festividades de jueves

y viernes santo.

El tesorero presentó tanteo de caja

Suma total: del año 1963. = 379 Bs
hasta la fecha
nos vicitó en plena sección una comisión
de la Universidad central de Venezuela
El bachiller José Francisco Silvio.
Para informarse de la organización y
funcionamiento de la Sociedad Católica
una investigación que está realizando
la Universidad Central de Venezuela
Sobre la vida religiosa del pueblo.
El presidente le pide al cuerpo opinión
“Aprobado por todos los socios presente.
Socios y socias”.
El Socio (...) propuso
a la señora (...)
y fue aprobado por mayoría de
voto.
El socio (...) y fue
aprobado
El socio (...) propuso a la
señorita (...) y fue
Aprobado
Se incorporaron los socio (...), (...), y (...)
y no habiendo más que tratar
El presidente clausuró la sección.

Al entrar en el recinto de la reunión, varios socios tocaron el manto que cubre el Santo Sepulcro y se persignaron, diciendo: “Jesús, ayúdame y líbrame de todos los males”; inmediatamente después se dirigían hasta el Sepulcro, que estaba descubierto, y repetían con ligeras variaciones los mismos gestos y palabras.

El Presidente anunció con la campanilla el comienzo de la sesión; el Secretario leyó el acta anterior, en la que entre otras cosas se plantea lo siguiente: que un socio intervino para llamar la atención de la Directiva y demás miembros del *cuerpo* respecto al vestuario del santo, insistiendo en la necesidad de poner más cuidado en este sentido. El Presidente acogió la observación recordando a los miembros la fecha (1920)

en que la Sociedad fue reorganizada y comenzó una nueva era de su historia. El acta fue votada y aprobada. En ese momento, un niño que pasaba por el frente de la casa profirió palabras obscenas, lo cual causó la reprobación verbal de todos los asistentes.

Se expresaron objeciones a la proposición que un socio hizo del nombre de una señora para ingresar a la Sociedad, pues la tal señora no era bien conocida; sin embargo, un socio indicó que se trataba de una prima suya y dicho esto la aprobación fue unánime.

Finalmente intervino el socio que tiene a su cargo la recolección de las cotizaciones, para entregar un registro escrito de los cobros realizados y someterlo a la consideración de la asamblea. La Directiva le dio su aprobación y el socio explicó que el objeto de su intervención era aclarar su situación con motivo de una acusación que contra él se hizo, ya que un socio le había dicho en cierta ocasión, andando por la calle, que no merecía el cargo que ocupaba porque era muy parrandero y el dinero que recolectaba lo gastaba en aguardiente y prostitutas. La Directiva reprobó el hecho acusado y se decidió por mayoría llamarle la atención al ofensor, pero el asunto no se hizo constar en acta.

Así pues, en la óptica más abarcante de la descripción hasta aquí adelantada, los miembros de la comunidad que participan directamente en el funcionamiento de las once Sociedades religiosas existentes —y no solamente en el de las cinco más recientemente consideradas—, representan ampliamente el modo de vida tradicional predominante en la comunidad: casi todos son trabajadores de la tierra en conucos “propios” o en haciendas ajenas. En lo que tiene que ver con la conformación institucional de las Sociedades, ellos se diferencian en dos niveles jerárquicos: los que integran la Junta Directiva y los que completan el coro, cuerpo o asamblea. En cada uno de estos agrupamientos, a su vez, se patentizan los dos niveles básicos del plano religioso de la vida social: el normativo de la conducta, y el que motiva y abarca los actos de comunión que suponen un mismo horizonte de creencias, representaciones y valores. Sus reuniones anuales constituyen los momentos culminantes de la manifestación de las normas y los controles de conducta, pero mediante su desarrollo también se evidencia que tales normas y controles solo alcanzan el máximo de su efectividad en las

fases de las sesiones que no se limitan a ser jornadas de trabajo organizativo, sino que actualizan verdaderos acontecimientos de comunión grupal en torno a los valores que las rigen de acuerdo con las normas y costumbres vigentes. El factor desencadenante de estos momentos de comunión, no es el simple recurso a los reglamentos relativos a la cuestión en cada caso discutida, sino la invocación afectiva de su significado y su sentido como parte de la razón de ser de cada agrupación y hasta de la comunidad axiológica en general.

Esta experiencia afectiva de las normas y valores, por su parte, no aflora gracias a la simple intelección de unos enunciados más o menos imperativos o coercitivos, sino al contrario: dicha intelección sólo se hace efectiva cuando las representaciones que suscitan la experiencia subjetiva se actualizan en coyunturas concretas, es decir, inmediata o mediatamente interpersonales. Por lo demás, esta clase de experiencias intersubjetivas nunca ocurren sino cuando lo que está en juego implica una referencia directa a las representaciones propias de la comunidad axiológica; las cuales, en términos globales, no son sino aquellas que por tradición se relacionan íntimamente con la existencia misma, los objetivos fundamentales y el devenir concreto de las distintas Sociedades. Estos objetivos son básicamente de dos tipos, como pudo verse tanto en la reproducción de los reglamentos como en la descripción de las reuniones: la cooperación económica y moral entre los socios, y la cooperación de los socios con su Sociedad en lo que hace al mantenimiento del culto del santo patrono; en uno u otro aspecto, lo esencial es precisamente mantener y fomentar el sistema tradicional de cooperación grupal dentro de la comunidad. Las representaciones –la poderosa voluntad de la divinidad, las imágenes sagradas, las casas de los santos, los actos rituales, etc.- constituyen mucho más los instrumentos ideales y la justificación axiológica de esta cooperación, que su motivación. La motivación no puede residir sino en la necesidad de que la cooperación ocurra.

Como se sabe, estos agrupamientos organizativos existen también para contribuir a satisfacer necesidades que no son puramente religiosas y mediante procedimientos que tampoco lo son enteramente. Según se verá más adelante, las representaciones religiosas aparecen más bien como respuestas a las necesidades que se les plantean a los individuos,

los grupos y la comunidad; el sentido que ellas asumen con respecto a la vida social y la naturaleza revela a su modo la vigencia de una determinada situación social, un conjunto de necesidades y la conciencia que de ambos se tiene. La constatación de que las Sociedades religiosas funcionan con el propósito de facilitar y coordinar la cooperación entre sus miembros y la colaboración de ellos en el mantenimiento del culto a Dios y los Santos, advierte sobre la necesidad de averiguar cuál es la significación de la relación entre los integrantes de la comunidad con su representación del poder divino. En tal sentido se puede adelantar que entre las Sociedades religiosas y las figuras divinas de cuyo culto ellas se encargan, se manifiesta una especie de *relación simbólica de intercambio* que al mismo tiempo abarca a la vida comunal en su totalidad y se patentiza de muchas otras maneras, además de la religiosa. Se trata pues de una relación simbólica de intercambio según la cual los individuos y los grupos, en nombre de sí mismos y del pueblo, rinden determinados tributos como parte de un compromiso perenne con el Poder Divino que juega en favor de lo que de él se espera obtener como contrapartida. Siendo Dios la máxima representación de un poder infinitamente superior al humano, el Todopoderoso, las personas le ofrecen el permanente homenaje de su devoción y a cambio esperan con imperecedera confianza que Dios ejerza, en beneficio de cada uno y de la comunidad que forman, su absoluto poder.

Esta relación simbólica de intercambio es precisamente la que se actualiza en las festividades rituales cuya sucesión cíclica constituye la manifestación más intensa del culto. Así, cada vez que la Junta Directiva y la asamblea de una Sociedad admite formalmente a un nuevo miembro, la relación de intercambio se patentiza en la ceremonia de juramentación; y cada día de la Semana Santa —como se verá seguidamente— los miembros de la Sociedad responsable de la correspondiente celebración asumen la instancia principal en la actualización de la relación de intercambio con Dios, en tres momentos principales: la misa matinal en honor del santo patrón, el arreglo vespertino de su imagen para ya procesión, y la procesión misma.

LOS ACTOS MULTITUDINARIOS

Las Misas y Procesiones de Semana Santa

En el curso de la Semana Santa, los fieles pagan su *promesa* de asistir a la misa y a la procesión del santo acreedor llevando una vela encendida y rezando oraciones, regalándole a la *imagen* festejada alguna de las cosas necesarias a su más conveniente arreglo decorativo, vistiendo el hábito del santo –como en el caso de los devotos de Jesús Nazareno-, o luciendo algún signo alusivo a la devoción y a la gratitud hacia determinada figura religiosa como hacen los *promeseros* de Jesús en la Columna cuando se incorporan a su procesión simbólicamente atados con mecates, para representarse como prisioneros liberados por la poderosa bondad del santo patrón. Otros modos de exteriorizar la relación de los hombres con Dios a la largo de este período ritual tienden a desaparecer en la práctica, pero de ellos se habla para lamentar el olvido en que el *modernismo* los ha hecho caer o como requisitos esenciales pero ya impracticables: entre ellos, el no bañarse, ni trabajar, ni comer carne, ni proferir *malas palabras*, ni fornicar los jueves y viernes santos *para no herir las llagas del Señor*.

Domingo de Ramos

Desde las 9 de la mañana comienza a llegar gente a la iglesia, donde ya algunos de los socios del Culto Divino se encuentran repartiendo los pequeños ramos de palma que, plegados en forma de cruz, serán bendecidos en el curso de la misa en honor a Jesús en el Huerto.

Cuando el sacerdote aparece ante el altar, seguido por tres monaguillos vestidos de morado y blanco, ya todos los escaños están ocupados así como los asientos que muchas personas trajeron de sus casas, y quedan todavía unas cuantas de pié. Durante el desarrollo de la misa, la iglesia aparece colmada por una concurrencia en la que visiblemente predominan las mujeres y los niños. Como es de rigor en éste y los demás días de la Semana Mayor, todas las imágenes de santos que reposan en el templo aparecen cubiertas con telas moradas, a excepción de Jesús en el Huerto, cuya imagen en yeso luce, convenientemente adornada de flores y luces eléctricas, sobre la enorme mesa que se usa para exhibir y portar a los santos principales los días de procesión.



Diez minutos después de iniciada la misa se realiza la pequeña *procesión de las palmas*: siguiendo al sacerdote, todos los asistentes salen en nutrida fila por la puerta izquierda de la iglesia, giran en semicírculo hacia la izquierda –cada quien llevando en la mano su delgado ramo de palma- y entran de nuevo por la puerta principal. Cuando todos han vuelto a ocupar sus puestos el sacerdote comienza el sermón. Mientras la misa continúa, todo el mundo dobla sus hojas de palma en forma de cruz. Los socios del Divino Culto lucen en el pecho como distintivo un pequeño lazo de cinta de color marrón y llevan en la mano una vela de cera que por su tamaño y color amarillento se distingue de las velas de esmeralda portadas por los demás asistentes. La misa concluye a las 10 de la mañana.

Desde las primeras horas de la tarde, algunos integrantes de la Sociedad se ocupan en preparar la imagen de Jesús en el Huerto para la procesión de la noche: sujetan los floreros y candelabros mediante clavos y alambres a la mesa procesional y disponen las flores artificiales que la adornan. En la misma ocasión se arreglan las imágenes que escoltan a la figura principal en todas las procesiones de Semana santa: San Juan Evangelista y la Dolorosa.

A las 7 de la noche las tres imágenes son sacadas en andas de la iglesia, rodeadas de un considerable número de personas. Al comienzo de la lenta procesión se percibe un orden que se habrá de conservar durante todo el recorrido: en primer lugar, el pequeño conjunto musical; luego tres monaguillos (el del centro llevando un crucifijo y los otros dos, sendos porta-cirios); enseguida, el sacerdote y el Presidente de la Sociedad; algunos metros después viene la mesa sobre la cual aparece la escena pseudoescultórica de Jesús en el Huerto, flanqueada por dos monaguillos que se ocupan de hacer funcionar el incensario; más atrás, la pequeña mesa con la imagen de San Juan Evangelista y por último la de la Dolorosa. El grupo de imágenes de bulto que representan la escena litúrgica de Jesús en el Huerto de Olivos, reposa, como se dijo, sobre un mesón que transportan a paso muy lento unos 25 cargadores en cuyos hombros y manos descansa todo el peso. En dicha escena, Jesús aparece sentado en actitud de éxtasis, separado por una roca de un ángel con túnica azul y alas blancas que porta en su mano derecha el cáliz dorado y en la izquierda lleva atados tres *milagros* o exvotos de

metal, muy pequeños. Este bloque pseudoescultórico aparece bajo un árbol natural, en una de cuyas ramas se encuentra, en gesto acechante, una serpiente de tela con la cabeza avanzada hacia la figura de Jesús. A todo el conjunto lo rodean flores en su mayor parte artificiales, colocadas en floreros de loza y lo alumbran bombillos eléctricos y cuatro velas en candelabros con *vidrios* que las protegen del viento.

La imagen de San Juan Evangelista y la mesa sobre la cual es conducida, forman un todo tres veces menor que el anterior. El santo viste túnica roja y capa del mismo color; a la mesa la cubre un paño también rojo y en cada uno de sus ángulos hay un florero: los dos de adelante con flores artificiales y los dos posteriores con flores naturales; dos velas la alumbran: una delante y otra detrás de la imagen. El conjunto es portado por cuatro o seis muchachos.

La imagen de la Dolorosa es un poco más grande que la del Evangelista, como también la mesa recubierta por un paño negro de terciopelo y adornado por cuatro floreros y dos velas.

La procesión sale de la iglesia a paso muy lento; en el momento que cruza la primera esquina los músicos comienzan a tocar, apostados en la esquina siguiente; cuando la procesión llega



a este punto, la banda cesa de tocar y se traslada a la esquina subsiguiente, hasta cuando vuelve a ser alcanzada por la imagen principal. Este ciclo se repite durante todo el trayecto de la procesión; así como también las paradas de descanso que se producen cada cierto trecho y que son aprovechadas por los cargadores para tomar un trago en el bar más cercano o encender un cigarrillo. Cada vez que la procesión pasa frente a uno de estos comercios, sus puertas son cerradas en señal de respeto.

El número de acompañantes de la procesión ha oscilado entre 100 y 150 personas, socios y no socios. Los socios son unos 20 o 25, la mayoría niños, grupo de edad que también predomina entre los no socios. Los socios marchan por la calzada dispuestos en dos filas paralelas que siguen inmediatamente a Jesús en el huerto y flanquean a las otras dos imágenes. Los no socios ocupan ambas aceras. Las dos categorías de acompañantes se mezclan en el espacio que separa a las dos primeras imágenes. Los miembros de la Junta Directiva de la Sociedad tienden a marchar delante del santo principal, pero también se desplazan a lo largo de la aglomeración con el propósito de vigilar el orden y la compostura que son de rigor. Dos socios marchan frente a la imagen principal, sosteniendo la parte colgante del paño que recubre la mesa, para permitir la visibilidad de los cargadores. El sacerdote marcha casi siempre solo.

En general, el comportamiento colectivo no se ajusta a las normas pre-establecidas. El grupo no guarda el recato necesario para lograr la solemnidad esperada y considerada formalmente como un valor cuando se trata de este tipo de ritos. Durante la procesión la gran mayoría hace del diálogo una pauta y muchas personas se separan temporalmente de ella con el fin de tomar licor, fumar o simplemente manifestarse con mayor libertad. La tendencia más acentuada hacia el mantenimiento del orden se observa en los socios y las mujeres de cierta edad. La procesión regresa a la iglesia alrededor de las 10 de la noche.

Lunes Santo

Durante la misa cantada que en honor de su patrono Jesús en la Columna hace celebrar la Sociedad Unión Fraternal entre 9 y 10.30 de la mañana, los socios ocupan también el pasillo central del templo, dispuestos en dos filas paralelas. El pequeño lazo distintivo que llevan prendido en el pecho es de color azul. Las personas que permanecen de pie una vez agotados los asientos, se concentran en dos nutridos grupos: uno en torno a la imagen del santo patrono, el otro a pocos pasos del umbral de la puerta principal de la iglesia. La música es de armonio e instrumentos de metal; el canto, de un coro y dos solistas.

La mayor parte de la asistencia es de mujeres, pero también hay hombres y niños en proporciones considerables. El sacerdote dedica su

sermón a explicar el Segundo Misterio de la Pasión y a exhortar a los feligreses al arrepentimiento por sus pecados. El año 1964, se refiere a las pautas recientemente establecidas por el Arzobispado en relación con las procesiones, insistiendo especialmente en la resolución que fija el límite de ellas en las 10 de la noche; dice que toda ley se hace cuando ha habido abuso, que hoy en día las procesiones no se pueden llamar tales, pues todo en ellas es desorden, empezando por la conducta de los propios socios, quienes por honor deberían guardar la debida compostura; además, sobre todo a los *pavitos* y *pavitas* no se les puede llamar la atención porque entonces se disgustan y lo hacen peor; en las procesiones todo el mundo habla en voz alta como para que se sepa que ellos están presentes, con sus trajes nuevos, sus tacones altos y sus peinados.

Terminada la misa, los socios se trasladan a la casa del santo con el fin de participar tanto en la asamblea que se acostumbra celebrar este día como en el brindis de comida y bebida que anualmente la Junta Directiva les ofrece.

A las 6.30 de la tarde, un niño toca el redoblante frente a la iglesia para avisar que se acerca el momento de iniciar la procesión de Jesús en la



Columna. Esta sale de la iglesia a las 7, en el siguiente orden: los tres monaguillos; los músicos, cuyas partituras son alumbradas con velas sostenidas por varios niños; el sacerdote, acompañado de dos personas encargadas de responder sus salmodias y por algunos miembros de la Junta Directiva de la Sociedad; un monaguillo con un incensario; un tocador de redoblante; la imagen de Jesús en la Columna, precedida de dos personas que van sosteniendo la parte colgante del paño que recubre ala mesa; por último, San Juan Evangelista y La Dolorosa.

El inicio de la procesión es acompañado con un lento toque de corneta y redoblante; en señal de solemnidad, el ritmo de desplazamiento es lentísimo. Al cruzar la primera esquina, la trompeta deja de sonar y el redoblante sigue marcando el paso con su percusión. En este momento el sacerdote comienza a entonar su canto, secundado por dos hombres y el conjunto musical, y así sigue hasta llegar a la próxima esquina; entonces, los músicos dejan escuchar una marcha; el redoblante mantiene su sonar durante toda la procesión, y en cada esquina se le une la trompeta.

Cuando la procesión, después de dar una vuelta alrededor de la Plaza Bolívar, llega frente a la Alcaldía Municipal, se efectúa la ceremonia de liberación simbólica de un prisionero, el cual de inmediato se incorpora al cortejo como *liberado por Jesús en la Columna*. Momentos antes de la ceremonia, el preso es exhibido en la entrada de la Alcaldía, custodiado por una *Guardia de Judíos* cuya función práctica a partir de ahora consistirá en tratar de mantener el orden de la procesión, integrada por jóvenes que se complacen en actuar “militarmente” (casi todos han cumplido con el Servicio Militar y por lo tanto son reservistas del Ejército nacional) y se diferencian entre un jefe armado de espada y siete portadores de escopetas descargadas. En ese momento también se incorporan a la procesión tres penitentes o *promeseros* que pagan promesas al santo andando con un mecate atado al cuello y la espalda, y también algunos prisioneros liberados por Jesús en la Columna.

El número de los acompañantes regulares de la procesión se puede calcular en 200 o 250 personas, entre las cuales predominan los niños. Los distintivos de socios los llevan unas 30 personas, también niños en su mayor parte. La distribución de los socios y los no socios es igual

a la de la procesión anterior; el mayor número de acompañantes se concentra en torno a la imagen de Jesús en la Columna a pesar de los teatrales intentos de la “Guardia Judía” por equilibrar su distribución.

El comportamiento colectivo en líneas generales es semejante al de la procesión del domingo. La violación de las normas es común a la mayoría y en este caso tal pauta resulta acentuada por el modo de actuar de la “Guardia Judía”.

Martes Santo

Entre las Sociedades religiosas de Semana Santa, la del Martes Santo o Ecce Homo es la única que no celebra regularmente reuniones anuales. Sin embargo, la contribución casi exclusivamente económica de sus miembros y la inquebrantable dedicación de su Presidente le permiten cumplir con la obligación de costear y coordinar la fiesta que le corresponde.

Pasadas las 9 de la mañana comienza la misa cantada en honor de la Humildad y Paciencia cuya imagen de encargan de arreglar el Presidente y sus hijos durante las primeras horas de la tarde. La cantidad de asistentes a esta misa es menor que la mitad de la observada en cualquiera de los otros días, contándose unas 21 personas con los distintivos de socio, casi todas mujeres.

Al salir de la iglesia, poco después de las 7 de la noche, la procesión aparece conformada de la siguiente manera: en primer lugar, los tres monaguillos; luego, el conjunto musical, integrado como siempre por el Presidente de la Sociedad, sus hijos y algunos otros instrumentistas formados por él mismo; el sacerdote; el tocador de redoblante; la Humildad y Paciencia; San Juan Evangelista; la Dolorosa.

En esta procesión se cumple el mismo patrón ya descrito de toques de corneta y redoblante e intervenciones del conjunto musical. El número de acompañantes es también unas tres veces menor que el de la precedente, y la diferenciación entre socios y no socios se refleja, como en los demás días, en su distribución en el espacio. También se observan las mismas pautas de comportamiento hasta ahora señaladas.

Miércoles Santo

La misa se celebra también entre las 9 y las 10.30 de la mañana, con la iglesia colmada y los socios ocupando todo el pasillo central. Hasta el final de la nave derecha, en torno a la imagen del santo patrono, oye la misa un grupo de mujeres y niños vestidos con el hábito del Nazareno en cumplimiento de la *promesa* hecha al santo durante el año. El lazo distintivo de los socios es de color morado. Pasadas las seis de la tarde, el redoblante advierte que pronto va a comenzar la procesión; diez minutos después la imagen de Jesús Nazareno es sacada hasta la calle inmediata a la fachada de la iglesia y allí la dejan, posada la mesa en el suelo, en espera de que la gente se congregue. En la presente ocasión, la imagen de la Magdalena entra a formar parte del cortejo.

Como siempre, la procesión la encabezan los tres monaguillos y en orden sucesivo les siguen: el sacerdote acompañado de un monaguillo encargado del incensario; la mesa grande con el Nazareno seguida del grupo de penitentes o *promeseros* que visten su hábito; la Magdalena; San Juan Evangelista y la Dolorosa. La “Guardia de Judíos” se mantiene detrás de la Magdalena, impidiendo que las mujeres se desplacen hacia delante.

El trayecto de la procesión se diferencia del de las demás al dirigirse ésta hacia El Calvario, donde antes se encontraba la pequeña iglesia del pueblo; cuando llega a la altura del sitio donde todavía están los escombros de la capilla vieja, se realiza una breve ceremonia que representa el intento del santo de entrar en ella. Otra breve ceremonia de *cortesía* se realiza cuando el santo es detenido frente a la casa donde vivió hasta no hace mucho el difunto Tesorero de la Sociedad. Se mantienen las mismas pautas relativas a la distribución de los acompañantes, socios y no socios, a la función disciplinaria de algunos de aquellos y al comportamiento colectivo. El número de socios pasa de 60.

Jueves Santo

En 1964 la misa de este día se celebra por la tarde, a partir de las cinco, en cumplimiento de las nuevas disposiciones eclesíásticas. La concurrencia llena completamente el templo. Ni los socios ni los demás asistentes portan velas; los primeros se distinguen por su pequeño lazo de color morado, más oscuro que el de los Nazarenos.

A las siete de la noche, una hora antes de finalizada la misa, sale la procesión en el siguiente orden: los monaguillos el dacerdote; los dos tocadores de redoblante y corneta; la gran mesa con la imagen de Jesús Crucificado; la Magdalena; San Juan Evangelista y la Dolorosa.

A pesar de que las pautas de comportamiento colectivo siguen siendo las mismas en cuanto a la mayoría de los acompañantes, se nota una actitud de solemnidad entre las personas que marchan cerca del santo principal, mujeres en su mayoría. Pero la circunspección decrece a medida que nos alejamos de este sector. Unos 56 socios están presentes en la procesión, la cual termina a las 10 de la noche.

Viernes Santo

A las once del mediodía se escucha a través del alta voz de la iglesia un prolongado repique de *matraca*. En seguida, el sacerdote habla por el micrófono para avisar a la feligresía que la adoración a la Cruz y la comunión general tendrán lugar a las 3 y la procesión saldrá a las 4 de la tarde. En 1964 este horario comienza a regir por la razón que ya se ha indicado.

Hasta el año precedente, la procesión se realizaba entre las ocho y las doce de la noche y en ella se observó, el año 63, las mismas pautas de conducta colectiva registradas para las demás procesiones. En cuanto a su desenvolvimiento mismo, es notable la ceremonia de *separación y encuentro* entre el Sepulcro y la Magdalena, por una parte, y de San Juan y la Dolorosa, por la otra. La separación se produce en El calvario: a partir de aquí el Sepulcro y la Magdalena continúan el trayecto normal, mientras que San Juan y la Dolorosa regresan para esperarlos en el lugar fijado para el encuentro, en las cercanías de la iglesia. El Sepulcro y la Magdalena continúan avanzando al acostumbrado ritmo lento de las procesiones; los otros dos santos son conducidos de regreso al paso normal de sus cargadores.

Más tarde, el encuentro de las imágenes se produce entre las esquinas del mercado y de la iglesia; desde el mercado avanzan el Sepulcro y la Magdalena; desde la iglesia lo hace primero San Juan Evangelista, hasta que lo colocan frente a frente con el Sepulcro y lo inclinan en señal de reverencia o *cortesía*; enseguida a San Juan lo devuelven a su precedente

lugar y la Dolorosa se adelanta para cumplir con el mismo gesto. Concluida la ceremonia, los santos retornan a la iglesia.

Una ceremonia parecida se efectúa el Domingo de Resurrección, cuando del Santísimo Sacramento es sacado en procesión bajo palio y se *encuentra* frente a la Plaza Bolívar con la Virgen María, San Juan Evangelista, la Verónica y la Magdalena, para recibir de ellos igual reverencia.



La procesión del Santo Sacramento

El día de Corpus Christi se celebra con misa matinal y procesión vespertina del Santo Sacramento por las calles, haciendo escalas en los altares que para la ocasión se instalan a fin de que el sacerdote oficie en cada uno de ellos la ceremonia de bendición.

Durante las primeras horas de la tarde varios grupos de personas se ocupan en la preparación de los altares. Cada *parroquia* se interesa en arreglar su propio altar y cada grupo participante representa a su parroquia en esta operación. Es de notar que en el pueblo no existe delimitación oficial de parroquias y que tal término, así como también la evidencia de que la gente del pueblo se considera dividida en sub-gru-

pos o áreas parroquiales, sólo se ha visto manifestarse tan claramente en la oportunidad de la presente conmemoración.

La procesión del Santo Sacramento comienza a las cinco de la tarde, organizada en esta forma: en primer lugar los tres monaguillos; luego un grupo de Hijas de María, una de ellas portando el estandarte de su Sociedad y las demás, velas de cera; después, el porta-estandarte de la Cofradía del Santísimo Sacramento; enseguida, bajo palio, el sacerdote portando la Custodia del Santo Sacramento; y por último, la concurrencia compuesta en su mayor parte por mujeres, niñas y muchachos. La procesión toma por la calle Guaicaipuro hacia la parte alta del pueblo y se detiene ante el altar instalado al final de la calle; el sacerdote se arrodilla; los portadores del palio se arrodillan también y cruzan las astas hacia el suelo; la ceremonia termina cuando el sacerdote eleva la custodia hacia los fieles, la mayoría de los cuales se arrodilla en este momento.

La procesión sigue hacia arriba, por la calle La Soledad, al final de la cual hay un altar donde se repite la ceremonia. Luego, toma hacia abajo por la calle Caracas y al cabo de unos cien metros vuelve a efectuarse la misma ceremonia; pero esta vez las Hijas de María entonan un cántico en latín. Cada vez que este momento del rito se produce, y mientras dura, el porta-estandarte de la Cofradía del Santísimo enrolla dicho estandarte alrededor de su propia asta dorada. La procesión toma otra vez hacia arriba por la calle El Calvario y una cuadra más allá, al llegar frente a la capilla vieja, ante el altar correspondiente se repite la ceremonia; pero ahora los dos solistas del coro de la iglesia cantan en latín acompañados por el conjunto musical y el sacerdote entona una salmodia que uno de los solistas responde. Desde este punto hasta el próximo altar, suena la música del conjunto. En lo sucesivo, la misma ceremonia se lleva a cabo en ocho altares más. En diversos momentos de la procesión, algunas mujeres viejas lanzan pétalos desgranados al paso del Santo Sacramento y hombres jóvenes disparan *cobetes* o *trabucos*.

No se evidencia ningún modo especial de pagar *promesas* individuales; la parte humana del intercambio con Dios la ejecuta la comunidad a través de su participación en la preparación de los altares, en el fun-



cionamiento de las dos Sociedades que asumen las correspondientes responsabilidades organizativas, y en la aglomeración misma de los asistentes en cada oportunidad. La forma de intervención personal más característica es la de las mujeres que por iniciativa propia esparcen pétalos al paso del grupo que rodea la Custodia cubriéndola con el palio.

La Fiesta de San Juan

El año de 1962 se imprime por primera vez el Programa de la celebración de San Juan. Este hecho corresponde al propósito de devolverle a la fiesta un vigor que después de haberla caracterizado por mucho tiempo, había disminuido en los últimos lustros. La formación de una Junta Promotora, constituida casi en su totalidad por los miembros del Conjunto Folklórico Barlovento, fue la iniciativa más concreta que en tal sentido se tomó.

He aquí la reproducción textual del Programa elaborado por la Junta:

EL GRUPO FOLKLORICO
“BARLOVENTO”
INVITA a las festividades de
SAN JUAN BAUTISTA
en Curiepe (Barlovento), Edo. Miranda

Como todos los años, el pueblo de CURIEPE, siguiendo su tradicional costumbre, se propone celebrar una vez más, la honorable Fiesta de San Juan.

Esta Fiesta Popular, esencialmente folklórica, famosa en Venezuela y en el Continente, se hará con el entusiasmo que siempre ha caracterizado a los hijos de esta tierra bravía.

El Grupo Folklórico “BARLOVENTO”, animará durante los días 23, 24 y 25, estas festividades de acuerdo con el siguiente PROGRAMA:

Día 23 12 m. Repique de campanas y profusión de cohetes, con toques de Tambor mina.
6 p.m. (Apertura de las festividades). Gran velorio a San Juan. Baile de tambor mina en la Plaza Bolívar, baile de tambor redondo en la casa donde se encuentre San Juan.

Día 24 Al amanecer, paseo por las calles de la población, con música popular.
7 a.m. Misa rezada y Comunión general.
10 a.m. Misa solemne con Sermón de su Excelencia el Sr. Obispo Ramón I. Lizardi. Terminada la misa, tambor en la Plaza Bolívar.

Aprobado,
El Cura Párroco.

Día 25 Día cumbre en el cual se presentarán números del folklore nativo. A las 4, en el encierro de San Juan. A las 8 presentación del Grupo “Barlovento”. Números típicos:

1. “Barlovento” (Musical)
2. “El Mampulorio”
3. “Hijos de Dios” (Escena negroide)
4. “La Culebra”.

(Acerca de cada número se leerá una breve nota
explicativa a cargo de: FERNANDO MADRIZ GALINDO).

Para el buen fin de estos festejos, se agradece la cooperación de todos los habitantes de la población.

La Junta Promotora:

Presidente

Adjunto

Cumplase el presente programa en todas sus partes.

Director del Grupo Folklórico Barlovento

El Prefecto

El Secretario

(y cuatro firmas más)

En las vísperas de la Nochebuena de San Juan, al mismo tiempo que este programa servía para anunciar la fiesta entre los Pueblos circunvecinos, una persona del propio pueblo, debidamente autorizada por el Párroco, se encarga de recoger dinero para el pago de los músicos y otros gastos de organización. La nómina de donantes está encabezada por la referida autorización parroquial, mecanografiada en los siguientes términos:

ARQUIDIOCESIS DE CARACAS
PARROQUIA DE NUESTRA SEÑORA DE ALTAGRACIA
CURIEPE

Se autoriza al señor (...) para que recaude fondos para la fiesta de San Juan Bautista.

Curiepe el 6 de junio de 1962

Pbro (...)

Párroco

La lista en cuestión ocupa tres páginas, menciona a 46 personas (en su mayoría comerciantes locales y visitantes ocasionales) y arroja un total de 243 bolívares recolectados.

Día 23. En efecto, el 23 de junio a las doce del día los repiques casi simultáneos del tambor *mina* y de las campanas de la iglesia abren el período festivo de tres jornadas dedicado a San Juan Bautista.

En una de las esquinas de la Plaza Bolívar y alrededor de los tocadores,

un grupo masculino de adultos, jóvenes y niños mantiene por algunos momentos el primer estallido de extroversión colectiva que irá acentuándose hasta culminar en la procesión del día 25. Dos horas antes, varios miembros del *Grupo Folklórico Barlovento* se ocupaban, en la casa de uno de ellos, en acondicionar los tambores, es decir, darle a los cueros la tensión adecuada. Esta pequeña faena termina cuando uno de los tamboreros se llena la boca con aguardiente blanco y lo expelle sobre los cueros “para que se aflojen”.

Entre las 11 de la mañana y las primeras horas de la tarde, en la casa de la familia que tradicionalmente guarda todo el año la imagen de San Juan, se procede a limpiarla, vestirla con traje de fiesta e instalarla como es debido en su mesa de procesión. En la operación intervienen directamente la dueña de casa (quien es la actual responsable, por herencia familiar, del cuidado de la imagen), algunos parientes suyos y varios amigos de la familia. Otras personas participan a través de las ofrendas que hacen al santo de los elementos necesarios para su arreglo y decoración: flores naturales y artificiales, frutas, letras de pan moldeadas para componer el nombre: SAN JUAN BAUTISTA.

De la pequeña hornacina donde permanece regularmente, la imagen es trasladada a la mesa procesional. En los dos ángulos del lado posterior de la superficie de apoyo, se afirman dos columnas de madera que sostienen una estructura del mismo material proyectada hacia delante; en la parte anterior de esta estructura cuelgan las letras de pan que componen el nombre del santo. En las cuatro esquinas de la base, se colocan sendos floreros medio llenos con arena húmeda para sujetar las flores. La imagen, de pié y con los brazos abiertos, es fijada a dicha base con clavos y cordeles. En los bordes hay diversas clases de flores y frutos. Del conjunto sobresale, por la parte posterior, una gran hoja de palma.

La imagen mide unos cuarenta y cinco centímetros de alto; aparece siempre tocada de un sombrero de palma sujeto a la barbilla por una cinta roja. Del cuello le cuelga un cordón que enhebra unos veinte ex-votos o *milagros* de diferentes formas: senos de mujer, manos, piernas, cuerpos enteros, bustos que le han sido ofrecidos en pago de *promesas* personales; dos de estos *milagros* penden de su mano derecha engarza-

dos en una diminuta cinta azul; con la mano izquierda el santo sostiene una relativamente larga cruz de metal, de cuyo extremo superior cae una banda de seda sobre la cual aparece, bordada en lentejuelas, la frase: *ecce agnus dei*.

Terminados los arreglos de la imagen, ya hacia el fin de la tarde, algunos de los hombres que desde hace un momento están arreglando el altar de San Juan en la casa donde esta noche tendrá lugar el primer *velorio*, vienen a buscar el santo y lo conducen en andas hasta el recinto donde, en sitio de honor, recibirá el homenaje del toque, canto y baile de tambor desde las primeras horas de la noche hasta el amanecer.

Entre las tres y las cuatro, el sacerdote difunde grabaciones de música sacra por los altoparlantes de la iglesia.

A las seis, frente a la casa del velorio se realiza un segundo repique de tambor *mina* llamando, al mismo tiempo que las campanas del templo, a la Oración del Angelus; unas cincuenta personas –adultos, jóvenes y niños- entre las cuales ya se notan algunos forasteros, rodean a los tocadores de tambor. Entonces comienzan la afluencia de personas hacia el área de la Plaza, los bares y la calle adyacente a la casa donde se encuentra el santo. A los pocos momentos se inicia en esta calle el baile de tambor *mina*.

A eso de las ocho de la noche ya se encuentra plena la sala del *velorio*. Hacia su extremo izquierdo el altar del santo preside el escenario: la pequeña mesa que sirve para portarlo en andas aparece ahora montada sobre otra mesa de mayor tamaño; el conjunto se destaca sobre un fondo de tela azul que adhiere a la pared y simboliza el espacio celestial; a ambos lados del altar –tanto sobre el piso como en la pared- y en el espacio libre entre las dos mesas que lo forman, hay hojas de palma, la mayoría sostenidas en recipientes. Entre las palmas que decoran la estructura donde aparece el santo mismo, se ve una muñeca de celuloide de color oscuro que le fuera regalada al Conjunto Folklórico y que sus miembros tienen como *madrina* o mascota; la muñeca lleva atado al cuello el pañuelo rojo distintivo de los integrantes del Conjunto.



Dentro de los estrechos límites de esta sala se desarrolla hasta el amanecer el primer velorio de San Juan. A un lado del altar se acomodan los músicos para tocar sus tambores *redondos* o *culepuya* y cantar *fulías*: los tres tamboreros, algunos maraqueros y cuatristas y varios cantadores que corean las estrofas de quienes van asumiendo el papel de solistas. Al comenzar el toque de tambores, los más ansiosos por bailar o ver bailar empujan desde el centro de la colmada sala con la finalidad de abrir un círculo donde los bailarines puedan evolucionar; un círculo

que durante toda la noche tiende a ser invadido por los espectadores y con la misma constancia es defendido por los bailadores arreciando esporádicamente el impulso y la amplitud de sus desplazamientos.

Al bailar, cada pareja, sin llegar nunca a unirse, se desplaza semicircularmente, avanzando o retrocediendo, deslizando un pié o impulsándose y controlando el equilibrio con el otro, cada bailarín doblado hacia delante hasta que la cabeza y los pies forman una línea vertical, y las caderas sobresalen formando el vértice de un ángulo de 45°. Según el sentido del desenvolvimiento mismo de la danza, los movimientos son rápidos y cambiantes dentro de las posibilidades que ofrece su coreografía: la evolución de las parejas se efectúa como una persecución-escape en la cual la mujer adopta el papel “agresivo” y el hombre el “defensivo”, siendo el objetivo de la primera derribar a su compañero-rival y el de éste esquivar estas acometidas, alejando todo lo posible el momento del derribo. El hombre derrotado es sustituido inmediatamente por un voluntario, la mujer es relevada en cualquier momento por otra que irrumpe y la desplaza; semejante patrón no se cumple en todos los casos, ya que también el hombre puede ser sustituido sin que haya sido derribado.



Mientras en la casa del velorio se desenvuelve este proceso, en la calle adyacente se realiza el baile de tambor *grande* o *mina*. En este otro escenario la danza es menos exigente desde el punto de vista de la destreza

física y la concentración de los bailadores, siendo en general menos violenta y más desenfadada; no solamente porque el carácter ritual del ritmo y su intensidad misma aparecen menos marcados que en el baile de tambor redondo, sino por el desenvolvimiento general de los desplazamientos. A esta danza se entregan al mismo tiempo varios grupos de dos o más participantes cada uno; en cada grupo los bailadores se entrelazan pasándose los brazos por sobre las espaldas, formando así una especie de cadena en la que intervienen indistintamente individuos de los dos sexos; cada una de estas líneas de bailadores se mueve desplazándose hacia delante, hacia atrás y circularmente, girando hacia la derecha o hacia la izquierda, mientras el bailaror que se encuentra en uno de los extremos actúa como la parte fija de un compás. El baile, como parte fundamental de la fiesta, consiste precisamente en el desenvolvimiento sincrónico de varios de estos grupos lineales dentro del área señalada. De tal modo que la intercomunicación entre individuos y grupos, y el contagio emocional que así se produce, convierten al baile en una prolongada secuencia de efusión psicológica y cinética que constantemente incorpora a su unidad, sin romperla, las numerosas, continuas y variadas manifestaciones de las personas que se desplazan caminando dentro del circuito formado por la Plaza, los inmediatos expendios de licor, la casa del velorio y la calle que sirve de escenario al baile de tambor mina.

Así, desde el punto de vista de la simultaneidad en el tiempo, la cercanía en el espacio de los puntos clave de la fiesta y la identidad sociocultural de los participantes, dicha fiesta se desarrolla como una abigarrada y fluyente unidad en acto constituida por los siguientes elementos: el área física dentro de la cual se cierra el circuito recién señalado y los dos planos formales de significación, diferenciados por las características de los dos tipos de baile y por el sentido implícito en el desarrollo de cada uno: al mismo tiempo que ambos bailes son modos de festejar a San Juan y por lo tanto de participar en la actualización de su valor simbólico, el baile de *mina* se cumple a cierta distancia del santo mientras que el baile de *redondo* se realiza para el santo y en presencia de su imagen.

Además, a lo largo del desarrollo global de la fiesta la movilidad constante en el espacio de los distintos tipos de participantes establece ne-

xos e intercambios emotivos entre los puntos principales del circuito y entre los dos planos formales de significación que la fiesta encierra. De tal modo que el sentimiento generalizado de participación, de unanimidad afectiva que realmente predomina y constituye un valor inherente a la fiesta misma en cuanto manifestación de la sociabilidad, parece ser el plano en que se hace más concreto y explícito el sentido vivido según el cual la comunidad protagoniza el acontecimiento tradicional, colectivo y público de su celebración de San Juan.

Esta intensidad del sentimiento común y la libertad aparente en su expresividad, parece no reconocer contradicción alguna en la gama de actos que los individuos cumplen a lo largo de su participación en el desarrollo de la fiesta; es más, esta intensidad afectiva y la libertad expresiva que parece acompañarla, de hecho se alimentan de las acciones posibles para los individuos dentro del marco de la vida corriente de la comunidad; siendo ellas, entre otras: consumir licor; comunicarse de varias maneras con los conocidos que se van encontrando; intervenir con desparpajo en la actuación de los bailadores y músicos; desplazarse más o menos continuamente por el área de la fiesta; alternarse en los papeles de participante (tocador, cantador, bailador) y espectador.

Así la fiesta avanza ininterrumpidamente –los músicos turnándose cada cierto tiempo- hasta el amanecer.



Según los folkloristas que se han ocupado de la fiesta de San Juan en Venezuela, uno de sus rasgos característicos es la costumbre, manteni-

da especialmente por las jóvenes casaderas, de realizar ciertas prácticas adivinatorias en relación con las expectativas propias de su edad y su situación sociocultural. En Curiepe tales prácticas se efectúan entre la media noche del 23 y la mañana del siguiente día. Según nuestros informantes, que nos mostraron fuera de este horario cómo se procede en tales modos de “adivinación”, las prácticas más usuales son las siguientes.



El huevo en un vaso de agua: Consiste en introducir la yema y la clara de un huevo en un vaso parcialmente lleno de agua, y dejarlo en reposo hasta el amanecer, cuando se procede a leer la imagen que ha formado la clara del huevo al ascender desde el fondo hacia la superficie del agua. Las imágenes que se espera encontrar con mayor frecuencia, son: una mujer con un velo largo, que significa matrimonio próximo para la mujer que se formuló la pregunta a través de este procedimiento; el velamen de un barco, que significa la proximidad de un viaje; una urna con velas a su alrededor, que significa muerte cercana. *Esperma derretida en un plato con agua:* Consiste en verter esperma derretida en un

plato donde hay cierta cantidad de agua, esperar a que la esperma se enfríe y vuelva a tomar consistencia, separar de la superficie del agua la irregular lámina que de este modo se ha formado e interpretar las sinuosidades que ella muestra por el lado que estuvo en contacto con el agua. *Agujas de coser en un plato con agua*: Consiste en colocar sobre la superficie de agua, con sumo cuidado y una a la vez, dos agujas de coser y luego interpretar las tensiones de atracción y alejamiento que entre ellas se producen: si las dos agujas se distancian una de la otra, significa enemistad o alejamiento entre las personas en quien se pensó al momento de posarlas sobre el agua (generalmente el actor y la persona en relación con la cual se formula una pregunta); si las agujas se unen solo en un punto o hasta la mitad, significa acercamiento entre las personas involucradas en la interrogante; y si las agujas se unen en toda su extensión, significa amor y casamiento entre los individuos a los que se refiere la adivinación.

Estas prácticas parecen ser bastante corrientes y la interpretación de los resultados puede correr a cargo no solo de quien las realiza directamente, sino de otras personas consideradas idóneas.

Día 24. El segundo día de la celebración se inicia a las 5 de la mañana, al mismo tiempo que concluye el velorio de la Nochebuena de San Juan. A esta hora, las campanas de la iglesia y el tambor *mina* que hasta este momento tocaba para los bailadores, repican saludando el Día de San Juan.

Una hora después comienza, según lo programado por la Junta Promotora, el paseo musical por las calles del pueblo: una bastante desgastada camioneta va cargando lentamente los integrantes del Conjunto Musical de la Escuela Rural del Consejo Venezolano del Niño en Los Teques, rodeada por unas pocas personas en su mayoría muchachos y niños. En la ocasión se distribuye una hoja mimeografiada con el dibujo de una escena de baile de tambor redondo y los siguientes textos:

En la parte superior izquierda:

MALEMBE, MALEMBE,

MALEMBE-NO-MA!

SAN JUAN-SE-VA

EL AÑO-QUE-VIENE

SAN JUAN-VOLVERA.

A todo lo largo del borde inferior: “LA PREFECTURA DEL DTO. GUAICAIPURO – EN – EL DIA – DE –SAN JUAN”; y en la parte inferior izquierda: “Los Teques: 24-VI-62”.

A eso de las 7.30, la imagen de San Juan es devuelta desde la casa del velorio hasta la de su depositaria permanente, con el fin de cambiarle una vez más el traje; pues en la misa solemne que dentro de unas dos horas le van a ofrecer, el santo debe lucir no la túnica de color rojo que usa para *fiestear* sino el vestido indicado para cuando ha de entrar en la iglesia: túnica color celeste, recubierta por una blonda blanca y con bordados de lentejuelas; el sombrero de palma se lo cambian por una diadema planteada; a sus pies le colocan una pequeña bandera con los colores nacionales: amarillo, azul y rojo, además de un lazo blanco; a la cruz de metal que siempre porta le atan un lazo de color azul. Esta vestimenta la extraen de una cesta destinada a guardar todo el ajuar de 24 trajes diferentes regalados al santo por sus devotos, a lo largo de los años; la mayor parte de estos vestidos fueron confeccionados en Caracas y se distinguen de los que antes le hacían en el pueblo mismo por la cantidad de bordados que los adornan.

Dos horas más tarde el santo así ataviado es traído hasta la iglesia, siempre sobre su mesa portativa. Aquí lo colocan, rodeado de velas encendidas, sobre la mesa grande de las procesiones, que para la ocasión es cubierta con un paño color rosa, bordado y con colgantes de terciopelo rojo.

En el sermón de la misa cantada el sacerdote desarrolla el tema de la vida de San Juan: de cómo abandonó su casa y se dio a la vida del desierto cuando todavía era un niño y de cómo regresó 24 años después, convertido en un hombre vestido con pieles de camello, un cordón a la cintura y una vara en la mano, consagrado a predicar la Palabra de Dios. En el momento de impartir la bendición final de la misa, los tocadores de *mina*, desde el lado de la Plaza inmediato al templo, hacen escuchar un prolongado repique. Antes de salir de la iglesia, los fieles van acercándose a la imagen de San Juan para tocarla y persignarse ante ella, momento que muchos aprovechan para formular, mentalmente o en voz muy baja, agradecimientos por favores recibidos del santo o nuevas peticiones de auxilio. Seguidamente, un pequeño grupo

de hombres toma al santo en andas y lo saca del recinto para bailarlo unos momentos al son de los tambores, en la calzada. De allí lo llevan, seguido de un nutrido grupo, hasta la casa de uno de los miembros del Conjunto Folklórico, con la finalidad de rendirle un homenaje más personal durante unas horas, con toque y canto de tambor redondo y brindis a los visitantes. Aquí permanece hasta las seis de la tarde, cuando lo trasladan a la casa donde esta noche será velado por segunda vez.

El año 1962, antes del segundo velorio se lleva a cabo el espectáculo folklórico que estaba programado para el día 25, como parte de los esfuerzos del Conjunto Barlovento para revitalizar la fiesta de San Juan. Dicho espectáculo tiene lugar en el área descubierta del mercado, ante un decorado que se arregló durante el curso de la tarde y aparece como una especie de exhibición de los elementos *típicos* de la región: *taparas* de las usadas por los campesinos como recipientes para el agua, sobre todo para llevarla consigo a los distantes sitios de trabajo; un *pilón* de los que se usan para descascarar el maíz por percusión superpuesta; *totumas* para beber agua, especialmente mientras se está en el campo; *bateas* para *ventear* el maíz, es decir para separar definitivamente (por acción del viento sobre el maíz lanzado intermitentemente hacia arriba) el grano de la cáscara ya desprendida por la acción del pilado; *manares* de fibra para colocar la primera masa en que se convierte el maíz después de molido; ralladores (*rallos*) para semipulverizar el coco; canastos de los que se emplean para recoger en el campo las semillas del cacao; y frutos diversos: piñas, racimos de plátano y de cambur, aguacates, mazorcas de maíz, cañas de azúcar, limones, yuca.

El espectáculo mismo consisten en una serie de interpretaciones musicales y representaciones de episodios escenificados. Las piezas musicales son todas de origen extralocal, no folklóricas, de amplia difusión en el país y alusivas a Barlovento o a los pueblos negros en general, como son los merengues “Barlovento” y “Sancocho de Güesito”.

Las escenificaciones deben su versión actual al letrado más influyente en la educación local hasta comienzos del siglo, especialmente en lo que se refiere a la enseñanza musical de origen europeo y a la fijación de las tradiciones musicales de Barlovento; estas escenificaciones tienen títulos como: “La Culebra”, “El Mampulorio” o “Los Hijos de

Dios” y tematizan situaciones características de la última fase de la esclavitud en la región, apareciendo en ellas, con rasgos psicosociales bastante acentuados desde el punto de vista de la crítica popular, personajes como el *hacendado*, el *mayordomo* o *caporal*, el *brujo* o *curandero* y *el esclavo*. Se desarrollan argumentaciones a partir de una desventura que ocurre entre los esclavos –como una mordedura de culebra o la muerte de un niño- en función de la cual van interviniendo los demás protagonistas. Su desarrollo mismo se cumple mediante la fusión de varios planos de expresión y significación: los diálogos, la expresión corporal, el toque de tambor y otros instrumentos, y la danza.





Estos *números* forman parte del repertorio del Conjunto Folklórico y en torno a ellos, o más bien a sus textos, se han producido desavenencias entre los miembros de esta agrupación y una personalidad cultural de la localidad, en la medida en que esta persona –conocida y algunas veces requerida en la capital venezolana como maestro de danza y música barloventeñas-, reclama, si no la paternidad sobre dichos *números*, por lo menos el derecho a controlar el empleo que de ellos se haga, pues según él, con este fin le fueron confiados por su recopilador, el maestro Juan Pablo Sojo, padre, poco antes de su muerte. Este asunto tiene relación y no ha dejado de jugar un papel en el conflicto más o menos latente que existe entre varias personas por el liderazgo de la actividad organizada del folklore local, una de cuyas manifestaciones se refirió al hablar del Conjunto Folklórico Barlovento.

Al concluir el espectáculo, que se desarrolló de manera muy irregular por lo inadecuado del lugar y la conducta general del público –en todo momento resultó difícil ver y oír lo que estaba ocurriendo en la escena-, una parte de los asistentes se dirigió hacia la sede del velorio y otra, quizás la mayor, hacia El Calvario, sitio donde esta vez se desarrollará el baile de tambor mina o grande.

Como siempre, el baile de redondo o culepuya se hizo en la casa del velorio. En El Calvario se concentró la mayor cantidad de personas, haciéndose evidente una más numerosa e intensa participación de las mujeres; con gran desenfado y entusiasmo, ellas tocan maracas, bailan, cantan y en general exteriorizan una intensa emotividad.

Día 25: Tanto el velorio como el baile de tambor mina se prolongan hasta las seis de la mañana del último día de la Fiesta de San Juan o día del *encierro*. A eso de las 9, el santo es devuelto desde la casa del velorio a su residencia habitual, para vestirlo por última vez con ropa de fiesta. De aquí lo sacan a las 3.30 de la tarde y lo llevan hasta una de las esquinas de la Plaza, donde permanece un rato en espera de la hora acostumbrada para iniciar la procesión. En torno suyo, grupos cada vez mayores se congregan alternando con visitas a los bares inmediatos sus manifestaciones de expectativa y alegría.

Pasadas las 4, varios hombres toman el santo sobre sus hombros y empiezan a moverse con él, bailando al ritmo de los golpes del mina y de la agitación que entonces se desencadenan. De aquí en adelante, la procesión irá acrecentándose sin cesar en cuanto al número de participantes y a una emotividad que se intensifica, se generaliza y se renueva continuamente. La organización de la procesión, la cual se desenvuelve como una aglomeración festiva y dinámica alrededor del santo, engloba diversas manifestaciones particularizadas que les son inherentes como factores intensificadores y renovadores de su vitalidad. Entre ellas, el consumo de bebidas alcohólicas, el lanzamiento de caramelos y otros dulces a manera de proyectiles amistosos y los momentos en que el santo es detenido en cada esquina para bailarlo más libremente, son las más corrientes e importantes. Desde el punto de vista de la caracterización de la procesión como fiesta ritual, se nota un rasgo especialmente significativo: la tendencia a la despersonalización, a la fusión de la individualidad en la unanimidad, que se manifiesta tanto en el desfado de las expresiones corporales y verbales como en la alteración del vestuario normal de las gentes, mediante algunos detalles cuyo significado puede pasar fácilmente desapercibido y cuyo sentido es difícil determinar con precisión. No obstante, es posible darse cuenta cómo una cierta cantidad de los asistentes tienden a revestirse, a través de su ropa o algunos detalles de ella, de una apariencia diferente a la cotidiana: numerosas mujeres, en su mayoría de una edad entre la madurez y la vejez, van tocadas con el turbante de usanza antigua que les cubre la cabeza y parte de la frente y están hechos con telas de vistosos colores; los jóvenes, especialmente los de sexo masculino, son los que por esta vía se acercan más al disfraz o a la máscara, pues además de la sobre-extroversión de sus gestos, palabras y movimientos en general agregan a su vestimenta de todos los días algún rasgo especial: se voltean la camisa o el paltó, se ponen un sombrero estafalario o le añaden al suyo cualquier cosa inusitada que lo convierte en tal; se atan a la cintura algún objeto que suscita respuestas y nuevas iniciativas jocosas; usan una irrigadora medicinal como recipiente para el ron que van bebiendo colectivamente, etc. Una considerable cantidad de personas de todas las edades viste para la ocasión sus mejores trajes. En 1962, un grupo de hombres jóvenes participó en la procesión desempeñando bufonescamente el papel de guardia armada, medio disfrazados con improvisados cascos, espadas y escudos, uno de ellos

portando la culebra de tela que los del Conjunto Folklórico emplean para la representación del número que lleva el nombre del animal, y otro haciendo sonar un par de maracas de la manera menos ortodoxa.

Los constantes disparos de caramelos y dulces elaborados en el pueblo para la ocasión –*catalinas* o *cucas*, *besitos*- constituyen uno de los usos que más eficazmente desatan corrientes de juegos e incidentes en la procesión; varios adultos se divierten repartiendo a los niños bolsas de confites por el sistema de las *rebatañas*, es decir, lanzándolos desde lo alto para que quienes puedan los recojan en el aire o en el suelo; buena parte de estos caramelos circula enseguida como proyectiles, al igual que los pedazos de frutas, rollos de papel higiénico, piedras y cuanto cosa pueda ser lanzada sin que cause demasiado daño, daño que en algunas oportunidades –esto lo recuerdan siempre los viejos en voz alta y protestando o alertando el peligro- no se ha podido evitar.

Precedida siempre por el tambor mina y casi siempre en su epicentro por los tambores redondos, la procesión avanza como un todo abigarrado, deteniéndose en cada esquina, donde el mina la espera para repicar intensamente el ritmo de bailar a San Juan. Entonces bailan los cargadores con el santo auestas; bailan los que se mantienen cerca de aquellos precisamente para estar siempre en compañía del santo; bailan todos moviendo el cuerpo al ritmo del tambor, los brazos en alto como una prolongación, como una proyección de la cadenciosa exaltación que los embarga, que los une a todos entre sí y con la fiesta, con el pueblo todo; bailan batiendo las palmas acompasadamente en una exteriorización del ritmo que los sobrecoge y un entrelazamiento con el sonoro dinamismo circundante; o bailan entrelazadas dos, tres o cuatro personas, los brazos abiertos y puestos sobre las espaldas de los compañeros para avanzar y retroceder juntos, compartiendo más estrechamente la fusión con la multitud de sus iguales.

En esta forma se va desenvolviendo la procesión hasta el fin de la tarde; a eso de las seis ya todo el mundo está de regreso en el centro del pueblo, en la Plaza y calles adyacentes para presenciar el *encierro* del santo y su inmediata escapada hacia la casa donde esta noche se realizará el último velorio de San Juan. Después de que lo bailan un rato con mayor exaltación todavía frente a la iglesia, lo introducen al tem-

plo, es decir: lo *encierran*; pero solo por algunos segundos, pues todo el mundo sabe que este encierro no es más que una ficción y que la imagen sagrada no va a permanecer sino el tiempo que tarde en ir desde la puerta principal hasta una de las puertas laterales, para volver a salir convenientemente a escondidas y en hombros de unos cuantos que no hacen sino representar el compromiso simbólico del pueblo con la autoridad de la Iglesia y su deseo, igualmente simbólico pero inmediatamente ritualizado y efectivamente demostrado, de seguir la fiesta.

Gracias a esta tradicional burla simbólica e instantánea del orden riguroso que popularmente se le atribuye a la Iglesia, el santo no hace sino retornar a las manos de sus verdaderos devotos para seguirlos acompañando en la alegría que entre ellos suscita; la fiesta, en efecto, no se interrumpirá en lo que queda del día 25. Mientras el pequeño grupo que sucesivamente *encierra* y *roba* al santo, trasladándolo *sin que nadie se de cuenta* a la casa donde ya todo está preparado para el último velorio, una gran parte de los que acompañaron la procesión sigue bailando, al ritmo del mina, del redondo y de cuanta música se pueda improvisar, enfrente de la iglesia; de modo que muchas personas no hacen pausa entre la procesión, su prolongación y el velorio. Este se desarrolla hasta el amanecer, según el mismo esquema del día 23, o sea, en función de la sincronía y la cercanía de los bailes de tambor grande y de tambor culepuya.

Así, a lo largo de la fiesta de San Juan, cada uno de los actos interpersonales o multitudinarios que se producen incesantemente, convergen hacia la fusión total y en ella pierden su particularidad al mismo tiempo que cobran su sentido, su razón de ser. Con excepción de la misa y las diligencias domésticas en torno a la preparación de la imagen sagrada, todo ocurre en la calle o en constante comunicación con la calle. El pueblo se experimenta a sí mismo como fusión y exaltación; y es este acontecimiento lo que en última instancia le ofrenda a su santo. A cambio, nada parece pedir explícitamente mientras la unanimidad se mantiene, aunque muchos individuos, en algún momento de la vibrante comunión, seguramente piden y prometen; pero la comunidad no se pone en movimiento unitariamente para pedir o prometer, sino para cumplir con algo que no necesita ser verbalmente expuesto: el pacto de amor y de confianza que siempre ha mantenido con su santo. San

Juan es el santo de Curiepe, Curiepe es el pueblo de San Juan: esto es así, siempre ha sido así y no necesita sino que se lo festeje ritualmente cuando, por tradición, corresponde. Así, la celebración de este acuerdo incuestionable marca el más espontáneo grado de compenetración entre la actividad y la conciencia religiosa de la comunidad.

La Despedida del Niño Jesús

En Agosto el Niño Jesús deja su pueblo para emprender un recorrido de cuatro meses por varias poblaciones costaneras del Estado Miranda y el Distrito Federal.

A las 6 de la mañana del día que en cada año corresponde, suena el primer repique de campanas avisando la primera misa de ese día. Luego, a través de los altavoces de la torre del templo, el sacerdote deja escuchar a todo volumen, grabaciones de música sacra como el “Ave María” de Schubert y el “Popule Meus” del músico de la época colonial venezolana José Ángel Lamas. Los repiques se repiten a las 6.30, a las 6.45 y a las 7, cuando comienza la misa, con presencia de la imagen del Niño Jesús y de unas veinte personas, en su mayoría mujeres. Durante el rito dos monaguillos sin vestimenta especial ayudan al sacerdote; cinco mujeres reciben la comunión y desde el coro interviene el armonio y dos solistas.



Al terminar la misa, a eso de las 7.30, el sacerdote sale de la iglesia y se ocupa en lanzar cohetes. Un repique de campanas anuncia el inmediato comienzo de la misa cantada en honor al Niño. Enseguida los altavoces propagan una grabación con villancicos y canciones de navidad norteamer-

ricanas interpretadas por un conocido conjunto de música criolla venezolana.

La misa del Niño comienza a las 8.15 y se desarrolla en presencia de unas cincuenta personas, también mujeres en su mayoría. Desde el coro, el conjunto formado por una cantante, dos cantantes que también tocan sendos instrumentos, un bombardino, un clarinete, un saxofón y un armonio intervienen para interpretar la “Misa” de José Angel Montero, otro músico venezolano de la Colonia.

La misa concluye a las 8.45. A las 9.15 las campanas de la iglesia vuelven a repicar y se hacen estallar cohetes otra vez, ahora para anunciar que está muy próxima la partida del Niño. A esta hora, ya el Mayordomo del santo se encuentra en la Plaza adonde la gente comienza a fluir. A las 9.30 se organiza el cortejo frente a la iglesia y parte por la calle que desemboca en la carretera. El Mayordomo lo encabeza, llevando en su mano derecha el farol que encierra la vela del Niño. Este, como siempre, va en su pesada cuna u hornacina y sucesivamente lo van cargando las personas que de este modo cumplen con la promesa de retribuirle favores recibidos o que esperan recibir. A medida que avanza, el cortejo de unas treinta personas que inicialmente se formó, va creciendo hasta convertirse en una muchedumbre de más de trescientas personas que por unas dos horas dejan sus hogares, sus sitios de trabajo o la escuela para acompañar al Niño por las calles y a lo largo de un buen trecho de la carretera hasta el momento en que lo introducen al vehículo que lo llevará junto con el Mayordomo y sus ayudantes o *niñeros* hasta el puerto de La Guaira.





Desde el punto de vista de la relación de intercambio con Dios, el Niño Jesús motiva la más importante devoción comunal. Es la entidad religiosa por excelencia, en la medida en que se lo considera precisamente como gran protector del pueblo de Curiepe. Más que cualquiera otra, la devoción del Niño Jesús significa y expresa la fe comunal en la divinidad como fuente superior de beneficios, y la unanimidad social de esta representación. La figura del Niño Jesús es la versión comunal de Dios mismo como voluntad poderosa y benéfica en sentido absoluto; la representación de Dios como un bien propio del pueblo, localizado en él e identificado con él a través de una arraigada tradición. En este sentido, la representación y la creencia se fusionan y singularizan hasta el punto que coincide de hecho con la figuración material del Niño que existe en Curiepe; es esta *imagen* concreta la que en Curiepe se identifica con los atributos divinos del Niño Jesús; ésta la que se considera y denomina, en casi todo Barlovento, el *Niño Jesús de Curiepe*.

Cuando la imagen es sacada del pueblo, con ella parte la fuerza benefactora que la caracteriza; el poblado y su gente quedan privados de su protección. De aquí el sentido que para los habitantes de Curiepe reviste esta procesión de despedida. Algo que es parte esencial del pueblo, su representación religiosa más benéfica y necesaria, inicia el viaje anual que los mantendrá alejados durante cuatro largos meses, porque otros pueblos y caseríos que también lo aman y necesitan desean rendirle directamente su homenaje y pedirle la solución de sus penalidades.

En el curso de la procesión, toda una espontánea multitud representa a la comunidad en la despedida del Niño al manifestar el pesar que su temporal ausencia significa para el pueblo. Pero en realidad, solo los viejos de Curiepe expresan directamente la vivencia de esta representación; solo ellos están realmente decaídos y hasta dejan escapar alguna lágrima cuando se acercan a la *cuna* del Niño y la tocan para hacerse la señal de la Cruz, y cuando, entre peticiones y agradecimientos, le dicen al Niño que se sienten tristes porque él se va y quizás cuando vuelva, ellos, viejos y enfermos como son, ya no estén vivos para volverlo a ver. Los demás expresan al menos su respeto, cargando por algunos segundos el peso de la cuna donde el santo siempre yace, y al hacerlo unos cuantos están cumpliendo con alguna promesa. El Niño Jesús, al

mismo tiempo que es el más magnánimo y cercano de los santos, es el más riguroso, el que exige más estrictamente el pago de las promesas que se le hacen; si el oferente olvida su compromiso, el santo mismo le *cobra*, mediante algún castigo, lo que prometió. Todo el mundo lo sabe y lo dice; cualquiera puede contar más de una conseja ilustrativa de este rasgo del carácter del santo, como estas recogidas por el letrado local Fernando Madriz Galindo:

Dice saber de los milagros o ejemplos del Niño de Curiepe. Cuenta pues que conoció una rica señora que padecía de papera, enfermedad que desde pequeña le había aquejado. Esta señora le imploró al Niño que con tal que le quitara aquella papera, le regalaría una costosa cadena de oro. Después de implorar al Niño se fue a acostar. Apenas lo hace, despierta en forma febril. Ansiosamente se pasa la mano por el cuello y no nota la papera. Se le había quitado después de tantos años. Llena de gozo, corre al Niño a depositar la prenda ofrecida. Pero pasando los días la señora muestra cierta inconformidad por el regalo hecho al Niño. Dice que si bien le había quitado la papera, también su donativo valía bastante. Esa noche se acuesta y su cuello es agitado. Inconscientemente lleva sus manos al cuello y queda ingratamente sorprendida al palpar dos cosas: su papera y la cadena que le había regalado al Niño... Cuenta igualmente de otra señora que tenía gran veneración por el Niño de Curiepe. Siempre ogrecíale algún presente. Esta señora tenía un hijito de pocos meses. En una ocasión llegó el Niño a su casa y la buena señora no tuvo nada que ofrecerle. Por tal motivo manifestó su pesar. Pero de pronto, como iluminada, dijo: “Niño bendito, nada tengo que ofrecerte, tan solo mi hijo: telo ofrezco...” Y cuentan que apenas salió el Niño de Curiepe de la casa de la señora, el hijito se le desvanecía en los brazos, desapareciendo de esta vida... El Niño aceptó el ofrecimiento y se lo llevó al cielo...”¹²²

La primera escala de la procesión es La Guaira; después de permanecer allí quince días, cumple el siguiente itinerario de pueblos y caseríos: Galipán, Punta de Mulatos, Macuto, Carapol, San Julián, Los Pozuelos, Quebrada Seca, Los Aguacates, Carmen de Urea, Cueva de Urea, El Zapatero, Naiguatá, Cocuizal, Osma, Oritapo, Todasana, La Sabana, Caruao, San Jorge, Guayabal, Chuspa, Boca de Río, Pueblo Seco, Chirimena, Carenero y por último Higuerote, de donde lo traen en procesión hasta Curiepe el 24 de diciembre.

En cada uno de estos sitios, el Niño, su mayordomo y sus *niñeros* cuen-

tan con una casa donde hospedarse y celebrar los velorios, la cual es generalmente propiedad de la Sociedad del Niño Jesús de la localidad y funciona bajo la responsabilidad de un *hermano mayor*.

Y en cada sitio los *niñeros* se encargan de recoger limosnas durante el día y por la noche se celebra el velorio en casa de las personas que así lo soliciten; estas costean los gastos de la celebración, cada quien según sus posibilidades; tales gastos consisten en la compra de los víveres que los dueños de la casa obsequian a los visitantes, o sea café, tabaco, papelón, leche, aguardiente. Los velorios realizados en las *casas de llegada* son costeados por los integrantes de las correspondientes Sociedades.

Todos estos velorios se llevan a cabo según el esquema ya descrito.

Las Fiestas Patronales

Durante los días 24, 25, 26 y 27 de diciembre, se desarrollan las Fiestas Patronales en honor de Nuestra Señora de Altagracia. Pero aun cuando la serie entera se designa considerando en primer plano a la santa patrona, ella no es la única figura religiosa implicada en los diferentes actos rituales que anualmente llenan este lapso de la vida local: en realidad, los honores son compartidos por los Santos Inocentes y muy especialmente por el Niño Jesús. En tal sentido, la participación efectiva del pueblo como tal se cumple a través de dos clases de celebraciones reconocidas formalmente como de distinto carácter: las *fiestas religiosas* y las *fiestas populares*.

El reconocimiento de la preponderancia de la Virgen de Altagracia y de la diferenciación entre lo religioso y lo popular, se expresa en el Programa oficial de las Fiestas, el cual es redactado, impreso y distribuido por gestión de la Sociedad de Nuestra Señora de Altagracia con la aprobación de las autoridades civiles y del cura párroco. Comienza a circular en las vísperas del día 24, simultáneamente con una tarjeta de invitación en la que se incita de un modo más directo y personal a participar y a contribuir con un óbolo a subsanar los gastos que la fiesta ocasiona. Impreso en una hoja de papel de formato y color variable de año en año, el programa se presenta ilustrado con una fotografía de la imagen en yeso de la Virgen que reposa en la iglesia parroquial y

comienza con una especie de invocación-ofertorio cuyo texto puede variar ligeramente de un año a otro sin que se altere su sentido, que es ofrecer a la santa patrona el homenaje de su pueblo: “El pueblo de Curiepe, siempre amante a su fe que le caracteriza por su venerada patrona la santísima Virgen de “Altagracia”, y como en años anteriores, se une cada vez más lleno de abnegación católica, y aprovecha esta oportunidad para brindarle como un obsequio sus festividades patronales, a fin de pedirle que nos proteja con su sagrada bendición y nos conceda el bien de adorarla siempre. Al efecto a elaborado el siguiente:

PROGRAMA

FIESTAS RELIGIOSAS

Día 24

11 a.m.- Los habitantes del pueblo de Curiepe y los pueblos circunvecinos, rán al Santo Niño Jesús a su regreso del litoral.
La tradicional misa de gallo.

Día 25

7 a.m.- Misa rezada y comunión general.
9 a.m.- Misa cantada en honor
7 p.m.- Rosario, letanías y salve cantada.

Día 26

5 a.m.- Prolongados repiques de campanas y profusión de fuegos artificiales para alegrar la presencia de este grandioso día por ser el escogido para rendirle tributo a nuestra señora patrona la Santísima Virgen de “Altagracia”.

FIESTAS POPULARES

Día 24

5 a.m.- Paseo con la orquesta por todas las calles recibiendo la población
3 p.m.-Piñatas en diferentes 12 m.- sitios de la localidad.
9 p.m.- Retreta en la Plaza Bolívar.

Día 25

6 a.m.- Paseo por todas las calles de la población.
11 a.m.- Juego de volibol de los dos clubes deportivos de Curiepe.
3 p.m.- Carreras de cinta en la calle la “Vega”. Se invita a todos los aficionados a este deporte.
8 p.m.- Retretaailable en la Plaza Bolívar.
10 p.m.- Baile popular en el local del cine “Curiepe”.

Día 26

5 a.m.- Paseo con la campanas y orquesta por todas las calles de la población.
12. Recepciónailable en la plaza Bolívar con derroche de fuegos artificiales.
10 p.m.- Gran baile con la

7a.m.- Misa rezada y comunión general dedicada a la Sociedad de las Hijas de María.

10 a.m.- Misa solemne diaconada a Toda orquesta. En este grandioso acto llevará la palabra S. E. Monseñor Ramón E. Lizardi.

5 p.m.- Procesión con la imagen de Nuestra Señora de Altagracia acompañada de su esposo San José y de su hijo el niño Jesús, quienes recorrerán las principales calles de la población.

orquesta de VICTOR PIÑERO Y SUS "CARIBES".

Día 27

8 a.m.- Solemne funeral en memoria de los socios desaparecidos.

7 p.m.- Rosario, letanías y salve cantada, finalizando así los actos religiosos.

El Cura Párroco:

APROBADO:

El Alcalde del Municipio.

Día 27

5 a.m.- Paseo con la orquesta por todas las calles de la población.

11 a. m.- De esta hora en adelante en diferentes lugares de la población habrá palos encebados, sartenes, papelones enmonedados, maratón y otras diversiones.

3 p.m.- Gran ternera amenizada con el conjunto "POLAR".

8 p.m.- Retretaailable como en los días anteriores, aprovechando este momento para dar lectura al tradicional "Bando de los Santos Inocentes" el que traerá grandes sorpresas humorísticas para todos los habitantes de este pueblo.

República de Venezuela.
Distrito Brión. Estado
Miranda. Alcaldía del
Municipio Curiepe.
El Secretario:

Al final, aparecen unas "Disposiciones" de la Junta Directiva de la Sociedad destinadas a invitar a "los hijos de Curiepe que se encuentran actualmente ausentes, a colaborar moral y materialmente a fin de darle

mayor realce a todos los actos programados. Igualmente invitamos a los habitantes de los pueblos circunvecinos para que nos honren con su presencia.” Y seguidamente, las nóminas de los Coordinadores de festejos, del Comité Femenino y de la Junta Directiva, así como también la de los Recaudadores de fondos para cubrir los gastos.

Las Fiestas Patronales son el período festivo más largo y complejo de la práctica religiosa comunal. Por una parte, vemos cómo formalmente ellas están dedicadas a la Virgen de Altagracia, la patrona oficial de Curiepe desde cuando lo fundaron con el nombre de Nuestra Señora de Altagracia y San José de Curiepe. Por la otra, el santo que en realidad es festejado religiosamente de manera espontánea y masiva, es el Niño Jesús. Los actos religiosos en honor de la patrona oficial, son todos de carácter *eclesiástico*; el homenaje del pueblo como tal lo recibe indirectamente, a través de los actos *populares* de carácter profano: juegos tradicionales, eventos deportivos, bailes modernos.

Dentro del marco de las fiestas patronales y un tanto al margen de la intervención organizativa de las Sociedades, las autoridades públicas y las eclesiásticas, y los comités *ad hoc*, se incluye uno de los acontecimientos religiosos más espontáneos y multitudinarios: la llegada del Niño Jesús el 24 de diciembre. En realidad, la gente de Curiepe comienza a participar en la celebración del regreso del Niño antes de que este llegue efectivamente al poblado. El día precedente, varias personas de Curiepe se hacen presentes en el velorio que se le ofrece al santo en su casa de Higuerote; el 24 mismo en la mañana, muchos salen del pueblo a encontrar en el camino a la procesión que trae al Niño de Curiepe. En el curso de esta procesión se hace patente la relación simbólica de intercambio colectivo e individual con el Niño Jesús.

La Llegada del Niño

El día 24 de diciembre los habitantes de Curiepe reciben festivamente a la imagen del Niño Jesús que regresa su recorrido de cuatro meses por varias poblaciones costeras del Distrito federal y el Estado Miranda. Precisamente, es la última de estas visitas la que se cumple en Higuerote y está más directamente ligada con el recibimiento de que es objeto el santo en su propio pueblo.

Al igual que en cada una de las poblaciones donde hace escala, en Higuerote el Niño es festejado y adorado mediante la realización de un velorio, el día 23, en la casa de los *hermanos mayores* de la Sociedad encargada de mantener su culto en esta localidad.

Cuando la noche y el rito de velorio han terminado, en la casa ya no se encuentran sino las personas que amanecen con el fin de acompañar al Niño en procesión hasta Curiepe. Con las huellas del traspase bien visibles, bebiendo café y en busca de un sitio donde reposar algunos instantes, los futuros miembros del cortejo deambulan, ahora lenta y silenciosamente, por la casa y la calle de enfrente, en espera del momento de partir.

A eso de las 8 de la mañana, el ayudante principal del mayordomo toma la pesada *cuna* en sus brazos, la lleva hasta el umbral de la puerta que da hacia la calle y hace tres veces la señal de la cruz moviendo a pulso su carga: a la derecha, al centro y a la izquierda. Enseguida regresa al interior de la sala y repite los mismos gestos ante la mesa altar donde hasta hace unas dos horas el Niño fue velado. Mediante este tipo de *cortesía*, el Niño agradece la hospitalidad que se le ha brindado. Luego, el cortejo se reúne y comienza la marcha. Lo encabeza una mujer madura que en pago de una promesa lleva en su mano derecha, durante un largo trecho, el farol que contiene la *vela del Niño* encendida.



A poco de andar, un pequeño grupo comienza a cantar *aguinaldos* o villancicos, algunos de letra improvisada en la ocasión, la mayor parte pertenecientes a la clase de los que, a través del disco, la radio y la televisión, están de moda por estos días en toda Venezuela. La gente camina considerablemente rápido, se chancea entre sí, canta, se agita el ritmo de la música de los aguinalderos, alza los brazos en movimientos de lento ritmo. Al cabo de una media hora, comienzan a aparecer, en dirección contraria, individuos solos y pequeños grupos que vienen desde Curiepe para encontrarse con la desenfadada procesión.

El *niñero* que hasta ahora trae sobre sus espaldas la cuna del santo, comienza a pasarla aquellas personas que desean cargarla por algunos minutos, generalmente porque así se lo han prometido al Niño durante el año al formularle alguna petición. Cada vez se hacen más frecuentes y numerosos los grupos que van llegando de Curiepe y se suman alegremente, en cualquier punto del camino, a la acelerada procesión. En este traslado hacia su pueblo, el Niño no debe ser conducido sino a pié y por el *camino real* o principal que atraviesa las haciendas de café y cacao existentes en el área.

Acicateadas por el ritmo de los tambores, la bebida y los cantos, la algarabía y la extraordinaria movilidad de la gente aumentan a medida que la procesión se aproxima a su destino. Varios grupos se van formando



para cantar aguinaldos, con gran entusiasmo y libertad de expresión palpables en las voces, el sonar de tambores, maracas y palmadas, así como en los movimientos de los cuerpos. A este crescendo auditivo y visual se agrega, ya al final de la última etapa del recorrido, la aparición de numerosas velas que mujeres y niños encienden, acentuando así el carácter religioso de la procesión.

Más o menos a la misma hora en que la procesión parte de Higuerote, en Curiepe un grupo de hombres y mujeres empiezan a ocuparse de la construcción y decoración del altar donde el Niño ha de ser instalado y adorado unas dos horas más tarde. Al lado del Arbol del Niño se coloca la mesa altar, detrás de la cual sobresale una cruz de madera con su extremo inferior hundido en la tierra. Tres arcos de palma entrecruzada hacen de marco al altar por sus lados frontal, derecho y posterior. Frente al arco delantero dos altos tallos de bambú, cortados del árbol que se encuentra a la orilla del río, han sido enclavados. En las bases de los tres arcos se colocan ramos de hojas y flores de distintas plantas locales, cortadas y traídas por las mujeres de la vecindad como ofrenda



al santo: se las llama *matas de Navidad*, cambur, rosas blancas, palmeritas y todas son de vivos colores entre los que predomina el verde y el rojo. Distanciado del altar unos tres metros, los hombres construyen un cuarto arco orientado, a manera de portal, hacia el punto por donde el Niño ha de entrar al pueblo.

Alrededor de las 10 de la mañana, una avanzada de la procesión, formada por la *parranda* de aguinalderos y un grupo de más o menos cien personas, llega al final del camino y se hace visible para los que esperan al Niño en el área del altar. En este momento, dos mujeres viejas se separan de estos últimos, se dirigen al altar y encienden las velas que allí reposan, mientras una tercera mujer coloca sobre la parte de la superficie de la mesa que habrá de quedar libre una vez instalada la *cuna*, una vasija con incienso encendido.

Algunos minutos después de la aparición del grupo encabezado por los aguinalderos, otro grupo que viene rodeando la cuna del Niño y es el más numeroso de la procesión avanza hacia el altar. Al mismo tiempo, se abalanzan hacia allí las numerosas personas que esperaron este momento con impaciencia. La mayoría la integran mujeres maduras y ancianas, vestidas con sus mejores trajes y tocadas con pañuelos a la usanza tradicional.

Al pasar el santo bajo el arco de entrada, el mayordomo toma la cuna en sus brazos y con esfuerzo la sostiene para hacer con ella la señal de cortesía hacia el altar y en el sitio que allí se le ha destinado, la deposita. Enseguida, procede solemnemente junto con sus ayudantes a alzar las



cortinillas bordadas de seda azul que venían cubriendo la cuna. Los aguinalderos hacen silencio. Las mujeres, portando velas encendidas, se apretujan disputándose la primera oportunidad de acercarse al Niño para tocarlo y persignarse, formularle peticiones y agradecerle los favores recibidos durante el año; muchas de ellas llevan sus rogativas escritas en un papel que utilizan para rodear la vela y evitar el contacto de su mano con la esperma derretida. Este momento lo aprovechan también para comprarle al mayordomo los *milagros* que prometieron colgar en esta ocasión dentro de la cuna del Niño, en acción de gracias por los favores recibidos.

A cierta distancia de la multitud que todavía trata de llegar al altar, una *parranda* de muchachas comienza a cantar aguinaldos compuestos especialmente para esta ocasión

VERSOS AL NIÑO JESUS

*Llegó nuestro niño
hoy a este lugar
nosotros venimos
hoy a saludar.*

*Bendito Niño Jesús
dinos lo que nos trajiste
de todos esos lugares
por donde te recogiste.*

*Vamos a cantar muchachas
con gusto y con atención
porque llegó el Niño Dios
ya llegó a su mamón.*

*Bendito Niño Jesús
venido del litoral
y aquí está la comparsa
que te viene a saludar.*

*Para dar la buena nueva
de tu solemne llegada
dedicamos estos versos
con placer y mucho agrado.*

*Es la Virgen de Altagracia
de belleza original
la madre de Jesucristo
sin pecado original.*

*Bendito Niño Jesús
has venido muy cansado
de todos esos lugares
por donde tu has pasado.*

*El Niño Jesús Bendito
ha salido de Curiepe
se dirige a esos lugares
en donde lo necesitan.*

*Ya llegó nuestro niño
con amor y mucha fe
porque todos esperamos
a llevarlo hasta el café.*

(Por Fernando Madriz Galindo)

VERSOS A LA LLEGADA DEL NIÑO JESÚS

*Oh niño Jesús
te estamos esperando
con gran alegría
cantando aguinaldos.*

*Corramos, corramos
a encontrar al niño
para demostrarle
nuestro gran cariño.*

*Vamos muchachas
vamos a cantar
que el niño Jesús
está por llegar.*

*Ha llegado el niño
está en el mamón
hay que recibirlo
con gran emoción.*

*Suben un cohete
suben un cañón
que el niño Jesús
ya llegó al mamón.*

*Pueblo de Curiepe
tan entusiasmado
cantando aguinaldos
muy emocionados.*

*Ya te recibimos
niño de Curiepe
es justo que alegres
a todas las gentes.*

*Oh niño Jesús
precioso y sencillo
a ti te encontramos
todos con cariño.*

*Virgen de Altagracia
a ti te cantamos
por ser la patrona
de todos hermanos.*

*El pueblo de Curiepe
tan solo te pide
ruegues por nosotros
también que nos cuide.*

*San José bendito
tu que eres tan bueno
no nos desampares
todo te queremos.*

*Virgen de Altagracia
a ti te venero
por ser la patrona
de los Curieperos.*

*Oh niño Jesús
niño noble y bueno
no nos desampares
todos te queremos.*

*Nosotros cantamos
con gran emoción
para darle ánimo
a este parrandón.*

*San José bendito
a ti te venero
porque nos trajiste
al rey de los cielos.*

*Ya llegó María
y San José bendito
trayendo en sus brazos
al gran Jesucristo.*

*Bendito niño Jesús
venido del litoral
y aquí está la comparsa
quien te viene a saludar.*

*Virgen de Altagracia
Santa Milagrosa
tu eres más bonita
que todas las rosas.*

*Somos estudiantes
los que te cantamos
al niño Jesús
a quien tanto amamos.*

*Si acaso preguntan
quien son los que cantan
son los Curieperos
que su voz levantan.*

*Ya la comparsa se va
dándote la bienvenida
por la más grande alegría
hoy día de Navidad-*

*Bendito niño Jesús
ya llegaste a tu Curiepe
en medio de mucha luz
y todos los feligreses.*

*Bendito niño Jesús
dinos lo que nos trajiste
de todos esos lugares
por donde tu recogiste.*

(Por Ernestina Romero)

Después del grupo de muchachas, interviene una *parranda* de niños para cantar aguinaldos de moda, acompañándose con los siguientes instrumentos: una tambora, un *furruco*, un par de *maracas*, una charrasca de cuerno de res y un plato de peltre. A las once de la mañana, cuando el cura y los tres monaguillos llegan al área del altar, el mayordomo vuelve a tomar la cuna en sus brazos, repite una vez más el *saludo de cortesía* y seguido por una gran parte de los habitantes del pueblo emprende la corta procesión hacia la iglesia, donde la imagen será exhibida por el sacerdote y ofrecida a los creyentes en la última fase de esta adoración.

La procesión avanza en el siguiente orden: en primer lugar, los músicos de una orquesta del pueblo (tres saxofones, un bombo, un redoblante, un cuatro); enseguida, a unos dos metros de distancia, vienen los tres monaguillos vestidos de rojo y blanco y con sendos portacirios; después, el sacerdote solo; más allá, un con junto de aguinalderos formado por hombres y jóvenes que cantan y se acompañan con sus propios instrumentos; por último, la cuna del Niño rodeada por una gran cantidad de personas. En cada cruce de esquina, mientras los que van adelante se detienen para esperar a la parte principal de la procesión, la *parranda* hace escuchar sus aguinaldos.

Esta procesión cobra un tono general de desenfado y alegría; es menos libre y exaltada que la ocurrida entre Higuerote y Curiepe, pero también mucho menos solemne y ordenada que las procesiones de Semana Santa. La gente habla con desenvoltura, grita, se ríe, se desplaza en diversas direcciones alrededor de la línea principal de la procesión

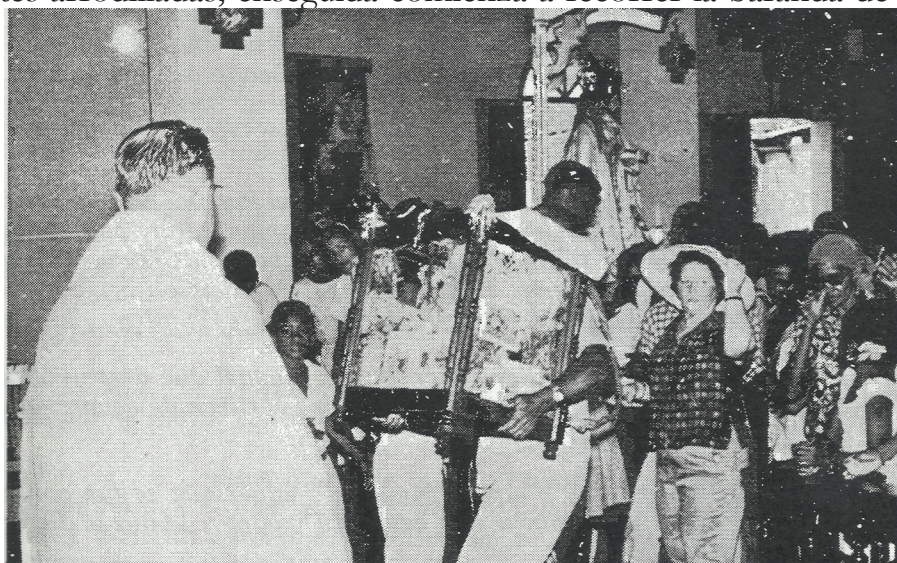
y constantemente se van haciendo y deshaciendo pequeños grupos instantáneos, numerosos y rápidos contactos. No obstante, este tono general no excluye las actitudes que eclesiásticamente se consideran de recogimiento. Los momentos en que se exteriorizan actitudes y gestos de mayor atención hacia la imagen festejada, son aquellos en que las personas se turnan para cumplir sus *promesas* de cargar la cuna del Niño por algunos metros y se acercan a ella para tocar sus vidrios, persignarse y formular en voz baja o mentalmente alguna rogativa o agradecimiento. Mediante esta reiterada conducta, se cumple una individualización notable en cuanto a la participación de la gente en el rito, una evidente y breve distanciación de la algarabía general, pero tan intensa en su callada expresión como la exaltación que embarga a la multitud.

Esta procesión no es una masa compacta, sino una aglomeración dividida en sectores que mantienen su propio dinamismo, y a la vez su condición de partes de un todo que es también dinámico en su configuración y desenvolvimiento general. Es una especie de secuencia de varias aglomeraciones fluctuantes, entre las cuales se mantienen siempre espacios descongestionados, a través de los cuales transitan muchas personas entre los distintos segmentos de la multitud. Los principales puntos de atracción, aquellos donde se concentran las mayores cantidades de personas, son la cuna del Niño y el doble grupo de aguinalderos y músicos de la orquesta. El ritmo de desplazamiento de estos últimos, así como también de la aglomeración que los rodea y de los tres monaguillos, es más rápido que el del otro segmento; de modo que al llegar a cada esquina, deben detenerse a esperar la parte más nutrida de la procesión mientras los aguinalderos hacen sentir sus voces e instrumentos. A lo largo de todo el trayecto, las personas que se quedaron en sus casas se asoman a puertas y ventanas para ver pasar la procesión del Niño.

Cuando ésta ha cumplido algo más de la mitad de su recorrido, ya dentro de la iglesia se encuentran reunidas unas 70 a 100 personas, hombres y mujeres, jóvenes y niños, con predominio de las mujeres en todos los grupos de edad. Algunos jóvenes y niños han subido al coro y comienzan a tocar y cantar aguinaldos. En la Sacristía, el sacerdote se está vistiendo con los hábitos de rigor para la ceremonia que dentro de

algunos minutos habrá de celebrarse. Los jóvenes aguinalderos cantan y guardan períodos de silencio, como si estuviesen ensayando. En los rostros de los adultos que esperan sentados en los bancos se nota el cansancio y una triste pasividad.

Cuando el Niño se encuentra en las inmediaciones de la iglesia, se elevan cohetes, repican las campanas y la gente enciende cirios dentro del templo. La orquesta comienza a tocar una marcha y sin interrumpirse entra en la iglesia. Inmediatamente después, entran también los tres monaguillos y uno de ellos, avanzando por el pasillo central, hace sonar la campanilla. Seguidamente, siempre por el pasillo central, cuatro mujeres comienzan a desplazarse de rodillas, cumpliendo así la promesa que le hicieran al Niño. Por último, abriéndose paso por entre la multitud que ya desborda la capacidad del recinto, el mayordomo avanza sosteniendo la cuna en sus manos y balanceándola lateralmente durante todo el recorrido hasta el altar, donde el sacerdote se encuentra desde hace unos instantes para recibir al Niño y ayudar a colocarlo en el altar mayor. El sacerdote se arrodilla ante la imagen, ofreciéndole el humo del incensario; luego se alza y procede a extraer la imagen de la cuna para empezar a acercarla a los labios de los fieles que se han aglomerado tras el comulgatorio para disputarse los primeros puestos; pero antes se dirige en voz alta a los feligreses para pedirles que apaguen sus velas pues ya las promesas están cumplidas; avanza hasta el comulgatorio y da a besar la imagen primeramente a las cuatro penitentes arrodilladas; enseguida comienza a recorrer la baranda de uno



a otro extremo, llevando la imagen del Niño a los labios y manos de los que allí se baten por lograr cuanto antes su cometido. La parranda de muchachas y la orquesta alternan sus intervenciones musicales. Un monaguillo, en la sacristía, se afana en mantener encendido el incienso. Detrás del sacerdote, en dirección a la puerta lateral del altar que los asistentes deben utilizar para ir desalojando el recinto, otro monaguillo se ha instalado con una alcancía para que cada persona deposite su limosna al salir. Al abordar la imagen del Niño, algunas personas hacen el gesto de besarla y enseguida se santiguan; otras la tocan con la mano derecha y con esa mano se santiguan; otros la tocan, se llevan la mano a la boca y por último, siempre con la mano derecha, se persignan. Pasada la una de la tarde, la ceremonia de adoración del Niño en la iglesia toca a su fin.

El sacerdote, acompañado del mayordomo y de los monaguillos, conduce la pequeña imagen hacia la sacristía. Minutos después y en compañía de las mismas personas la traslada, semienvuelta en los cojines y paños que junto con ella fueron extraídos de la cuna, hasta la casa parroquial. Los dos ayudantes del mayordomo portan ahora la cuna vacía para guardarla en la casa parroquial. Al entrar en ésta, el sacerdote, el mayordomo y los niños proceden a sacar de la cuna las ofrendas que le fueron hechas al Niño en pago de promesas, durante el recorrido de cuatro meses que acaba de terminar. Los monaguillos reciben del sacerdote unas monedas de gratificación. Un hombre entre en la sala donde esta escena se desarrolla y dice que trae unos *milagros* que unos amigos suyos, residenciados en Caracas, le encomendaron comprar y ofrecerlos al santo: con los ayudantes del mayordomo comenta que el Niño en este momento está *rosaíto como un alemán*; uno de los ayudantes lo aprueba y agrega que el Niño cambia de aspecto: unas veces está pálido y otras rozagante.

Lectura de los Bandos

El 27 de diciembre, a eso de las 10 de la noche y durante uno de los intervalos del conjunto orquestal que proporciona la música de la última de las retretas bailables programadas en la Plaza, varios hombres jóvenes suben a la plataforma de los músicos y ante el micrófono allí instalado dan lectura a los Bandos elaborados como parte de la conmemoración tradicional del Día de los Santos Inocentes.

La comitiva está integrada por tres jóvenes: uno viste el paltó al revés; otro porta una escoba al hombro a manera de fusil; y el último sostiene una tambora y la suena para anunciar la lectura de cada uno de los Bandos y para subrayar los pasajes mejor acogidos por la concurrencia. Varios de los pasajes que componen cada bando hacen alusión a personas presentes en el acto de la lectura y todos se refieren humorísticamente a residentes del pueblo. En la Plaza Bolívar, ubicada topográficamente en la parte baja de Curiepe, se leen el Bando de Osma (o sea, el barrio que se encuentra en la parte alta) y el Bando “de los de Abajo”. Minutos después, la lectura se repite en Osma. Así decía el Bando de Osma el año de 1963:

Hoy 7 de julio del año 1389, hijos del Pueblo, con el permiso de la Primera Autoridad de este municipio, damos lectura para declarar el famoso Bando de los Santos Inocentes del barrio de Osma. Curiepe, Estados Unidos del Japón, Distrito Ganga, Municipio [...], con sus respectivos caseríos La Danza, Pozo Redondo, [...] y Chinito.

Para Primer Bolero, (...), alias “Juan Bimba”, aquel que destruyó los cuyacos del doctor Blas para cambiársela por cuarticos de aguardiente a (...), “Viejo”.

Para Segundo Bolero, (...), alias “Tucusito”, aquel que se fue con el Niño para la Costa para darle una casa a su madre y lo que le dieron fue quince bolívars.

Para Primer Correo, (...), alias “Capulinga”, aquel que dijo que si (...) no le daba a su novia para casarse, le metería un abogado.

Para Segundo Correo, (...), alias “Pila ‘e Cebo”, aquel que dijo que si su papá vendía el botiquín, se iba para el extranjero para pasar una temporada.

Para Banquero, (...), alias “El Mina”, aquel que nunca ha ganado una pelea a los hombres y se rebajó a pelear con las mujeres.

Para Inspector, (...), alias “El trampita”, aquel que tiene la hacienda de Cruz empeñada en el botiquín de (...).

Para Abogado de los Pobres, (...), alias “Cara de Tigre”, aquel que ha pasado todo el año haciéndose el enfermo para que el Partido lo mantenga.

Para Fiscal de las Vidas Ajenas, (...), alias “El Querrequerre”, aquel que se puso bravo con (...) porque le interrumpió su cable submarino que tenía para hablar de las vidas ajenas con (...).

Para Fiscal de Licores, (...), alias “El Añejado”, aquel que dice que en

el próximo año habrá una cantina en el baño de la Comandancia(de policía) para así no separarse ni un momento de allí.

Para Verdugo, (...), alias “El Judas”, aquel que se estaba ahorcando y lo único que quería era asustar a su mujer.

Para Inspector de Tránsito, (...), alias “El Peché”, aquel que abandonó a su mujer para unirse con (...), “Goyo”, para así estar más contacto de criticar la vida ajena.

Para Propagandista, (...), alias “Boca de Olla”, aquel que compraba el kilo de arroz a Bs. 1 y lo vendía a 11 centavos para así hacerle la competencia a su hijo (...).

Para Mártir del Gólgota, (...), alias “El Picafino”, aquel que puso su denuncia en el Consejo Venezolano del Niño creyendo que era su hija que se había salido y resultó ser su mujer.

Para Pintor, (...), alias “Güele Cu... Cu.. Cu... Culebra”.

Para Turista, (...), aquel que ha invertido todo su sueldo haciendo una jaula para encerrar su lorito.

Para (...), (...), aquel que dice que no importa que esté dentro de dos espadas porque él dice que cuando mata un cochino se gana cien bolívares y tiene un curioso para envenenar a (...), y a (...), que son los que le hacen peso.

Para Músico, (...), aquel que renunció a un puesto de policía en Tacarigua creyendo que lo iban a mandar de Comandante para Petare y lo que hicieron fue ponerlo de Comisario en el caserío de “Salgado”.

Para “Andarín”, (...), alias “El Guardaespaldas de (...)”, aquel que pasó todo el año esperando una carta de recomendación para trabajar de Secretario en Los Teques y al llegar allá lo mandaron para El Aseo Urbano.

Para Verdugos, (...y ...), alias “Los Socios”, aquel que recibieron ochenta sacos de cemento amarillo y el día de las elecciones lo pintaron de negro.

Para Colector, (...), alias “El Verdugo”, aquel que se come seis arepas a las 7 de la mañana y después quiere matar a su mujer porque dice que no se ha desayunado.

Para Director de la Cobra Negra, “Barriguilla”, alias “Frasquito de Píldoras”, aquel que anda en busca de un curioso para iluminar a (...) porque dice que se pone sus camisas.

Para Limpiabota, José Gregorio “El Tuerto”, “El Hijo de (...), alias “La rana”, aquel que (...) lo corrió de su negocio porque le robaba los huevos y se los vendía a “Mocho” a tres puyas.

Para Comerciante, (...) el otro, por si acaso, y (...), alias “Los Lechuzos”, aquellos que salen de noche a sus abastos porque piensan poner una venta de

carato en manare y a la vez comprar una panadería al “León Biscochito”.

Para Turco, (...), alias “Gorila”, aquel que en estas elecciones especuló a (...) haciéndole ver que estaba haciendo propaganda al partido ARS y lo que se le pasaba era durmiendo, y para así cobrar los sábados.

Para Loco, (...), alias Alfredo Sadel, aquel que dejó los amores con esta-niña porque cuando llovía no podía hacerle la visita porque se le llenaba los pies de barro.

Para Electricistas, (...), alias “Al Capone”, aquel que no fue a cortar hojas con (...) y se disfrazó de policía, creyendo que iba a ganar el día sentado.

Para Fiscal de sanidad, (...), aquel que renunció al puesto de Comandante porque no lo mandaron de Gobernador del Estado.

Para Cobrador de Rentas Municipales, (...), alias “Caña Clara”, aquel que le hizo la promesa al Niño para no ir más al “Bombillo” porque allí fue donde le descubrieron su secreto y la mujer lo abandonó.

Para Pastor, (...), alias “El Oso Polar”, aquel que (...) lo cazó con la gallina en la mano y él le dijo que la estaba curando porque él era el veterinario de sus corrales.

Para Detective, (...), alias “Forro de Urna”, aquel que quiere aprender a boxear y desde hoy comenzó a entrenar con su mujer, quien fue que le sirvió de pera.

Para Limosnero, (...), alias “El Clarín” por lo que habla de la vida ajena y nadie ve la de él.

Para Locutores, (...), (...), (...), (...), (...), y su monaguillo (...), que en paz descansen.

Para Jefe Civil, (...).

Para Comandante de la Policía, (...).

Para Secretarioa, (...). Y sus respectivos policíaas (...), (...) (...), (...), (...) (...).

Para Hermanitas de la Caridad, (...) y (...).

Para Cura, (...) y su monaguillo (...).

Para adornar la Sala, (...), (...), (...), (...), (...), (...), (...), (...), (...) y así todas aquellas que quieren aportar su colaboración pueden asistir con toda confianza a esta fiesta de los Santos Inocentes. Esta fiesta se hará en la excelentísima sala del señor (...).

Y así queda concluido el Bando de los Santos Inocentes del barrio de Osma.

Leído en la Plaza Bolívar los dos bandos, lectores y acompañantes se encaminan a repetirlos en el barrio de Osma. Al llegar el pequeño gru-

po al sitio escogido, toda el área inmediata se encuentra desierta. Algunos gritos y repiques de tambora fueron necesarios para advertir a los vecinos del suceso. Al cabo de algunos minutos, unas cuantas personas se acercan y se disponen a escuchar, divididos en tres pequeños grupos: el más numeroso, formado por muchachas y niños, permaneció de pie en la acera de enfrente a la que ocupan lectores y comitiva; un grupo de hombres se ubica en la misma acera de los lectores, a unos tres metros de distancia de éstos; y un pequeño grupo mixto se sienta en la acera situada a la derecha de los lectores.

Así comienza el Bando de los de Abajo, redactado el año 1963 por los miembros del club deportivo Los Charlatanes:

Bando de los Charlatanes. Con el permiso de su excelencia, el primer Magistrado, Protector de la Caña Clara, y con el visto bueno del hombre más botarata de este pueblo, (...), y con la venia del Profesor del Embuste, (...) ponemos a consideración este humilde Bando de Inocentes del Club Los Charlatanes...

Instancia E

LOS ACTOS PREDOMINANTEMENTE MÁGICOS

Hasta ahora han sido presentados, descriptivamente, los agrupamientos y los actos específicos de la práctica comunitaria predominantemente religiosa. Este es el momento de subrayar dos rasgos de suma importancia referidos ya en la Introducción, y que tienen que ver con el intrincado dinamismo social de las representaciones y creencias cuya vigencia empírica remite no solo a la actividad mágico-religiosa, sino a la práctica social en general.

Se trata, por juna parte, de reiterar que los actos públicos y colectivos hasta aquí descritos no constituyen toda la actividad ritual de la comunidad, ni siquiera la predominantemente religiosa. Pues además del plano en que se desenvuelven estos actos públicos, la observación misma puede conducir al nivel doméstico de la actividad religiosa, que se ha excluido como horizonte de indagación directa en la presente investigación y corresponde a los actos individuales o interpersonales que tienen como ámbito a la casa familiar y como tiempo el de la intimidad cotidiana.

Por otra parte, el patrimonio comunal de representaciones y creencias no se circunscribe a las que se exteriorizan en actos públicos o domésticos con carácter predominantemente religioso. Una buena parte de ellas, y de los actos en los cuales se significa y manifiesta la comprensión comunal del mundo humano, el mundo natural y la interpenetración de ambos entre sí y con el mundo extraterrenal, muestran en su propia configuración elementos de sentido y significación predominantemente mágicos. En tal sentido, además, la elucidación de este ámbito mágico demuestra que sus tramas simbólicas se entremezclan estructural y empíricamente con las propias del ámbito religioso.

Seguidamente se presenta, con base en observaciones directas y en testimonios de los dos letrados de Curiepe que han escrito al respecto, el panorama de los actos a través de los cuales se realiza esta dimensión mágica.

Prácticas Rituales

Prácticas benéficas

A pesar de que la asistencia médica científica se conoce en la comunidad desde hace unos 25 años y es apreciada generalmente como un índice y factor de progreso, entre sus pobladores siguen presentes los elementos fundamentales de la comprensión mágica de la enfermedad y la curación. De hecho, el sector de la población que no ha participado en la corriente migratoria hacia otras poblaciones más urbanizadas, se mantiene lo suficientemente alejado de los beneficios y los postulados de la medicina científica como para ofrecer terreno propicio a la conservación y readaptación de los usos y criterios tradicionales relativos al origen de las enfermedades y otros males, así como a los procedimientos adecuados para impedir o contrarrestar sus amenazas.

Así lo demuestra el hecho de que varios individuos han conservado su prestigio de *ensalmadores* o *curiosos* y como tales se siguen desempeñando, aunque su intervención ya no es la única esperanza para los afligidos, y tiende a ser solicitada sobre todo como apoyo psicológico y refuerzo simbólico de las prescripciones médicas. He aquí, como ejemplo, la transcripción de las respuestas a mis preguntas (que omito) de uno de estos especialistas culturales en la curación mágica de algunos males:

-Pues yo tengo más o menos unos veinte años que empecé a esas cosas. Usted sabe que esa son cosas que se necesitan en los pueblos; así como en estos pueblos que... son muchas veces estérico de médico; uno prepara una botella con raíz y ecétera, y cura cualquier cosa, cualquier moldío 'e culebra, que lo muela una culebra a una persona; faltando el médico en ese momento, pues uno le... da un palito 'e contra, y se para. Y... sí, uno acostumbra por aquí, pero por aquí hay vario quien... quien cura y conoce de eso, por ejemplo el señor (...), un hombre mayor conoce d'eso; este... (...) también conoce un poco d'eso; yo... no conozco mucho, pero... tengo una botellita pué prepará, me sirve me ha... me ha valido, porque primeramente me iba por el monte con un perro... a cacería y me lo ha moldío una culebra y entonces yo le ha dado la contra y se ha salvado. Y sí pues... uno por acá tiene mucha fe en esas cosas, pero como uno ya acostumbra tené eso por acá por estos pueblo, uno va pa la montaña se le presenta que lo muerde una culebra un animal a un compañero, y uno le... le da un poquito d'eso d'ese preparativo que tiene uno

que acostumbra por acá. Qué carrizo y... le va bien, que al meno' las veces que yo lo he probado con animales le... le ha servido ¿no?

-También, esas son cosa' muy importante para uno por acá por estos pueblo, porque el que vive en el monte siempre tiene cualquier cosa para... pa'... como se dice pa'resguardase, como un resguardo, eso le dije yo como un resguardo pa'l campesino. Ahora, yo he aprendido ciertas cosita pues que, viejos que me han dicho que eso puede servir... puede servir eso pa... un ensalme por ejemplo pa'ensalmá un señor que lo mordió un animal; por ejemplo con un ensalme que dice...:

San Pablo por ser querido y de Dios tan poderoso, líbrame de animales malos, rabiosos y ponzoñosos. Esta palabra que digo la digo porque la sé. En el nombre de San pablo, Jesús, María y José. San Pablo vaya adelante y yo vaya detrás de él. En la cama una luz, en la cárcel una cruz para curar a Fulano de Tal, Amén Jesús. Por ejemplo, eso son una cosa que uno tiene por aquí ya..., practica eso; y uno aquí ya que está basado a eso, al meno que no esté el médico en el momento, uno... uno le hace esa cosa y... como siempre hay una mano oculta que mete la mano pa... pa librá al que menos puede, uno se ayuda con eso; al meno el moldío 'e culebra pué'se le corta el veneno ensegúa. Usté sabe qu'el veneno 'e culebra es un veneno activo; faltando una inyección por ejemplo, una contra d'esa es bien buena; ya uno tiene esa cosa probá acá; ya sabe más o menos lo que puede hacer a un animal que lo muerda a un animal en el monte, y a un compañero que se le presente el caso. Por ejemplo ayer, ayer se le presentó a... (...) con una perra, se la mordió una culebra. El vino aquí y me lo dijo... que le diera un poquito de contra, cómo no, le di un poquito de contra a la perra 'e (...); tuvo la perra ahí y tal, usté sabe que como no la puede llevá a un médico que la vea, uno como tiene esa contra aquí uno le da esa contra. Yo mismo se la di. Le ensalmé, y de di el poquito è contra.

-A los animales... sí casi viene siendo la misma cosa, casi viene siendo la misma cosa, porque... uno le reza por ejemplo esa... al meno la que le dije ahorita, a un mordío 'e culebra por ejemplo, y se le reza también a una persona pa'ensalmarlo. Por ejemplo uno le dice a la persona:

Santísimo sacramento,... préstame tu socorro divino qu'está mordío de culebra y animale venenoso. Con la leche de María y el barro de Amecena cogite al hombre y lo amansate diciéndole: en el nombre del padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Amén.

Eso se lo dice uno a las personas cuando'stan mordía 'e culebra. Ya eso... eso no es una gran cosa, pero para uno es una gran cosa porque ya uno tiene eso... esa costumbre por acá; y eso le vale a uno con su... contra, con su botella pué'.

-Esa [contra] está preparada con... a base de culebra misma. Yo tengo por ahí una botellita que tiene siete culebra adentro, usté lo ha visto? Yo se la voy a mostrá;

yo tengo por ahí una botellita con eso yo... hasta hoy no me ha hecho quedá mal, respecto a eso. Que si... a un cochino lo mordió una culebra, le di un poquito, que si a un perro, que si a un... a una bestia, a una vaca, a un novillo, cualquier cosa pué' que se me presente yo... acudo a mi contra y se la doy y... en seguida se le cortó; y después... yo acostumbro que despué' que yo le echo un palo 'e contra, por ejemplo, sea una persona o sea un animal, después lo baño; lo baño y así va hasta que se pone bueno.

-En el río, en agua corriente. Esa son cosa añeja pué' que uno que se lo dan los viejos a los jóvenes y uno guarda aquel secreto, y lo tiene.

-Yo aprendí..., ese señor yo no me acuerdo su nombre, ese no es de por aquí; un señor de allá por los lados de Merecure 'e Caucagua, un señor por allá que... a mí me gustó eso, me gustó eso porque como eso no es... sino para hacer un bien, a mí me gustó eso; y... me impresioné que debía aprender a eso y aprendí, aprendí a esas cosas pué' ciertas oraciones y... preparé mi botella.

-Bueno hay varia para otras cosas por ejemplo hay varias oraciones. Por ejemplo pa uno... bueno, cosa que a mí al meno' no se me han presentado todavía ¿no? pero dicen que... parece que el tigre y esos animales que son fiero', hay... hay asina para amansarlo. Hay una que dice... que dice carache... se me olvidó, chico.

-Escritas [las oraciones]. Me las escriben, o yo la escribo y después la aprendo, y después me la aprendo de memoria. Usté sabe, uno tienen que darle esas cosas escritas porque es más fácil aprendérsela uno que se la den escrita que se la digan así mental; sí porque uno no ve el papel... entonce' uno lo va viendo y lo va viendo y se va penetrando pué' de aquello.

-Uno siempre tiene eso. Por acá por estos rumbo', chico, uno acostumbra esa cosa, yo... creo en esas cosas. esas cosas de esas oraciones pa'uno, por ejemplo, pa'uno por ejemplo pa'... caminá de noche; por ejemplo yo voy a caminá de noche, cuando salgo por ahí de cacería, rezo una oración que tengo que se llama Los Tres Clavos de Cristo, que dice así:

Me persigno con los Tres Clavos de Cristo y me abrazo a la Santísima Cruz para que siempre me acompañe el dulce nombre de Jesús. Jesucristo sea conmigo, la madre que lo parió y la Hostia consagrada y la Cruz donde murió. Oh Virgen de Consolación, Madre de un Verbo Divino, con tu gracia y bendición voy a andar este camino. Dios conmigo y yo con El, El adelante y yo atrás d'El. Dios conmigo y yo con El, El adelante y yo atrás d'El. Paz Cristo, Cristo paz. Amén.

-De oraciones... bueno yo con esa que digo no se me presenta, no se me presenta; con esa oracione que yo le dije, con esa no se me presenta nada; porque yo ya... yo he probao pué' usté sabe, tengo eso ya como devoción, que cojo mi camino y... no me interrumpe nada, en el camino.

-Bueno yo uso oracione pa... pa asunto 'e culebra y pa... lo que le digo, yo no se más tipo de oraciones más, pa otra cosa.

Esa son oraciones que uno aprende pa siempre está... resguardado pué.

-Al meno... son pocas las [personas] que la saben, porque por ejemplo el que se dedique a una cosa, por ejemplo como a... curá un mordío 'e culebra, toma el interés de... aprendé de aprendé, y con eso se basa de que esas son cosas buenas para eso, cosa útiles, y la aprende y... y después que la' aprende se queda con eso; se le presenta el caso y entonces acude con su... con lo que sabe.

-A mí se me han presentao varios, varias, personas, así, que no ha habido médico aquí y han venido aquí, aquí a la casa y... como yo tengo esa botella ahí no me va a costá nada, pué le doy un palito.

-Bueno a mí se me han presentao varios casos, profesor, que han venío aquí pué mordío je culebra y yo entonce.. l'he dicho, al menos yo no soy responsable a la vida que yo le puedo hacer porque eso..., pa eso destán los médico'ahí, pero como... faltando el médico pué'yo le puedo hacer... el favol; me hago verso, me encomiendo a Dios y le doy una tomita; y lo ensalmo y... y con eso... y el nombre de Dios queda listo.

-¡Sí! sobre todo; sin Dios no se puede hacer nada; no se puede hacer nada sin Dios. Con Dios todo y sin Dios nada. Esas son cosas que si usted se va a encomendá a otra cosa que no sea Dios, quizás sí va mal.

-Guá, a mí el caso que se me presentó más así fue... un señor que lo mordió una culebra y entonce yo fui; lo preparé pué'... y me vine para la casa; y después me dijeron que vinieron a llamá por ahí como a las once, que el hombre 'taba embromao; entonces yo fui; ¿qué le pasó? sino que el hombre se había puesto a peliá con la señora, y se irritó y la pielna se le hinchó.

Entonce me puse a hacele remedio a la pielna, remedio que hasta le volví a bajá la pielna.

Yo le hice un remedio que se llama pepino; pepino, se... se... se le prepara cocío y se l'echa agua caliente, y con eso tiene pa bajásele.

Al meno había, tú sabe que cuando uno está muchacho no... no... el muchacho nunca se da cuenta 'e las cosas; pero habcía por aquella época. Eso como que viene de muy... de mucho tiempo. Usted sabe que unos se mueren y entonces quedan otros, y aquel le dice a éste, y entonces se queda con eso, y así va y... y entonces el que va quedando el que tenga una cosa que le dio un viejo pué, sigue ejecutando eso, y así va hasta...

Además de este *ensalmador* y de los mencionados por él, en la comunidad hay otras personas que gozan de la reputación de *curiosos*, es decir,

curanderos que no limitan su intervención al tratamiento por *ensalme* del *maldejo* y las *picadas de culebra*, sino que de acuerdo con otras técnicas mágicas (observación de la orina e invocación de *espíritus*) establecen el diagnóstico y recomiendan los medicamentos y los modos de empleo que consideran adecuados, combinando nociones médicoempíricas, medicomágicas y mágico-religiosas que les sirven tanto de orientación como de justificación.

La actividad del ensalmador supone la relativa especialización que tiene a permanecer como función cuasi profesional a lo largo de la vida de quien la ejerce. A partir de cierto momento de su existencia, éste asume la valoración positiva de dicha actividad que priva en su medio social y se apropia de sus elementos o recursos *secretos* fundamentales, o sea, aprende de memoria las *oraciones* y la preparación del bebedizo denominado *contra*. Tal especialización es solo relativa, pues la práctica “profesional” del ensalme no es una ocupación ni económica ni socialmente suficiente; más bien se desenvuelve como el ejercicio de un *don* o *poder* siempre asociado con personas identificadas —por su quehacer económico fundamental y sus demás atributos socioculturales— con el común de las gentes; pues es en su propio contexto sociocultural donde el ensalmador consigue su clientela.

Dada esta virtual relación de igualdad que vincula al ensalmador con los demás miembros de su comunidad, los contactos más concretos entre él y éstos se establecen por gestión de uno o de varios interesados: son las víctimas (de las mordeduras de culebras o del maldejo) o sus familiares y demás allegados quienes solicitan la intervención; y cuando las víctimas directas del mal son animales de trabajo o de cría sus dueños asumen también la condición de víctimas en virtud del perjuicio que su pérdida les causaría. La intervención directa del ensalmador comienza con su respuesta positiva a esta solicitud.

La intervención misma consiste precisamente en el acto médico-ritual (el ensalme) de cuya eficacia mágica se espera la desaparición de la dolencia. En los casos en que se recurre al ensalmador, ya el diagnóstico está dado o por la experiencia inmediata (la mordedura de culebra) o por los supuestos del pensamiento tradicional según los cuales determinados síntomas constituyen de hecho la prueba de que tal niño se

encuentra afectado por el maldejojo. (Por maldejojo se considera dentro de este horizonte de comprensión a ciertos estados de morbilidad infantil cuyo apareamiento se explica como una consecuencia de la *mala vista* o *mala sangre* de algunas personas). El diagnóstico así pre-establecido es en última instancia el origen de la solicitud que se hace al ensalmador para que ejerza sus dones y poderes, o se convierta en intermediario del poder divino, en pro de la neutralización del mal. He aquí cómo dos hombres que han pasado toda su vida en los caseríos cercanos a Curiepe, cuentan las experiencias que los convierten en víctimas de culebras y pacientes de ensalmadores:

-Yo, una ve' hacen muchos año' que un día pasé muchísimo trabajo. M'eché mi escopeta al hombro y cogí mi machete y le dije a mi papá: yo voy a dar una vueltica en busca de lo'chácharo; él dice: Marco, qué rumbo tu vas a cogé; yo le dije: voy a cogé los rumbos de María Juana. Llamo a mi perrito que tenía llamado Buen Amigo, que a mi había regalao un primo, y me voy, coltando monte, subiendo fila', cojo un zanjón p'arriba y despué' dejo el zanjón y me voy subiendo una falda, llego a una meseta y está un poco 'ebachaco... yo salgo corriendo para pasal lo'bachaco, meto el pié derecho en una cadama y me siento que me muerde un bicho, vuelo p'alante y cuando caigo adelante me siento el cuelpo esmallao, veo p'atrás y veo la macagua que está en... metía en la cadama; saco un guaral que tenía en la bolsa y me ligo la pielna me busco 'e pará y no puedo, busqué 'e coltá un palo no pú'e, pero no la tiré tampoco porque yo he escuchao decil que macagua que muelde a uno no se tira no se mata con machete. Ahora, yo, solito en ese monte no me asleja pero le pedía a Jesucristo y... este será mi destino de Usté quítame la vida, déjeme salí a punto franco donde me oigan el grito, donde trafique gente diariamente; ahí me eché a rodá de culo por la ladera p'abajo, llegué al zanjón, cogí zanjón p'abajo, de culo, pasé por una cadama qu'estaba entr'el zanjón y cuando veo otra... culebra que viene saliendo de una piedra pasando pa otra y yo sin podeme mové de ahí; yo me quedé tranquilo hasta que ella telminó de pasal, pasó, y me fui... de culo, picando monte, yo gritaba en vece porque puahí hay vario conuco celca pa ve si alguno estaba en su conuco porque la'casa'me quedaban lejo; ahora, llego al primel conuco y e'tá un rancho ahí en el conuco ahí tra' 'e una troja dejé la e'copeta, dejé 'el machete y la bolsa; en palte caminaba de culo y en palte caminaba arrastrándome como la mi'ma culebra; cuando llego a la primera casa no encuentro gente, de ahí grito a la segunda casa que no'staba tan lejo, me responden y van allá donde mí; el señol llamó pa la telcera acasa pero cuando yo grité él mandó un mensajero a casa de papá a avisá que yo'staba picao 'e culebra; ahora mi papá 'stá enfelmo, que no

se pertenece, la' lágrima se le salía cuando supo la novedá polque no podía d'ime a buscá. Aquellos individuo, aquello do'hombre 'marraron la 'maca, no se si e' que sabían amarrá'maca o qué era, la'maca l'amarraron pero la... la'do' punta se juntaron junta y yo quedé enrrollao en la'maca; uno de ello'era manco y... el dueño cogió alante y el otro atrás', pero cuando mi papá supo la novedá mandó a la compañera quese otro hijo que tenía a 'visale para que fuera a buscá el curandero; ahora ese... manco dando trastabillón y el bueno... siaguantaba adelante para no dejarme caé; otra, era manco y también tenía la sangre brava para picao 'e Managua, también la... t'aba uno en la casa, quese mi papá, qu'era atolmentao; y él le dijo a mi papá: no vaye la señora que yo voy a'visale a su helmano; la señora no fue pero fue a encontrarme en la 'maca, m'encontró, que me llevaban, y ella agarró atrás del manco, y el manco cuando daba lo' taltabillone ella aguantaba la 'maca atra', y el otro aguantaba adelante; así me llevaron hasta someteme a casa, así llegó (...) buscando curandero, uno' no podían no tenían decía' que no tenían contra, otro' que no podían, otro' que pol enfelmedá que no podían, así fueron buscando ha'ta que que encontraron... fue aquel endivido en la noche, me... dio cualquiera cosa, pero despué' me entró una cosa que yo hablaba por seña, y eso que él dulmió abí, me volvió hacé cualquiera cosa ma', así fue que yo tomé siquiera un alivio ma'; pero el pobre perrito no supo cuando me metieron a la 'maca, y él se quedó puallá, amaneció el día y el perro no llegaba; cuando fue mi helmano a buscá l'escopeta y la bolsa y el machete donde yo le dije que la'bía dejao metío, encontró al pobre perrito ende me habían metío en la 'maca; cuando el perro vio a mi helmano salió corriendo alante y se fue; cuando él llegó al rancho 'el conuco encontró al perrito allá con la cabeza metía ende yo 'había metío los coroto y cuando él lo vio comenzó a cabal y entonce él llegó y metió la mano allí y fue cuando sacó todo lo que 'bía dejado yo abí, y abí fue qu'entonce el perrito llegó a la casa con él, y así yo pasaba mucho trabajo polque no podía caminal, en palte miarrastraba como la misma culebra, en palte en cuatro pata, que todavía e'toy padeciendo de ella polque todavía en los pasos de luna se me hincha el pié.

-Una vez, tiempo de... de invierno, salí yo demi casa para el conuco. Cuando yo venía, me regreso de allá par'acá, se pus'un tiempo de agua; y entonce mi agarró, en ese... ya celca de la casa... vengo mojado, ja to'escape! Cuando llegando celca de una quebrá, sentí una cosa muy rápida, que me agarró en el pié; dije ¡ay! ¿qué'esto? siento ese dolol, digo qué'esto? y avancé palante y me veo, digo ¡ay! es espina! ¿qué? y me veo así y digo ah esto no e' espina, y veo así detrá' y veo así jesto como que fue culebra! Cuando veo así, veo una macag8ua que va... ¡carajo cóm'uesta macagua me ha mancao! y jalé por el machete y le tiré un... una coltá, porque me dio molestia,

no l'agarré y le tiré otra ve' otro lambeceniza, cará y mire que la cogí por la mitá, la colté por la mitá, la veo que'está dando... y con la misma digo ¡ay! -¿Qué le pasa? -Vengo mal..., una macagua... me ha moldido. -¿Cómo va'sé eso? -No, cómo no, vengo mal. Abí me acomodé en una cama e inmediatamente mandé a buscá un hijo; que viniera por el momento a curarme, que miahavía mordió una macagua. Llega. Me dice ¡ay! pero no... cómo lo curo. ¡Cómo no, cómo no me va'curá oh, cógeme mi botella que tengo abí! ¡cure! Vino él entonces y me... pegó a cúrame. Esa noche, yo la pasé mortalmente, en un solo grito, que no era posible. Por la mañana cuando me destapo ese... ¡ah no, hombre!: una naranja abí. Dije ¡rájame! porque no puedo aguantá; entonces... no hallé... no..., abí'tá una bojilla, y me rajó... ¡Y se bañó la cara! Eso, eso a mí me, eso a mí... fue una cosa una novedá para mí muy grande, muy grande! y ese dolol entonces, mandé a buscá un sobrino, que viniera por lo'momento. Y le digo lo que a mí me había preparao abí que... me dijo 'ta muy bien, 'ta muy bien; entonces le dijo qu'era lo que iba hacé... entonces... me acabó de curá y ese huevo se me volvió una llaga. Pero fue una cosa mortal, y no deseo que a ninguna persona lo agarre una macagua según lo sufrimiento son... cuando una macagua muelde a uno. ¿Uh? Y si no jalla quien lo cure a tiempo, su vida telmina.

El acto médico ritual llamado *ensalme* o *ensalmo* marca, por lo tanto, la actualización de toda una trama de relaciones significativas que vinculan a los miembros de la comunidad entre sí, con la naturaleza y con el poder mágico, a través de las representaciones que se hacen de sí mismos, del mundo y de la divinidad. Entre los elementos que entran en semejante trama de relaciones significativas, el ensalmador ocupa el primer lugar en cuanto personaje inherente a la vida comunal desde el punto de vista de su existencia personal y de la imagen que la comunidad se forma de su razón de ser y su función.

En las palabras con que uno de ellos acaba de expresar algunas de sus actitudes y experiencias como tal, se perciben los rasgos fundamentales del personaje: la convicción de que tal actividad es beneficiosa en sí misma y necesaria en los centros poblados donde no existe o es insuficiente la asistencia médica oficial; el reconocimiento de la superioridad del médico en solucionar las deficiencias de la salud tenidas por verdaderamente peligrosas; la conciencia de que el hombre del campo vive desvalido ante las innumerables amenazas que lo rodean, y la creencia en que algunos elementos (materiales, gestuales o verbales) debidamente manejados le pueden ofrecer auxilio o resguardo ante las

inclemencias de la vida; la creencia de que a fin de cuentas la efectividad protectora de tales elementos radica y depende de una voluntad superior a la humana, una mano oculta que vela constantemente por los desamparados y acude en su ayuda en los momentos de urgencia; el recurso a todo un reservorio de racionalizaciones o contramagias para desviar de su persona o de sus actuaciones la culpa de los fracasos que se hagan evidentes en la operación medicomágica; y la expectativa personal hacia las gratificaciones sociales que dependen del éxito de sus actuaciones.

En la siguiente conversación de Fernando Madriz Galindo y el investigador con un viejo ensalmador nacido en Curiepe y desde hace muchos años residenciado en un cercano caserío, se puede notar la amplitud de la gama de rasgos inherentes a la actividad del ensalmador y a la imagen que éste se hace de ella y de sí mismo:

Investigador: *Bueno, ¿y a la gente que le pica una culebra por aquí cómo hace?*

Ensalmador: *¿Aquí? Buscamos plantas vegetales, se l'echa aguardiente y se muele y...*

Investigador: *¿Y qué tipo de plantas usa usted para eso?*

Ensalmador: *Se busca... la raíz de mato; se busca... la raíz de... requena, el corosillo, la yerba de toro. eso es que guá... bueno aquí nosotros... a... algunos se le han moldío ¿no? y l'huemos curao con...*

Investigador: *¿Y cómo preparan ustedes esas plantas?*

Ensalmador: *Se le echa el aguardiente, y después cuando muelde un animal... ¡Ah! se le pegó una liga con astrolaja, un bejuquito que hay.*

Investigador: *¿Y después?*

Ensalmador: *Se le da una toma, y entonces se baña con la contra, con la misma contra; hay unas que no de... hay unas que no son de tomal, pero a la misma sielpe se le saca una cosa y es remedio para untal pero para tomal son las plantas vegetales.*

Investigador: *¿Y qué eso que se le saca a la sierpe?*

Ensalmador: *¿A la sielpe? se le puede sacá el corazón, y lo que llaman el pulmón, el bofe, el hígado; se echa en una botella pero eso no se toma.*

Investigador: *¿Se echa en una botella, con aguardiente?*

Ensalmador: *Con agualdiente. Eso es para untal. Y si se mata el animal se le aplican los ojos, se l'estripa con una espina, un'aguja... una espina. Se mete el animal... se le coge el... se le hinca los ojos, y se le pone donde clavó el colmillo.*

Esa son instrucciones de mi parte ¿no? Pero para hacer la contra de tomar se busca el corosillo, se busca la.. requena, se busca la yelba 'e toro, raíces ¿no? se busca la raíz de mato... y la haba... ¿usted no conoce eso?

Investigador: *No.*

Ensalmador: *Bueno, pero usted no es dotol.*

Investigador: *No, yo no soy médico. Yo trabajo en la Universidad.*

Ensalmador: *¿Ah, la Universidad? Bueno y usted toma esos datos para...*

Investigador: *Es que estoy haciendo un trabajo sobre lo que la gente sabe de la naturaleza, y sobre cómo se cura la gente donde no hay médico. A mí me interesa estudiar eso.*

Ensalmador: *¡Ah, estudia ese problema! De curarse uno, que vive en el campo como los animales ¿no?*

Investigador: *Bueno, como los animales no, como los seres humanos pero en el campo.*

Ensalmador: *Bueno, los indios vivían en el campo como los animales; ahora nosotros tenemos un rayito más de luz; pero los españoles, los españoles hicieron tener ese rayito de luz, pero todavía vino el... el... vinieron esos Presidentes de la República y no dieron ninguna instrucción; tal como a mí, yo no he ido a la escuela.*

Investigador: *¿Y dónde aprendió usted eso de curar, eso dónde lo aprendió?*

Ensalmador: *¿Eso? Con otros, antecesores.*

Investigador: *¿Familia suya?*

Ensalmador: *Familia mía, ah y conocidos de cariño.*

Investigador: *¿Por ejemplo, su padre, le enseñaba a usted esas cosas?*

Ensalmador: *El padre mío usaba la raíz de mato en su contra, únicamente. Pero él nunca lo llegó a moldear una ¿no? Pero en cambio d'eso han habido otros hombres que han hecho diligencia y... han salvado a varios. A mí se me murió un hermano con una moldía. (Dirigiéndose a Fernando Madriz Galindo) ¿Usted no, no lo conoció, Madriz? Un hermano mío que llamaban José Isabel, usted taría chiquito, lo moldeó una aquí arriba, pero le moldeó el tendón y estaba trasnochado. Y mucha contrariedad, la mujer embarazada le pasaba la mano... tenía la sangre enteramente...*

Investigador: *Ah señor Concho, perdone, yo le voy hacer una pregunta también en ese mismo aspecto que lleva la cosa...*

Ensalmador: *Arrímese más, que yo, 'stoy un poco sordo; hay palabras que no las oigo bien.*

FMG: *Pasa una cosa, señor Concho ¿no? en ese mismo aspecto qu'estamos conversando ¿no? Usted seguramente se habrá dado cuenta de que... para el asunto de las culebras... picá de culebra, hay individuos que usan bañar el picado de macagua...*

Ensalmador: *Sí se baña, cómo no...*

FMG: *...en pleno río ¿no?*

Ensalmador: *...sí, pero es después de tomar la contra.*

FMG: *A mí me gustaría que usted le explicara al profesor por ejemplo eso de los malos humores de la gente para las picadas de culebra y las malas vistas.*

Ensalmador: *¿Las malas vistas?*

FMG: *Ujú. Uno por aquí ve pues que por ejemplo que se prohíbe a cierta gente, que no entre donde hay picao de culebra porque eso le hace mal ¿no? Su mala sangre, su mal humor.*

Ensalmador: *Ah no, es peligroso, mira ahí... quese ahí... familia de esta muchachita qu'está allí, una jovencita de pechito, primo hermano d'ella estaba aquí en el campo conmigo ¿no? Y lo mandé a vel un... un burro para que no le diera sol, y lo moldió una macagua aquí, le xampó el colmillo aquí, pero como qu'era tan vieja que lo que tenía era un solo colmillo, uno nomás le metió, pero me costó caro; yo me trasnochaba, cuando se le... cuando los rascaos del pueblo venían y empezaban con bulla y... ya pegaba el muchacho... a loquía, porque la moldía vuelve loco.*

Investigador: *Mire don Concho, y usted no usa ninguna oracione para las curaciones?*

Ensalmador: *¡Ah! Hay que saber oraciones. Usted se solicita la oración de San Pablo, San Benito y San Pablo y San Pantaleón.*

Investigador: *¿Eso se reza, cómo se reza, antes de darle la contra?*

Ensalmador: *Esa se reza adelante, y se le da la contra detrás, o bien sea la contra adelante, porque la contra ayuda ¿no?*

Investigador: *¿Y usted sabe esas oraciones; no me las podría decir?*

Ensalmador: *Bueno hay que...*

FMG: *Ah este, perdone señor Concho, yo quisiera que usted le explicara al profesor la pregunta esa que yo le hice ahorita, que... cualquier médico le llevan un picao de culebra él es incapaz de echarle ni siquiera un poquito de agua, ¿porqué los curiosos más bien usan de meter en pleno río un picao de culebra y... le dan un tallo de caña amarga jojota pa que se afinque en él? ¿Porqué ese tema de meterlo en el agua en el río?*

Ensalmador: *Al tiempo de bañarse agarran la caña para que la fortaleza de la sangre suya que es brava no le pegue y la coja la caña amalga ¿no? Hasta ahí nomás le digo. La oración la solicita usted en Caracas.*

Investigador: *¿Usted sabe? Porque yo creo que las de caracas son distintas...*

Ensalmador: *¿Serán?*

Investigador: *Sí, eso es otra cosa; y como sin la oración no vale la pena nada la... ¿no? La oración es... lo que... El poder.*

Ensalmador: *No, pero si me dicen que la oración es nada, que no le hace.*

Investigador: *A mí me han dicho que la oración es lo que vale, porque son las palabras de Cristo ¿no?*

Ensalmador: *Pero hay quien no crea.*

Investigador: *Ah, pero yo sí creo.*

FMG: *Bueno, ahora el asunto de la fe es distinto porque...*

Ensalmador: *Hay quien no crea ¿no? Porque uno por ejemplo, yo no me halago a decile a uno que crea ¿no? Polque a mí me han mandao qu'ensalme alguno y no le... y no le... y no le tienen así como nada... polque no son cristianos, no creen.*

Investigador: *Pero yo sí soy... yo sí creo; por eso me gustaría que me dijera las oraciones que usted sabe.*

Ensalmador: *Usté, ¿usté es cristiano?*

Investigador: *Sí.*

Ensalmador: *¡Jé jé jé!*

Investigador: *Si no, no estuviera aquí.*

Ensalmador: *¿No estuviera?*

Investigador: *¿Usted creerá?*

Investigador: *Usted que tiene experiencia, dígame pues qué piensa usted.*

Ensalmador: *¡Jé jé! Bueno, eso hay que prevenirse ¿no? prevenirse para podele da el escrito, polque... hay que escribí ¿pero cuándo vuelve usté?*

Investigador: *Eso es lo que yo no podría saber; si usted me las dicta yo las anoto aquí porque yo tengo una libretica aquí, yo puedo copiarlas.*

FMG: *Es que... decía yo señor Concho, por ejemplo, si udted las dicta, es decir pues si usted las conversa, es mucho más rápido, más pronto que escribirla ¿no le parece a usté?*

Ensalmador: *Si la... ¿si la digo? ¿Es más rápido?*

FMG: *Sí como no, porque usté conversa, usté mientras conversa rinde más que mientras escribe.*

Ensalmador: *Claro, sí!*

FMG: *Por eso es ¿no?*

Ensalmador: *Bueno, pero conversando usté no las lleva.*

Investigador: *Sí porque yo... esto (señalando el grabador magnetofónico) es como anotarlo, por eso es que yo tengo esto...*

Ensalmador: *¡Ah esto... esto qu'usté, este aparato que va moviéndose es para observar lo que...*

FMG: *Sí, es como escribir.*

Ensalmador: *Como escribir...*

FMG: *Es decir, porque eso es como abreviar y ganar tiempo ¿no?*

Ensalmador: Y... y... otra cosa particular también. ¿Bueno, y esto va escrito ya, ya'stá ya lo que l'he dicho?

Investigador: Está... Es como si fuera la foto de la voz, ¿me entiende?

Ensalmador: Sí.

Investigador: Entonces yo la vuelvo a oír después, pa que no se me olvide; entonces sí escribo, con calma ¿no? ¿entiende?

Ensalmador: ¿Pero lo encuentro esto después, lo que yo le digo, lo oye ahí?

Investigador: Sí, ahí en esa cinta. Yo se lo voy a mostrar después, yo se lo voy a hacer oír después.

FMG: Sí, señor Concho. Incluso después que termine aquí, el profesor le va a dar un ejemplo de... de la verdá pues que está ahí.

Ensalmador: Usté va a... entonces a demostrál la verdad que... de lo que se ha dicho. Bueno, pero ¿cuándo será?

Investigador: Ahora, de aquí a un rato, cuando termine la cinta. Cuando esto pase p'acá ¿entiende? entonces es yo se la devuelvo y le hago oír un pedazo. Entonces por eso usté me puede decir las oraciones y quedan ahí grabadas.

Ensalmador: ¿Queda grabada?

FMG: No crea que eso es para un futuro lejano.

Investigador: No, eso es ya, dentro de un rato.

Ensalmador: ¡ah pero es qu'usté no me deja una fotografía!

Investigador: Esas se las traigo después, porque esas hay que mandarlas a revelar allá. De todas las que le tomé le voy a traer una copia, para que usté las tenga aquí en su casa. Entonces, me puede decir las oraciones, porque quedan ahí, no se van a perder...

Ensalmador: Una sola, pero va complicada. Ese dice usté:

En el nombre de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y espíritu Santo, Tres Personas distintas y un solo Dios verdadero. Bienaventurado y glorioso sea el señor San Benito y San Pablo y San Pantaleón. Líbrame de todo animal rabioso y ponzoñoso por la merced y gloria que el Señor te dio en las hora de la muerte. Dame Señor tu parabién por el fin glorioso con que quisiste honrar al Santo al bord'e la cruz. Pero tiene que hacé la cruz, y cómo la hace? Esa es la primera parte.

Entonces dice: Entre paja caminando y brava culebra pisando y tan mansa lleguen a mí como mi Señor Jesucristo al pie del santo al bord'e la cruz. Amén Jesús.

Otra cruz y después dice:

Santísimo Sacramento Hijo del Inmenso Eterno dame tu auxilio divino para curar este enfermo que está moldío de culebra, animal rabioso y ponzoñoso, por la merced y gloria qu'el Señor te dio en la hora de tu muerte. Amén Jesús. En el pié traigo una luz y en la mano una cruz. Maldecía sean las culebra por el dulce

nombre de Jesús. Amén Jesús. Jesús Consumatum es. Jesús Consumatum es. Jesús Consumatum es.

Ahora se ayuda con la... por ejemplo al que tiene mala sangre tiene usted que rezale eso.

Investigador: *¿Al picao o al...?*

Ensalmador: *Al mordido. Picada no, porque no es gallina ¿no? pero al mordido de... es diente lo que tiene ¿no? Bueno, la avispa es ponzoñosa también, animal rabioso y ponzoñoso...*

Investigador: *¿Cómo se llama esa oración?*

Ensalmador: *San Benito, San pablo y San Pantaleón ¿no ve que dice? Ah y la Santísima Trinidad; va complicada. La Santísima Trinidad es para todo. Usted no ve que la Santísima Trinidad sirve para curar otras cosas más?*

FMG: *Entonces, señor Concho, ¿ese es un ensalme o una oración?*

Ensalmador: *¿El último?*

FMG: *No, toda.*

Ensalmador: *¿Toda? Esa es una oración con ensalme.*

FMG: *Ah, entonces es una oración...?*

Ensalmador: *Complicada.*

FMG: *Para la picada de culebra...*

Ensalmador: *Para la mordía.*

Investigador: *¿Por qué la llaman complicada?*

Ensalmador: *Complicada... la complicación viene siendo una cosa con otra, no ve que lleva la Santísima Trinidad adelante, y eso son su Padre, un Hijo y Espíritu Santo. ¿Ya no son tres santos que van ahí? ¿Y San Benito y san Pablo y San Pantaleón? ¿No son otros tres? ¿Y el Santísimo?*

Investigador: *¿Y dónde aprendió usted esas oraciones, don Concho?*

Ensalmador: *¡Ah! Los hombres antecesores... lo que... Bueno, aquí arriba también hay (...) y... otro... se murió... como que se murió... uno que llamaban (...). Eso lo llaman brujería.*

Investigador: *¿Por qué será que lo llaman brujería?*

Ensalmador: *Bueno, porque le falta algo de precaución...*

FMG: *Este... perdone señor Concho un momentico, este yo quisiera que usted le explicara al profesor este caso que para cuando se presenta un mordido de culebra; vamos a suponer que se presente un mordido de culebra ¿no? y... llega un curioso que está encargado de curarlo ¿no? ¿Por qué si entonces los parientes de ese individuo mordido de culebra resuelven llevárselo a otro curioso se niega a curarlo?*

Ensalmador: *Porque hay competencia; que buscan de hacerle daño, daño perjudicial, prejuicioso! No me ve que yo temo que usted me haga un daño. Yo he dicho*

a usté una cosa a lo divino pa que usté se salve y salve a otro; pero hay otros que llevan la mala... la mala índole ¿no?

FMG: *Entonces hay una especie de... de rivalidad.*

Ensalmador: *De competencia; así cómo no, en todo; usté no sabe que en todo hay competencia; estas canas me sirven de experiencia. Yo lo qu'hesío un pobre únicamente pobre pobre jornalero d'esos montes pero, yo tengo ya un poquito 'e precaución, yo no me meto, donde hay uno qu'empuje yo no me meto a curá. Ahora, si entre la familia o usté [dirigiéndose a FMG] que es conocío mío del centro, porque yo y usté tenemos un parentesco por su mamá, pero usté no lo sabe... qué va a sabé; usté no sabe que los Galindo y los Pacheco eran una misma familia, donde rimana-ba un señor que llaman... ahí'staba, pregúntale a Petronila de José Julián Pacheco.*

FMG: *Unan, ¿verdá?*

Ensalmador: *¿Usté lo conocío?*

FMG: *Cómo no, yo conocí a Unan.*

Ensalmador: *Ese'ra primo hermano de mi papá. Hay un parentesco. Bueno, y nosotros... yo no l'he dicho hoy sí le vengo a decí pero nosotros nunca nos hemos dicho na' pero sí Petronila sabe; ya nosotros semos viejo. Bueno pero los viejo poco le dicen, algunos, a los muchachos; yo no, a mí me gusta el bien, a mí me gusta el bien porque yo no soy hombre de... de que procuro mal, no me gusta el mal.*

FMG: *Bueno señor Concho, volviendo atrás lo que, la referencia que llevábamos ¿no? a mí me han... me han referido que... cómo se decía antes ¿no? que si un picao... un mordido pues de culebra, este... lo está curando uno y entonces se lo llevan a otro, vamos a suponer que... como se dice, entre más modos más ganancias ¿no? si en vez de curarlo uno, pues... lo... si en vez de curarlo uno lo curan dos pues... sería mejor ¿no?*

Ensalmador: *Sería mejor.*

FMG: *...ahora, yo lo que quiero decir que usté le explique al profesor porque usted...*

Ensalmador: *...¿ellos no hacen la conveniencia?*

FMG: *...sí, de curarlo entre los dos, sino que tiene que ser uno solo...*

Ensalmador: *¡Ah! porque usté sabe que...*

*siempre suele sucedel
entre cantores disputa
porque a ninguno le gusta
el negocio de peldel?*

Porque la fama ¿no? Porque después uno va a decí yo fui quien lo curé y el otro dice no, yo fui; ya hay competencia. Yo ande hay otro yo no me meto. Yo tengo un compadre aquí, por cierto el muchacho murió, era helmano mío, lo moldió la culebra muy

alto, y... además d'eso yo le dije al compadre, yo no tengo contra, era compadre mío (...) el que está en Curiepe, el marío 'e Felipa...

FMG: *...el decimista...*

Ensalmador: *...sí decimista, y yo también soy, yo también canto décimas.*

FMG: *Sí, yo le dije al profesor que usted...*

Ensalmador: *¿Usted me ha oído?*

FMG: *Yo le dije que usted se pegaba duro y fuerte con...*

Ensalmador: *¿Con décimas? Bueno, nosotros cantábamos yo... yo y el compa... yo y el compadre, porque él es compadre 'e sacramento mío (...), yo le dije compadre ayúdeme en este caso, porque yo estaba enfelmo, el muchacho se murió, pues, yo no le culpo a ninguno, porque el origen fue este que el muchacho lo muelde la culebra y además de moldelo al muchacho no le para nada 'e medicina, no halló qué hacer, porque la sangre estaba perfectamente mala, tanto la d'él porque de los que lo veían, yo no porque yo... puedo dolmí con uno qu'esté moldío, no le hace daño porque yo ya lo he examinao; bueno porque aquí... ese es el peligro una mujer embarazada qu'esté y lo muerda una bicha d'esa.*

Investigador: *¿Y por qué será que la mujer embarazada le hace daño al mordido?*

Ensalmador: *No se sabe polqué, todavía no alcanzo a sabé. Total pues que... el muchacho murió el hermano mío, no lo pude salvá, he salvao a otros y no he podido... he salvao animales y he salvao a... así... alguno también pero el hermano mío se llegó la casualidá que no lo pude salvá ni le paraba en el estómago la contra ni nada.*

Investigador: *Mire don Concho ¿y a los animales también se les reza oraciones?*

Ensalmador: *Sí, esa no sé...*

Investigador: *¿Las mismas?*

Ensalmador: *Las mismas. No se muere el animal, rezándole al animal no se muere el animal.*

FMG: *Mire, a propósito d'eso, este Maluco y que las mata con oraciones, Maluco el de Curiepe...*

Ensalmador: *Eso sí no lo he alcanzao yo a sabé, porque no le... no le examinado la oración para saber, la que yo sé, también digo, porque la que yo sé... esa es la misma que sabe Segundo; bueno, pero la de Maluco yo no sé, no sé si la mataría, si será probado ¿no? Pero me... yo creo que si se muere; yo no l'he visto muerta ¿no? pero yo creo que sí se muere.*

FMG: *Ah señor Concho ahora algo muy interesante sobre... este asunto ¿no? que usted le diga al profesor ¿qué le puede usted decir a él sobre el asunto de las culebras puestas?*

Ensalmador: *No he visto el método; porque como me he dedicado únicamente a lo bueno, no conozco el método para hacer eso. Yo oigo decir que la hacen ¿no? Pero yo no conozco el método. Esto que le estoy diciendo y le refiero, esto sí es... es probao como bueno; pero de la maldá no sé decirle; no ve que no me gusta la maldad; yo soy como se dice cristiano, cristiano y no puedo procurá la maldá; ahora yo dejo a cada uno por donde...*

Investigador: *¿Y usted ensalma solamente para las culebras, don Concho, o también para otras cosas?*

Ensalmador: *¿El ensalmo? Para culebra nada más; bueno, y una oracioncita del Carmen para su cuelpo d'iuno, pero eso es aparte.*

FMG: *¿Y para el maldejo, señor Concho?*

Ensalmador: *¿Para el maldejo? Yo tengo pero es un libro ¿no? pero ese está en Curiepe, para el maldejo, es... San Luis Beltrán.*

Investigador: *¿San Luis Beltrán? ¿Y aquí a usted no lo buscan sino para culebras, para las otras cosas no lo buscan, para maldejo y erisipela, culebrilla y esas cosas?*

Ensalmador: *A mí no me... Para la culebrilla tengo en el libro ¿no? Para dislocaciones tal como ésta (señálase el hombro izquierdo). Esta fue la caída de un caballo, pero el que me hizo el remedio fue otro, no fui yo. Pero sí que la hay ¿no? Porque cuando me iban a sobá esto era muy... muy malo... Pues hasta aquí nomás le digo porque... en el asunto de que... de que la gente ponen culebras, eso no me gusta a mí. ¡Jé jé jé!*

De hecho, las expectativas del ensalmador se corresponden con las de los otros miembros de la comunidad y frecuentemente se entrecruzan. Puesto que la condición de ensalmador depende básicamente de una opción personal que se toma dentro de ciertas pautas del pensamiento colectivo y siguiendo el ejemplo de antecesores expertos, en la comunidad todos saben que en principio cualquiera puede tener acceso, ocasional o permanente, al manejo de los instrumentos simbólicos inherentes a esta función. Realmente, en todo conglomerado campesino son numerosas las personas que suelen desempeñar el papel activo en el tratamiento de enfermos o en la auto-defensa por ensalme, aun cuando en el tope de la escala de prestigio solo se reconozca mayoritariamente a unas cuantas. Esto es así, primariamente, porque el poder para curar en última instancia lo ejerce Dios, directamente o con la mediación de las vírgenes y demás santos, quedando reducido el papel de los curanderos al de simple vehículo humano con la voluntad divi-

na; y además, porque debido a la dispersión territorial de los pequeños poblados campesinos, la presencia oportuna del curandero prestigioso, como la del médico, puede dificultarse o ser imposible en los momentos que se lo necesita con urgencia. Así, cuando Fernando Madriz Galindo describe el modo tradicional de tratar el maldejojo, se refiere solamente al procedimiento sin caracterizar al oficiante:

Cuando un infante ha sufrido “mal de ojos”, antes de hacerle un remedio práctico, se solicitan primero “tres ramitas”: una de escoba dulce, una de brusca y una de Cruzetilla del Niño. Al tener esto reunido, se procede a “santiguar” —especie de exorcismo— al “maldeojado” con la siguiente oración: En el nombre de las Tres Divinas personas y de la Santísima Trinidad te ensalmo, al Gran Poder de Dios te encomiendo y a la gran Fuerza de la Fe. Jesucristo al mundo bajaste, a tus discípulos los enseñaste, así te lo pido Señor, que este ensalme sea verdad. Y por medio de esta oración, el Señor San Julián ensalmó el mal de ojos, Jesús, María y José te curen. Jesús, María y José te pongan bueno. Jesús, María y José te salven de esta mala vista. Amén.

Después de terminado el exorcismo, las “tres ramitas” se tiran al río, para que el mal que aquejaba al pequeño “se retire”. Luego, en la mano izquierda, y en el cuello, se le ponen sendos collares —es decir, amuletos— compuestos de medallas, imágenes, semillas de ciertos árboles y otras tantas cosas, para preservarlo de futuras “malas vistas”.¹⁰³

Ahora bien, lo que sucede en relación con el ensalme como terapéutica, es solo parte de una escala de valores empíricos en cuyos niveles más complejos los criterios se modifican. Así, si bien casi cualquier persona puede convertirse en ensalmador, o ensalmar cuando las circunstancias lo requieran, no todo el mundo puede *curar* según los procedimientos más complicados y los secretos mejor guardados de los *curiosos*: estos individuos dedican más tiempo que los ensalmadores a sus funciones médico-mágicas, y en general, son visitados con regularidad por una clientela que los consulta sobre cualquier tipo de enfermedad o malestar y retribuye sus servicios de una manera más formal.

Otra de las representaciones que convergen en la intervención médico-mágica por ensalme, implica la creencia en la eficacia mágica de las palabras del *rezo*, de las *oraciones*. Estas plegarias mágicas constituyen toda una dimensión de la cultura tradicional y abarcan por igual los

planos lingüísticos de la palabra escrita y la palabra hablada. Su contenido explícito consiste generalmente en invocaciones a las figuras religiosas de cuyo poder divino se pretende disponer a favor del propósito inmediato del acto mágico; en tal sentido, las figuras religiosas son presentadas, mediante variados recursos retóricos, en función de sus hazañas arquetípicas en el campo de la curación, y en general de la solución mágico-divina de conflictos y penalidades. De este modo, las oraciones aparecen como la fijación y la expresión verbal-ritual de la representación tradicional de la enfermedad y la curación, y más exactamente, como la fundación mítica de la práctica y la eficacia simbólica del ensalme. A pesar de que actualmente el carácter mitológico del ensalme se exterioriza con la mayor frecuencia en estas oraciones combinadas de religión, magia y mitología, el núcleo mítico también aflora empíricamente con relativa independencia. Así, de boca de un veterano curandero oriundo de Curiepe pero desde hace muchos años residenciado en otra localidad, y relativamente alejado de tales funciones a causa de la persecución policial de que fuera víctima después del derrocamiento de la dictadura que gobernó a Venezuela hasta 1958, he aquí la siguiente versión del mito fundacional de la probable eficacia del ensalme para la curación de los mordidos de culebra:

Viniendo San José, la Virgen y el Niño por un camino, de pronto apareció ante ellos, asustando al Niño, la macagua, que en estos tiempos andaba en posición vertical y no mordía. Ante el susto del Niño, la Virgen se indignó y entabló con la macagua el siguiente diálogo:

“-¡Malvada, arrastrada por los suelos andarás!

-¡Pícaré!

-Daré contra.

-Unos escaparán y otros morirán”¹⁰⁴

El mismo mito lo enuncia Fernando Madriz Galindo en los siguientes términos:

Pero después de los nombrados (la mula y el buey) hizo su aparición otro menos grato: la culebra. Esta se presentó de improviso mientras el Niño dormía, asustándolo. Al verla, María la maldijo por haber asustado a su hijo. Le dijo que andaría arrastrándose y donde fuera le quebrantarían la cabeza. Altivamente le replicó la culebra que así sería, pero que ella por su parte “pícaría”. Contestole María que

*de sus “picaduras” todos se salvarían. A esto replicó la culebra que unos sí y otros no. Así se explicaría que de sus “picadas” salvan unos la vida, en tanto que otros perecen.*¹⁰⁵

De esta manera queda justificada mitológicamente, y como una relativa victoria del rebelde animal mitológico sobre la Madre de Dios, la incertidumbre inherente al tratamiento por ensalme. Así formulado, el mito abarca las dos posibilidades extremas entre las que oscila la expectativa humana ante la enfermedad como situación crítica y decisiva entre la vida y la muerte: o el retorno a la vida sana y activa por obra de la curación, o la ausencia definitiva de la vida por el fracaso del procedimiento mítico-mágico-terapéutico. Los extremos de la problemática de la existencia tal como ella se experimenta en la enfermedad, quedan así englobados en una misma representación y una sola creencia colectiva.

Por otra parte, las oraciones son consideradas como parte de un instrumental secreto, como herramientas del oculto poder del ensalmador; por esta razón la vía por la que sus textos circulan es la del acuerdo confiado entre individuos interesados y respetuosos de lo que ellas valen y significan; hasta el punto que en el acto mismo del ensalme las palabras del rezo se dicen sólo mentalmente, o se pronuncian de manera ininteligible.

La *contra* que el ensalmador hace ingerir al mordido de culebra después del rezo, constituye generalmente una transposición al plano mágico de algunos principios de la medicina empírica o análogos a ella; en este sentido, al reunir físicamente en un recipiente algunos elementos cuyas más o menos definidas virtudes curativas son reconocidas tradicionalmente, se cree concentrar esas virtudes como fuerzas mágicas a la disposición de los interesados en el éxito del ensalme.

El baño del enfermo como parte final o refuerzo suplementario del ensalme, y el lanzamiento al río de las ramas que durante el acto se manipularon, son dos modos de actualizar el símbolo del agua corriente como elemento purificador del cuerpo y el espíritu; el bautismo eclesiástico y el baño ritual que se acostumbra (todavía) el día de San Juan, son otras manifestaciones de la vigencia comunal de este símbolo.

El carácter de posesión o arma secreta lo revisten todos los elementos que forman parte material o ideal de las prácticas consideradas como eficaces en la solución o en la causación de males singulares. Así, los cantadores de décimas tienen los suyos: masticar ciertas sustancias (jengibre, esperma, malojillo) para conservar a todo lo largo de la sesión de recitación la fuerza y la entereza de la voz; o rezar ciertas oraciones con el fin de que no les falle la memoria o la facilidad de improvisar los ataques y réplicas que deben lanzar instantáneamente a sus contendores. Los agricultores, por su parte, acostumbran sembrar *con secreto* bueno o malo, es decir, eficaz para obtener beneficios del propio trabajo o para ocasionar perjuicios en el plantío de algún rival o enemigo.

Secretos, misteriosos, son también los *curiosos* para la comunidad; a ellos se les atribuyen *casos* o *historias* que los representan como seres de extrañas costumbres y aptitudes extraordinarias. Como muestras, estas dos noticias referidas por Fernando Madriz Galindo:

En Chirimena, caserío del Municipio Higuierote, una “curiosa” con grandes facultades, curaba las enfermedades “en un dos por tres”, según el decir, ya que tenía la admirable propiedad de hablar con los muertos. Y a eso no se reducía todo: disertaba sobre el porvenir, y lo que era más todavía: sobre lo pasado. Y así: infinidades de cosas que hasta entonces habían permanecido ignoradas fueron de todos conocidas, gracias a la “voz”. Pero de pronto la gran “curiosa” desapareció misteriosamente. Nadie más supo de ella. Esto fue público y notorio en Chirimena.

Y en Santa Rosalía, caserío del Municipio Tacarigua, también se dio un caso similar. Allí la “curiosa” del lugar hacía misas negras o paganas. Durante el sacrificio de la dramática ceremonia, la oficiante, por medio de “los espíritus”, hablaba con seres de ultratumba y sostenía con ellos sabe Dios qué misteriosas tertulias, según las pruebas fehacientes de sus ingenuos adeptos que así lo hacían constar. Los asistentes a tales misas paganas, con el gran fervor al culto que profesaban, iban al santuario donde la sacerdotisa oficiaba, plenamente convencidos de su gran poder y sus extraordinarias “facultades”, no solo de este mundo, sino también del otro.¹⁰⁶

Prácticas Maléficas

La certidumbre inherente al tratamiento mágico de las enfermedades y otras penalidades, así como el carácter secreto, misterioso de su instrumental simbólico, llaman la atención del observador hacia la entera configuración de ese nivel de la conciencia colectiva constituido por las representaciones y creencias que rigen tanto la ocurrencia como el desenlace de la intervención mágica.

Hasta ahora se presentó la faz positiva, benéfica, del patrimonio comunitario de representaciones y creencias, actos y protagonistas mítico-rituales; es decir, aquella mediante la cual quedan identificados con el bien en sí mismo y con la búsqueda de ese bien fundamental que es la salud. Pero este aspecto es solo la primera faz de una unidad significativa más compleja, de una unidad cuyo reverso lo conforma la creencia en la eficacia maléfica de la intervención mágica, su capacidad para ser también fundamento y orientación en la causación simbólica del mal.

La interpretación empírica de los factores esenciales de la intervención mágica orientada a ocasionar perjuicios a personas, animales o cosas valiosas, se denomina generalmente *brujería*; *brujo* es todo aquel que en virtud de la apreciación comunal, la practica regularmente; y *daño* se llama tanto a la conformación material de los elementos que significan y expresan el sentido de la intervención misma del brujo, como el resultado de ésta, el mal suscitado. Según el letrado curiepeño Juan Pablo Sojo, hijo:

Para realizar el daño, los brujos recurren a muchos expedientes. A veces son “bojotes” (especie de ouanga haitiano) dejando a la puerta de la víctima; frasquito con ají, hormigas y demás menjurjes enterrados en los patios de las casas; “lámparas bajo tierra” para matar o enfermar; velas azucaradas, alfileres, Santos de cabeza, Cristos al revés, animales muertos rellenos con prendas íntimas, partículas de uña, pelos y objetos de la persona a quien caerá el daño a medida que la carroña avance, etc.

Me han informado que en los bojotes entran huesos de cadáveres, sangre catamenial y otras inmundicias; también el uso que hacen algunas damas de las raspaduras o cocimientos de la suela de su calzado, para café y refrescos que dan al esposo o querido. En fin, la lista es inacabable.

*Ninguno de estos procesos, ninguna de estas prácticas brujas, dejan de ir ligadas a oraciones que alcanzan licencia eclesiástica; (se venden públicamente en mercados y calles), a estampas bendecidas por el sacerdote, al agua bendita, a la palma bendita.*¹⁰⁷

En realidad, los rasgos esenciales de la *brujería* solo se conocen sino a través de lo que la gente cree y dice de los brujos en general y de cada brujo en particular. En última instancia, la práctica misma de la brujería, en todos sus detalles, tiende a permanecer oculta hasta para los que solicitan la intervención del brujo. Por otra parte, la brujería tampoco es dominio exclusivo de las personas especialmente señaladas como tales brujos; no hay que olvidar que su fundamento reside en la posesión de ciertos secretos que, en principio, cualquiera puede aprender. Además, la brujería es sólo uno de los extremos (el del bien y el mal) que en la actividad mágica tienden a mezclarse; probablemente son muy pocos los individuos que solamente se desempeñan como brujos en determinada región; entre otras cosas, porque el beneficio y el maleficio que se persiguen con la intervención mágica son relativos a las perspectivas particulares que ella supone: lo que es perjudicial para uno de los implicados es beneficioso para el otro; de tal manera que aún los especialistas en la solución mágica de enfermedades y otros contratiempos llegan a actuar, si no como brujos, al menos en conocimiento de los recursos habituales de los brujos, para poder neutralizarlos en beneficio de sus propios clientes.

La memoria colectiva registra en anécdotas o consejas, historias o casos la representación mítica según la cual los poderes del brujo y los del ensalmador están llamados a confrontarse, a medir sus fuerzas en relación con la posibilidad de que en cada caso triunfe lo maligno o lo benéfico. He aquí como el mismo Juan Pablo Sojo hijo relata uno de estos episodios:

... es una historia cuya evidencia arraiga en los campos de barlovento. Una creencia que ha ocasionado y ocasiona muchas víctimas, presas de los colmillos ofídicos.

El compadre tuvo un pique con otro. Lo amenazó. El otro se encogió de hombros. Un día el amenazado halló en el camino a su rancho, una macagua armada... Trata de matarla y esta se le escabulle. El amenazado cavila. Se lo cuenta a su

mujer, convienen consultar al día siguiente al Viejo Emeterio, curandero y brujo, no de los que “echan”, sino de los que quitan. Mientras tanto atracan las puertas del rancho, se encaraman en el catre y apaga la luz de la palmatoria, que es de noche ya. Se duermen. Amanece y los ladridos de los perros y el canto de los pájaros y aves de corral los despiertan. El hombre se despereza, pensando en volver como siempre al conuco a continuar su jaladura, y cuando se echa al suelo embutido entre sus largos interiores de liencillo, algo lo muerde en el jarrete... da un salto y cae gritando. Acude la mujer, los hijos. Matan la serpiente que trata de huir por un hueco de la pared. Viene el curandero con un pañuelo misterioso, sus escapularios y su “contra”. Pero el “picao” se muere, después de cortos días de agonía. Fue “una serpiente puesta”, esta es la versión, el diagnóstico ineludible.¹⁰⁸

El brujo es un especialista sólo cuando expresamente se le consulta con regularidad sobre lo que hay que hacer para ocasionar un *daño* a alguien o a algo. De resto, la brujería es una posibilidad que preocupa activa o pasivamente a muchas personas, siendo éste un rasgo que ella comparte básicamente con las demás prácticas y creencias mágicas generalizadas.

De allí que resulte difícil conocer al detalle y por observación directa las intervenciones mágicas. En su constante flujo y ocultación, los hechos mismos escapan no solamente a las miradas extrañas a los valores y experiencias que los sustentan, sino incluso a los protagonistas mismos de la relación inter-personal en pro de la eficacia mágica.

En realidad, la creencia en la efectividad de la intervención mágica es visiblemente una predisposición colectiva cuyas representaciones, creencias, valores y símbolos se mezclan y se transforman en una progresión indefinida y estrechamente ligada al devenir interpersonal; cada momento de su manifestación es en última instancia un índice insustituible de la interpenetración empírica de los individuos y la sociedad, así como de todas las mediaciones gracias a los cuales ella se establece.

De ahí que la intervención mágica sea una de las zonas fundamentales de confluencia para las representaciones, las creencias y las múltiples e incesantes experiencias intersubjetivas en función de las cuales se delimitan las diferencias fenoménicas y las similitudes estructurales que en el curso de este trabajo se han señalado entre lo mágico y lo religioso,

así como entre el trasfondo simbólico y la secuencia ritual de la actividad mágico-religiosa en general. En tal sentido, y por lo que en este punto corresponde destacar, el hecho de que las representaciones y las creencias implicadas en las prácticas mágicas hacen referencia a la eficacia de las mismas, sigue siendo lo fundamental; así como también la constatación de que la expectativa ante la eficacia de la magia cuenta entre sus principales refuerzos a los símbolos de la religión católica que alcanzan mayor arraigo y vigencia en la comunidad.

Prácticas Adivinatorias

Además de las formas y sentidos de la intervención mágica hasta aquí expuestos, en la comunidad se llevan a cabo ciertas prácticas de carácter adivinatorio, la mayoría de las cuales son ejecutadas por el propio interesado, casi siempre una mujer, sin que sea necesaria —aunque tampoco se excluye taxativamente— la participación de ningún agente especializado. Algunas de estas prácticas ya fueron descritas, según fueron le fueron demostradas al investigador en el marco de la fiesta de San Juan.

Así pues, junto con la expectativa ante los estragos de la enfermedad y la relativa confianza en la eficacia beneficiosa o dañina del ensalme y la brujería, la vida comunal comprende formas circunstanciadas de comportamiento que combinan elementos del juego y el rito en la búsqueda de una satisfacción estrictamente semántica de las expectativas personales frente al futuro más o menos inmediato.

He aquí los términos en que Juan pablo Sojo hijo, se refiere a los modos de interrogar el futuro que las muchachas de Curiepe acostumbbran, casi como un divertimento, el día de San Juan:

*... al filo de la noche irán a ver si floreció la yerbabuena virgen como ellas, los pozos profundos y los estanques donde reside un misterio: si copian sus rostros, vivirán durante el año; en caso contrario morirán... Las mozas echarán agujas pares en platos llenos de agua, por ver si los amantes son fieles; esperma y plomo derretido en las poncheras; huevos en vaso de agua...*¹⁰⁹

Y de esta otra manera, menos idealizante pero tratándolos también como cosas del pasado, los presenta Fernando Madriz Galindo:

En una fase del día de San Juan se veía antes una escena emotiva: en todas las casas grupos de muchachas se divertían de una manera particular. Era que de acuerdo con la antigua costumbre, desde la noche anterior ellas habían quebrado un huevo y lo habían echado en un vaso de agua. Esto era con el fin de saber cosas sobre el futuro de su vida. (Los huevos metidos en agua, tomaban las más caprichosas formas, que eran interpretadas por ellas a su saber y entender...)

También una joven se paraba a la puerta de su casa, arrojaba una flor a la calle y se ponía a observar el primer mozo que pisaba la flor. (Según la creencia, significaba boda...)

*Así también la joven se iba al río y tomaba un puñado de arena, lo tiraba hacia arriba y dejaba la mano entreabierta. (Las piedrecillas que lograba atrapar significaban el número de “críos” que en el futuro tendría...).*¹¹⁰

Refiriéndose igualmente al pasado, otro nativo del pueblo informa de estas otras modalidades de actos adivinatorios: se ocultaban tres semillas de cacao, una descascarada, otra descascarada a medias y la última sin descascarar; sin verlas, se debía tomar una de ellas: si era la primera, pasaría el año mal, si la segunda, regular y la tercera, bien. Se arrancaba una mata de *brusca* para ver si tenía adherencias de carbón en la raíz, cosa que se interpretaba como signo de buen augurio. Se vertía tinta sobre un papel y se procedía a interpretar la mancha así formada.

Es de notar que en la mayor parte de los casos, la interpretación de las formas tenidas como reveladoras —en lo cual consiste precisamente la adivinación— supone al mismo tiempo libertades y limitaciones al sentimiento y la imaginación. Es el practicante mismo quien confiere significado al resultado producido, pero este significado ha de escogerse entre determinadas clases de alternativas posibles, generalmente binarias o terciarias: matrimonio o soltería; bienestar o malestar; salud, enfermedad o muerte; indiferencia, amistad o amor. En efecto, estos procedimientos de adivinación se nos aparecen sobre todo como un dispositivo suscitador de mensajes frente a los cuales se instaura la operación principal de su lectura; la cual, a su vez, se rige por reglas que son al mismo tiempo de juego y rito, de ejecución expectante dentro de los límites convenidos, de interrogación dramática, lúdica y convencional. Así, dentro del campo —culturalmente delimitado— de

los significantes y los significados pertinentes, se propicia también la proyección psicológica de la relativa ansiedad que mueve a la interrogación o es suscitada por ella. Una proyección que absorbe del dispositivo cultural una parte de su estímulo y que es representada, ante sí mismo y ante las otras personas que puede interesar tener como testimonios y acompañantes en el acto del desciframiento; el cual, por su parte, evidencia la preocupación del practicante por determinadas probabilidades en cuya contextura significativa se combinan la normalidad social y la incertidumbre individual, y que, en la instancia de mayor generalización o síntesis, provocan la ritualización del juego dramático mediante el cual se participa en los símbolos de la incertidumbre de todos ante el futuro, incluso el cercano.

Un cartomántico es el único especialista local en asuntos de adivinación. No es nativo de Curiepe; considera que su poder se reduce a saber *echar las cartas* y lo adquirió por experiencia propia y no por herencia familiar; trata de que no se le conozca públicamente desde este punto de vista, para evitar las suspicacias de los otros curiosos. Piensa que el día de San Juan es uno de los mejores para echar las cartas porque es un día de buenos augurios. Hace la aclaratoria de que su *don* o *poder* solo lo emplea para hacer el bien. Sus cartas o barajas son del tipo español y para leerlas las dispone en cuatro montones, formando dos líneas paralelas. Enciende velas a los santos, especialmente a la Virgen del Carmen.

Prácticas Propiciatorias

Estrechamente ligadas con los modos de actualizar mágicamente la expectativa ante la relación entre el presente y el futuro personal, se encuentra además toda una gama de recursos de igual índole cuyo sentido es propiciar ritualmente el advenimiento inmediato del bienestar individual, entendido corrientemente en términos de *buena suerte, salud* o *amor* .

Según informaciones del boticario del pueblo, le gente en general y sobre todo los que viven en el campo, acostumbran, con la finalidad de alcanzar protección para sus personas y pertenencias, *desahumar* y *lavar* las casas y los conucos cada uno de los siete viernes de Cuaresma. A los sahumeros, que se compran corrientemente en los expendios de

medicinas (ya preparados a base de incienso y estoraque y empacados comercialmente) les agregan hojas de laurel, o de cerezo, o flores de alusema que también se adquieren en dichos establecimientos; al agua empleada para lavar las viviendas, le añaden ciertas plantas especialmente apreciadas por sus virtudes mágicas.

Con la esperanza de atraer sexualmente a los hombres, las mujeres se perfuman con *esencias* denominadas “Sígueme Joven”, “Venamí”, “Amansa Guapos”, etc., que los boticarios de los pueblos compran a su vez en las droguerías, siendo la mayor parte de estas esencias, como sus envases lo indican, de real o ficticia procedencia francesa; entre las más comunes: “Flor de Tabaco”, “Flor de Muselina”, “Coquelicot”, “Vetiver”, “Pachulit”, “Aire Embalsamado”, “Hinojos”, “Eucalipto”, etc.

Para atraer a la buena suerte o predisposición al éxito en todos los asuntos personales, se acostumbra tomar baños de agua tratada con algunos de estos elementos: canela, clavos de especie, corchos nuevos, sal de la Rochela, azúcar, éter, cuerno de ciervo, mejorana, ruda, romero, miquibao, curía blanca, curía morada, los cuatro cariaquitos, etc; al escogido en cada caso se le agregan las llamadas Siete Esencias: de plata, de lluvia de oro, agua divina, agua florida, agua camaca, agua colonia. Se dice que estos baños mágicos son especialmente estimados y frecuentados por las *mujeres de mala vida*.

Igual que en los otros tipos de intervención mágica en los asuntos del vivir, aquí también se incluye a los animales como beneficiarios: a los perros de caza se les da *tomas* de aceite de oliva y mantequilla para *cerrarlos*, o sea, para que se hagan invulnerables a los maleficios que les puedan echar cazadores enemigos o envidiosos; también se les baña (los viernes de Cuaresma y cada vez que se considere conveniente) en agua corriente, para *destupirles* el olfato.

Así, es evidente que los sujetos inmediatos de estos actos mágicos, benéficos o maléficos, son las personas que entran en relación precisamente por obra de su propia ocurrencia espacio-temporal; es decir, por una parte la víctima de la serpiente o del maldejojo, o uno de sus allegados, al solicitar la intervención auxiliadora del ensalmador; por otra

parte, el enfermo que requiere del curioso diagnóstico y tratamiento para su dolencia; en tercer lugar, la persona que recurre al brujo o curioso para que proceda en su nombre a echarle un daño a alguien o a algo, o a librarlo de los efectos de un daño que le han echado.

Sean maléficos o benéficos, estos actos transcurren fuera de los ámbitos de los actos multitudinarios e implican un considerable grado de secreto o reserva: los maléficos, por su carácter mismo de hechos sujetos a sanción informal y hasta legal; los benéficos, por la distanciamiento que se ha producido entre la concepción de la curación que ellos actualizan y la de la medicina oficial, formalmente aceptada por la comunidad como un índice de progreso, y por lo tanto, como un valor superior.

Dentro de estos límites, los maléficos, o por lo menos las representaciones y creencias que en ellos se actualizan, conservan mayor vigencia que los benéficos entre la población concentrada en el mismo Curiepe, pues todavía no han sido sustituidos por la “modernidad” como mecanismos para la solución psicológica de las tensiones latentes y los conflictos interpersonales; los benéficos, en cambio, tienden a perder terreno en el pueblo, dada la confrontación que se da entre ellos y los procedimientos médicos oficiales.

Por lo que se refiere a la relación con la divinidad, la situación, en sus rasgos generales, es la siguiente: los instrumentos simbólicos secretos y la intencionalidad de los actos mágicos maléficos, son considerados formalmente como cosas del demonio y por consiguiente contrarias a Dios y a la conducta de los cristianos; pero de hecho, tanto los brujos que los practican como las personas que los solicitan, sea en sentido defensivo o agresivo, son integrantes como los demás de la comunidad y se muestran identificados con sus representaciones axiológicas al participar en la actividad religiosa. Los actos mágicos benéficos, por su parte, están dotados de una significación hasta cierto punto religiosa, desde que se los considera como un bien, satisfacen una necesidad espiritual y se los refiere a la voluntad divina en cuanto dependientes de ella en última instancia. En realidad, el nexo con la divinidad que a través de ellos se actualiza no es la relación simbólica de intercambio a que se ha hecho referencia en la descripción de la actividad religiosa,

pues mediante ellos ni se pide, ni se ofrece al poder y la voluntad divina: los gestos del curandero se consideran eficaces por sí mismos en virtud del don, poder o facultad que a él se le atribuyen, y solamente invocan al poder divino como a algo que hay que conquistar (mediante oraciones que no son plegarias sino más bien conjuros) a favor del fin deseado y como refuerzo de la eficacia del ritual que procura alcanzarlo.

Si dentro de estos actos se considera a las sesiones en que se narran historias, casos o consejos y transcurren como reuniones más o menos recreativas de pequeños grupos de amigos, se percibe que entre estas narraciones y todos los tipos de actos que aparecen en la actividad mágico-religiosa de la comunidad hay una relación que debe ser todavía precisada pero que de momento es posible indicar en términos de su analogía o equivalencia con la relación genérica entre el mito y el rito. Estas narraciones, cuyo sentido intencional es generalmente de carácter ejemplarizante, significan las representaciones y creencias vigentes en la comunidad con respecto a la implicación de las acciones humanas en la existencia y la escogencia del bien y el mal. La mayor parte de estas narraciones, a través de las moralejas que implican o explícitamente se desprenden de las situaciones referidas, constituyen un reforzamiento, en la esfera de los símbolos, tanto de las prohibiciones como de los imperativos morales que conforman el plano ideal de la cohesión comunal. Es lo que se constata en la vigencia del trasfondo mágico-religioso de sus representaciones y creencias, vale decir: que en su organización interna se mantiene la diferencia entre las connotaciones axiológicas que rigen el deber ser de la vida comunal y las connotaciones propiamente mágico-religiosas, al mismo tiempo que a ambas se las reconoce como integrantes del horizonte de comprensión y de experiencia de los seres humanos.

Representaciones Verbales: Personajes

Todas las representaciones y creencias aludidas a través de la descripción de la actividad mágica, se caracterizan precisamente por el hecho de que su significado y su sentido implican y acompañan la realización de actos específicos que marcan una diferenciación con respecto a la

rutinaria normalidad cotidiana: ya sea porque responden a la irrupción nefasta de la enfermedad en el seno familiar; o al incidente personal que desemboca en la agresión o en la defensa mágicas; o a la connotación de ciertas fechas litúrgicas como apropiadas para gestionar mágicamente el bienestar personal.

De aquí en adelante se presentarán otros modos de actuación ritual que aparecen normalizados en la vida comunitaria como formas de participación interpersonal en el horizonte de comprensión correspondiente a las representaciones y creencias de mayor arraigo. Se trata de una modalidad cuyo carácter mágico-religioso es patente sobre todo en el plano de las representaciones y creencias que implica, y menos en el de los actos mismos en que se realiza. En cuanto tales, constituyen esencialmente una clase culturalmente caracterizada de la acción verbal: satisfacen las exigencias de su realización en el hecho de hablar, en el acto de la emisión personalmente variada de un texto fijado en su estructura narrativa y oral, que invoca solamente elementos rituales inherentes a las cualidades de la palabra hablada durante la representación del relato. Se trata de la unificación espacio-temporal de intervenciones narrativas –mucho más frecuentes en el pasado que en el presente de la comunidad- que se efectúan en las ocasiones recreativas en que un grupo de parientes y amigos se reúnen para contar el repertorio más o menos usual de *casos*, *historias* o *cuentos* relativos a las experiencias de cada quien, de sus conocidos o de alguien no determinado, con respecto a entes o acontecimientos sobrenaturales. Según Fernando Madriz Galindo, estos divertidos encuentros constituyeron, seguramente hasta principios del siglo, una de las formas básicas de la sociabilidad comunal:

*El pasatiempo más llamativo (aparte de parrandas y convites), eran las reuniones ya familiares o particulares que se hacían para “echar casos”. En casas y solares se daban cita los vecinos en animadas tertulias que eran motivo de recreación del espíritu. Era entonces cuando se oían los Casos... Adivinanzas... Trabalenguas... Cuentos de caminos...*¹¹¹

A pesar de que actualmente la casa familiar tiende a ser sustituida como ambiente de recreación por los establecimientos comerciales donde los hombres se reúnen para hablar, beber y jugar, este pasatiempo si-

gue siendo la esfera de lo contactos interpersonales a través de la cual el repertorio de cuentos sobre personajes y episodios fantásticos se conservan todavía.

El Diablo

*Ustedes tal vez no conozcan al Diablo, ni yo. Pero es de suponer que sea un gran personaje, a juzgar por su renombre. Por lo menos una potencia infernal. Sobre él se oyen las más sobrecogedoras leyendas. La imaginación popular lo pinta de mil maneras, pero en sí el diablo no pasa de ser lo que es: un diablo. Y tal vez en el fondo sea una buena persona. No digo esto para ganar indulgencias con él. (Aunque si a ver vamos, el Diablo es un ente familiar: todos tenemos algo de él en maldad, en hipocresía, en perversidad...).*¹¹²

Con estas apalabras comienza Fernando Madriz Galindo su escrito sobre “El Diablo en el Folklore”, a través del cual se irán subrayando seguidamente los rasgos más significativos de esta representación y de las creencias que con ellas se vinculan. El Diablo es un personaje al mismo tiempo poderoso e infernal, cuyas cualidades y defectos más sobresalientes se entrecruzan con los de los humanos en los planos de la realidad y la imaginación. Si recordamos la historia mitológica del Diablo, son rasgos de carácter netamente humano los que encontramos en su más temprano proceder, de acuerdo con la transposición a la expresión escrita que Madriz Galindo hace de la representación tradicional verbalmente transmitida:

Se recordará que en la celeste corte habían tres encumbrados príncipes arcángeles de la más rancia nobleza. Estos eran Miguel, Gabriel y Rafael, quienes gozaban de gran privilegio ante Dios. Pues bien, el Diablo, que desde niño había sido intrigante y rebelde, se dio a la tarea de conquistar aquellos príncipes para que junto con él, se rebelaran contra el Señor. Pero su conspiración, tan bien urdida, fracasó porque aquellos caballeros eran incapaces de rebelarse contra su Señor. El resultado de esto fue que tuvo que abandonar la alta corte de la manera más escandalosa para convertirse en diablo. Ya él, de por sí, era un diablo traidor.

Una vez en tierra, el Angel Caído encaminó sus esfuerzos en la creación de su propio reino. Tanto se esmeró, tantos fueron sus afanes, que al fin se dio el gusto de ver creado su ansiado reino infernal. Entonces rió como un niño cuando ve cumplidos sus caprichos. Estaba más que contento, ya que ahora era nada menos que una

majestad. Y entre risas juró que le daría mucho que hacer a Dios. En efecto: desde entonces el Diablo comenzó a hacer diabluras. Y desde entonces a esta parte, son muchas las rabietas que el buen Dios ha tenido por causa de su antiguo pupilo, quien le declaró una guerra sin cuartel. Para igualarlo en poder, tuvo la ingeniosa idea de crear una cosa mala por cada buena que Dios había creado. Por eso existen la ambición, la traición, la injusticia, la envidia y otras así...
(.....)

*No hay en el mundo un ser tan ocupado como él: El diablo nunca está en su casa. Porque siempre anda afanado atendiendo miles de cosas: fomentando guerras, provocando incendios, incitando a la discordia, sembrando la cizaña, la ociosidad, los vicios. Un ser de mil ocupaciones que está en todo y nada descuida. El Diablo, como pastor de almas, es magnífico: ha conducido millones para su redil. Tiene un sistema sencillamente legal: ofrece poder, riqueza, bienestar, a cambio de esa insignificancia que es el alma. Muchos hacen tratos con él, viendo tan promisoras garantías.*¹¹³

Con el cese de su originario *status* celestial al desafiar el poder de la autoridad divina, el Diablo conquistó poder e independencia y fue a partir de su ruptura con la jerarquía divina que el Diablo pudo construir, en la tierra, un reino a la medida de su poderío. Es precisamente esto lo que mueve a los hombres a entrar en tratos con él, es decir, a cederle el alma, que es de la misma esencia de lo que el Diablo perdió al rebelarse, a cambio de bienes terrenales que son de la misma naturaleza de lo que conquistó al desafiar la autoridad constituida en el reino celestial.

*En definitiva, se ve que el Diablo es un popularísimo sujeto que cada día trata de hacerse más simpático. Gana voluntades. Se ha hecho tan conocido, tan familiar, que muchos tratan con él de quien a quien. Tanto se ha llegado a confianza, que cariñosamente le dicen Perro Sucio, Mandinga, El Malo... Creo que en ninguna forma se le haya hecho difícil adaptarse a este medio, en donde hay tantos Diablos como él...*¹¹⁴

Así, en las historias que se cuentan los barloventes el Diablo aparece no solamente como personaje fantástico y terrorífico, sino como personalidad humanizada que además resulta atractiva precisamente por la habilidad y las ventajas que se asocian con su pecaminosidad y de ella derivan.

Los sucesos que se cuentan como experiencias individuales con el Diabolo, siempre ponen en confrontación las fuerzas de dos poderes antagónicos por naturaleza: el que sirve de base a la autoridad establecida como divinidad y el de la rebeldía de quien dejó de ser ángel de la corte celestial para convertirse en poderoso rival de aquella autoridad. Dentro de esta representación, Dios y el Diabolo son como dos grandes caudillos en constante competencia por el dominio del mundo de los seres humanos. La victoria definitiva no se le concede de antemano a ninguno de los dos antagonistas: en cada caso la alcanza uno o el otro en virtud del despliegue que logra hacer de sus fuerzas sobrehumanas en las oportunidades humanas que se le ofrecen.

Los Encantos del Agua

... Satán, en su precipitada huida (de la Patria Celeste), llevó consigo miles de ángeles y serafines, amenazando con desmembrar la Corte Celestial. En viendo todo esto San Miguel Arcángel, Príncipe de la Milicia Celestial, díjole a Dios: “Señor, que se queda la Corte sin Angeles”. Fue entonces cuando dijo el Señor: “Sursum Corda”. Cuando el Señor dijo “Sursum Corda”, cesó de inmediato el éxodo de los ángeles. Al decir las divinas palabras, los ángeles que se precipitaron con Satán en el infierno se convirtieron en diablos. Los que quedaron en el aire, transformaronse en Espíritus Errantes o Sin Rumbo. Y los que cayeron en las aguas, convirtiéronse en los seres que hoy conocemos con el nombre de Gentiles o Encantos.¹¹⁵

De esta manera recoge Fernando Madriz Galindo las palabras del mito que explica el origen de los Encantos. Estos habitantes de las profundidades de las aguas o *encantamientos*, roban niños para convertirlos en *encantados* que solo pueden ser liberados de semejante rapto por sus padrinos.

Los dos elementos favoritos de los Encantos, también lo son de los cazadores y los pescadores: el tabaco y el aguardiente; con la diferencia de que aquellos no ingieren el líquido, “sino que aspiran el espíritu, dejando el residuo”; tampoco se valen de la sal, “porque ellos perdieron la gracia bautismal”; ni pueden “oír música alguna, ello les causa el llorar al recordar la música celestial y se retiran”. En el escrito que se viene citando, Madriz Galindo los refiere como cosas del pasado “que todavía subsisten”:

*En algunos casos, tal vez se deba ello a que en la región [Barlovento] existen algunas porciones de agua que antes eran Encantamientos, tales como la Laguna de Breque, de Campo, de la Reina y de la Loma del Viento. También los ríos eran una verdadera concentración de estos habitantes del mundo líquido.*¹¹⁶

Pero el aspecto de la representación de los Encantos más patente en los casos que de ellos se cuentan, es el de su erotismo. Ellos “sienten pasiones hacia seres terrenales”, y cuando un hombre o una mujer acepta sus requerimientos de amor, reciben en cambio una “extraordinaria” protección. “Sin embargo –advierde Madriz Galindo- no se ha dado el caso todavía de que algún humano haciendo uso de mágicos entendimientos para atraer el Encanto, haya procurado la unión con estos transformables seres: son ellos quienes siempre la procuran.”

La Mujer Voladora

Uno de los personajes favoritos de los *echadores de cuentos* o *casos* en Curiepe es la llamada Mujer Voladora. Según la creencia ligada a esta representación, algunas mujeres tienen el don, de origen diabólico, de transformarse en aves para salir a altas horas de la noche para recorrer las casas del pueblo y así enterarse de las intimidades o secretos familiares. Así lo presenta Fernando Madriz Galindo:

Son las doce de una noche horriblemente oscura. Una mujer, tendida en el suelo, mirando arriba y en una total desnudez, hace invocaciones llamando al diablo. Surge entonces el “Tenebroso Caballero de la Noche”, acudiendo al llamado de la mujer. Se incorpora ésta como una poseída y como primera metamorfosis de la mujer que va a reencarnar en ave, los senos de la hembra en alas se convierten, siguiendo el proceso de le reencarnación hasta convertirse la mujer en pájaro blanquísimo y de regulares proporciones. El cuerpo queda tendido, muerto, ya que el “alma” sale a “volar”. Antes de alzar el vuelo, la mujer voladora profiere inmundas imprecaciones contra la santísima Virgen María, y diciendo: “Sin Dios y la Santa maría”, se lanza al espacio.

*Luego, en la profunda soledad de la noche, la misión de estas humanas aves nocturnas es descubrir los secretos ajenos, ver las íntimas cosas que ocurren en los hogares, y en definitiva, pues, saber a ciencia cierta y con todo lujo de detalles el vivir del prójimo.*¹¹⁷

En la vecina población de Higuero, el investigador tuvo la oportunidad de presenciar el siguiente episodio de la creencia en la Mujer Voladora: El día 13 de mayo de 1961, a eso de las 4 de la tarde, una mujer casi en estado de embriaguez le refería al empleado de una casa de abastos que en su casa tenía una bruja. Cuando le manifesté mi interés en verla, la mujer accedió sin reservas. Al llegar a su casa, me condujo hasta el patio, donde tenía atado con un cordel a un búho o lechuza. El animal mostraba un ala desgonzada. La mujer me explicó que el animal era, en realidad, una bruja de esas que salen a medianoche a enterarse de la vida ajena; y mientras esto decía, trataba de hacerla beber aguar-diente de caña del frasco que ella misma estaba consumiendo. La prueba de que se trataba efectivamente de una bruja, se podía tener –según la mujer- si al animal se le daba a comer *mostacilla* o granos de mostaza, alimento favorito de estos seres sobrenaturales. A fin de intentar la prueba, fui hasta la farmacia a comprar la mostaza, pero no la había en granos sino en polvo. En el momento de iniciar la indicada operación, la mujer trató de persuadir a los niños que se habían congregado entorno al animal a que se retiraran; al no lograrlo, optó por introducir el animal en una habitación y verterle la mostaza sobre un paño blanco, completamente limpio. Según ella, teníamos que dejar solo al anima. Más tarde podríamos conocer el resultado de la prueba.

El Anima Sola

He aquí cómo Madriz Galindo expone la que él llama la *devoción del Anima Sola*:

Ahora: la “Devoción del Anima Sola”, que dicho sea de paso, tiene su fase romántica. Hombres y mujeres la profesan por igual, en ansias de fáciles triunfos en el amor. Así: vemos que la “Solitaria Dama”, aparte de cosas diversas, se especializa también en asuntos sentimentales. Los días consagrados para su culto son los lunes. Para pactar con la “Solitaria” y hacerse un “devoto”, el interesado aspirante se dirige por la noche a un retirado y espeso bosque, donde al llegar, procede a llamar al Anima Sola, invocándola como sigue:

Anima Sola, amiga mía, que en el campo habitas, triste y sola, sin que nadie te necesite, te necesito yo: Anima Sola, amiga mía, por el Cielo y por la Tierra, como salvaste a los tres Ajusticiados y a los Tres Condenados, sálvame de mis enemigos y dame poder sobre ellos. Así lo espero de ti.

La anterior invocación es hecha únicamente por hombres, solicitando apenas poderes sobre sus enemigos. Pero cuando de amor se trata, igualmente dicen hombres y mujeres:

Anima Sola, amiga mía, que en el campo habitas, triste y sola sin que nadie te necesite, te necesito yo: Sal de tu mansión y dame el cariño de X. Que su vida, su pensamiento, su voluntad, sean de mí. Contigo cuento, Anima Sola y yo también: que vengas a cumplir con tu deber. Y dirigiéndose al Anima Sola, concluye: Te ofrezco Tres padres Nuestros, pero no te los gloreo hasta no concederme lo que te pido.

Al dejarse oír un estridente y prolongado silbido, es prueba de que la “Solitaria Dama” intercesora del amor, se acerca, ataviada de vaporosas y blancas túnicas. Contrariamente a lo que se pueda pensar—según los facultos— el “Anima Sola” no es un “espíritu condenado”, ni se presenta nunca en malas formas. Sin embargo, en oposición a ello, muchas personas aseguran lo contrario. Pues ha sucedido que en habiendo oído el silbido característico del “Anima Sola”, y habiéndoles llamado la atención, han salido a ver y lo que han visto es una mujer en cuatro pies, es decir, los dos de adelante nada más, que son rectos, ya que los posteriores son sendas patas de yegua, que van arrastradas. El curioso nocturno que ha dejado su sueño por salir a “ver”, no ha tenido control sobre sí mismo al ver tal cosa, y lleno de pánico, ha huido despavorido, escapando a todo correr.

Pero en su loca carrera, se ha encontrado, nuevamente, con el “feo aparato” de la mujer que arrastra cuerpo de yegua, la cual, al verle le ha dicho: ¿Cómo que me vas a dejar? Esto ha sido suficiente y el pobre profano ha caído privado, perdido de conocimiento. Pero los “devotos” del Anima Sola critican semejante caso, aduciendo que “no siendo devoto, no han tenido por qué salir al oír el silbido”, haciendo hincapié en la famosa frase que “la noche es ajena”. Una vez hecho el pacto de rigor, con la “Solitaria”, ya sea mujer o hombre, adquiere omnímodas facultades y su suerte es verdad asombrosa, tanto en el terreno de los negocios, como en las lides del amor, en el dominio sobre los enemigos, y en general pues, “por dondequiera que meta la cabeza”, según la docta opinión de los señores “facultos”. De tal suerte que una dama “consigue” con toda facilidad al hombre elegido, o hace regresar al esposo o al novio descarriado, con solo decir: “Fulano de tal, ven. Te llama el Anima Sola y yo también”. Que vuelva... Por otra parte, el hombre va igualmente favorecido por el bello sexo. Todo esto da a pensar que el “Anima Sola”, signo émulo de la Diosa Venus, debería tener un nombre más cónsono con su profesión de intervenir en negocios amorosos.

De tal manera que sus devotos de uno y otro sexo no confrontan problemas sentimentales de ninguna naturaleza. Empero, tales privilegios son pagados con creces, pues la más mínima infracción en el cumplimiento de la “devoción”, es castigada severamente por la “Solitaria Dama”, que siendo consentidora en el amor, es terrible en su ira. Todos los lunes —días consagrados para su culto— como ya se dijo, ocurren los devotos a prenderle cierta cantidad de velas en el sitio del bosque donde fue hecho el pacto. La aurora los sorprende cuando es “Lunes de Conciliábulo”. El no cumplimiento en el culto del “Anima Sola”, implica para el incumplido devoto consecuencias no muy gratas, que el devoto abjura de su devoción. Pero si tal hace, su influencia sigue persiguiéndole lo mismo: constantemente el clásico silbido atormenta sus sentidos y el desertado devoto se encuentra en la consternadora alternativa de regresar de nuevo a su devoción o ir a parar a la triste realidad de la locura. Como puede verse, pues, en el culto del “Anima Sola” no todo es “vida y dulzura”.¹¹⁸

La Sayona

En cuanto a “La Sayona” (continúa informando Madriz Galindo), podemos decir que es más conocida [que la Llorona]: los tenorios que de noche deambulan en busca de aventuras, se han llevado con ella grandes chascos. Es el temor de los nocturnos “abandonahogares”. Las damas celosas, pues, tienen en la persona de “La sayona”, su más fiel colaboradora y aliada. Ejemplo: se ha dado el caso muy corriente de que un Don Juan cualquiera se ha encontrado durante la noche con una joven en extremo simpática. Nuestro hombre, ni corto ni perezoso, ha emprendido de inmediato la conquista de la desconocida joven, quien sin mayores inconvenientes ha accedido a sus requerimientos. Tomados de los brazos uno de otro, han echado a andar hasta cierto lugar. Pero a medida que han ido avanzando, el hombre ha empezado a notar algo extraño en la simpática muchacha y ya no las trae todas consigo.

Otra cosa que también ha notado es que el trayecto, en pleno centro poblado, se hace demasiado largo. Entonces la muchacha, abrazándose a él, le ha dicho: “Bésame” y le ha presentado su cara de calavera. Pero si grande es la sorpresa y el miedo que el hombre al comprobar que está abrazado con semejante personaje, mayores lo son al comprobar que se encuentra en el medio del Cementerio rodeado de tumbas por todas partes. Al fin, después de haber luchado bravamente y a brazo partido con la calavera, ha logrado desasirse de ella, emprendiendo terrible carrera, ya que en los meros pies parecen haberle nacido alas...¹¹⁹

El Hermano Penitente

El Señor (...), de Curiepe, nos suministra datos sobre el culto secreto al Hermano penitente. Los iniciados en esta sociedad oculta, deben azotarse los viernes a media noche, a la entrada de los caminos. Irán a la encrucijada, desnudos cinto arriba, munidos de una vara especial. Allí rezarán la oración del Hermano Penitente y luego se golpearán las espaldas con la vara, diciendo algunas palabras que no conocen sino los iniciados, los cuales, siempre son pocos, debido a lo terrible de esta creencia. El devoto del hermano penitente, no podrá ser muerto a traición, será protegido en sus travesías de la montaña de un pueblo a otro, gozará de inmunidad a los venenos, daños, puñal y bala, si cumple fielmente con el culto. En caso contrario, sufrirá las venganzas del Hermano, incluso la misma muerte. Cuentan que si se va por un camino, se le siente andar a la vera, escondido entre los chaparrales y árboles tupidos, o bien detrás de su devoto. A veces, el hombre que inicia un viaje, es sorprendido de pronto con la aparición de una hamaca. Al preguntar quién es el enfermo o muerto que cargan los hamaqueros desconocidos, respondenle con una voz cavernosa, dándole su propio nombre; señal que le indica el peligro que corre de continuar adelante, haciéndole regresar.

Cuando se está en deuda con él, mostrará una noche al olvidado su figura espantosa: Una osamenta fantasmal, “prendida en candela y arrastrando cadenas con gran ruido”. Sus devotos observan, además, un número determinado de prohibiciones.¹²⁰

Los mismos “facultos”, al referirse a ese pavoroso personaje que es el “Hermano Penitente”, dicen que “todo lo espantoso y terrorífico que se observa en la noche oscura y tenebrosa cuando se invoca al Señor de las Tinieblas, se observa igualmente cuando se invoca al “Hermano Penitente”. Todo devoto, como es natural, tiene la obligación de cumplir a cabalidad y en toda forma con su devoción.

Pero repetimos que esto en verdad es terrorífico. Para iniciarse en ella, el “devoto aspirante tiene que tener de adentro”, es decir: gran presencia de ánimo y valor a toda prueba. En ello estriba que puede ser “devoto” del Hermano Penitente.

En noches de tempestad, cuando ruge el viento y los elementos parecen haberse desatado en furiosa tormenta, son las elegidas para que el “devoto aspirante” vaya a hacer su pacto con el “Penitente”. Provisto de una gallina negra, a la cual corta la cabeza, el adepto en ciernes se dirige al Cementerio, y durante ese trayecto, va dejando una roja estela de sangre. Al llegar al Cementerio, se dirige al lugar denominado “El Carnero”, riega todo e invoca al “Penitente”. Como puede verse claramente hay la profanación, ya que en lugar tan sagrado como el cementerio, es

el escogido para experimentar tales fanatismos devocionarios. Al acudir al llamado la tormenta parece redoblar con más fuerza, y es entonces, cuando un horrible ruido de cadenas que crujen al romperse, aparece la mitológica figura del “Hermano Penitente”, horriblemente sangrando y encadenado. Es en esos momentos que el “devoto aspirante” tiene que hacer “de tripas corazón”, como se dice. Luego de realizado el pacto —si es que el aspirante tiene suficiente brío para ello— este procede a despedirse rezándole la oración de “San Juan Retornado”, para retornarlo a sus lúgubres dominios. Pero en el acto de la despedida, ocurre una rara circunstancia: por ningún motivo el “devoto” debe volver la cabeza hacia atrás, pues de hacerlo, sus ojos contemplarán el impresionante espectáculo de ver al “Penitente” envuelto en rojas llamas, descabezado, colgándole los órganos abdominales, mientras con gran estrépito de cadenas se oyen los quejumbrosos gemidos del “Penitente” en lastimeros lamentos.

Casos han sucedido en que el devoto, totalmente desmoralizado y perdida por completo toda presencia de ánimo consternado al ver semejante drama, ha ido a dar a la locura o queda insensato de por vida. De tal manera pues, que si el novicio logra salir airoso de ese primer paso, de hecho queda convertido en un auténtico “devoto” profesional con sobrenaturales dones. Infinidad de casos ha habido en que personas “devotas” han salvado milagrosamente la vida de grandísimos peligros, por su devoción por el “Hermano Penitente”. Ejemplo: Teniendo que hacer frente a un improvisado viaje nocturno, el devoto viajero ha emprendido su marcha, completamente seguro de que nada ha de sucederle. Durante su viaje, ha visto avanzar una verdadera procesión de enlutados seres, conduciendo, en una hamaca de negro color, una persona. Al preguntar el viajero_ ¿a quién llevan ahí? —Han contestado los enlutados personajes: “A Fulano de Tal” han pronunciado precisamente el nombre del viajero “devoto”. Ha proseguido este camino, y a poco la misma escena se ha vuelto a repetir. Ante estas demostraciones tan categóricas de que su vida está en evidente peligro, nuestro hombre no lo ha pensado más y se ha vuelto a su casa.¹²¹

Representaciones Verbales: Episodios

Apariciones Diabólicas

Aquel hombre no creía “ni en aparatos ni en visiones ni en nada”. Nunca le habían salido a él semejantes cosas. Por eso se resistía a creer lo que sobre el particular le contaban. Hasta que un día... venía el hombre “como al filo de la media noche” del barrio de Mariche para su casa. Al pasar por el antiguo sitio de la Iglesia Vieja, vio algo que, sorprendiéndole, llamóle poderosamente la atención. La luna

estaba “como el día” y podía verlo todo perfectamente. Era un hombre vestido de chaleco rojo y casaca amarilla, el pantalón era negro e iba arrollado hasta muy arriba, pudiéndose ver que sus pies eran cascotes. Iba tocado con un sombrero de anchas alas y cabalgaba sobre un animal que no era sino una enorme cochina. A nuestro hombre se le ocurrió que todo cuanto veía “no eran cosas de este mundo” y pensó que tal vez pudiera ser “El Perro Sucio”. Mas de pronto, poseído de súbito pánico, empezó a gritar: “Magnífica anima mea. Arrenuncio a Satanás, Ave María Purísima...” Entonces aquella cosa, diablo o lo que fuese, se vuelve y pasa a su lado “como una flecha” diciéndole: “Fuera de mi camino...” Y cabalgando sobre su cochina, que aumentaba la velocidad de su carrera en forma fantástica, atronando las calles. En extremo impresionado por lo que acababa de sucederle, nuestro buen hombre sigue para su casa, “más corriendo que caminando”, cuando al llegar oye que le gritan: “Agradece, yo te voy a enseñar a caminar de noche...”¹²²

Refiere que una noche de verano, siendo mucho el calor que hacía, resolvió salir fuera para tomar “una poca” de aire. Sacó una “silleta” y se sentó en el patio. Al cabo de un rato, vio una luz “verdecita”, que tan pronto aparecía en un lugar como en otro. Supuso que tal vez sería la “luz de algún dinero”. No era cobarde y resolvió investigar la cosa. Siguiendo la dirección de la luz, llegó hasta el fondo de la casa, abrió una puerta y salió. Después de avanzar unos cuantos pasos, vio que la luz se detenía en una mata de tapara. Entonces se dispuso a “marcar la luz” e ir al día siguiente a sacar “el dinero”. Pero cuando se disponía a “marcar”, descubrió, cerca de allí, a un hombre “vestidito de blanco” que le miraba atentamente. Avanzó hasta él, y encomendándose mentalmente a Dios, le preguntó: ¿Qué deseas hermano, por parte de Dios?”. A esta pregunta respondió la “visión” con una sonora carcajada. Entonces el hombre comprendió que se trataba de “un alma perdida”. Pero no por eso perdió su presencia de ánimo y “mandándole todo lo que tenía”, es decir, rezándole todo lo que sabía, logró mantener a raya a la “visión”. Sin embargo, las horribles carcajadas continuaban y ya empezaban a ponerlo fuera de quicio, pues cuando empezaba una oración, se le olvidaba, no la terminaba y confundía disparatadamente unas con otras. En esto comenzaron a cantar los gallos. Cesaron repentinamente las carcajadas y la “visión” desapareció. Nuestro hombre, ya con otros bríos, se volvió a su casa. Ya estaba a salvo. Se dice que cuando los gallos cantan, las “visiones” desaparecen y que suceden muchas cosas “allá entre gallos y medianoche”. En realidad, son ellos los que oyen el legendario canto del Gallo de la Pasión.¹²³

Pactos con el Diablo

Dice haber conocido en El Limón, caserío del Municipio de Río Chico, un hombre que hizo “negocio con el diablo”. Pero como no cumpliera, el Rey del infierno lo perseguía constantemente, haciéndole la vida insoportable. Entonces, el hombre muy asustado, y para buscar su salvación, “se casó” con la Virgen del Carmen de la localidad. Sin embargo, se dice que el Diablo iba por las noches y le decía: “Te casaste, pero no te salvarás...”¹²⁴

Misas de las Ánimas

Una gran devota dice haber tenido una amiga de la cual era muy íntima. Esta amiga, joven y bien parecida, no tenía gran familiaridad con la religión, siendo así que nunca asistía a misa ni a ningún otro acto piadoso. Una noche, después de haber asistido a la iglesia, regresaba la devota a su casa encontrándose con su joven amiga que se disponía a asistir a un baile. Se saludaron y después siguió cada quien para donde iba. Pero al llegar a su casa, cuál no sería la sorpresa de la devota cuando, al dirigirse a su dormitorio ve, sentada en la cama, a la amiga a la cual acababa de saludar. Fue una visión fugaz que desapareció rápidamente. Pero sin duda alguna —pensó la devota— su amiga “estaba andando su camino”, “recogiendo sus pasos” o “penaba en vida”. Tres cosas estas muy admisibles en su superstición. Sin embargo, para cerciorarse de la veracidad de tal cosa, fue al baile y... allí estaba su amiga bailando tranquilamente. Pasando el tiempo, la amiga de la devota se alejó del lugar, no teniendo más noticia de ella. Un día accidentalmente, supo que había fallecido. Y ese mismo día precisamente, la buena devota, religiosa en extremo, oyó, “como a eso de medianoche”, las campanas que tocaban a misa. Mucho se extrañó de tal cosa, pero no estaba dispuesta a perder tal acto y enseguida empezó a arreglarse para asistir. No obstante, su extrañeza iba en aumento, pues al dirigirse a la iglesia, no halló completamente a nadie. Al llegar y entrar vio allí unos pocos fieles con los rostros cubiertos. No por eso sintió miedo alguno y se dispuso a oír su misa. Salió el sacerdote con el rostro igualmente cubierto y se quedó mirando con atención. Al arrodillarse la devota a orar, siente una mano en la espalda. Vuelve la cabeza y lo primero que ve es a su difunta amiga que le dice: “Amiga haz el favor de retirarte. Harías bien en hacerlo. Esta misa no es para ti, sino para mí, y otros como yo, que no habiendo asistido a la misa en vida, estamos asistiendo ahora...” Solamente la gran presencia de ánimo de la devota la salvó de quedar privada allí, pero al llegar a su casa sufrió tal conmoción, que la mantuvo postrada en cama durante varios días.¹²⁵

Procesión de las Ánimas

Dicen que los lunes, días que se le prenden las velas a los muertos, a media noche, por las solitarias calles del pueblo viene una blanca e interminable romería... Solo el murmullo creciente, algo así como un largo miserere, donde se confunden cien mil voces nasales y dolientes, se oye a través de las ventanas, de las puertas, de las paredes... Vienen bajando del Camposanto, lentamente, procesionalmente; nadie, ningún osado se atreve a mirar a la empedrada rúa envuelta en los misterios de la noche, por donde atraviesan las ánimas en interminable oración... Los que escuchan esto, se tapan los oídos. Algunos siguen oyendo temerariamente, santiguándose. Y distinguen claramente después que pasa la romería de ultratumba, un silbido penetrante, agudizante y monstruoso que taladra los tímpanos y enloquece al osado que lo escuche... En diversas ocasiones nos han contado que nocharnegos viniendo a muy altas horas de la noche a sus hogares, han caído privados en el propio dintel de sus casas, perseguidos por este extraño silbido que parece lo llevan a dos pulgadas del oído. En una ocasión una de esas señoritas pasadas de años, cuya única virtud es la sin hueso y habilidad que tienen para curiosear lo más mínimo de los pueblos, tenía por costumbre asomarse a la calle sigilosamente tan pronto oía cualquier paso o ruido al alcance de su infalible ventana. Una noche, nuestra dama oyó un ruido extraño y tumultuario. Eran día lunes. Con toda malicia entreabrió el postigo y pronto se sorprendió al ver tan larga romería de gentes vestidas con largos mantos blancos y rezando o quejándose, que no distinguía bien. Allí estuvo dos horas largas y cuando todos hubieron pasado y ya pensaba retirarse sin catar el porqué de aquella extraña procesión, su atención fue llamada por una solitaria figura que acercándose a su ventana parecía sollozar. Nuestra dama intrigada preguntóle el motivo de todo aquello, y la figura solo contestó “que era una promesa”, y “que le guardara aquello hasta mañana”, alargándole un par de velas. La dama en cuestión despidiéndose de la extraña transeúnte y tomando los velones cerró la ventana. Al día siguiente, tras contar su extraña aventura e ir a buscar los velones para mostrarlos a las amigas, solo tocaron sus manos la frialdad desnuda de dos tibias, contacto suficiente para privarla y quitarle su insana costumbre.¹²⁶

Dice haberle acontecido, viniendo de Carenero a Curiepe, un extraño caso: Era de noche y la misma estaba muy oscura. Al llegar al cerro de Don Pepe, ya cerca de Curiepe, vio de pronto, delante de él, una gran figura de luces portadas por personas que a la vez iban rezando. Al ir llegando a Curiepe, tanto las luces como las personas que iban rezando, desaparecieron de su vista. A su parecer, dice que aquellas personas eran Las Benditas Animas del Purgatorio.¹²⁷

“De los Tres, Uno”

Sugiere a un sitio de Barlovento, denominado el Alto de Muruguata o Mesa Grande, donde se cuenta que a la hora de la oración, seis de la tarde, algunos arrieros han sido sorprendidos por una voz cavernosa y espeluznante: “De los tres uno...” Es un fantasma solitario, igual a los demás fantasmas, que señala con su mano trémula y sin carne el sitio donde yace desde hace muchos años un gran tesoro de onzas españolas. El fantasma se muestra a la vera del invisible camino, y su figura lechosa se destaca entre la densa oscuridad de los árboles que rodean el sitio. Entonces el arriero se acuerda en medio de su pavor de la “Magnífica”, oración infalible, así como de la “contra”, bebedizo que abraza su garganta de brío y lo “cierra” contra maleficio... “Hermano, dice dudando de su propio valor el arriero; no me asuste ni me aparte...” Y allí el pobre hombre sabe que para conseguir aquella fortuna enterrada, tienen que irse tres, él y dos de su confianza; pero no sabe, ni nadie lo ha sabido nunca si de los tres uno quedará en el sitio..., o solo uno cargará con el dinero y el resto morirá allí mismo. Es misterio. Solo se sabe que cuando por allí pasó la romería dolorosa del año 13, tras de ese pueblo que huía, guiado por Bolívar rumbo a Cumaná, quedaron rezagados un sargento y dos soldados, quienes arriaban unas espiadas mulas cargadas con algunos cofres de dinero. Allí en el Alto de Muruguata, o Mesa Grande, se detuvieron y tras una consulta de la que uno de los soldados no era partidario, pues se trataba de disponer para sí aquel tesoro confiado a sus cuidados, sargento y soldado decidieron despachar al soldado fiel y allí mismo le dieron muerte, enterrándolo junto a los cofres. Más adelante el otro soldado mató al sargento en las playas de Machurucuto y cuando creyó volver hasta donde estaba el fruto de su crimen fue sorprendido por una patrulla de canarios quienes lo pasaron por las armas. Esta es la historia que todavía cuenta con un gran número de adeptos quienes todavía tienen campo para corroborarla.¹²⁸

El Árbol que Camina

Esta novedad fue traída del pueblo por aserraderos que se arriesgan montaña adentro (después de la segunda guerra mundial, en busca de madera que entonces se vendía a altos precios y ya escaseaba en las haciendas), duraban tres y cuatro días en la búsqueda y luego regresaban al pueblo para volver por más tiempo a la montaña. Ellos acostumbraban marcar los árboles, que después echarían al suelo. Y un día se tropezaron con una caoba gigantesca. Algo excepcional, nunca visto en su vida de aserraderos. Aquel enorme espécimen produciría holgadamente dos o tres metros cúbicos de preciosa madera, que luego de aserrada en forma rudimentaria arrastrarían los bueyes hasta el río. Y en estos cálculos marcaron dicho árbol y dejaron abierta la “pica” por donde llegaron hasta él... Mas el día que volvieron

*con todos los instrumentos de tortura, sólo hallaron arbustos pequeños y tupidos bejucales. Extrañados, no se desalentaron por ello. Siguieron adelante. Su misión era encontrar árboles, derribar árboles, vender árboles... Y cuando ya cansados llegaron a un claro de la montaña, claramente distinguieron al mismo caoba con sus anchurosas ramas y toda su corpulencia, meciéndose suavemente en una no muy distante colina... Y así los otros días y otros, se topaban sucesivamente con tal árbol cuyas señas coincidían en las explicaciones que se daban los hombres.*¹²⁹

Ahora bien, estas series de actos, cuya descripción las muestran entrecruzadas en todos los planos del comportamiento mágico-religioso, ¿hasta qué punto, según cuáles formas y en qué sentido pueden ser abordados como una *actividad*? En relación con este cometido, ¿cuál es el peso específico de la solidaridad y de la especificidad de lo mágico y lo religioso? Es decir: ¿es suficiente el grado de solidaridad entre lo uno y lo otro como para incluirlos en una misma clase de manifestaciones,? ¿Es suficiente la especificidad de lo uno y lo otro para no incluirlos? En segundo lugar, ¿cuál es el exacto significado de la diferenciación entre un plano correspondiente a los actos rituales y otro a las representaciones y creencias? Además, a la hora de determinar cuáles son los rasgos comunes que entran a constituir tal actividad mágico-religiosa como específica, ¿se debe privilegiar a uno de estos planos (concretamente, el de los actos)? Por último: ¿cómo ha de repercutir en el proceso teórico-metodológico de esta investigación, el hecho de la interpenetración entre la llamada y todavía no definida “actividad mágico-religiosa” y las actividades económica y política que le corresponden a la estructura y la praxis global de la comunidad?

TERCERA APROXIMACIÓN
CARACTERIZACIÓN DE LA ACTIVIDAD

Instancia F

ARTICULACIÓN DE LOS ACTOS

Aquí se empieza a despejar el plano de captación que más propiamente le corresponde a este libro, dado el objetivo principal de la investigación en la cual su discurso se sustenta: el plano de la *actividad* mágico-religiosa en sentido estricto. O sea, el plano que a lo largo de las anteriores Aproximaciones e Instancias ha quedado fuera del alcance directo del lector, implícito en las anticipaciones abstractas que de él se hicieron en la Introducción. De resto, cuanto más el lector habrá podido suponerlo en los dos campos extremos en los que hasta ahora se ha presentado la manifestación de lo mágico-religioso en Curiepe; es decir, el de su delimitación a distancia (en la Primera Instancia) y el de su descripción a través de los actos observados en su ocurrencia empírica (en la Segunda Aproximación, hasta la Instancia E). Pero ocurre, además, que lo hasta aquí omitido no es solamente la *actividad* como escala de realización. También se ha excluido toda referencia a la determinación conceptual de los *actos* ya descritos. Empecemos, entonces, por retomar la proposición de los actos en general como unidades mínimas de la captación de lo real-social. ¿En el marco teórico asumido, qué son *actos*; cuáles son los condicionantes y las opciones que en su ocurrencia se articulan; y en cuanto tales, qué síntesis constituyen? Esta plural interrogante, que ahora empieza a ser atendida, no había sido formulada con relación directa al campo de observación.

Los *actos* son síntesis inmediatamente constituidas de *operaciones articulatorias* que, a su vez, se efectúan en relación estructuralmente condicionada con las alternativas extremas de la reproducción o la transformación, y en relación práctica con las opciones por la reproducción o por la transformac entendidas como conceptualizaciones-límite de la acción realizadora de los seres humanos. Por tanto, lo que se designa como *síntesis inmediata* no es otra cosa que el resultado, globalmente captado en su singularidad, de la articulación de los elementos preexistentes al proceso mismo de actualización con las operaciones articulatorias mediante las cuales el acto se completa, en un tiempo y un espacio que de este modo también resultan articulados entre sí. En consecuencia ha de entenderse por *actualización* no solamente el hecho

final de ser acto, sino más bien el movimiento de llegar a ser acto. Por otra parte, no se pierda de vista que tales síntesis, en cuanto resultados empíricos, no solo son fenómenos intrínsecamente articulados, sino también extrínsecamente articulables en la actualización de otras escalas de la realización social. En cuanto tales, y sin perder necesariamente su singularidad, entran a formar parte de la constitución de otras síntesis más extensas y complejas, a través de secuencias menos captables en lo inmediato, cada una de las cuales ha de ser abordada como una *actividad*.

De este modo, en lo que hace a la especificidad y la interpenetración de los actos y las actividades, se despeja un campo diversificado de captación que comprende:

- los elementos socio-históricos correspondientes a las síntesis ya realizadas y acumuladas cuya existencia previa los convierte en condicionantes de actualizaciones sucesivas;
- las operaciones articulatorias inherentes a cada actualización;
- la síntesis inmediata de cada actualización (el acto);
- y la síntesis mediata de los actos en el ámbito de cada actividad.

Los elementos pre-existentes

En Curiepe los actos de carácter mágico-religioso presentan una diversidad cuya descripción procuró aferrar parcialmente, al clasificarlos en *predominantemente religiosos y predominantemente mágicos*; así como al diferenciar los primeros en eclesiásticos, doméstico-comunales y multitudinarios, según la cuantía y la autonomía de la participación que los miembros de la sociedad local tienen en su preparación y celebración. De manera que entre los elementos articulados en la ocurrencia de los actos *eclesiásticos*, son sociohistóricamente pre-existentes: el funcionamiento de las Sociedades religiosas que participan en las conmemoraciones rituales extra-Semana Santa; el mayor grado de acercamiento o equilibrio entre las esferas de influencia relativa a la gestión ritual de la iglesia y la gestión ritual de la colectividad local; la diferenciación de los devotos en *socios* de las respectivas Sociedades y en creyentes no connotados por esta filiación institucional; la vigencia de las *imágenes* como representaciones figurativas de los santos objeto de devoción; la caracterización del poder divino en una escala según la cual este poder

se le reconoce absolutamente a Dios, y vicariamente a las Vírgenes y demás Santos.

Como es de suponer, la vigencia de estos elementos condicionantes remite al curso histórico de la sociedad local y al de sus relaciones con la región, la sociedad nacional y otras sociedades nacionales. Tanto dichos elementos como las relaciones socio-religiosas instauradas dentro del condicionamiento que ellos configuran, hacen parte de lo estructurado, de lo históricamente acumulado en el curso de la realización social.

Al pasar a los actos *doméstico-comunales*, se constata el modo en que la delimitación de las esferas de supremacía (la eclesiástica y la comunal) intervienen en la conformación de los elementos socio-religiosos que se vienen señalando. En este caso, no es el sacerdote sino la comunidad misma la que ejerce el mayor grado de control sobre la efectuación de los correspondientes actos rituales; los cuales constituyen, a su vez, la manifestación más notable de la injerencia directamente personal en los actos predominantemente religiosos, así como también el radio más amplio que alcanza la iniciativa individual en la participación comunal. Por consiguiente, es en estos actos donde se constata la fusión más directa, intensa y abarcante de los planos socio-religioso y personal: el oferente decide sobre la oportunidad de la celebración; la iniciativa individual es respondida por el mayor número de personas, y la dimensión personal de las creencias se articulan con la ritualización de las representaciones que les corresponden, mediante el dispositivo simbólico de la *promesa* y el juego circunstanciado de los factores subjetivos que desencadenan la actuación ritual.

Así, en esta esfera de coincidencia de la mayor autonomía comunal y la mayor injerencia individual, los actos doméstico-comunales suponen la presencia condicionante de los siguientes elementos: la vigencia colectiva de las devociones referidas al Niño Jesús, San Pascual, la Cruz de Mayo y los difuntos; la diferenciación de los devotos activos en oferentes del rito o pagadores de promesas, participantes especializados destacadamente activos (músicos y decimistas) y asistentes no especializados, más o menos activos según las circunstancias (componentes esporádicos del coro, jugadores de prenda, bailadores, etc);

la importancia de las *imágenes* como representaciones materializadas de las figuras religiosas que son objeto de devoción y de celebración ritual; la representación diferenciada del poder divino en figuras devocionales que van desde las almas de los difuntos, pasando por los Santos, hasta Dios y la Cruz; la institución del Mayordomo como agente organizacional del culto del Niño Jesús y en cuanto tal, intermediario entre el oferente del velorio y la iglesia parroquial a los fines de que la imagen sagrada esté presente en la correspondiente casa familiar el día señalado; la vigencia de una de las manifestaciones más potentes y personalizadas de la *promesa* así como de las creencias, representaciones y motivaciones socio-religiosas que concurren a la participación en el ritual; la preeminencia del grupo familiar como sujeto de la actividad religiosa, y en cuanto tal, agente de la relación de intercambio simbólico que mediante la celebración de los velorios se establece con la comunidad; la vigencia colectiva del culto a los difuntos; la confluencia de las familias y algunas Sociedades como agentes de la actividad religiosa; y la convergencia ritual de diversas formas de la cultura tradicional tales como la recitación de décimas, el canto, la ejecución de instrumentos musicales y el baile ceremonial.

También en este tipo de actos, por supuesto, la vigencia actual de los elementos señalados remiten al curso histórico de la comunidad; pero su vigencia como parte integrante de lo realizado no descansa en la fuerza institucional de la iglesia, sino en un ámbito mucho más amplio de la práctica social que viene a ser no solo más abarcante de los modos de ser propios de la comunidad, sino también menos ligado a instituciones generalizadas en la sociedad nacional; por lo cual se comprende que los referenciales válidos para estimar el sentido reproductor o transformador de la actividad religiosa, han de ser más bien inmanentes a la acumulación local de las articulaciones y síntesis en las que se particulariza, y hasta cierto punto se defiende, la autonomía de la actuación religiosa. Vale decir, es la relación vivida con las creencias y las representaciones colectivas lo que sustenta tanto a la iniciativa y el desarrollo mismo de los actos, como el cumplimiento de las exigencias tradicionalmente admitidas y valiosas por el pueblo en todo lo que tiene que ver con su celebración.

Este grado de permeabilidad de la actuación socio-religiosa a la experiencia vivida del pueblo, junto al correlativo margen de autonomía que caracteriza a esta clase de actuación, es aun mayor en la ocurrencia de los actos *multitudinarios*. En éstos la preservación del margen de autonomía comunal no se logra solamente por el distanciamiento empírico entre la iglesia y la espontaneidad colectiva tradicionalmente pautada, sino que se mantiene gracias al convenio tácito entre ambas esferas de influencia que permite su manifestación simultánea y equilibrada, aunque diferencial. Así se percibe desde la simple enumeración de los elementos sociohistóricos pre-existentes, o sea: la vigencia del culto a las figuras litúrgicas de Semana Santa, y de la participación preponderante que tienen las respectivas Sociedades religiosas en la preparación de los ritos y en la celebración de los mismos con la participación del Sacerdote; la vigencia del culto de San Juan, de la coparticipación que en la promoción de su fiesta anual tienen la Prefectura o la Alcaldía y el Cura Párroco a través de la Junta Promotora formada *ad hoc* por miembros de la comunidad, y de la participación comunal predominante en la realización de los actos festivos durante los tres días de la celebración; la vigencia de creencias y representaciones ligadas a la adivinación lúdica del futuro personal, cuya ritualización en juegos adivinatorios corre por cuenta de la iniciativa individual e implica cada vez a pocas personas; la vigencia de la representación del Niño Jesús como potencia divina protectora del pueblo, así como de la coparticipación diferenciada de la Iglesia, el Mayordomo y la comunidad en la celebración de los ritos de la Despedida y de la Llegada del Niño, siendo la coparticipación máximamente diferenciada en el segundo caso; así como la vigencia de Nuestra Señora de Altagracia en su condición de Santa patrona del pueblo, y de la coparticipación netamente diferenciada de la Prefectura o la Alcaldía, el Cura y la comunidad en la preparación y celebración de los respectivos festejos *populares y religiosos*.

Pero no se trata solamente de que las opciones personales factibles en el curso de la actuación ritual parecen responder principalmente al sentido que ellas cobren dentro del sistema vigente de representaciones y creencias. Hay que considerar también que este sistema rige, mucho más que como un conjunto de prescripciones dogmáticas formalmente admitidas, como un repertorio de significaciones y expresiones

que en gran parte responden, de un lado, a la valoración vivencial que de ellos se hace en la vida colectiva, y de otro lado a las consecuencias que para esta valoración han tenido los desarrollos históricos de los condicionamientos más constantes en la existencia de la comunidad. Por lo pronto, importa retener que, según parece, de esta valoración vivencial pasa a depender el mantenimiento de la identificación local de las mencionadas significaciones y expresiones, aún más allá de los cambios situacionales que puedan darse, y de hecho se dan, en los intervinientes del contexto general dentro del cual ellas se ritualizan.

La creciente ampliación que se ha registrado en el margen de autonomía e inmediatez de la actuación predominantemente religiosa, se hace todavía mayor cuando se pasa al ámbito de los actos *predominantemente mágicos*. En su ocurrencia como prácticas rituales o como representaciones verbales, la característica más notable de estos actos reside en su carácter no público, más bien secreto y receloso de cualquier probable interferencia. Además, ellos no solamente patentizan un retraimiento hasta cierto punto defensivo con respecto a lo colectivo abiertamente manifiesto; igualmente, al no implicar estos actos a más de dos o tres personas, constituyen una prescindencia empírica de lo colectivo, una especie de polo opuesto a lo colectivo en cuanto numeroso y público.

También en este campo de la actuación mágico-religiosa se mantiene la diferenciación entre unos cuantos elementos pre-existentes a los actos y articulación de dichos elementos en el curso de la actualización. Así se constata la vigencia social de las figuras del *curioso* y el *ensalmador* como personas a las cuales se les reconoce el don de neutralizar por vía mágica los males causados a personas, animales y cosas; la vigencia social de la figura del *brujo* como persona a la cual se le atribuye el poder de causar, por iniciativa propia o ajena, males de carácter mágico a personas, animales y cosas; la creencia en ciertas fuerzas sobrehumanas y sobrenaturales cuya intervención en los asuntos humanos se puede provocar ritualmente, y en favor del logro de ciertas metas, sobre todo de las que se tienen como estricta y hasta secretamente individuales; la inclusión entre estas fuerzas de varias figuras sagradas del catolicismo, pero redefinidas en su sentido simbólico como tales y en la jerarquía que de este modo pasan a conformar; la fijación en textos sagrados —oraciones— de episodios míticos cuya incorporación a los

correspondientes ritos obedece a la efectividad mágica que se les atribuye; el recurso a elementos naturales que empírica o simbólicamente son asumidos como fuerzas mágicas; la verbalización de personajes, lugares y situaciones mágicas en formas míticas que no revisten el mismo carácter sagrado de las anteriores y usualmente se vocalizan en pseudo-ritos orales que no comportan secretos y más bien constituyen reuniones dramático-festivas.

Las operaciones articulatorias

En la realización de los actos mágico-religiosos, la vigencia de los elementos hasta aquí indicados no constituye un simple condicionante externo. Es indudable que su preexistencia con respecto a la efectucción de cada acto los revela como doblemente anteriores a ésta: siempre en cuanto al momento, frecuentemente en cuanto a la época del acto; pero esta anterioridad no constituye una exterioridad. Al contrario, solo en cuanto inherentes a un mismo campo de posibilidades articulatorias los elementos preexistentes al acto pueden serle anteriores. Es lo que se hará aún más patente cuando se considere –como le corresponderá a este discurso desde su próxima Instancia- no al acto en sí mismo, sino a los actos y su articulación en una *actividad* específica.

A esta altura hay que destacar que para el marco teórico y la estrategia de captación aquí asumidos, la actualización o efectucción del acto, así denominada al considerarla globalmente, es inseparable de la *actuación* de los individuos y grupos que la desencadena y sostiene su movimiento espacio-temporal; siendo por supuesto la actuación, así entendida, ejecución personalizada y circunstanciada de la acción realizadora. Y de este modo queda completa la presentación que se viene haciendo del campo de observación, dándose un paso más en el ajuste discursivo entre la captación de este campo y los demás requerimientos del dispositivo teórico-metodológico de la investigación. Pues si con el señalamiento de los elementos preexistentes había sido cubierta la instancia de la realización social correspondiente a lo *realizado*, ahora y de ahora en adelante, al referir las operaciones articulatorias impulsadas por la actuación durante el curso de la actualización, se incluye explícitamente a lo *realizante* en el curso temático de la presente exposición. Por tanto, la realización será designada como *actualización* cuando se la

aborde como el curso global de la constitución de los actos; y como *actuación* cuando se la enfoque en la acción individual, interpersonal o grupal que pone en movimiento a todos los demás elementos de su constitución. Pero en ambos casos el término *articulación* se empleará para designar la integración, en un tiempo, un espacio, un proceso de actualización y una o varias secuencias de actuación determinados, de los elementos preexistentes, las operaciones articulatorias y la síntesis en que la realización del acto desemboca. Asimismo, las operaciones articulatorias se postulan como un nivel implícito de captación en el cual la actuación y la actualización aparecen constatadas o supuestas a partir de sus efectos objetivos en la realización del acto.

De hecho, la actualización misma de este tipo de actos hay que verla, primeramente, en términos de su no celebración, pues es un dato que en el curso de la historia local algunos actos religiosos de los tres subtipos han desaparecido definitivamente o durante largos períodos, de acuerdo a determinados condicionamientos a los que se hará referencia más adelante. En segundo lugar, en estos actos la articulación de elementos preexistentes y elementos opcionales culmina en una síntesis cuya fisonomía puede ser referida en los siguientes términos:

- Desde el punto de vista de la cuantía de la participación, un número de asistentes muy superior al que cuentan los oficios de rutina a cargo del sacerdote;

- Desde el punto de vista del carácter estrictamente ritual de los actos, predominio del sacerdote como oficiante y relativa diferenciación de los *socios* en los respectivos casos; impartición, por parte del sacerdote y de los miembros de las Juntas Directivas de las Sociedades, de un tono de respeto y solemnidad circunstancial que no siempre se logra; diferenciación entre el sacerdote como oficiante y los asistentes como grupo ritualmente “pasivo”, y de éstos en *socios* y devotos comunes; participación ritualmente activa de un pequeño grupo musical formado por instrumentistas y cantantes que ejecutan su versión pueblerina de piezas litúrgicas de corte europeo que pertenecen a autores venezolanos de la Colonia, el siglo XIX o principios del siglo actual;

- Desde el punto de vista del carácter socio-religioso más amplio de los actos, coincidencia en la circunstancia ceremonial de personas implicadas en toda la escala económico-social vigente en la comunidad así como en las diferenciaciones de sexo y edad; y la confirmación de

la importancia que para cada una de las organizaciones religiosas tiene cumplir con las obligaciones rituales que les corresponden con el mayor lucimiento en la humilde vestimenta personal, el arreglo de la imagen sagrada, la decoración del templo y la compostura individual durante la celebración.

Es de notar que el carácter de síntesis de estos actos les viene dado por el desenvolvimiento mismo de su ocurrencia espacio-temporal. Al no ser actos instantáneos sino más bien relativamente duraderos, cada uno de sus momentos es esencial pero parcial en el transcurso de su realización global; por lo cual, antes de que finalicen resulta prematuro estimarlos como resultados y una vez finalizados ya es tarde para retenerlos en un supuesto momento de máxima totalización. Y a propósito: es esta peculiar insuficiencia tanto de la participación como de la observación directa lo que viene a ser salvada por la descripción; pues el acto mismo, en cuanto ocurrencia espacio-temporal, no puede tomarse como referente global sino en los comentarios estimativos de los participantes o en la síntesis descriptiva del investigador. De resto, la perspectiva suficiente para captarlo como síntesis solamente es posible, para los miembros de la comunidad tanto como para la investigación, cuando se los considera incluidos en el campo más amplio de la *actividad* a la cual de hecho pertenecen.

Así pues, entre los actos *predominantemente religiosos*, los *eclesiásticos* se caracterizan por las siguientes operaciones articulatorias:

- la actuación litúrgica del sacerdote o Cura párroco;
- la actualización, mediante la actuación de los creyentes, de las preferencias instituidas tradicionalmente por la comunidad dentro del calendario litúrgico del catolicismo;

la actualización de las bases sociales organizativas que existen en la comunidad para el servicio de algunas entre las devociones predilectas. Tales operaciones, cuya reiteración simultánea y convergente supone la vigencia tanto de los requerimientos comunales a que responden como de las representaciones socio-religiosas que las hacen legítimas y valiosas, así como de las condiciones que las hacen factibles, descansan cada vez y a través de las generaciones en la actuación de tales y cuales personas cuya trayectoria vital introduce por sí misma un considerable margen de contingencia y posibilidad de variación. Pues, como es

obvio, las actuaciones individuales no se efectúan sino en virtud del modo como en ellas se articulan, a su vez, cualidades sociales tales como el sexo, la edad, la personalidad, la inserción en la escala económico-social y en la tradición cultural local. E igualmente, la actuación de los grupos dependerá tanto de su composición en términos de las mencionadas cualidades, como del estado, en cada caso, de sus relaciones estructuralmente condicionadas con los demás grupos socio-religiosos y sectores socioeconómicos de la comunidad.

A su vez, los actos *doméstico-comunales* suponen, cuando se trata de velorios a figuras sagradas, la ejecución de las siguientes operaciones articulatorias:

- la conexión simbólica, en el ámbito del sistema de representaciones y creencias, entre ciertos acontecimientos nocivos para la vida personal o familiar cuya anulación se convierte con apremio en el objetivo más deseado y necesitado, y en el recurso de la *promesa* como dispositivo religioso en el que se patentiza la relación mágico-religiosa de intercambio establecida entre los hombres menesterosos y los diferentes detentadores del poder divino;
- la convergencia, en el espacio y en el tiempo propios de los velorios al Niño Jesús, la Cruz de Mayo o san Pascual, de las funciones tradicionales encomendadas al oferente, al Mayordomo, a los músicos, a los decimistas y a los asistentes;
- el desempeño, en cada celebración, de dichas funciones mediante la actuación, aquí y ahora cumplida, de determinadas personas.

Vistas en la perspectiva de la actuación de los participantes, estas operaciones implícitas se articulan entre sí mediante una serie de secuencias rituales que, sin dejar de ser sucesivas, de hecho se alternan con las pausas o momentos de descanso durante los cuales queda suspendido el carácter sagrado de la celebración. A la vez, cada secuencia ritual constituye una unidad de actuación en la cual se articulan determinadas variantes de toque, canto, baile y recitación; así como también, cada intervalo o período de suspensión del rito da lugar al despliegue instantáneo de las conductas personales y desenfadas que los caracterizan. Desde el ángulo de la actualización, la investigación podría empeñarse en diferenciar conceptualmente, respecto de las actuaciones percibidas, el dinamismo objetivo-subjetivo en que aparecen interpe-

netradas ciertas especificidades socioeconómicas parentales, interpersonales, locales, regionales, nacionales, culturales, mágicas, religiosas, generacionales, sexuales, consciente-inconscientes, etc. Pero, aun en mayor grado que en el caso de los actos eclesiásticos —pues su efectación transcurre durante mucho más tiempo— es difícil estimar la significación de estos actos como síntesis de otro modo que no sea insertándolos en la perspectiva de la *actividad* que los comprende.

En el caso de los velorios de difuntos, el desencadenamiento del acto se da cuando ocurre el mal mayor, la muerte de un deudo; y su desarrollo, en el marco de las creencias y representaciones propias del culto a los muertos, comporta las siguientes operaciones articulatorias:

- la preparación del cadáver para ser expuesto en la sala familiar durante el velatorio;
- las visitas que en el curso del día los amigos hacen a los familiares o deudos del difunto;
- la concentración de los visitantes durante toda la noche, en la sala del velatorio y frente a la casa, para acompañar a los deudos en sus manifestaciones de aflicción y en el rezo de rosarios y otras plegarias;
- la organización del cortejo que debe acompañar al cadáver en su recorrido hasta el cementerio, a la hora fijada para el entierro;
- la intervención ritual del sacerdote, sea en el trayecto hasta el cementerio cuando el difunto es un adulto, o en la ceremonia de bautismo dentro del templo cuando se trata de un niño al cual no se le había impartido este sacramento;
- y la ceremonia del entierro propiamente dicho.

Y cuando se trata de las reuniones por series anuales de las Sociedades religiosas, las operaciones articulatorias son las siguientes:

- la convocatoria a los socios por la respectiva Junta Directiva;
- la intervención de los miembros de la Junta Directiva en establecer e informar el balance administrativo y asignar las tareas correspondientes a la preparación y desarrollo de la celebración que a cada una le compete;
- las gestiones ante las autoridades civil y eclesiástica con vistas a conseguir las autorizaciones requeridas, y la intervención ritual del sacerdote en las respectivas celebraciones.

El radio de acción dentro del cual se efectúan las operaciones articulatorias de los condicionamientos y opciones propios de los actos *multitudinarios*, al ser mucho más amplio, abarca un conjunto bastante más complejo de manifestaciones. En primer lugar, porque es mayor el número de los actos comprendidos dentro de este subtipo, siéndolo también el alcance empírico de cada uno de ellos; y en segundo lugar, como ya se dijo, porque en cada acto se patentiza la coparticipación, así como la diferenciación, de las esferas de influencia comunal y eclesiástica.

Así, para las misas y procesiones de Semana Santa, se requiere tanto la intervención del sacerdote como de las correspondientes Sociedades; en la procesión del Santo Sacramento el sacerdote recorre uno de los trayectos ceremoniales más amplios de los trazados en la comunidad, bendiciendo a cada uno de los altares instalados en diferentes esquinas por los habitantes de cada sector; en la Fiesta de San Juan, cuyo inicio se da un día antes del consagrado por la Iglesia como tal y su finalización un día después, el templo concentra solo dos momentos rituales: las dos misas del día consagrado eclesiásticamente a San Juan y el encierro simbólico de su imagen al día siguiente, al terminar la procesión de dicha imagen por todo el pueblo; el día de la Despedida del Niño, la imagen sagrada, a cargo del Mayordomo y sus ayudantes, parte de la iglesia al finalizar la misa y es acompañada por una numerosa concurrencia popular hasta la carretera; y por lo que respecta a las Fiestas Patronales, en cuyo marco ocurren las principales celebraciones del período de Navidad –incluida la Llegada del Niño– las intervenciones predominantes, tanto de la Iglesia como del pueblo, están netamente señaladas en el programa tipografiado de las festividades.

Y así se llega al campo de los actos *predominantemente mágicos*. Aquí la Iglesia no se hace presente ni como templo ni a través del sacerdote o Cura párroco, aunque la religión sí lo está, mediante las figuras sagradas cuya redefinición mágica se incluye tanto en la esfera de las creencias y representaciones como en los textos sagrados que se actualizan en los ritos.

Aquí son los individuos, y en principio los mismos individuos que protagonizan las devociones religiosas, quienes toman las iniciativas con-

ducentes a los ritos, cumplen con las exigencias de su ejecución y sustentan el conjunto de las representaciones y creencias que en ellos se articulan. Y todo esto lo hacen sin la mediación de alguna institución que se atribuya la administración social de los principios y procedimientos involucrados en la actualización predominantemente mágica. Aquí, el advenimiento de un mal o el deseo de un bien se comprenden, enfrentan y persiguen dentro de un conjunto de simbolizaciones que desencadenan la actuación de muy pocas personas: la víctima directa del mal o algunos de sus allegados; el ensalmador, curioso o brujo; quizás algún otro curioso, brujo o ensalmador que intervenga para contribuir a contrarrestar las actuaciones del primero.

En este punto del discurso, más que insistir en los detalles de las operaciones articulatorias en cuanto tales vale la pena subrayar en qué consisten y cuál es el carácter de todos los elementos y conjuntos de elementos hasta ahora considerados. Así, encontramos:

- los elementos y el conjunto de elementos preexistentes a la realización de los actos, en cuanto inherentes a otras magnitudes (la actividad, etc.) y otras instancias (lo realizado) de la realización social, los cuales constituyen tanto concreciones mediatas del trabajo, el poder y el sentido, y opciones de eficacia reproductora, como condicionantes de los actos captados en la instancia de lo realizante;

- elementos y conjuntos de elementos inmanentes a la realización de los actos, en cuanto inherentes a su propia escala y su misma instancia, los cuales constituyen tanto concreciones inmediatas de trabajo, poder y sentido como correlatos de opciones de eficacia reproductora o transformadora.

Por lo que se refiere a su papel en la constitución del acto, estos dos tipos de elementos son inconcebibles separados el uno del otro; es su convergencia en el espacio y el tiempo de la actualización lo que completa el dinamismo constituyente del acto. No hay acto sin la interiorización del ámbito al cual pertenecen sus elementos pre-existentes; pero tampoco hay acto sin la articulación de lo pre-existente con lo inmanente en el curso de la actualización. Por su parte, los actos corresponden a una escala de realización que es al mismo tiempo necesaria e insuficiente: la realización social es tan inconcebible sin ellos como reducida solo a ellos. ¿Cuáles son, entonces, las concreciones immedia-

tas y mediatas del sentido implicadas en los dos tipos de elementos que concurren a la realización de los actos?

Las síntesis inmediatas del sentido

¿Cuáles son las expresiones del sentido que aparecen en los actos mágico-religiosos de los pobladores de Curiepe? Aquello por lo cual se pregunta no se agota en ninguno de los elementos constituyentes de las significaciones expresadas: ni en el sujeto, ni en la significación, ni en el objeto, ni en el contexto, ni en la actuación; o dicho inversamente: la expresión de la significación y en última instancia, del sentido, se concibe a partir de la articulación del sentido mismo con el trabajo y el poder.

Así, en los actos mágico-religiosos de los pobladores de Curiepe, ¿cuáles son las expresiones del sentido? Son, hablando en los términos más generales, aquellas entidades portadoras de significados mágico-religiosos mediante las cuales lo real de Curiepe se transfigura en significaciones; y al mismo tiempo, son aquellas entidades a través de las cuales las significaciones mágico-religiosas del sentido se insertan en lo real de Curiepe.

Recomencemos entonces por los actos *predominantemente religiosos*. Entre los eclesiásticos, aparecen directamente como expresiones del sentido: las palabras, gestos y demás manifestaciones corporales del sacerdote durante cada rito, siendo éste por lo general una misa solemne; los gestos pautados del monaguillo, cuando lo hay; la música litúrgica instrumental y/o cantada, cuando la hay; el comportamiento de los asistentes, diferenciados en socios y no socios, durante las reuniones anuales de las Sociedades religiosas extra-Semana Santa. Para entrever el margen de variación ligado a tales expresiones, se ha de tomar en cuenta, primeramente, que las palabras del sacerdote son tanto las estipuladas en la connotación canónica del rito y de los sermones, dirigiéndose éstos expresamente a la feligresía en palabras significativas de la relación entre el discurso religioso y comunidad; en segundo lugar, la relación ritual y extra-ritual entre el sacerdote y el monaguillo; en tercer lugar, la relación bidireccional de la música litúrgica con la cultura eclesiástica, con la comunidad y con la sociedad nacional; y

por último, los comportamientos de los asistentes, socios y no socios, probablemente diferenciados y hasta cierto punto contrapuestos con respecto a los pautados en la norma eclesiástica.

Por lo que se refiere a los actos *doméstico-comunales*, las expresiones del sentido son:

-en los velorios de figuras sagradas, la ocurrencia misma del rito como expresión de la motivación personal del oferente, mediatizada por la promesa y la circunstancia que la motivó, así como la relación simbólica de intercambio social entre la familia en cuya casa se celebra el rito y la comunidad, relación materializada principalmente en el número de los asistentes y la calidad de la acogida de que éstos son objeto; la manifestación durante el rito de una multiplicidad de expresiones oral-poéticas, las décimas, que vinculan significados del mundo humano y del poder divino, y que a su vez son altamente relevantes en cuanto designan intencionalmente figuras, acontecimientos y valores correspondientes a ambas esferas e implican opciones no tematizadas frente a la realidad tal como es vivida en la experiencia o en la expectativa; el desenvolvimiento mismo del rito como una multiplicidad de expresiones musicales que patentizan la relación intencional e inintencional entre éste y la comunidad, y entre la comunidad y otras formaciones sociales en lo que respecta a la música como elemento cultural; el escenario del rito como una reunión pautada de expresiones simbólicas cuyos soportes materiales revelan un dinamismo abierto a los condicionantes económicos correspondientes al nivel de vida predominante en la comunidad;

-en los velorios de difuntos, las expresiones del sentido reiteran la significación comunal de la muerte y revelan pautas de conducta y conductas reales en torno a los ritos inherentes al culto que hace perdurar la vinculación mágico-religiosa entre los vivos y los muertos;

-en las reuniones de las Sociedades de Semana Santa, las expresiones del sentido son: la existencia misma de cada Sociedad en cuanto poseedora de un cierto grado de vitalidad socio-religiosa dentro de la escala existente en la comunidad; las reuniones anuales de cada Sociedad como constitutivas del período más activo de su vida comunal; cada sesión de cada Sociedad como la actualización más consistente de la agrupación, como la prueba más firme e inmediata de su existencia, como la experiencia más directa de la asociación que sus miembros

proclaman encarnar; además, la sucesión interpenetrada de actuaciones administrativas, reglamentarias y rituales en el curso de las reuniones anuales regulares; así como los contactos directos, de comunión, colaboración y confrontación entre los individuos y entre éstos y los diversos subgrupos que dentro de su agrupamiento socio-religioso suelen diferenciarse, durable o circunstancialmente, contando en primer lugar las relaciones de este tipo entre las personas y la Sociedad considerada como un todo estatutariamente representado y orientado por su Junta Directiva.

En cuanto a los actos *multitudinarios*, se encuentran las siguientes expresiones del sentido:

- en las procesiones de Semana Santa: la ocurrencia misma de cada rito como manifestación de la diferenciación y de la coexistencia de las esferas socio-religiosas de influencia (la comunal, la eclesiástica); las pautas generales de la iglesia católica para este tipo de celebraciones; el dispositivo simbólico de la promesa como principio significativo desencadenante de la participación individual y más activa y directa en el desarrollo de estos ritos; la ocupación ritual del espacio comunal mediante los trayectos de las procesiones por las calles del pueblo; los patrones locales de disposición de los sectores que integran cada procesión; algunos esquemas de comportamiento ritual, mantenidos en la comunidad como rasgos de su tradición religiosa (la “liberación de los presos”, la “guardia judía”, etc); los comportamientos de adecuación o infracción de las pautas de sobriedad exigidas por la iglesia para este tipo de ritos;

- en la procesión del Santo Sacramento: la participación de los sectores vecinales de la comunidad en preparar los altares contactados por la procesión; la actualización del borroso esquema de división parroquial que esta participación sectorial implica; la ocupación ritual del espacio comunal mediante el trayecto de la procesión por las calles del pueblo; algunos esquemas de comportamiento ritual mantenidos en la comunidad como rasgos de su tradición religiosa (el lanzamiento de pétalos por mujeres, el estallido de cohetes y trabucos por hombres, el plegado del estandarte de la correspondiente Sociedad durante la bendición de cada altar);

- en la fiesta de San Juan: la triple injerencia de la autoridad eclesiástica, la autoridad civil y la representatividad comunal en la preparación y

promoción de la fiesta; la relevancia de la música de tambor y del grupo de especialistas culturales que poseen el máximo prestigio como ejecutantes; la custodia familiar de la imagen del Santo y la transmisión hereditaria de esta privilegiada responsabilidad; la participación de los devotos allegados a la familia encargada del cuidado de la imagen en suministrar algunos de los elementos obligatorios para su arreglo; la participación de los devotos del Santo en general, dentro y fuera de la comunidad, en proporcionarle los trajes de rigor y ofrecerle exvotos en pago de promesas; la profusión de elementos vegetales en la decoración del nicho y el altar del Santo; las pautas diferenciadas del toque de tambores redondos y mina, así como de los respectivos bailes, en el desarrollo de los velorios al Santo; las prácticas propiciatorias y adivinatorias asociadas a la fiesta; la participación circunscrita de la iglesia y el sacerdote en el desarrollo de la fiesta; la procesión final del Santo por todas las calles del pueblo y la diversidad de comportamientos simbólicos inherentes a la fiesta popular, con sus principios activos de comunión efectiva y de despersonalización; la ubicación de los tambores durante los tres días festivos en sectores físicos y socioeconómicos distintos; el *encierro* como simbolización popular de la diversidad de las esferas de influencia comunal y eclesiástica en la vida religiosa;

- en la despedida del Niño Jesús: la simbolización del Niño Dios como suprema potencia protectora del pueblo; la coparticipación de la Iglesia y la comunidad tanto en el mantenimiento del culto al Niño en general como en la realización de este rito, con la vigencia del Mayordomo del Niño como intermediario entre ambas esferas; el dispositivo simbólico de la promesa como desencadenante de la participación individual en el rito; el carácter diferenciado, por la tonalidad efectiva de los correspondientes comportamientos, de la participación inmediata de los mayores y de los jóvenes en el desarrollo del rito; la vigencia del culto al Niño en una extensa área de pequeños poblados a casi todo lo largo del litoral central venezolano;
- en las fiestas patronales: la reunión en un solo período festivo de los ritos relacionados con figuras religiosas de distinta connotación comunal (Nuestra Señora de Altagracia, los Santos Inocentes, el Niño Jesús); la triple injerencia de la autoridad eclesiástica, la autoridad civil y la representatividad comunal en la fase de preparación y promoción de la fiesta; la diversa connotación de los festejos como populares o religiosos; el carácter esencialmente eclesiástico de los ritos a la Virgen

de Altagracia; el carácter esencialmente comunal de los ritos al Niño Jesús; la presencia activa de un mayor número de sujetos socio-religiosos particularizados en el desenvolvimiento de la fiesta (grupos escolares, versificadores locales, músicos modernos, redactores-lectores de los Bandos, etc).

Y finalmente, rehagamos también para los actos *predominantemente mágicos* el proceso de designación de las expresiones del sentido. Así, con respecto a las prácticas rituales aparecen:

-tanto en las benéficas como en las maléficas: la representación simbólica de la causación y de la eliminación o la evitación del mal empírico; la identificación del mal y del bien empíricos con el mal y el bien morales; la representación simbólica del poder de causar y eliminar o evitar el mal empírico; la atribución del poder de causar el mal empírico a los brujos; la atribución del don de eliminar y evitar el mal empírico a los ensalmadores, curanderos o curiosos; la reducción a dos o muy pocas personas más el número de los participantes directos en el desencadenamiento y la ocurrencia del acto mágico; la fijación en oraciones de las palabras eficaces en el acto mágico; la circulación social restringida, de persona a persona, de las correspondientes oraciones; la connotación de las figuras religiosas invocadas en las oraciones como fuerzas al servicio del designio propio del acto mágico; el recurso a elementos naturales y humanos a los cuales se les confiere el carácter de fuerzas favorables a los designios del acto mágico; la fijación en cuentos y consejos de las representaciones relativas a la simbolización mágico-religiosa del bien y el mal empíricos; la identificación simbólica del mal con la enfermedad y la desgracia, y del bien con la curación y la felicidad; la atribución de los fracasos de la intervención mágica a defectos en la realización de los pasos pautados para el acto mágico, eximiendo de responsabilidad tanto a los poderes extra-humanos invocados como al oficiante mágico;

-en las prácticas adivinatorias, dentro del cuadro general de la disminución de su vigencia, o al menos de la frecuencia de su efectuación: la estructuración de un campo adivinatorio de probabilidades binarias o terciarias, más abierto que todos los demás sistemas locales de interpretación a la proyección de los deseos e incertidumbres subjetivos frente a las probabilidades más regulares de la vida tal como se la conoce; el carácter amigable y lúdico de los actos de esta adivinación pautada;

-en las prácticas propiciatorias: la proyección ansiosa del deseo particularizado en un objeto o una situación y vinculante del presente con el futuro personal inmediato; la diversidad de los elementos manipulados como fuerzas eficientes del logro del objetivo planteado; la extensión de los beneficios mágicos a cosas y animales;

-y en las representaciones verbales: la transposición de las expectativas personales a un plano ambivalente, en el cual su positividad y su negatividad –su permisibilidad y su censura- se contraponen directamente entre sí; la caracterización del lado negativo o censurado mediante figuras y situaciones de carácter ejemplarizante y moralizador de las experiencias en que se particularizan narrativamente los contactos con lo diabólico.

Reunidas en constelaciones y como esbozo del repertorio de representaciones y creencias a las cuales se asocian, he allí las expresiones articuladas en las síntesis del sentido inherentes a los actos mágico-religiosos de los pobladores de Curiepe. Se las ha presentado en bloque y solo indicativamente, por no ser la de los actos la escala de realización social escogida como la principal de este trabajo. No se ha hecho nada todavía por saber qué son ellas en cuanto tales expresiones, cuál es su ser real, el ser que con ellas se realiza. Eso es precisamente lo que se comenzará a precisar en la próxima Instancia: cómo está constituida la actividad dentro de la cual ellas son expresiones; de qué manera ellas, en cuanto tales expresiones, se vinculan a los significados y las significaciones del sentido correspondiente a la actividad mágico-religiosa de los pobladores de Curiepe.

Instancia G

CARACTERIZACIÓN DE LA ACTIVIDAD

La presente Instancia se plantea insumir materiales de conocimiento provenientes de todo el recorrido de la presente exposición, los cuales se retoman ahora –sobre todo de las instancias A, B, C y F- en vista de su incidencia en la caracterización de la actividad mágico-religiosa como tal; es decir, por lo que atañen al propósito de especificar la articulación y la síntesis de los actos mágico-religiosos en la escala de la *actividad*. En esta dirección, ahora se intentará mostrar, en primer lugar, cómo se presenta en la actividad la articulación espacio-temporal de las significaciones sintetizadas en la escala de los *actos*; y en segundo lugar, cómo aparecen significados en esa articulación el trabajo, el poder y el sentido. El propósito final es determinar lo que la actividad mágico-religiosa es en su propia ocurrencia y para sí misma, o sea, cuáles son los términos de su comprensión de sí misma y de la realidad que la envuelve.

Articulación espacio-temporal de las significaciones

Desde la Instancia A se tiene delimitado un par de relaciones que a partir de ahora, por su directa injerencia en la temática de la significación, han de cobrar una más concreta relevancia: se trata de la relación entre lo religioso y lo mágico, y de la relación entre los actos y las representaciones. Estos cuatro términos pareados han de entrar seguidamente en un ámbito relacional más amplio que involucra además al siguiente trío de relaciones: actuaciones-expresiones, significaciones-contextos y espacio-tiempo. Así, en el encuentro del dispositivo teórico-metodológico de la investigación y de la exposición con los aludidos materiales de conocimiento, la pregunta que se busca responder, es: ¿cómo se particularizan, en el espacio-tiempo de la actividad mágico-religiosa, las significaciones inherentes a los actos (actuaciones-expresiones) y las significaciones inherentes a las creencias y representaciones (significaciones-contextos)?

De acuerdo al dispositivo teórico-metodológico de la investigación que el presente libro expone, la actividad mágico-religiosa consiste en

la síntesis espacio-temporal de los actos mágico-religiosos efectuados en el pueblo de Curiepe. Vista en el conjunto de relaciones que se acaba de apuntar, el trazado delimitador más amplio viene a ser el correspondiente a la relación espacio-tiempo: el tiempo del ciclo anual y el tiempo histórico dentro del cual los ciclos anuales se reiteran; el espacio diversificado del pueblo mismo y el espacio extra-comunal en el que los actos y representaciones mágico-religiosos se expanden. Por tanto, en semejante perspectiva cabe preguntarse: ¿qué relación hay entre el tiempo anual –tal como ha sido captado en el presente de la investigación- y el tiempo histórico-tradicional de la efectuación de los actos mágico-religiosos?; ¿qué relación hay entre la diferenciación actual del espacio mágico-religioso comunal y extracomunal, y la diferenciación histórica de estos dos espacios mágico-religiosos? Pero este asunto, de capital importancia para el objetivo de conocimiento asumido por la investigación, corresponde abordarlo en la próxima y última Instancia de la presente exposición. Por lo pronto, en cuanto a la delimitación espacio-temporal de la articulación entre sí de los actos mágico-religiosos, debemos atenernos al ciclo anual investigado en el presente. Siendo así, las preguntas que inmediatamente nos corresponden enfrentar, son más bien: ¿cómo se articulan en el tiempo y el espacio comunales las significaciones mágico-religiosas? Y finalmente: ¿cuál es el peso específico de estas dos clases de articulaciones del espacio y el tiempo de las significaciones mágico-religiosas en la conformación de la actividad mágico-religiosa propiamente dicha?

El espacio/tiempo

Por lo que hace a la dimensión predominantemente religiosa de la actividad mágico-religiosa, el tiempo se articula según las siguientes constantes y diversidades. La órbita eclesiástica instauro el tiempo estrictamente pautado de la propia duración de los actos, los cuales, como representaciones del tiempo, comprenden tanto las significaciones del tiempo propio de las creencias y dogmas, como las del mundo humano tal como éste es significado en dichos dogmas y creencias, y en la preceptiva moral asumida por la autoridad socio-religiosa de la iglesia. Este último es el tiempo significado, dentro del desenvolvimiento de la misa como rito cerrado, por los sermones e interpretaciones –relativamente aplicadas a las circunstancias comunales que involucran al auditorio- de los pasajes del Evangelio. El espacio, por supuesto, es de

un lado el ultradelimitado y simbolizado del templo; y del otro lado, el tácitamente asociado a la vida profana, considerada no solamente en lo que la diferencia de la devoción religiosa, sino sobre todo en lo que según el representante local de la religión y la Iglesia hasta cierto punto la niega o contradice.

La esfera doméstico-comunal abarca la sucesión por ciclos de los actos que en el tiempo de la comunidad inscriben no solamente la gestión de un oficiante privilegiado y rigurosamente normado por la liturgia, frente a la cual todos los feligreses aparecen siempre signados por las mismas obligaciones, sino, más ampliamente: el desencadenamiento personal de la vinculación con el poder divino que, mediante la formulación y el pago de la promesa, culmina en el correspondiente rito; la diferenciación de los creyentes católicos en devotos de tal o cual figura sagrada; la diferenciación de éstos en allegados no de la casa donde se efectúa el rito; y la diferenciación de los asistentes al rito en participantes más o menos activos. Aquí, el tiempo específico de la preparación y la celebración religiosa se abre más al tiempo de la vida comunal. Y esta apertura mayor se patentiza también respecto de las significaciones del tiempo incluidas en la efectuación ritual: en este sentido, las significaciones del tiempo son más variadas pues se ligan al habla informal de los asistentes, que dice de sus circunstancias actuales o pasadas, así como también al habla de las letras cantadas y al habla versificada de las décimas recitadas, las cuales a su vez dicen del tiempo mítico de Dios y los Santos, del tiempo histórico mitificado de los héroes fundadores de la patria y del tiempo humano de las representaciones de lo bueno y lo malo entre los seres humanos. El espacio, por su parte, si bien para cada rito es el muy restringido y circunstancialmente simbolizado de la sala hogareña, para la secuencia de los ritos de este tipo implica el desplazamiento de la figura sagrada a varias casas de la comunidad y a distintas comunidades, especialmente cuando se trata del Niño Jesús.

Y en cuanto a la esfera multitudinaria, tanto el tiempo ocupado por los respectivos actos como el tiempo en ellos significado, resultan todavía más amplios, más abiertos al dinamismo inmediato e histórico de la comunidad. En primer lugar, porque es mayor la variedad de los actos que le corresponden; en segundo lugar, porque la duración de

estos actos de diferentes tipos es mucho mayor; en tercer lugar, porque es también mayor la gama de significaciones del tiempo que en ellos, a través de diversos lenguajes simultáneos, se actualizan. Esta mayor apertura y complejidad es quizás más evidente en lo que atañe a la ocupación y la significación del espacio: aquí éste no es el del templo, ni el de la sala familiar, sino el de las calles y ciertos puntos clave del pueblo; y el de la imaginería social, históricamente acumulada y actualmente permeable a la pluralidad de solicitudes que refieren a los espacios sociales, reales o ideales.

Por su parte, el tiempo y el espacio ocupados y significados por la dimensión mágica de la actividad mágico-religiosa, parecen acentuar su entidad en el plano de las representaciones y creencias. En sí mismos, en su propia ocurrencia, estos actos no solamente aparecen como una escueta intervención en el tiempo real de la existencia colectiva, o más bien, como una secreta circunscripción del tiempo real a un ansioso trance interpersonal, sino que esta entrada del tiempo mágico en lo real aparece como tal en cuanto es una especie de desrealización, de transposición de su proceso de realización a un plano en que lo más consistente parece ser la contención del devenir cotidiano y la superposición ritual del tiempo urgente de la propia voluntad y del tiempo invulnerable de sus poderes, sobrenaturales y sobrehumanos, invocados en el exclusivo beneficio de los actantes.

Pero es obvio que esta primera diversificación analítica de la ocupación y la representación ritual del espacio y el tiempo, no puede revelarnos por sí sola toda la constitución de la actividad mágico-religiosa. Por su extrema generalidad, tan solo aporta el señalamiento de que hay diferentes maneras de recordar y de interiorizar el espacio-tiempo mediante las actualizaciones mágico-religiosas. Sin embargo, es importante advertir que estos recortes y abarcamientos inciden en la conformación de la actividad mágico-religiosa, y que su simple presentación casi formal ya introduce la imagen inicial, la más abarcante y menos detallada, de una caracterización de la actividad como escala de realización. Ya que esta presentación nos acerca por lo menos a dos datos importantes cuya ulterior elaboración es imprescindible para la presente exposición: primeramente, que tanto el tiempo como el espacio son ocupados materialmente y significados simbólicamente de mane-

ras que no solo son diferentes entre sí, sino además diferentes de las ocupaciones y significaciones del espacio-tiempo inherentes a las otras actividades fundamentales de la existencia comunal; y en segundo lugar, que esta doble diferenciación se mantiene constante por lo menos durante períodos enteros de la historia social de la comunidad. Si no se pierde de vista el dato esencial de que estas diferencias en el recorte y la interiorización del espacio-tiempo son complementarias entre sí, en la medida que corresponden a la pauta estructural según la cual las distintas actividades de la comunidad forman parte de un mismo sistema o generalidad, entonces la insuficiencia reconocida en esta primera diversificación analítica de la articulación del espacio-tiempo aparece como una insuficiencia justificada, es decir, relativa a los próximos pasos de esta exposición y respecto de ellos necesaria.

En consecuencia, lo que ahora se debe empezar a caracterizar, dentro de las coordenadas de esta primera delimitación, es la articulación de la relación significaciones-contextos en la actividad mágico-religiosa, que es la segunda entre las que forman el trío de relaciones apuntado al comienzo de esta sección. Es dicha relación la que de aquí en adelante ha de concentrar el interés principal de la exposición, pues la otra, la relación actuaciones-expresiones, quedó expuesta en la Instancia anterior. Así pues, ¿cuáles son las significaciones que se actualizan y los contextos en los cuales ellas se actualizan dentro de la actividad mágico-religiosa?

Las significaciones

En todos los tipos de actos predominantemente religiosos, es decir, tanto los eclesiásticos como los doméstico-comunales y los multitudinarios, las significaciones divergen, por un lado en cuanto a su contenido y por el otro en cuanto a su manifestación; en el primer sentido, son significaciones de lo divino y significaciones de lo humano; en el segundo sentido son significaciones explícitas y significaciones tácitas. Efectivamente, múltiples expresiones son las que concurren a revelar las significaciones unitarias y explícitas de la divinidad como orden máximamente poderoso, al cual los miembros del mundo humano han de recurrir en busca de los auxilios mediata o inmediatamente necesarios para solucionar las incesantes aflicciones que son consustanciales de su menesterosa existencia. Ese poder divino es significado en una especie de escala que va desde Dios, el Todopoderoso,

hasta las ánimas de los muertos pasando por la Virgen y los Santos de mayor o menor vigencia devocional entre los creyentes. Pero los hombres que a él se abocan por la angustia del padecimiento urgente o por la obligación espiritual de la fe católica, no se significan explícitamente en la práctica religiosa común, sino tácitamente en el contenido —las creencias y representaciones— de los actos y las expresiones mediante las cuales el recurso al poder divino se efectúa.

Los hombres aparecen no como el sujeto-referente de una autodefinición, sino como el sujeto tácito que asume la precariedad como rasgo esencial de su ser. No se definen a sí mismos: hablan a la divinidad desde la experiencia indeterminada de sí mismos en su mundo; expresan su raigal insuficiencia en la palabra de su creencia, anteponiendo generalmente la conciencia de su aflicción y la urgencia de superarla, a la incertidumbre de su fe. Asimismo, mucho más que ajustar el significado de su vida real a una representación dogmática de la divinidad, lo que hacen es recurrir a la divinidad para ajustarla a las expectativas de su vida real. La divinidad es una potencia como la humana, pero más fuerte y segura que la humana. Dentro del ámbito predominantemente religioso, esta apropiación humana de la fuerza divina los lleva hasta aproximar lo humano y lo divino en la representación y la creencia en las almas de los muertos —las *ánimas*— como entes quasidivinos que gravitan para siempre entre los dos órdenes y a los cuales, consecuentemente, se les rinde culto y se les pide protección ante las inclemencias de la vida e intersección ante Dios.

Esta apropiación de lo divino como poder compensatorio de la precariedad de la vida humana, no los conduce a la confusión de lo humano y lo divino ni por la vía del ascenso definitivo de lo humano a lo divino, ni por la del descenso de lo divino a lo humano. Una cierta distancia se preserva: la necesaria para que funcione la interpenetración pausada entre ambos órdenes, esa relación condicionada de intercambio que se patentiza en la *promesa*. Una relación, a fin de cuentas pausada y condicionada por los hombres, en la cual no solamente aparecen caracterizados los atributos y obligaciones humanas, sino también los divinos. En la presentación explícita de la divinidad y en la implícita de la humanidad, las personas atribuyen a cada orden los rasgos funcionales de la relación de intercambio entre uno y otro orden.

Así concertada, la promesa implica: *pedir, ofrecer y cumplir lo ofrecido como garantía de recibir el favor pedido*. Te pido (Niño Jesús, San Juan, Jesús en la Columna, Virgen María, Santo Arbol de la Cruz, Anima de Fulano de Tal) la curación de mi hijo y te ofrezco (cargar la cuna durante tu despedida del pueblo, regalarte un traje nuevo para tu próxima fiesta, asistir a la misa solemne de tu día, ponerte un velorio, alumbrarte con velas todos los lunes de este año). De modo que el padecimiento, el ofrecimiento y el cumplimiento de lo prometido son los tres momentos principales en el desencadenamiento de la interpenetración humana con la divinidad; y al mismo tiempo, estos tres momentos son los desencadenantes de la participación inmediata en las representaciones y las creencias que la significan y en los ritos que la celebran. La promesa es, en consecuencia, el nudo de las significaciones explícitas de la divinidad y de las significaciones implícitas de la humanidad. El nudo expresivo de ambas clases de significaciones. En su curso espacio-temporal, la interpenetración de la estructura y la praxis religiosa se concentran al máximo, mostrándose cada una del modo más completo y patente.

Por su parte, en todos los tipos de actos predominantemente mágicos, o sea, tanto los ritos de intención benéfica o maléfica como los adivinatorios y propiciatorios, al igual que las verbalizaciones de personajes y episodios, las significaciones divergen más por su contenido que por su manifestación. Respecto del contenido, las significaciones mágicas son, por una parte, las del bien y el mal que se quieren procurar, evitar, eliminar o adivinar; y por otra parte, las de los poderes sobrenaturales o sobrehumanos, sean divinos o diabólicos, con los que se busca contar para la efectución de las representaciones de lo bueno y lo malo. Además, estas significaciones lo son también, en cierta medida y de diferentes formas, del orden humano y del orden divino mágicamente simbolizados, es decir, transpuestos al plano de lo más que natural y lo más que humano mediante una potenciación y un encuentro de lo humano y lo divino así transfigurados en el ámbito de lo sobrenatural. Un encuentro que, a su vez, implica la diversificación de lo sobrenatural divinizado, lo sobrenatural humanizado y lo sobrenatural diabólico.

Lo cual quiere decir que, en cuanto a su manifestación, las significacio-

nes mágicas aparecen como una transfiguración tanto de lo humano como de lo divino, gracias a la cual la diferenciación entre lo explícito y lo tácito pierde la relevancia que tiene en las significaciones religiosas. Si se las aborda en la perspectiva de lo humano empírico, son manifestaciones implícitas de lo humano mágicamente transfigurado; si se lo hace en la perspectiva de lo humano transfigurado, son manifestaciones explícitas de la efectividad mágica.

Aquí tampoco aparecen los hombres como sujeto-referente de una autodefinición, pero sí como el sujeto de una doble transfiguración igualitaria y sobrenatural de lo humano, lo diabólico y lo divino. En consecuencia, lo que de hecho se efectúa en la actualización mágica es una adecuación más completa del orden de la divinidad y el orden de la humanidad. En virtud de ella, se va más allá de recurrir al poder divino para pedirle un bien a cambio de un sacrificio: en vez de eso, lo que se hace es incluir al poder divino entre las fuerzas que los hombres saben suscitar y manipular, no solamente en su propio beneficio sino además en las circunstancias y según las reglas que ellos mismos establecen y controlan. Así, en el ámbito de lo predominantemente mágico, no se trata solamente de apropiarse de la fuerza divina y aproximarse a ella en la medida de lo posible; de lo que se trata es de *utilizar* el poder divino como la máxima entre las diversas fuerzas mágicas que los hombres detentan para alcanzar ciertos fines prescritos por la significación que tácitamente se confieren a sí mismos.

Esta asunción de los hombres como detentadores de poderes implica también la vigencia de la precariedad, pero en un grado menos abarcante y de una manera mucho más determinada y circunscrita a los singulares acontecimientos que la ponen de manifiesto. Aquí no hay distancia entre lo humano y lo divino que preserve la relación de intercambio de la promesa; lo que hay son las precauciones rituales en el uso de los poderes mágicos que constituyen la significación principal: la fijada en las palabras secretas de las oraciones que actualizan la eficacia de los poderes por ellas designados.

Los contextos

En la promesa es visible la acumulación histórica de las constantes relativas al plano de las significaciones, como también lo es la acumu-

lación de las pautas de actuación religiosa y de las pautas de ocupación y representación del espacio-tiempo. Es decir, las expresiones y significaciones por ellas actualizadas que se encuentran en el presente de la actividad religiosa, así como los comportamientos individuales y colectivos, y la articulación en y del espacio-tiempo, no responden solamente al presente en que cada vez se actualizan, sino que reiteran formas relativamente constantes –tradicionales- de comprensión y actuación, cuya articulación en sí mismas y con las formas de comprensión y actuación correspondientes a otras actividades sociales, constituyen un efecto de realización altamente significativo para la investigación que aquí se expone. Se denomina *contextos*, precisamente, a los ámbitos de la articulación entre sí de las formas constantes de comprensión y actuación mágico-religiosa, y a la articulación de tales formas con las de las actividades económicas, políticas y culturales en general.

A la hora de caracterizar estos contextos, aparece de inmediato un rasgo, ya anticipado en la Instancia A, en virtud del cual la actividad religiosa de la comunidad reviste un alto grado de especificidad estructural y de diferenciación empírica, desde todos los puntos de vista que se la puede abordar. Y ello hasta el punto de que resulta ser no solo una actividad tan específica como cualquiera de las demás, sino la actividad más coherente y más explícita para la autoconciencia comunal.

En la caracterización de estos contextos ¿cuánto puede ayudar la constatación que se acaba de hacer? ¿Hasta dónde dicha constatación puede ser enriquecida en precisiones por la caracterización de los contextos? Dando por adquiridas las conclusiones expuestas en la Instancia F sobre la articulación de los actos, debe insistirse sin embargo en que la actividad religiosa absorbe y mantiene presentes en el espacio-tiempo comunal una enorme porción de la herencia social. Todos los elementos que en la Instancia anterior se expusieron como preexistentes a la ocurrencia de los actos, se convierten, al abordar la actividad, en concomitantes de todos los demás elementos de la actualización y de las actuaciones en ellas implicadas. Y en la medida en que tanto la relación actuación-expresiones como la espacio-tiempo aparecen en la escala de la actividad como constantes y genéricas, sujetas a un margen de variación relativamente estrecho, cobra mayor importancia el aspecto de la vinculación entre las actuaciones religiosas y las regularidades

comunales más consistentes, dentro de las cuales aquellas se desenvuelven. ¿Por qué, si cada año las actuaciones individuales-colectivas se reiteran, ellas resultan ser fundamentalmente iguales a sí mismas en cuanto a las expresiones, las significaciones, el tiempo y el espacio con los cuales se articulan, por lo menos durante períodos determinados del tiempo histórico?

Aunque esta es la clase de cuestiones que corresponde resolver en la próxima y última Instancia, a la presente le compete plantear, dentro del ámbito interno de la actividad mágico-religiosa, el problema de la articulación entre esta actividad y las demás que se articulan en la totalidad social de la comunidad. Los contextos son, precisamente, las delimitaciones práctico-estructurales en las cuales se puede especificar la correspondencia de lo mágico-religioso con la comunidad globalmente considerada. Y en relación con el tema de los contextos, el fenómeno de la cuantía y la autonomía de la participación en el culto y el ritual, o sea, el fenómeno de la actuación de los miembros de la comunidad, reviste una significación especialmente importante, pues la actuación es el elemento de la realización al cual le atañen más directamente las alternativas y las opciones respecto de lo ya realizado.

En cuanto a la esfera predominantemente religiosa, los contextos de actuación son: el ritual eclesiástico, el ritual doméstico-comunal y el ritual interno de las Sociedades, así como también el de la parte excluida de esta investigación, o sea, el culto personificado y efectuado en la intimidad de la casa. Se trata, en efecto, de contextos de actualización y de actuación diferentes entre sí, pero *en los cuales participan, o dejan de participar, actores caracterizados por los mismos rasgos económico-sociales*. La pregunta, entonces, es: ¿Porqué estos actores básicamente semejantes gestionan y conservan como entrañable valor tantas actualizaciones y actuaciones diferentes? Esta pregunta se hace todavía más compleja y pertinente al considerarse que también los protagonistas de la actividad mágica, cuyas diferencias respecto de la religiosa ya han sido considerablemente marcadas, son estos mismos actores semejantes entre sí. En efecto, la esfera predominantemente mágica comprende actuaciones cuya diversidad contextual no solo es mayor desde el punto de vista de la intención y el carácter ritual y/o verbal de las mismas, sino porque responden más directamente a móviles individuales en buena

parte imprevisibles, cuya culminación en el rito y/o la verbalización se efectúa con una mediación institucional mucho menos fuerte.

¿Cómo comprender e integrar en el presente discurso, el dato de que la diversidad de las actuaciones forma parte de una misma totalización mágico-religiosa? Fundamentalmente, considerando por una parte, como ya se ha adelantado, que estas diferentes actuaciones se reiteran regularmente, manteniéndose semejantes a sí mismas a través de los ciclos anuales y los períodos históricos de la actividad mágico-religiosa; pero, sobre todo, considerado el hecho capaz de explicar tanto la diversidad como la regularidad con que esa diversidad se reitera esencialmente igual a sí misma, o sea, tomando en cuenta tanto las constantes históricas de la totalidad social de la comunidad como las regularidades del otro plano de la actividad mágico-religiosa y sus distintos contextos: el de las creencias y representaciones.

La actividad

Si ahora relacionamos lo que se acaba de exponer sobre la ocupación y la significación mágico-religiosa del tiempo-espacio, con lo indicado en la instancia A respecto de la diversidad de los actos religiosos y los mágicos, se entenderá que la actividad mágico-religiosa, a fin de cuentas, no solamente ocupa o recorta el tiempo-espacio de un modo diferente a como lo hacen las otras actividades fundamentales de la comunidad, sino que en realidad ocupan *otro* tiempo-espacio.

Efectivamente, el tiempo-espacio mágico-religioso de Curiepe es tal, no solamente porque realiza un sentido diferente sino también porque no coincide con el de la actividad económica, ni con el de la actividad política, ni con el de las demás actividades culturales comunitarias, puesto que la unificación del tiempo y el espacio en que consiste se efectúa en períodos y lugares distintos. Por su vertiente religiosa, el bloque espacio-temporal mágico-religioso se opone al del trabajo, el comercio, la militancia política, la educación escolar y otras prácticas culturales de la comunidad. Se opone también al espacio-tiempo del vaciamiento cotidiano del pueblo a causa de que unos cuantos de los pobladores se alejan durante el día para cumplir sus jornadas de trabajo agrícola. Por su vertiente mágica, la diferenciación no se marca en bloques tan amplios y tan directamente vinculados al calendario y

el trabajo, sino en interpersonales rupturas mítico-rituales que si bien pueden ocurrir en cualquier circunstancia, siempre lo hacen como la intromisión de un espacio-tiempo diverso del que caracteriza tanto a la cotidianidad como a la religiosidad católica.

En vista de que es innecesario insistir en las obvias diferencias de la actividad mágico-religiosa que tienen que ver con las significaciones en ellas actualizadas, puede pasarse a sintetizar todo lo anterior diciendo que *la actividad mágico-religiosa de Curiepe consiste en la reiteración anual y tradicional de las actuaciones colectivas que actualizan la relación simbólica establecida por sus pobladores entre ellos y los poderes sobrehumanos y sobrenaturales que se representan y en cuya efectividad humana creen.*

Al ser diferentes aunque constantes las formas y los contextos de la actuación, e iguales o equivalentes los individuos y los grupos que de estos modos actúan, queda por ver en qué consiste la representación simbólica de poderes sobrehumanos actualizada en la actividad mágico-religiosa. En la instancia A, también se anticipó que en este sistema comunal de representaciones y creencias lo mágico y lo religioso aparecen no solo entrelazados, sino considerablemente indiferenciados en cuanto actos. Por consiguiente, lo que en realidad falta por ver es el modo como se configura la relación —ya varias veces mencionada— entre, de un lado, la diversidad semejantemente reiterada de las actuaciones y la semejanza económicosocial de sus protagonistas; y de otro lado, el conjunto de las simbolizaciones de los poderes sobrehumanos cuya invocación se actualiza en los campos rituales de lo predominantemente religioso y lo predominantemente mágico.

Significación mágico-religiosa del trabajo, el poder y el sentido

Dado el hecho de la semejanza económico-social de los protagonistas y la reiteración semejante de sus diversos modos de actuación, y tomando en cuenta que toda la complejidad de la significación explícita de la divinidad y de la significación tácita de la humanidad gira en torno a una fundamental relación de intercambio sustentada en la posesión divina y la carencia humana del poder para solucionar las aflicciones humanas, cabe preguntarse: ¿hasta qué punto y de qué modo aparecen, en las significaciones mágico-religiosas, las tres fuerzas esenciales de la

realización social, es decir, el trabajo, el poder y el sentido?

El trabajo

Esa “actuación realizadora de los hombres en la construcción de lo real”, que es como aquí se define al trabajo, ¿hasta qué punto y de qué modo aparece en las significaciones propias de la actividad mágico-religiosa? Las celebraciones eclesiásticas de los pobladores de Curiepe solo se pueden considerar como simbolizaciones del trabajo algunas referencias eventuales del Sacerdote, en sus sermones, al trabajo como deber moral identificado con la pobreza resignada y al sufrimiento como mérito para acceder a la bondad divina. En las actuaciones doméstico-comunales, se encuentra una clara diferenciación entre los velorios de figuras sagradas y los velorios de difuntos, por una parte, y las reuniones de las Sociedades de Semana Santa, por la otra. Entre los primeros, los significados de la actuación material de los hombres en la realización de la vida solo llegan a aparecer en algunas décimas que toman como tema las condiciones en que ella se desenvuelve según el marco ideológico correspondiente a la experiencia vivida de la pobreza. Recuérdese al respecto las intervenciones de los recitadores 1, 2 y 4 en el tercer turno de décimas del velorio de San Pascual, transcrito en la Instancia D. Allí los temas explícita e intencionalmente desarrollados, son:

-el de la relación positiva entre el dinero y la amistad, con el trabajo personal como medio para la obtención del primero (“Si uno sale bien vestido/ y el bolsillo lleno ‘e plata/ todo er mundo lo acata/ como hombre distinguido./ Pero es por el sonido/ del miserable metal./ Ahí me salen a elogiar/ presentándose amistades,/ y es por eternidá/ y mientras pueda trabajar.” “Malagueño y cariñoso/ encuentra aquellos amigos/ deseando andar contigo/ porque eres bondadoso./ Pero si el derstino hambroso/ cambia la suerte en fatal,/ al ver que no tienes rial/ todos se te quedan mudo/ y no te dan un saludo/ el día que quedas mal.”);

-el de la relación positiva entre la condición de trabajador y la pobreza. (“Criticar no se podrá a un hombre trabajador/ que ande triste y sin valor/ por medio de la ciudá./ Su jornal no le dará/ para andar bien arreglado,/ cabelludo y descalzo/ camina por todas parte/ y no es posible criticar/ a un hombre que anda arrastrado.” “Un individuo trabaja/ todas las horas del día/ pero por anomalía/ anda vestido de

braga./ Aquella ilusión se acaba/ de que se encuentra cansado,/ él dice: soy desdichado,/ trabajo y siempre ando mal,/ no es posible criticar/ a un hombre que anda arrastrado.” “Cómo puede uno tener/ buen vestuario, por ejemplo,/ si tiene que dar sustento/ a su hijo y a su mujer./ Todos debemos saber/ que un fuerte es poco centavo/ para pagar el lavado,/ para pagar la vivienda./ No es posible que se ofenda/ a un hombre que anda arrastrado.”);

-y el de la remisión a Dios y al destino de todo infortunio y felicidad (“pero si el destino hambroso/ cambia la suerte en fatal.” “Por todas partes que va/ la mala suerte le sigue,/ su situación es horrible/ y ningún plan se le da./ El dice: porque será/ que Dios me tiene arruinado./ No debe ser criticado/ un hombre de ocupación/ y hay que darle la razón/ a un hombre que anda arrastrado.”)

En los velorios de difuntos, la ausencia de significaciones explícitas del trabajo es un rasgo constante. Mientras que la situación es diferente en las reuniones anuales de las Sociedades religiosas de Semana Santa. Aquí, para empezar, la existencia misma de esas Sociedades constituye una intervención en la realización no solo ideal sino social de la vida.

Su existencia como tales Sociedades, consiste en mantener una organización y sus valores, hacerla funcionar mediante una distribución reglamentada de tareas. Tareas que se refieren tanto a las obligaciones propiamente religiosas derivadas del culto como a la cooperación moral y material entre los socios. Así, la dimensión material del trabajo se patentiza de múltiples maneras. El hecho de que los miembros sean o no trabajadores y en su mayoría perciban o carezcan de ingresos monetarios constituye un factor neto de diferenciación en cuanto al nivel de vitalidad socio-religiosa de las distintas asociaciones. Para cumplir con los propósitos estatutarios de cada Sociedad, se necesita del trabajo organizado de sus integrantes, sobre todo de los que cada año forman su Junta Directiva. Incluso en los momentos rituales que constituyen las juramentaciones de los nuevos socios, el oficiante es funcionario social y su intervención se orienta, explícita y solemnemente, a resaltar los deberes y derechos para con el grupo de quien escoge pertenecerle.

En cambio, del lado de la mayoría de las actuaciones multitudinarias, vuelve a encontrarse la ausencia de significaciones explícitas del traba-

jo material, quedando nuevamente reducida la participación humana en la realización de la vida a la actuación propiamente religiosa. Salvo en lo que hace a las procesiones de Semana Santa, cuya efectuación se debe en buena parte al trabajo socio-religioso de las respectivas Sociedades, en la procesión del Santo Sacramento tanto como en la fiesta de San Juan, la despedida y la recepción del Niño Dios lo que priva es no solamente la ritualización sin mediaciones realistas de la interpenetración con el poder divino, sino, muy patentemente, lo ritual festivo: la fiesta sagrada, intensa y desenfadadamente humanizada y como tal, gozada o sublimadamente sufrida.

Y por lo que hace a la esfera predominantemente mágica, todo aparece como trabajo desmaterializado, como intervención ritual en la realización de lo simbólico, en la efectuación inmediata de lo imaginario urgido y tan seguro de la precariedad que lo impulsa como de las fuerzas que por su propio designio lo compensan.

El poder

Es con respecto a esta fuerza esencial de la realización, o más bien, es en el conjunto de significaciones del cual ella es objeto donde parece revelarse el carácter esencial de la actividad mágico-religiosa de Curiepe. Son las relaciones de fuerza simbólicamente establecidas entre los hombres y entre éstos y la divinidad, lo que se juega a fin de cuentas tanto en la esfera mágica como en la religiosa de esta actividad.

Es el poder respecto de los hombres: necesitado y no tenido; y el poder referido a la divinidad: tenido y concedido bajo ciertas condiciones, lo que aparece siempre en las diferentes formas de actualización y actuación. Considerada esta representación en el campo total de las creencias y representaciones mágico-religiosas, su patente constancia nos remite de nuevo a confrontarla tanto con la diversidad de su ritualización como con la semejanza de quienes en ésta participan. Son las mismas personas, igualmente denotadas económicamente y culturalmente, los que siempre, pero al actuar de modos distintos, contribuyen a actualizar la misma relación transida entre el relativo no-poder humano, el absoluto poder divino y el condicional poder humano conseguido por fidelidad a las obligaciones propias de la relación de intercambio con la divinidad. La prueba máxima de esta fidelidad es la actitud

consecuente con las exigencias del culto; y en el culto el momento culminante es el pago de las promesas: el cumplimiento agradecido de los deberes sagrados que se derivan de los favores recibidos o de los que se espera recibir.

Así, la significación global del poder aparece sobre todo como un campo simbólico de compensaciones y obligaciones entre lo humano y lo divino, el cual tiene directas implicaciones en la conciencia que los hombres toman de sí mismos, y consecuencias en los modos de realización de la existencia social. El hecho de que la representación del poder como relación material en las experiencias y expectativas de la vida, es menos frecuente y explícita que la significación del mismo como efectuación mágico-religiosa, revela el carácter de la conciencia social, y orienta a especificar los nexos subjetivos y objetivos entre ellas y las condiciones reales de la vida.

El sentido

Sobre la base de las caracterizaciones del trabajo y el poder, tal como aparecen denotados en el campo general de las significaciones mágico-religiosas, se perciben con mayor claridad los rasgos principales de la constitución del sentido en la actividad mágico-religiosa considerada en su totalidad.

En lo que atañe a la parte de la realización del sentido que cumple la transfiguración expresiva de lo real en significación, ahora es más evidente que en esta significación lo humano no se vuelve sobre sí mismo para denotarse y connotarse explicativamente, sino que procede directamente a significar aquellos aspectos de lo real que tácitamente le resultan más significativos. Y en el ámbito estricto de la significación, lo humano permanece subyacente, expresado como sujeto implícito de la significación y como integrante igualmente implícito de lo significativo, pero no aparece referido, no es designado mediante significados suficientes.

Por lo tanto, es en la otra vertiente de la realización del sentido, la que introduce la significación en lo real mediante la comunicación de sus expresiones, donde se encuentra el mayor caudal de manifestaciones explícitas de esta significación. También aquí las diferentes clases

de expresiones aparecen en grados disímiles de evidencia, pero todas ellas resultan patentes en mayor grado que las de la vertiente anterior. Aquí es donde se percibe más directamente el flujo de las expresiones de los significados del sentido. Donde los hombres aparecen como protagonistas de la significación, en cuanto son no solamente los emisores y receptores de las expresiones, sino además, sus productores y celadores infatigables dentro de las condiciones y según las reglas que establecen ellos mismos en su comunidad tradicional.

Por lo mismo, es en este cúmulo de expresiones reiteradas cíclicamente en el curso del tiempo histórico vivido y valorado como tradición, donde la investigación que este libro expone empezó a buscar la significación sociocultural de las creencias, representaciones y prácticas de la actividad mágico-religiosa de los pobladores de Curiepe. Su observación, descripción y análisis han venido revelando que la significación buscada no se agota en el campo de lo manifiesto, o más bien, que en realidad lo manifiesto está constituido tanto por lo explícito como por lo implícito que lo caracteriza. Y que las razones de esta composición de lo mágico-religioso hay que averiguarlas, como se intentará hacer en la próxima y última Instancia, no solamente dentro de su estricto ámbito interno, sino en su articulación con las demás esferas fundamentales de la actividad socio-cultural.

Instancia H
LA REALIZACIÓN DEL SENTIDO

El sentido mágico-religioso

En el presente histórico, los actos, creencias y representaciones que se articulan en la actividad mágico-religiosa constituyen un sistema de significaciones cuya diversidad en el plano de las actualizaciones se corresponde, del modo como seguidamente se especificará, con su heterogeneidad en el plano de la articulación estructural de los significados.

En el plano de los significados, el sistema de significaciones mágico-religiosas aparece configurado por la interpenetración de los significados explícitos de las fuerzas y poderes sobrehumanos relativos a lo divino y lo diabólico, y de los significados implícitos relativos a lo humano y lo natural. La interpenetración entre estas dos clases de contenidos y manifestaciones de los significados, esboza un plano intermedio de significación donde lo humano y lo sobrehumano, lo natural y lo sobrenatural tienden a aproximarse entre sí, aunque sin llegar a la fusión completa de una manifestación explícita. El acercamiento se da tanto desde la vertiente de lo explícito en cuanto reducción de lo sobrehumano, divino y diabólico a lo humano, como desde la vertiente de lo implícito en cuanto potenciación de lo humano y lo natural en lo sobrehumano y lo sobrenatural. Pero como esta convergencia tendencial no llega a culminar en la conformación de una tercera esfera de significación, ocurre que en este plano de los significados o representaciones la unicidad comunal de lo mágico-religioso no atañe tanto a los significados mismos como a su movilidad dentro de un espacio semántico al mismo tiempo común y heterogéneo.

Por otra parte, en el plano de las actualizaciones mágico-religiosas las actuaciones de los individuos sociales se corresponden en cierto grado con esta heterogeneidad de los significados: las predominantemente religiosas manifiestan significados explícitos de lo sobrehumano, en cuanto divino humanizado; las predominantemente mágicas manifiestan significados explícitos de lo sobrehumano y lo sobrenatural, en

cuanto todavía marcadamente humanizados. ¿Qué ocurre, entonces, con los significados implícitos de lo humano y lo natural?

El carácter implícito de la significación de lo humano instaura, en la coherencia reestructural del sistema entero de significaciones mágico-religiosas, una apertura irreductible. en la coherencia estructural del sistema entero de significaciones mágico-religiosas. No hay duda de que lo humano no puede dejar de estar presente en la constitución de un sistema de esta índole, pero el hecho de que lo esté de un modo explícito y completamente ajustado a los significados realizados o de un modo que rebasa francamente estos límites, resulta ser altamente significativo pues incide en la relación de lo realizado y lo realizante en la realización del sentido mágico-religioso.

En nuestro caso, si bien lo humano es la fuerza que conduce a la significación y la sostiene actualizándola según pautas históricamente constantes en la correspondiente actividad, de hecho los hombres no aparecen en las significaciones estrictamente mágico-religiosas como objeto directo de la significación. Esta falta de cierre en el sistema de lo significado, sobre todo al ser causada por la no inclusión precisamente de lo humano, el sujeto mismo de la significación, hace recaer la parte fundamental de la realización mágico-religiosa en la actuación de los hombres y relaciona esta actuación, de un modo más amplio y directo, con los otros intervinientes —económicos, políticos y culturales en general— de la realización social.

Pero esta carencia de hermetismo en el sistema de los significados, y la correspondiente concentración del punto álgido del asunto en la actuación de los propios protagonistas socioculturales, no repercute solamente en poner de relieve la pertinencia de la articulación entre la actividad mágico-religiosa y las demás actividades fundamentales de la comunidad; también afecta al proceso de la caracterización de la actividad mágico-religiosa misma. En esta dirección es procedente insistir en algunas consideraciones ya parcialmente anticipadas. Primeramente, el hecho de que los actos constitutivos de esta actividad, si bien son aquellos en los cuales la actualización de los significados mágico-religiosos es más directa, explícita e intensa, no se agotan solo en la actualización de estos significados. Junto con ellos, articulados con

ellos, aparecen otros significados: unos, inherentes a formas culturales como las décimas, los juegos de velorios, etc, y los demás, menos dependientes de la normalización tradicional y más abiertos a las circunstancias personales de quienes efectúan su actualización. En todo caso se trata de significados que, pudiendo estar relacionados con los estrictamente inherentes a la relación mágico-religiosa entre la humanidad y la divinidad, en cierta medida los desborda para confirmarlos o contradecirlos.

En segundo lugar, se trata de que, en el ámbito estricto de los significados mágico-religiosos o junto a él, realmente en Curiepe sí existe un tipo de manifestación que aun consistiendo en la representación de significados relativos al mundo extrahumano, estos se diferencian considerablemente tanto de las simbolizaciones del poder divino como de los actos en que ellas son ritualizadas. Se trata de las representaciones verbales de personajes y episodios, en las cuales parece darse una implicación del mundo de lo humano en lo diabólico.

En estas representaciones, el habla despliega doblemente su autonomía como instancia significadora; en primer lugar, porque aparece bastándose a sí misma como soporte para lo que narra sobre determinado encuentro entre lo humano y lo extrahumano; en segundo lugar, porque lo que en ella se significa es distinto de lo que aparece en las representaciones predominantemente religiosas y predominantemente mágicas a las cuales hasta ahora se había prestado la mayor atención, y a la vez, porque sus significados son más autónomos que los otros, no dependiendo del rito para actualizarse sino efectuándose en la propia verbalización. Aquí la interpenetración de lo humano y lo extrahumano no es implícita, sino que es abiertamente expuesta en el argumento de la narración.

Por otra parte, es en estas narraciones verbales donde lo humano aparece significado más francamente. Los hombres aparecen como personajes de la narración, y no en un modo genérico o indeterminado, sino como ésta o aquella persona a la cual se le atribuye la aventura de un encuentro con lo sobrenatural que envuelve tanto la transgresión de ciertas normas como el correspondiente castigo. Y lo hacen en encuentros pautados según las circunstancias arquetípicas en que la

violación de ciertos mandamientos, generalmente de carácter moral, se paga con una espeluznante penalización que por lo regular no cierra las puertas del regreso a la normalidad mediante el arrepentimiento generado súbita e incondicionalmente por la experiencia pavorosa. En semejante repertorio cultural este es un rasgo especialmente significativo, ya que los hombres no solamente aparecen explícitamente como actores de los episodios que connotan el contacto con lo sobrenatural, sino que también aparece de manera explícita la secuencia entera del drama momentáneo que incluye la asociación de la noche tenebrosa con el clímax del trance y la claridad del día con el retorno a la normalidad de la vida cotidiana.

El hecho de que este tercer plano de significación no se patentice en ritos sino en puras verbalizaciones sigue dejando abierta la coherencia del sistema de significación mágico-religioso; es decir, mantiene la ausencia de correspondencia total, término a término, entre el plano de las actualizaciones y el de las representaciones, y por lo tanto, resalta la importancia de las actuaciones en la realización del sentido mágico-religioso, y como se verá más adelante, del sentido sociocultural que lo abarca. Finalmente, este hecho conduce a encarar, de un modo más completo, el dato de que quienes participan en sostener la continuidad y configuración del sentido mágico-religioso así caracterizado, son los mismos individuos sociales; es decir, personas caracterizadas por rasgos culturalmente semejantes, y como tales, actores identificados, mediante la valoración de la propia tradición y la penetración material y afectiva al presente de su historia, con la existencia global de su comunidad.

¿De qué otros modos, distintos del mágico-religioso, estos seres humanos forman parte de la comunidad, constituyéndola y siendo constituidos por ella? ¿Cómo inciden entre sí lo económico, lo político y lo cultural en general, y cómo incide su articulación en la realización social de la comunidad? Es en esta dirección que seguidamente se intentará avanzar, no sin antes tratar de caracterizar a la realización mágico-religiosa del sentido como la *síntesis, espacio-temporalmente actualizada por los pobladores de Curiepe, de los significados explícitos de la condición humana y de las representaciones verbales del contacto prohibido y castigado entre los hombres y ciertas figuras humanizadas pertenecientes al mundo sobrenatural.*

La articulación histórica del sentido mágico-religioso

La realización mágico-religiosa del sentido que acabamos de caracterizar en el presente histórico de la comunidad, ¿cómo se ha hecho presente en el curso de su historia?

Tal como puede apreciarse en la Introducción, se carece de información suficiente acerca de cómo estuvo constituida la actividad mágico-religiosa, en su totalidad, durante cada uno de los períodos de esa historia. Sin embargo, los datos disponibles bastan para poner de relieve algunos rasgos importantes, sobre todo en lo que hace a la situación institucional de la gestión eclesiástica y a la relación entre esta esfera de predominio social y el conjunto, desde este punto de vista netamente diferenciado, de los feligreses.

Es evidente que durante los siglos XVIII, XIX y parte del XX, la Iglesia, directa y casi exclusivamente representada en la actuación del Cura parroquial y administrada mediante la vinculación oficial, epistolar, entre éste y su superior residente en la capital provincial, fue una institución con respecto a la cual la mayoría de la población marcó claras distancias que en el siglo XVIII van desde la indiferencia o marginamiento frente a sus preceptos y ritos por parte del gran contingente de esclavos y morenos libres, hasta la inconformidad y la protesta de los mestizos, enfrentados como fuerza social a los hacendados blancos americanos y a los funcionarios y comerciantes blancos españoles, en lo referente al abandono material y moral en que siempre se encontró la iglesia local. Ese distanciamiento, por su parte, implicaba tanto la pertenencia de la mayoría negra a otras formas de la creencia y la práctica mágico-religiosas –las cuales, a su vez, eran fuertemente contrariadas y hasta reprimidas por la iglesia provincial-, como la percepción que los mestizos, en su orientación general hacia el acceso a algunos de los privilegios detentados por los dominantes peninsulares y criollos, habían alcanzado de la iglesia como institución clave para el afianzamiento de sus intereses sociales.

Para unos y otros la Iglesia fue siempre percibida como un miembro principal del poder; y la religión apenas si rebasó, por el lado del culto ritualista a los santos, la significación de ejercicio espiritualmente le-

gitimador del poder. En tales condiciones, unos y otros llenaron con sus respectivas y disímiles tradiciones mágico-religiosas, y entrando de algún modo en el juego de las transacciones con el poder eclesiástico, el inmenso vacío que en el plano de lo estrictamente religioso la iglesia nunca llegó a colmar. En Curiepe, como en todo el territorio que llegó a ser Venezuela, la Iglesia fue esencialmente un ente político fuertemente personalizado en los distintos niveles del clero, e ideológicamente sustentado en la invocación verbal de los valores dogmáticos del catolicismo y la administración del ritual destinado a la satisfacción de esos valores, como medio para el logro de los objetivos económicos y políticos que realmente constituyen su razón de ser. De modo que en términos de la inserción social y el ascendiente sobre los pobladores en cada momento de la vida institucional de la Iglesia, su objetivo fundamental consistió en sujetar las voluntades y asegurar las contribuciones materiales a sus intereses económico-políticos, que eran otros los del sistema colonial al cual pertenecía y dentro del cual disputaba el poder con los otros sectores dominantes.

Pero en Curiepe la Iglesia católica no cumplió ni siquiera con la contrapartida formalista que generalmente se asocia a este modo de manipulación social: tal como los comprueban los documentos exhibidos en la Introducción, durante todo el período colonial y buena parte del republicano los dos objetivos en este sentido más importantes de los sectores proclives a la mejoría de la situación eclesiástica de la comunidad -la construcción adecuada del templo y el cementerio- no llegaron a alcanzarse. Si se toma en cuenta que esta insatisfacción se prolongó durante todo el siglo XIX, no es de extrañar que en Curiepe se haya consolidado, sobre todo entre los sectores más directamente afectados por el poder económico y político, una fuerte actitud de distanciamiento con respecto a la institución eclesiástica, y que sea en función de esta distanciación como se ha conformado la actividad religiosa comunal.

Pero el distanciamiento entre la Iglesia y el pueblo explotado y dominado no puede entenderse solamente, en Curiepe como en toda Venezuela, como la consecuencia de esta reducción de la función ideológica de la Iglesia a lo más formalmente ritual y la supremacía por ella concedida a sus más directos intereses económico-políticos. La

distancia entre la Iglesia y el pueblo es el resultado global de un alejamiento recíproco que implica no solamente la indiferencia de unos y la inconformidad de los otros frente a lo que la Iglesia proponía; esta distancia supone, además y en un grado muy significativo, la resistencia propiamente religiosa de la mayoría negra y mestiza a prescindir de sus propias creencias, representaciones y prácticas relativas a lo sobrenatural, de las cuales ya en el siglo XVIII formaba parte una determinada asimilación o conciliación de elementos pertenecientes al catolicismo; un catolicismo, en virtud de esto mismo, popularizado y considerablemente diferenciado del eclesiástico.

En vista de la carencia de documentación sobre las manifestaciones del proceso formativo de la religiosidad comunal, se tratará seguidamente de precisar los contextos generales en relación a los cuales —considerando las continuidades entre lo actualmente existente y el pasado— se llegó a conformar la actividad mágico-religiosa tal como hoy se la conoce.

Dentro del ámbito más abaricante del sistema colonial, el Estado metropolitano tomó siempre las decisiones jurídicas y buena parte de las económico-políticas para su implantación en el territorio venezolano. En lo que afecta a Curiepe, el acceso a la tierra fue decidido desde antes de la fundación eclesiástica, reconocida como la oficial, según la Cédula Real de 1731 citada en la Introducción. Es con respecto a esta decisión que los intereses económico-sociales en ella involucrados se desenvuelven durante el período colonial y parte del nacional. Los morenos libres, conminados a desalojar las tierras concedidas a los señores hacendados y a retirarse en quince leguas de la costa, como medida para evitar el contrabando del cacao, nunca ceden en el reclamo de sus derechos y la defensa de las concesiones por esta vía recibidas, frente a la igualmente incesante apropiación de las tierras por parte de los blancos hacendados. La Iglesia, por su parte, como institución esencial del poder y fuerza ideológica fundamental de su ejercicio, responde a esta opción en las complejas y conflictivas condiciones que en su efectuar genera y reproduce.

En tales condiciones la fuerza social de la Iglesia, desplegada en la mayor armonía posible con las variantes económica y política del poder

colonial, se emplea a fondo en todos los niveles de la reproducción del sistema, manteniendo en primer plano el objetivo de acrecentar o preservar su propia cuota de poder y riqueza. Por lo que respecta a su funcionamiento en Curiepe, los documentos revelan, de un lado, el peso mayor que entre las preocupaciones de los curas y gobernantes tenían los aspectos materiales socialmente dominantes; y de otro lado, la efectividad manifiesta de la injerencia eclesiástica de esta categoría de asuntos. Así, la fecha reconocida como de la fundación del pueblo es la marcada por la primera intervención eclesiástica en ese lugar, resultando menos importante el hecho del previo asentamiento de pobladores. Los curas asignados a este tipo de poblados eran llamados *capellanes de hacendados*, a cuyo dominio se consideraban. El cura era administrador de las rentas percibidas por la Iglesia, las cuales provenían de los hacendados poseedores de esclavos y de los morenos libres. En su inusitada visita pastoral, el Obispo Martí interviene con la fuerza de su autoridad no solo en decretar correcciones a la tendencia de los vecinos a no aportar las primicias y los diezmos, sino igualmente en cambiar y castigar las relaciones maritales desajustadas del código moral (y económico) por él representado, así como en prohibir aquellos haberes culturales del pueblo que denominó saraos y fandangos en la medida que los asociaba al alejamiento de su feligresía de las misas y el trabajo, sin los cuales ni la Iglesia ni los hacendados podían adelantar sus respectivos y convergentes propósitos.

Pero la Iglesia no solo era guardiana del orden económico del cual derivaba una buena parte de sus ingresos y de su fuerza político-social; también era propietaria directa de tierras e inmuebles cuya administración resultaba ser un efectivo medio de control sobre la colectividad. En cuanto a sus funciones estrictamente religiosas, los mismos documentos revelan una preocupación mucho menor, o menos explícita. Por ellos sabemos que las obligaciones esenciales de los curas eran predicar, enseñar la doctrina y suministrar los Santos Sacramentos; pero incluso en este campo, el deber eclesiástico ritualmente cumplido se consideraba como un sacrificio que los feligreses, es decir, sus directos beneficiarios, estaban en la sagrada obligación de retribuir materialmente. Un sacrificio, no solo en el sentido litúrgico, sino sobre todo social y cultural de la palabra: dada la ausencia en estos menesterosos lugares de los propietarios de haciendas y de sus familias, de la socie-

dad blanca, civilizada, rica y poderosa a la cual estaban abocados a servir, a los curas, como el propio Obispo Martí confiesa, les resultaba penoso vivir entre tanta *gente de baja calidad*.

Por su parte, esta gente negra, zamba, mulata, apasionada de los bailes y fiestas que afirmaban su raigambre sociocultural doblemente desintegrada (por la vertiente indígena tanto como por la africana), al mismo tiempo que se adaptaba conflictivamente al orden colonial para sobrevivir, nunca cesó de responder a las condiciones de la dominación en los planos de un pensamiento y una acción diferenciales, relativos a su propia debilidad y a la fuerza del dominador, pero también a ciertas fuerzas propias y ciertas debilidades del contrario que tampoco han dejado nunca de manifestarse y confrontarse.

De esta diferenciación y esta confrontación de fuerzas y debilidades, la religiosidad de un pueblo como Curiepe ha sido y sigue siendo una dimensión fundamental. Por lo que hace al período colonial, de ella solo se sabe que incluía el baile y la celebración sensual de sus representaciones y creencias; que se actualizaba como grietas festivas en la rutina del trabajo forzado, como fases de resurgencia de las fuerzas y el ánimo para a seguir viviendo; que como tal fue a la vez permitida bajo alerta reglamentación, y prohibida, reprimida en cuanto amenaza de explosión masiva y no solamente religiosa, como el peligro máximo del definitivo desenfreno de una humanidad que se sabía oprimida y que sus opresores sabían oprimida. Se sabe también que a fines del período colonial aparece en Curiepe la primera organización local de participación colectiva en la conducción, estrechamente controlada por la Iglesia, de asuntos por ella sancionados como religiosos. En 1810 se funda la Cofradía del Santísimo Sacramento, con veintinueve hombres como miembros; el cura solicita la confirmación eclesiástica de la nueva Cofradía y se autoriza a la formación de sus Constituciones.

Según éstas, semejante apertura a la intervención de la comunidad en la institucionalidad religiosa se ha de ajustar a un estricto ordenamiento por el cual la jerarquía económico-social resulta confirmada en un nuevo plano de la formalidad vigente. En efecto, al cura párroco le corresponde ser su Capellán y Protector perpetuo; sus principales miembros deben serlo en número de sesenta y tres: tres sacerdotes con voz

activa en las elecciones, treinta seculares en calidad de hermanos mayores numerarios con voz activa y pasiva, y treinta seculares en calidad de hermanos mayores supernumerarios sin voz activa ni pasiva, todos los cuales debían vestir túnica roja, portar medalla de plata al cuello y ser “pardos y morenos, de buena vida y costumbres.” Una tercera categoría de miembros era la de los hermanos menores, es decir, cualesquiera de las otras personas que quisieran serlo. En la capitulación de los deberes para cada una de estas categorías socio-religiosas, aparece no solo lo atinente a las diferentes contribuciones económicas al mantenimiento de la agrupación, sino también, por primera vez en la documentación disponible, las obligaciones propiamente religiosas; las cuales, por lo demás, también son claramente diferenciales de acuerdo a las categorías de los miembros. No obstante, la tendencia a atender más directa y explícitamente los aspectos rituales del culto católico se afirma en las disposiciones relativas a los deberes de la Cofradía en su conjunto. Ellas constituyen, por lo demás, la exposición institucional más amplia y detallada que en tal sentido el pueblo de Curiepe ha conocido a lo largo de su historia.

A lo largo de esta historia, la reiteración y expansión de tal modelo de acceso, por parte de las mayorías dominadas, a la esfera de la organización eclesiástica, se hace constante durante el siglo XIX y sus consecuencias se estabilizan en el actual. De este modo van apareciendo las Sociedades religiosas hoy existentes en la comunidad, y a partir de ellas, según las condiciones y expectativas generadas por los cambios sociopolíticos de la sociedad nacional, se acentúa la tendencia de dichas Sociedades a absorber una buena parte de las obligaciones sociales y rituales del culto católico, y marcar un sereno pero neto distanciamiento con respecto de la gestión, crecientemente circunscrita, del representante de la Iglesia. Es así como ha quedado constituido el esquema actual de las dos esferas de supremacía religiosa, la eclesiástica y la comunal o popular, que se diferencian tanto como se complementan entre sí, y cuya complementariedad que no se produce por motivaciones externas a la esfera popular, sino que responde a la heterogeneidad y la complejidad de su propio sistema de significaciones tanto como a los condicionamientos religiosos y extra-religiosos que actúan sobre la conducta colectiva de sus protagonistas.

Pero con estas precisiones no se toca sino una parte de la articulación histórica del sentido mágico-religioso. Falta por ver, más allá de la caracterización estructural de las significaciones mágico-religiosas, y de la diferenciación de dos esferas de supremacía social dentro de la actividad mágico-religiosa en su conjunto, la siguiente e importante cuestión: cuáles son los procesos sociales internamente vinculados a las significaciones que se corresponden con la religiosidad hoy predominantes en la comunidad, o sea, la popular.

En tal sentido, los datos fundamentales son de carácter múltiple pero convergentes y responden al proceso de la formación sociocultural de la nación venezolana, especialmente a la peculiaridad de los procesos que se encuentran en su origen. En efecto, la conformación de la sociedad venezolana, como la de todos los latinoamericanos que Darcy Ribeiro denomina Pueblos Nuevos, parte de una situación-límite cuya característica más sobresaliente fue la instauración de un comienzo casi absoluto de las condiciones y los procesos que a partir de él se habrían de desarrollar. Este comienzo radical implica, a la vez, dos acontecimientos de gran alcance histórico: en primer lugar, el encuentro, forzado por uno de ellos, de tres agentes socioculturales heterogéneos en una coyuntura económicosocial que para los tres era nueva y desafiante; en segundo lugar, el hecho de que su coexistencia en esta nueva situación significó para los tres agentes socioculturales, con aplicaciones y consecuencias distintas, una ruptura con respecto a la línea de desarrollo histórico seguida por cada uno de ellos hasta entonces.

Cuando el pueblo Curiepe se estabiliza como tal, ya en Venezuela la matriz originaria de su historia había generado los procesos conducentes a la consolidación del orden colonial; es decir, ya se encontraban avanzados los procesos de destrucción de las formaciones sociales aborígenes y de una gran parte de sus integrantes, de sometimiento al trabajo esclavo de los africanos incorporados por la trata, y de ajuste a las nuevas condiciones de su dominación económicosocial por parte de los españoles, ahora diferenciados en blancos europeos y blancos americanos. Además, ya era largo el trecho recorrido por la interpenetración cultural de los tres contingentes socioculturales originarios.

Es precisamente en la estructura y la praxis de esta interpenetración

donde se encuentra la fuente de las constataciones que faltan para completar el cuadro de la articulación histórica del sentido mágico-religioso que actualmente se manifiesta en Curiepe. Así, se encuentra que los diferentes significados y las diversas actualizaciones que hoy aparecen sintetizados en la correspondiente actividad mágico-religiosa, corresponden por una parte a la pluralidad de los que fueron aportados por los tres agentes históricos de la interpenetración sociocultural durante el período colonial, y por otra parte, al carácter estructuralmente heterogéneo y contradictorio de las articulaciones del trabajo, el poder y el sentido a lo largo de la interpenetración sociocultural.

Es decir, se trata de que los contingentes humanos implicados en el proceso global de la realización social como explotadores-dominantes y explotados-dominados asumieron tanto la reproducción como la transformación de semejante estructura de relaciones sociales, en condiciones cuyo carácter fuertemente heterogéneo y contradictorio hizo imposible cualquier otra relación entre los actos y las representaciones que no fuese análogamente contradictoria y heterogénea. Lo cual se tradujo, dentro del plano de la actividad mágico-religiosa, en una peculiar coexistencia de significados de diversa proveniencia y diferente actualización sociocultural, y acorde con las condiciones económico-sociales que hicieron imposible tanto la coherencia estructural de ninguna de estas constelaciones de significados, como su exclusiva adscripción a una sola de las vertientes socioculturales o de las situaciones económico-sociales intervinientes. Además, se tradujo igualmente en la imposibilidad de que la coexistencia en los mismos sujetos sociales de significados y actualizaciones disímiles, pudiese corresponder a otra cosa que no fuesen las consecuencias de la contradictoria articulación histórico-social del trabajo, el poder y el sentido.

Junto con la presencia combinada de todos estos condicionamientos y opciones, debida sobre todo al carácter abierto de los distintos sistemas de significación implicados —o sea, su amplia capacidad de circular entre diferentes escalas y contextos geográficos—, en la actividad mágico-religiosa de Curiepe se encuentra una evidente proliferación de representaciones y creencias que expresan la heterogeneidad de su proveniencia histórico-cultural. Esta multiplicidad de significados heterogéneos, inmersos en el curso de los diversos procesos históri-

cos coexistentes y acordes con los condicionamientos del mutuo aislamiento y la rivalidad de las diversas regiones entre sí, ha llegado a coexistir como correlato de la conciencia cultural en las unidades sociales locales como Curiepe. Y, sin duda, esta coexistencia implica un considerable grado de articulación sistemática, como se comprueba en el hecho de que todos estos significados son tenidos como propios y sin contradicción explícita por el conjunto homogéneo de los individuos que los actualizan. Pero esta articulación no anula la heterogeneidad semántica de sus componentes, no llega a fusionarlos en un solo sistema de significaciones, representaciones y creencias que como tal se reconozca en la conciencia colectiva; la prueba es que estos componentes nunca dejan de agruparse en constelaciones que no se comunican abiertamente entre sí y son actualizadas ritualmente por separado, según pautas diferenciadas en cuanto a la ocurrencia temporal y el sentido de su intencionalidad, de acuerdo al modo como se interrelacionan en ellas lo humano, lo natural, lo divino y lo diabólico.

Es igualmente notorio el bajo grado de sistematización doctrinaria que caracteriza a todas y cada una de las constelaciones significativas, aun las que agrupan significados de los que hemos considerado como explícitos. Así, ocurre que no solamente las creencias y su expresión en representaciones se actualizan como la particularización de significaciones que permanecen abiertas, sino que la actuación personal en esta actualización viene a ser el elemento que, a la vez, sostiene la continuidad de la diversidad mágico-religiosa y contribuye a efectuarla como semánticamente diversa, precisamente por el cúmulo de variaciones y matizaciones que en su actualización introduce, dada su experiencia vivida de los condicionamientos socioculturales dentro de los cuales se desenvuelven sus protagonistas.

Sobre esta base puede concluirse definiendo la articulación histórica del sentido mágico-religioso realizado en Curiepe, como la *secuencia espacio-temporal mediante la cual se ha estructurado la correspondencia entre la originaria heterogeneidad cultural de las significaciones mágico-religiosas; la contradictoriedad de las situaciones sociales relativas a la articulación del trabajo, el poder y el sentido; y la funcionalidad práctico-estructural de la relación entre, de una parte, las experiencias y expectativas reales de los individuos sociales, y de otra parte, la diversidad y la permanencia de sus representaciones de lo humano, lo natural, lo divino y lo diabólico.*

El sentido realizado

Tal como al comienzo se advirtió, este libro ha intentado ser la síntesis conceptual de una investigación y la exposición de sus resultados, ambas referidas a la realización del sentido en la actividad mágico-religiosa del pueblo venezolano de Curiepe, y orientadas a responder la siguiente cuestión: ¿cuáles son las múltiples determinaciones que se articulan en la síntesis sociocultural constituida por la actividad mágico-religiosa de los pobladores de Curiepe?

En la búsqueda de una respuesta, se ha andado y desandado un recorrido espiral: primero, desde el sistema mundial de dominación capitalista hasta Curiepe; luego, como se tratará por lo menos de esbozar en este último apartado, desde el propio Curiepe hasta la historia que lo abarca y que, de algún modo que para la ideología dominante no puede sino ser paradójico, se manifiesta en él.

Estando de acuerdo con el teórico español José Acosta Sánchez en que “el imperialismo se define como una estructura internacional de relaciones de dominación y explotación que es, a la vez, base del proceso de acumulación en el centro del sistema capitalista mundial y respuesta a las condiciones internas de las formaciones sociales capitalistas”, compartimos igualmente los criterios que él postula como los presupuestos esenciales de una teoría general del imperialismo, es decir: 1, “El imperialismo se manifiesta como fenómeno inherente al modo de producción capitalista;”¹³⁰ 2, “La necesidad del imperialismo para el capitalismo se manifiesta en dos planos fundamentales: a) como vertiente externa del proceso de acumulación capitalista que se genera históricamente en determinadas formaciones sociales de Europa Occidental (...); b) como vía de respuesta a las contradicciones internas del modo de producción capitalista –contradicción entre capacidad de producción y capacidad de consumo de una sociedad capitalista, contradicción entre progreso técnico, aumento de la composición orgánica del capital, y tasa de ganancia capitalista... (...). En suma, (...) cuando las formaciones sociales capitalistas exportan mercancías y capitales excedentes y drenan materias primas a las formaciones sociales menos desarrolladas, están haciendo frente a sus contradicciones estructurales (...), pero a la vez están respondiendo a la acumulación

de capital que les impone el modo de producción en que están inscritas. En otras palabras, exportan lo que les sobra, pero no a cambio de un equivalente, sino apoderándose de una plusvalía exterior.”¹³¹ 3, “El total de este drenaje de valor exterior, o sea, la expropiación de los países subdesarrollados por los altamente industrializados, es lo que en nuestra definición de imperialismo recibe el nombre de *relaciones de explotación...*”¹³² Además, “las relaciones de explotación internacionales implican unas *relaciones de dominación* internacionales, capaces de asegurarlas y garantizar su reproducción.”¹³³

Por otra parte, aunque no podemos acoger enteramente la periodificación que propone Acosta Sánchez del imperialismo capitalista, pues sus cortes cronológicos parecen responder solo a la historia de las formaciones asiáticas y africanas, o en todo caso, no se ajustan sino parcialmente a las latinoamericanas, en cambio sí nos parecen pertinentes la denominación y los rasgos esenciales que atribuye a cada uno de sus períodos: *Arqueo-imperialismo* (“la guerra de conquista, la piratería, el pillaje y la trata de esclavos”); el *Colonialismo* (“la exportación de mercancías y el drenaje de materias primas”) y el *Imperialismo capitalista en sentido estricto* (“la exportación de capitales -internacionalización de las relaciones de producción capitalistas- y el drenaje de materias primas.”¹³⁴

La historia de Curiepe es posterior a la realización en la costa venezolana de la fase de la guerra de conquista y el pillaje, y se inscribe plenamente en los dos últimos períodos del imperialismo capitalista. A lo largo del período colonial, cuando ya en la zona no hay indicios de quienes la poblaron antes de la conquista y los pocos indígenas sobrevivientes que las estadísticas eclesiásticas registran “habían sido traídos desde regiones llaneras”,¹³⁵ como afirma el antropólogo Miguel Acosta Saignes, el valle de Curiepe se transforma, de acuerdo con el modo nuevo de articulación de la colonia venezolana en el sistema imperial, en tierras de hacienda y de trabajadores negros esclavos y libres, explotados y dominados por la minoría blanca de hacendados, comerciantes y funcionarios de la metrópoli; y el pueblo mismo de Curiepe se va convirtiendo en dormitorio de la mayoría de negros y morenos libres, a los que el desarrollo local del régimen esclavista había permitido la manumisión y la posesión del pedazo de tierra del que parcialmente vivían, pues las labores de su cultivo tenían muchas veces

que combinarse con el trabajo forzoso en tierras de los hacendados que habían sido sus amos. Todos los aspectos de la existencia social de estas condiciones estructurales implicaban la vigencia, como fuerza de explotación y dominación condicionante de la realización social venezolana, barloventeña y curiepeña, de los mecanismos propios del sistema colonial. Entre estos, ahora se destacan los que directamente corresponden al desarrollo de las fuerzas productivas, el carácter de las relaciones sociales de dominación y el sentido de la actividad mágico-religiosa en el ámbito más amplio de la cultura y la ideología.

En palabras del economista D. F. Maza Zavala, “La combinación de la gran propiedad territorial con el aprovechamiento de la fuerza de trabajo esclava y la vinculación colonial al comercio exterior capitalista, tipificaron un sistema económico híbrido y de cierto modo singular, que no puede calificarse como feudal o semifeudal, ni como esclavista, ni como capitalista, y al que pudiera denominarse *periferia colonial capitalista*, ubicándolo precisamente en el siglo XVIII, época de su mayor desarrollo. Los rasgos fundamentales de este sistema fueron los siguientes: i) El monopolio de las condiciones naturales de la producción; ii) La propiedad de la fuerza de trabajo no pertenecía a los trabajadores, sino a los terratenientes-esclavistas; iii) La producción, en lo esencial, se destinaba al mercado exterior, ingresando así a las corrientes del tráfico capitalista mundial. Este sistema en su forma relativamente pura entró en descomposición hacia el último tercio del siglo XVIII y es progresivamente sustituido, por lo que se refiere al rasgo ii), por un régimen de trabajo que en parte es *libre* y en parte *servil*.”¹³⁶ Si esta cita ha sido tan extensa, es porque en ella, por fortuna para el propósito que estamos persiguiendo, se encierran los datos básicos, tanto estructurales como históricos, que de aquí en adelante serán el centro de nuestro razonamiento.

La cuestión es: ¿qué relación hay, en cada uno de los períodos histórico-estructurales del valle de Curiepe, entre esta estructura económica y la estructura-y-praxis cultural abordada en la trama de la actividad mágico-religiosa? En primer lugar, la articulación y la síntesis, históricamente variables dentro de los límites del sistema capitalista periférico colonial, de los siguientes elementos práctico-estructurales:

Durante la mayor parte del siglo XVIII, y siguiendo a D. F. Maza Zavala: a) La realidad de los esclavos como una de las formas del capital, en cuanto “significaban un activo en el balance de la plantación colonial sujeto a desgaste, deterioro o destrucción y susceptible de reproducción ampliada,”¹³⁷ b) La vigencia de “dos fuentes de producción de esclavos (...); la captura en excursiones a sus países de origen, organizadas por las empresas esclavistas, en las que se habían especializado los ingleses; y la crianza de vástagos de esclavos en cautiverio.”¹³⁷ c) En el valle de Curiepe ocurrió un proceso que en la mayor parte del país se afianzó solo a fines del siglo XVIII, consistente en que “la manumisión se hace frecuente. Los dueños de esclavos otorgan mayores facilidades para que estos obtengan su libertad. El medio más generalizado para estos efectos es permitir que los trabajadores esclavos empleen parte de su tiempo “libre” en realizar tareas bien sea en sus propios cultivos, bien en los de la plantación, por los cuales se les reconoce un valor.”¹³⁷ d) La reconversión de esta práctica en mecanismo suplementario de explotación y dominación, ya que si en unos casos “se convertían en agricultores o artesanos por su cuenta o en trabajadores libres que se empleaban por un salario, en otros casos, que al parecer se hicieron más frecuentes, los manumisos quedaban vinculados a la plantación mediante una relación distinta, del tipo de colonato, medianería u otras formas de aprovechamiento de la fuerza de trabajo, hasta el punto de que podría decirse que el esclavo se transformó en dependiente ‘libre’ de la plantación. Sin embargo, esta situación degeneró en una especie de servidumbre o enfeudamiento, mediante las deudas de los colonos, medianeros o aparceros con los hacendados, que nunca se cancelaban y se trasladaban a los hijos.”¹³⁸

Desde finales del siglo XVIII hasta principios del siglo XIX, y según el mismo autor: a) “El proceso de formación de la categoría de los campesinos enfeudados tiende a corresponder, en rasgos muy generales, al proceso de liberación de los esclavos asignados al trabajo de las plantaciones coloniales. El ‘enfeudamiento’ es una figura característica de la agricultura latifundista, según la cual los trabajadores vinculados a la plantación o hacienda son jurídicamente libres, pero sujetos a cierta forma de servidumbre económica que llega en ocasiones a confundirse con pérdida de la libertad personal.”¹³⁹ b) “Diferentes formas de liberación de esclavos alimentaban la categoría de campesinos enfeu-

dados que estamos refiriendo. Una de estas formas era la manumisión en artículo de muerte, por voluntad testamentaria. Otra de las formas era el ingreso a territorio de la colonia venezolana de esclavos fugados de las Antillas no españolas. La adquisición de la libertad por obra del propio trabajo de los esclavos en circunstancias permitidas por los amos, era una forma importante de manumisión. Por último, debe ser mencionado el mestizaje como una causa importante de manumisión y de subsecuente enfeudamiento. En los últimos años del siglo XVIII y comienzos del XIX era frecuente el hecho de que, por la voluntad aparentemente generosa de los amos, los esclavos eran liberados bajo la condición de que prestasen servicios personales al antiguo dueño y permaneciesen atados al trabajo de las plantaciones.”¹⁴⁰

Desde principios hasta mediados del siglo XIX, se cumple definitivamente la transformación de los esclavos en campesinos enfeudados y se adelantan los procesos que han conducido a su situación actual al campesinado venezolano, el de la región de Barlovento y el del valle de Curiepe. En 1830, según el historiador norteamericano John V. Lombardi, de los cuatro grupos ocupacionales en que aproximativamente divide a los esclavos (labradores, artesanos, domésticos y cimarrones), “los labradores se estaban convirtiendo en una minoría entre los esclavos.”¹⁴¹ Pero “aunque el servicio doméstico y el trabajo en los campos absorbían casi todas las energías de los esclavos, un grupo bastante grande se decidía por la vida de fugitivo.”¹⁴² Por otra parte, el autor destaca el hecho de que “la población esclava nunca encontró el liderato ni la ocasión para organizar un esfuerzo importante por la libertad”...¹⁴³ Y lo atribuye, primero, a que los esclavos eran una minoría”; segundo, a que “estaban diseminados en un área geográfica bastante grande”; y tercero, a que “la facilidad con la cual los esclavos podían escaparse a las montañas era una válvula de escape para los esclavos más ambiciosos y más valientes que han podido constituir precisamente el liderato necesario. Además, toda una generación de esos líderes había adquirido su libertad luchando en los ejércitos de la independencia.”¹⁴⁴ Pero, agrega enseguida, “quizás lo que más disuadía a los esclavos de toda violencia era la violencia periódica desatada por los amos. Las guerras de independencia establecieron la costumbre de admitir a los esclavos negros en las batallas políticas de sus amos. Aunque nadie quería reconocer la complicidad de reclutar esclavos con el propósito

de derrocar al gobierno, tanto los liberales como los conservadores cayeron en esta práctica muchas veces.”¹⁴⁵

En segundo lugar, corresponde considerar, siguiendo al antropólogo Miguel Acosta Saignes, las disposiciones del poder colonial que tuvieron como objeto intervenir, por vía de la represión cultural institucionalizada, en la relación entre las dos esferas, eclesiástica y popular, de la religiosidad en las provincias que llegaron a conformar la actual Venezuela. En tal sentido, lo primero a considerar es el camino operado en el tercer siglo del régimen colonial, con respecto a los dos primeros; pues efectivamente, tal como dice este autor, “las autoridades coloniales permitieron desde el siglo XVI a los esclavos ciertos días de fiesta y que tomaran parte, organizadamente, en rumbosos desfiles. Se trataba, no de complacer a los negros, sino de facilitarles la ilusión de cierto albedrío, cultivarles el sentimiento de que podían realizar sin trabas ciertas actividades propias.”¹⁴⁶ Aparte del cambio que seguidamente vamos a subrayar, este hecho es importante por algunas de sus consecuencias para el último período de la Colonia, dentro del cual se inscribe el origen de Curiepe, ya que como agrega enseguida Acosta Saignes, “por eso pudieron conservar los tambores, algunos bailes, canciones poco a poco modificadas hasta contener solo reminiscencias, a través de vocablos africanos que perdieron su sentido, de selvas libres, de antepasados felices.”¹⁴⁶

“En la segunda mitad del siglo XVIII –sigue diciendo Acosta Saignes– cambiaron las relaciones, pues ya los esclavos no añoraban un pasado remoto y desconocido. Voces procedentes del Caribe traían más bien las esperanzas del futuro, ansias de luchar por la libertad, visiones de otras sociedades en las cuales los negros tuviesen derechos como cualquier otro ser humano. Comenzaron entonces las limitaciones a los bailes, una pugna permanente por reducir a los esclavos a regocijos estrechos, dentro de las haciendas o *repartimientos*. Para estos tiempos las fiestas populares servían para la expansión de los pardos y como existían ya muchos negros libres, los esclavos solían confundirse con éstos durante las festividades patronales o de otra índole.”¹⁴⁶ Así, tal como insiste Acosta Saignes, “En tanto aumentó el número de pardos, creció el de [las] regulaciones y, aunque siempre se permitieron ciertos regocijos populares, las autoridades, en la segunda parte del siglo XVI-

II, tendieron a restringirlas en lo posible, no solamente en Caracas, sino en toda la gobernación.”¹⁴⁷

Igualmente debe subrayarse que las tendencias convergentes y al mismo tiempo contrapuestas en la interpenetración de las dos esferas de la religiosidad, tuvieron en Venezuela, y especialmente en Barlovento, consecuencias intrínsecas en la configuración de la religiosidad popular; pues, como afirma Acosta Saignes, “Si bien se modificaron en las ciudades, (...), las fiestas populares, en los campos continuaron vivas las fiestas de san Juan, de san Benito y de otros santos a quienes veneraban los esclavos, no como miembros del santoral católico, sino como deidades capaces de dar agua o sol, descanso y esperanzas, inspiración y resistencia.”¹⁴⁸ “El 24 de junio sonaban los tambores en su honor, como si fuera una deidad africana. Bebía aguardiente con ‘sus esclavos’, parrandeaba con ‘sus negros’. Incansables, redoblaban sus tambores en la ‘Noche de San Juan’. Cumacos y minas, tambores redondos y curbetas, todos retumbaban desde Cúpira hasta Farriar. Gritos y lamentos, peticiones, gemidos, voces agradecidas, iban toda la noche hacia la deidad mixta. Se volvía no un santo sino un Dios, capaz de dispensarlo todo: el alimento y la salud, la buena lluvia y el sol a tiempo; la ligereza para la huida y la resistencia ante la ira de los amos, la oportunidad de embriagarse, para olvidar las penas inmediatas y añorar un pasado confuso y la fortaleza para soportar las miserias hasta el día de la huida a un cumbe.”¹⁴⁹ Finalmente, concluye el autor, “Todas estas fiestas tuvieron un sentido de conservar la conciencia de la solidaridad. Los amos, sabedores de cómo la resistencia humana tiene un límite, no se atrevían a impedir en los campos y los pueblos tales festejos. Incluso, añadían ciertas apariencias de libertad, pues durante algunas horas hacían concebir a los negros la ilusión de mandar, o de que sus santos eran tan poderosos que sobrepasaban la autoridad de los amos.”¹⁵⁰

Rehaciendo el encadenamiento de estas constelaciones para ajustarlas al ámbito estricto de Curiepe, y prosiguiendo la invocación de las que faltan por llegar al momento histórico adoptado como presente de la investigación (1961-1965) cuya exposición está a punto de concluir, encontramos: La fundación del pueblo ocurre cuando los efectos del orden colonial sobre la formación sociocultural ya se han desarrollado

en su primera y más larga fase. Entre los originarios pobladores de la comunidad, de aquella fase perviven elementos culturales como los toques, cantos y bailes de tambor, creencias y prácticas mágico-religiosas extra-católicas, así como fragmentos lingüísticos de raigambre africana que perduran hasta comienzos del siglo actual. En la segunda mitad del siglo XVIII, en el proceso de realización de la comunidad la actividad mágico-religiosa presenta las siguientes tendencias: Primero, la reciente restricción, por parte de la Iglesia, la autoridad civil y los hacendados, de las prácticas mágico-religiosas ya para entonces afianzadas entre los sectores dominados, de los cuales en Curiepe predominaron numéricamente los negros libres y los pardos, para quienes la actividad mágico-religiosa revestía un sentido de cohesión interna y de diferenciación respecto de los dominantes que para éstos se hizo cada vez más temible. Segundo, la apropiación, por parte de la esfera mágico-religiosa popular, de ciertas figuras religiosas como San Juan y San Benito, redefinidas en su significado a partir de las creencias y representaciones extra-católicas ya interiorizadas en la formación sociocultural.

Con la primera crisis global del sistema colonial, se produce la apertura de la esfera religiosa eclesiástica a la mayoría de pardos y negros libres, a través de la introducción local de la Cofradía, institución propicia tanto a la aceptación de los pardos y negros libres, fuerzas sociales ahora convertidas en conflictivas en un sentido más amplio y amenazante para el orden general establecido, como a la reafirmación del poder económicosocial global, y el eclesiástico en particular, mediante su transposición al plano de la formalidad institucional ya experimentada en el conjunto de las provincias venezolanas.

El proceso de avance de los sectores dominados hacia la conquista de nuevos espacios en la institucionalidad religiosa dominante, prosigue en el contexto de las luchas que condujeron a la independencia jurídica con respecto de España, pero entrelazado con los avances, retrocesos y desplazamientos socio-militares de las fuerzas en contienda. Desde este punto de vista, las condiciones no cambian radicalmente para los sectores dominados durante las fases altamente críticas del proceso hacia el Estado nacional, y del intrincado período de violencia generalizada que culmina en la Guerra Federal (1858-1863). Sin em-

bargo, la decadencia del régimen esclavista hasta su abolición en 1857, contribuye a acentuar tanto la aspiración popular a la participar en la conducción de los asuntos religiosos, como el poder coyuntural de la Iglesia y la disminución del carácter sincrético, sobre todo afro-católico, que habían revestido figuras sagrada como San Juan y San Benito para los esclavos y los campesinos surgidos como tales en estrecha relación con el proceso de manumisión y enfeudamiento. Es decir, se afianzan las tendencias convergentes hacia la participación popular en los asuntos religiosos tenidos como exclusivos de la Iglesia, al mismo tiempo que abandonados a la desidia de los Curas y autoridades locales del Estado, y hacia la igualación de las representaciones religiosas de un catolicismo popular en cuya configuración empieza a desaparecer el sincretismo y junto con el cual se conservan, formando diferentes constelaciones de significados y de actualizaciones rituales, las creencias y representaciones populares extracatólicas o inherentes a ciertas modalidades, también populares, del catolicismo europeo.

Al mismo tiempo, con los cambios operados por la redistribución del poder nacional entre otros agentes sociales, se adelanta la tendencia a que los nuevos sectores locales dominantes asuman el desarrollo y mantenimiento económico del culto a determinadas figuras religiosas, así como el control de las cofradías o Sociedades religiosas que se siguieron fundando. Hasta que, entre finales del siglo XIX y comienzos del actual, se consolidan los elementos básicos de la situación descrita y analizada en este libro. Es decir, la absorción por parte de la mayoría de una buena parte de las devociones del culto católico popular; la decadencia de la gestión de determinadas familias en el sostenimiento de algunos cultos –como el de la Virgen del Carmen o San Isidro Labrador-, y la repartición equilibrada de las tareas religiosas entre dos esferas de control: la eclesiástica y la comunal. Esta situación, por su parte, implica la vigencia de determinados condicionantes económico-sociales que seguidamente deben ser señalados y relacionados con las conclusiones que anteriormente postulamos sobre la actividad y el sentido mágico-religioso; pues a esos condicionantes se vinculan estrechamente las experiencias y expectativas de los actuales pobladores de Curiepe: es decir, los protagonistas tanto del sistema de representaciones y creencias como de los ritos constitutivos de la actividad mágico-religiosa.

La reciente concentración de las iniciativas más coherentes y explícitas de la comunidad, en cuanto al mantenimiento de las bases organizativas y las ritualizaciones del culto católico, de hecho se corresponde con la decadencia contemporánea de la agricultura del cacao y del sistema de haciendas que prevaleció hasta fines del siglo pasado. Y en virtud de semejante decadencia, Curiepe ha llegado a ser definible como lo que resta cuando de una sociedad local de su tipo se extraen los factores directos del sistema económico-social dominante hasta cierto momento y este vacío no es llenado por la presencia inmediata de ninguna otra fuerza económica de igual o mayor fuerza.

Así, lo restante es una comunidad reducida a vivir del trabajo agrícola de subsistencia en conucos, posibilidad que se contrae al número más o menos fijo de aquellos pobladores que desde las primeras décadas del siglo fueron beneficiados con el reconocimiento de su derecho a ocupar y trabajar determinadas tierras. Una comunidad en la cual, desde la década de los cuarenta de este siglo, la mayor parte de los que van llegando a la edad de trabajar y ya no tienen cabida en el débil y restringido sistema de la agricultura de subsistencia emigran hacia otras localidades del país, sobre todo urbanas. Una comunidad de sobrevivientes, sí; pero de sobrevivientes empeñados en mantener vivo lo único que puede compensar la desconexión cotidiana con su poblado causada por las jornadas de trabajo. Unos sobrevivientes, en fin, tradicionalmente dispuestos a celebrar, como reiteración del espíritu ritual que da sentido y sustento a sus numerosos ritos, la aglomeración de una intensa experiencias afectiva que los confirma en la condición de miembros de su comunidad, que los exalta como iguales entre los extremos de sí mismos y de la divinidad todopoderosa.

Así, la actividad ritual es la única en la cual el pueblo en cuento tal ejerce la condición de sujeto, siendo en todas las otras objeto poco valorado de las manipulaciones de los nuevos poderes económico-políticos, para los cuales tanta pobreza y tanto aislamiento no revisten mayor interés. Vale decir, la única actividad en la cual y ante la cual su experiencia histórica les permite y exige tomar las decisiones y asumir las responsabilidades que les han merecido la atención y el respeto por parte del país, a través de los periodistas y escritores que informan anualmente sobre la fiesta de San Juan o dedican estudios en revistas y

libros a la peculiar relación que los pobladores de Curiepe establecen entre la música de tambores y el catolicismo popular, de los centros culturales que solicitan la participación del grupo folklórico local para ser presentado ante auditorios ciudadanos, y de los turistas que anualmente acuden a disfrutar de la fiesta de San Juan.

Por todo lo cual puede decirse que el sentido realizado en la actividad mágico-religiosa del pueblo de Curiepe: *es el de su pertenencia a una historia de contradicciones y opresiones en todos los campos de la vida, que no permitió la integración en un solo sistema de los significados inherentes a la religiosidad establecida por la Iglesia y la religiosidad popular; pero que, al mismo tiempo, tampoco hizo posible la separación total ni la desaparición definitiva de ninguna de las vertientes mágico-religiosas interpenetradas en el proceso de formación socio-cultural. Una historia, además, que nunca pudo borrar a los hombres oprimidos como sujetos de los movimientos de defensa, ataque y adaptación sociales a los cuales siempre han estado obligados por las condiciones reales de la existencia colectiva. Y una historia que, en el plano de la relación de las representaciones y creencias con las correspondientes prácticas, y de estas dos manifestaciones con el resto de las que hacen la contextura de la existencia social, no solo se pueden sintetizar en términos de la correspondencia entre la debilidad de las fuerzas productivas y la potencia simbólica de las representaciones de la naturaleza y la divinidad con respecto a los hombres, sino que sobre todo ha de ser entendida en términos de la correspondencia —abierta, heterogénea y contradictoria— entre las implicaciones y consecuencias socioculturales de la violencia constantemente ejercida contra los dominados y entre los dominantes, y la valorización social que en el contexto de la dominación se hace de todos los recursos disponibles para la sobrevivencia: entre ellos, los que valen como transposiciones de las carencias reales de la vida al plano en que ellas son simbólicamente resueltas.*

NOTAS

1. Darcy Ribeiro. *Las Américas y la civilización*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 2ª edic., 1972: p.205.
2. *Idem*¹, p. 289.
3. D. F. Maza Zavala. “La estructura económica de una plantación colonial en Venezuela.” En: Varios Autores. *La Obra Pía de Chuao*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, 1968: p. 69.
4. *Idem*³, p. 75.
5. Héctor Silva Michelena. “Estructura y perspectivas de la economía venezolana.” En: Alfredo Chacón. *La izquierda cultural venezolana, 1958-1968 (Ensayo y antología)*. Caracas, Editorial Domingo Fuentes, 1971: p. 132.
6. Marco Aurelio Vila. *Las regiones naturales de Venezuela*. Caracas, Corporación Venezolana de Fomento.
7. Domingo Alberto Rangel. *Capital y desarrollo. La Venezuela agraria*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, 1969: pp. 76-81.
8. *Idem*⁷, pp. 29-36.
9. D. F. Maza Zavala. “Sobre la economía del cacao en barlovento”. *Revista del Estado Miranda*, Los Teques, N° 3, octubre, 1951.
10. Luis Fernando Chávez. *Geografía agraria de Venezuela*. Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central, 1963: p. 166.
11. *Idem*¹⁰, p. 167.
12. *Idem*¹⁰, p. 168
13. *Idem*¹⁰
14. Obispo Mariano Martí. *Documentos relativos a su visita Pastoral de la Diócesis de Caracas 1771-1784*. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, N° 95, Vol. II, Libro personal: p. 655.
15. “Documento N° 61. Carta relacionada con el levantamiento del zambo Andresote. Año 1873.” En: *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, N° 103. Estudio Preliminar de Ermila Troconis de Vera-coechea, 1969: pp. 248-250.
16. “120. Padrones de haciendas de cacao.” En: Eduardo Arcila Farías e Ildefonso Leal. *Documentos del Real Consulado de Caracas*. Caracas,

Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Instituto de Estudios Hispanoamericanos, 1964: “Curiepe”, p. 203.

17. Manuel Vicente Magallanes. *Historia Política de Venezuela*. Caracas, Monte Ávila Editores, Tomo primero, 1975: p. 101.

18. *Idem*¹⁴: p.656.

19. *Idem*¹⁴: pp. 655-656.

20. Archivo Arquidiocesano de Caracas, Sección Matrículas.

21. *Idem*²⁰

22. “Competencia de posesión del terreno del pueblo de Curiepe.” En: Andrés Hernández Pino. *Papeles Coloniales. Aporte para la Historia de los Pueblos del Estado Miranda*. Caracas, Editorial Venezuela, 1950: pp. 63-66. (Documentos correspondientes al Archivo General de la Nación, Sección Gobernación y Capitanía General, XX, 158).

23. *Idem*²², p.656.

24. *Idem*²², p.668.

25. *Idem*²², p.651.

26. *Idem*¹⁴, p.656.

27. *Idem*¹⁴, p.656.

28. *Idem*¹⁴, p.657-658.

29. *Idem*⁽¹⁴⁾, p.653.

30. *Idem*¹⁴, p.652.

31. *Idem*¹⁴, p.667.

32. *Idem*¹⁴, p.653-654.

33. *Idem*¹⁴, p.652.

34. *Idem*¹⁴, p.657.

35. Obispo Mariano Martí. Libros de Inventarios, N° 5, Archivo Arquidiocesano de Caracas (Documento N° 81 en el Catálogo), folios 200-201.

36. *Idem*⁽¹⁴⁾: p. 655.

37. *Idem*⁽¹⁴⁾: p. 652-653.

38. *Idem*⁽¹⁴⁾: p. 658.

39. *Idem*⁽¹⁴⁾: p. 653.

40. *Idem*⁽¹⁴⁾: p. 653.

41. *Idem*⁽¹⁴⁾: p. 654-657.

42. Obispo Mariano Martí. Libros de Inventarios, N° 2, Archivo Arquidiocesano de Caracas (Documento N° 87 en el Catálogo), folios 394vo-399. (Transcripción del autor).

43. Obispo Mariano Martí. Relación y Testimonio íntegro de la Visita General de ese Obispo de Venezuela hecha por el Illmo Señor Dr. Don Mariano Martí... (...). Se ha tomado dicha Relación de Su Señoría Illma por su Secretario de Cámara Don Joseph Joachim Soto que autorizó las Actas, y le acompañó en toda la Visita como notario de ella. Documento depositado en la Biblioteca Nacional, Caracas, Sala Adolfo Ernst, cota ZM-M362-C.I. (Transcripción del autor).
44. *Idem*¹⁴: p. 655.
45. Registro Principal de Caracas, Sección Tierras-Litigios, Documento 1, Año 1787, Letra B, folio 1 al 7 (Transcripción de Herbert Corona).
46. *Idem*⁴⁵
47. Archivo Arquidiocesano de Caracas, Sección Apéndices a Parroquias. (Transcripción de Herbert Corona).
48. “Creación de Nuevos Tenientazgos en Curiepe y Panaquire.” En: Andrés Hernández Pino. *Papeles Coloniales. Aporte para los Pueblos del Estado Miranda*, pp. 70-71 (Documento correspondiente al Archivo General de la Nación, Sección Gobernación y Capitanía General, LXVI, 60).
49. *Idem*⁽⁴⁸⁾
50. *Idem*⁽⁴⁸⁾
51. *Idem*⁽⁴⁸⁾
52. “Conducta de los morenos de Curiepe.” En: Andrés Hernández Pino. *Papeles Coloniales. Aporte para la Historia de los Pueblos del Estado Miranda*, pp. 72-74. (Documentos correspondientes al Archivo General de la Nación, Sección Gobernación y Capitanía General, LXVIII, 261).
53. Véase el *Apéndice* de este libro.
54. Archivo Arquidiocesano de Caracas, Sección Parroquias. (Transcripción de Herbert Corona).
55. Archivo Arquidiocesano de Caracas, Sección Matrículas. (Transcripción de Herbert Corona).
56. Archivo Arquidiocesano de Caracas, Sección Parroquias. (Transcripción de Herbert Corona).
57. *Idem*⁵⁵
58. Registro Principal de Caracas, Sección Tierras-Litigios, Documento 1, Letra M. (Transcripción de Herbert Corona).
59. Registro Principal de Caracas, Sección Tierras-Litigios, Documento 3, Letra G. (Transcripción de Herbert Corona).

60. Registro Principal de Caracas, Sección Tierras-Litigios Documento 1, Letra B. (Transcripción de Herbert Corona).
61. Archivo Arquidiocesano de Caracas, Sección Apéndices a Parroquias. (Transcripción de Herbert Corona).
62. *Idem*⁶¹
63. *Idem*⁶¹
64. José de Arana. *Barlovento*. Caracas, Tipografía La Nación, 1945: p. 40.
65. Registro Principal de Caracas, Sección Tierras-Litigios. (Transcripción de Herbert Corona).
66. *Idem*⁽⁶³⁾: pp. 41-42.
67. *Idem*⁶¹
68. *Idem*⁶¹
69. *Idem*⁶¹
70. *Idem*⁶¹
71. Archivo Arquidiocesano de Caracas, Sección Obras Pías, Tomo XXIII, folios 933-938. Documento referido por Ermila Troconis de Veracoechea. *Las Obras Pías en la Iglesia Colonial de Venezuela*. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, N° 105, 1971, p. 193. (Fragmento transcrito por el autor).
72. *Idem*⁷¹
73. *Idem*⁷¹
74. Robert Paul Mathews. *Violencia rural en Venezuela, 1840-1858. Antecedentes Socioeconómicos de la Guerra Federal*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1977: pp. 51-52.
75. *Idem*⁶⁴, p. 39.
76. *Primer Censo de la República*. Caracas, Imprenta Nacional, 1874.
77. *Idem*⁷¹, p. 23.
78. *Idem*⁷¹, p. 174.
79. *Idem*⁷¹, p. 175. 6
80. *Segundo Censo de la República*. Caracas, Imprenta Nacional, 1881: p. 213.
81. *Tercer Censo de la República*. Caracas, Imprenta Nacional, 1891.
82. Archivo Arquidiocesano de Caracas, Sección Parroquias. (Transcripción de Herbert Corona).
83. *Idem*⁸²
84. Archivo Arquidiocesano de Caracas, Sección Parroquias. (Transcripción de Herbert Corona).

85. Archivo Arquidiocesano de Caracas, Sección Matrículas. (Transcripción de Herbert Corona).
86. Archivo Arquidiocesano de Caracas, Sección Parroquias. (Transcripción de Herbert Corona).
87. *Idem* ⁽⁶⁴⁾: pp. 39-40.
88. G. Picón-Febres, hijo. *Album del Estado Miranda*. Caracas, Imprenta Bolívar, 1920.
89. Miguel Acosta Saignes. *Vida de los Esclavos negros en Venezuela*. Caracas, Editorial Hespérides, pp. 187-188.
90. Notas del autor.
91. *Idem* ⁹⁰
92. *Idem* ⁹⁰
93. *Idem* ⁹⁰
94. Antonio Rafael Boadas. *Monografía del Municipio Curiepe*. Caracas, Ministerio de la Defensa, Estado Mayor Conjunto, División de Informaciones, Sección Geografía, Programa de Acción Cívica de las Fuerzas Armadas, Publicación G-9, Julio 1966: pp. 34-35.
95. *Idem* ⁹⁴
96. *Idem* ⁹⁴
97. *Idem* ⁹⁴
98. Véase los Cuadros N^{os} 5, 6, 7 y 8 en el Apéndice de este libro.
99. Ministerio de Fomento. *Censo Agropecuario. 1961*. Caracas.
100. *Idem* ⁹⁹
101. *Idem* ¹⁰, pp.76-77.
102. *Idem* ¹⁰¹
- 102-b. Juan Pablo Sojo. "Selección de los conjuntos". En: Juan Liscano. *Folklore y Cultura*. Caracas, Editorial Ávila Gráfica, 1950, pp. 185-186.
103. Fernando Madriz Galindo. "Por el mundo del ocultismo." *Boletín del Instituto de Folklore*. Caracas. Una versión modificada aparece en: Fernando Madriz Galindo. *Folklore de Barlovento*. Cumaná, Ediciones de la Universidad de Oriente, Presentación de Alfredo Armas Alfonso, 1964.
104. Notas del autor.
105. Fernando Madriz Galindo. "La culebra dentro del folklore." *Folklore de Barlovento*. *Idem* ¹⁰³
106. Fernando Madriz Galindo. *Idem* ¹⁰³
107. Juan Pablo Sojo. "El negro y la brujería en Venezuela." En: Varios

Autores. *El Estado Miranda, su tierra y sus hombres*. Caracas, Ediciones del Banco Miranda, Editorial Sucre, 1969: pp. 346-347.

108. *Idem*¹⁰⁷, pp.243-244

109. *Idem*¹⁰⁷, p.290

110. Fernando Madriz Galindo. "Recuerdos de aquel Barlovento." *El Farol*, Caracas, Julio-Agosto, 1963.

111. *Idem*¹¹⁰

112. Fernando Madriz Galindo. "El diablo en el folklore." *Idem*¹⁰³

113. *Idem*¹¹²

114. *Idem*¹¹²

115. Fernando Madriz Galindo. "Los encantos, elementos del agua." *Idem*¹⁰³

116. *Idem*¹¹⁵

117. Fernando Madriz Galindo. "Por el mundo del ocultismo." *Idem*¹⁰³

118. *Idem*¹¹⁷

119. *Idem*¹¹⁷

120. *Idem*¹⁰⁷, p.43

121. *Idem*¹¹⁷

122. Fernando Madriz Galindo. "Narraciones de consejas." *Boletín del instituto de Folklore*, Caracas. Una versión modificada aparece en: *Folklore de Barlovento*, *Idem*¹⁰³

123. *Idem*¹²²

124. *Idem*¹²²

125. *Idem*¹²²

126. Juan Pablo Sojo. "Barlovento, una invitación a la novela." *Idem*¹⁰⁷

127. Fernando Madriz Galindo: *Idem*¹²²

128. Juan pablo Sojo. *Idem*¹²⁶

129. *Idem*¹²⁸

130. José Acosta Sánchez. *Imperialismo y pensamiento burgués*. Barcelona, Editorial Fontanella, 1977: p. 23.

131. *Idem*¹³⁰, pp.24-25

132. *Idem*¹³⁰, p.25

133. *Idem*¹³⁰, p.26

134. *Idem*¹³⁰, pp.36-37

135. Miguel Acosta Saignes. "La población del Estado miranda.", en: Varios Autores. *El Estado Miranda, su tierra y sus hombres*. Caracas, 1959: p. 103.

136. *Idem*³, pp.69-70

137. *Idem*³, p.70
138. *Idem*³, pp.72-73
139. *Idem*³, p.73
140. *Idem*³, p.74
141. John Lombardi. *Decadencia y abolición de la esclavitud en Venezuela, 1820-1854*. Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la universidad Central de Venezuela, 1974: p. 167.
142. *Idem*¹⁴¹, p.168
143. *Idem*¹⁴¹, p.171
144. *Idem*¹⁴¹, pp.171-172
145. *Idem*¹⁴¹, p.172
146. *Idem*⁸⁹, p.201
147. *Idem*⁸⁹, p.202
148. *Idem*⁸⁹, p.204
149. *Idem*⁸⁹, pp.204-205
150. *Idem*⁸⁹, p.205

INDICE DE FOTOGRAFÍAS

- Nº 1, pág. 95:** Cacao extendido al sol.
- Nº 2, pág. 99:** El cine se anuncia en la plaza.
- Nº 3, pág. 100:** Propaganda comercial y crítica social, juntas en el rincón de una bodega.
- Nº 4, pág. 106:** Junto al nuevo árbol del Niño, una cruz en el límite entre el poblado y el monte.
- Nº 5, pág. 108:** Entre el poblado y el monte, otra de las cruces protectoras.
- Nº 6, pág. 111:** La sede de la Sociedad Jesús de Nazareth o del Miércoles Santo, y al final la capilla vieja.
- Nº 7, pág. 125:** La imagen de Jesús Crucificado es arreglada para su procesión.
- Nº 8, pág. 126:** Una nueva socia besa el crucifijo en la ceremonia de juramentación.
- Nº 9, pág. 134:** La gente acompaña al Niño Jesús desde su altar popular hasta el templo.
- Nº 10, pág. 135:** La asistencia a una misa en honor al Niño Jesús.
- Nº 11, pág. 142:** Los músicos en un velorio al Niño Jesús.
- Nº 12, pág. 143:** Acercamiento individual a la imagen del Niño Jesús en un velorio.
- Nº 13, pág. 143:** Los músicos y parte del coro en un velorio al Niño Jesús.
- Nº 14, pág. 189:** En la procesión de Jesús en la Columna el Lunes Santo.
- Nº 15, pág. 191:** La procesión de Jesús en la Columna al salir del templo.
- Nº 16, pág. 193:** El conjunto orquestal actuando en una procesión.
- Nº 17, pág. 198:** La ceremonia de adoración al Corpus Christi ante uno de los altares que ese día se instalan en diferentes puntos del pueblo.
- Nº 18, pág. 200:** La procesión del día de Corpus Christi.
- Nº 19, pág. 205:** San Juan vestido de fiesta.
- Nº 20, pág. 206:** Bailando a San Juan entre la plaza y el templo.
- Nº 21, pág. 208:** Bailando a San Juan en la calle.
- Nº 22, pág. 209:** El huevo en el vaso de agua para la adivinación del futuro personal.
- Nº 23, pág. 213:** Después del “encierro” San Juan sale del templo a seguir la fiesta.
- Nº 24, pág. 214:** Bailando a San Juan.
- Nº 25, pág. 214:** La festiva procesión de San Juan.
- Nº 26, pág. 219:** El Niño Jesús encabeza el cortejo de su despedida.
- Nº 27, pág. 220:** La multitud despide al Niño Jesús a la salida del pueblo.

Nº 28, pág. 221: Cumpliendo la promesa de cargar la “cuna” del Niño Jesús el día de su despedida.

Nº 29, pág. 228: Mientras el Niño Jesús viene en camino hacia el pueblo el día de su regreso, se prepara el altar donde será acogido por sus fieles.

Nº 30, pág. 229: La señal de saludo a la casa donde acaba de finalizar el velorio ofrecido al Niño Jesús antes de emprender la última etapa de su regreso al pueblo.

Nº 31, pág. 230: Por caminos de haciendas los fieles acompañan al Niño Jesús en su regreso.

Nº 32, pág. 231: El cortejo del Niño Jesús llega a las inmediaciones del pueblo el día de su regreso.

Nº 33, pág. 238: Portado por su Mayordomo y recibido por el Cura párroco, el Niño Jesús entra en el templo para recibir el último homenaje el día de su regreso.

APÉNDICE ESTADÍSTICO

CUADRO N°1
CURIEPE 1798-1801
NÚMERO DE FELIGRESES CON DIVISIÓN DE CASTAS Y ESTADOS DENTRO Y FUERA DEL PUEBLO

CASTAS	ESTADOS	A Ñ O S			
		1789	1799	1800	1801
B L A N C O S	Matrimonios dentro del pueblo	7	6	8	7
	Matrimonios fuera del pueblo	1	1	1	1
	Comuniones dentro del pueblo	62	58	49	42
	Comuniones fuera del pueblo	8	8	19	26
	Confesiones dentro del pueblo	3	3	3	3
	Confesiones fuera del pueblo	1	1	—	—
	Párvulos dentro del pueblo	8	7	4	6
	Párvulos fuera del pueblo	0	1	1	1
	Bozales dentro del pueblo	0	1	—	—
	Bozales fuera del pueblo	0	—	1	—
	BLANCOS	90	86	86	86
I N D I O S	Matrimonios dentro del pueblo	3	2	2	3
	Matrimonios fuera del pueblo	2	6	4	5
	Comuniones dentro del pueblo	10	12	14	16
	Comuniones fuera del pueblo	6	16	21	18
	Confesiones dentro del pueblo	7	9	3	3
	Confesiones fuera del pueblo	0	2	3	4
	Párvulos dentro del pueblo	5	4	2	5
	Párvulos fuera del pueblo	2	3	2	2
	Bozales dentro del pueblo	0	—	—	—
	Bozales fuera del pueblo	0	—	—	—
	INDIOS	35	54	52	56
P A R D O S	Matrimonios dentro del pueblo	131	191	143	152
	Matrimonios fuera del pueblo	40	32	29	26
	Comuniones dentro del pueblo	848	870	897	843
	Comuniones fuera del pueblo	54	68	88	103
	Confesiones dentro del pueblo	123	139	144	171
	Confesiones fuera del pueblo	28	30	38	39
	Párvulos dentro del pueblo	132	164	191	166
	Párvulos fuera del pueblo	53	49	44	49
	Bozales dentro del pueblo	0	—	—	—
	Bozales fuera del pueblo	0	—	—	—
	PARDOS Y NEGROS LIBRES	1409	1543	1574	1549

CUADRO No. 1 continuación

CASTAS	ESTADOS	A Ñ O S			
		1789	1799	1800	1801
ESCLAVOS	Matrimonios dentro del pueblo	1	—	—	—
	Matrimonios fuera del pueblo	84	96	103	113
	Comuniones dentro del pueblo	10	19	11	9
	Comuniones fuera del pueblo	344	332	318	336
	Confesiones dentro del pueblo	6	6	9	4
	Confesiones fuera del pueblo	153	166	172	157
	Párvulos dentro del pueblo	5	3	1	2
	Párvulos fuera del pueblo	131	149	166	174
	Bozales dentro del pueblo	0	—	—	—
	Bozales fuera del pueblo	13	7	4	1
	ESCLAVOS	747	778	784	795
RESUMEN	Matrimonios	269	334	291	307
	Comuniones	1342	1383	1417	1393
	Confesiones	321	356	372	381
	Párvulos	336	380	411	398
	Bozales	13	8	51	1
TOTAL		2281	2461	2496	2480

FUENTE: Matriculas correspondientes a los años indicados, copiadas por Herbert Corona en el Archivo Arquidiocesano de Caracas (Los Sub-totales y Totales aparecen rectificadas)

CUADRO N°2

CURIEPE 1803-1808 NÚMERO DE FELIGRESES CON DIVISIÓN DE CASTAS, SEXO Y ESTADOS

<i>CASTAS POR ESTADOS Y SEXOS</i>	<i>1803</i>	<i>1804</i>	<i>1805</i>	<i>1806</i>	<i>1807</i>	<i>1808</i>
Blancos casados	10	6	10	5	9	5
Blancas casadas	10	6	10	5	9	5
Blancos solteros	35	30	22	32	27	27
Blancas solteras	10	11	7	6	6	6
Blancos párvulos	3	2	4	2	2	2
Blancas párvulas	4	6	7	7	4	4
TOTAL BLANCOS	72	61	60	57	57	49
Indios casados	11	11	3	4	7	8
Indias casadas	11	11	3	4	7	8
Indios solteros	14	13	18	22	39	35
Indias solteras	8	6	2	7	12	12
Indios párvulos	9	7	2	2	2	2
Indias párvulas	3	9	2	3	6	8
TOTAL INDIOS	56	57	30	41	73	73
Pardos casados	98	91	80	30	80	80
Pardas casadas	98	91	80	30	80	80
Pardos solteros	139	28	90	214	131	130
Pardas solteras	198	133	100	235	170	176
Pardos párvulos	86	67	48	50	79	19
Pardas párvulas	47	92	53	100	47	50
TOTAL PARDOS	666	502	451	659	587	535
Negros libres casados	119	94	93	35	93	93
Negras libres casadas	119	94	93	35	93	93
Negros libres solteros	122	191	190	200	180	189
Negras libres solteras	211	198	204	241	196	200
Negros libres párvulos	29	69	98	86	90	90
Negras libres párvulas	31	81	102	100	100	106
TOTAL NEGROS LIBRES	631	727	780	697	752	755
Esclavos casados	99	80	99	165	104	104
Esclavas casadas	99	80	99	165	104	104
Esclavos solteros	194	161	186	633	162	164

CUADRO No. 2 continuación

CASTAS POR ESTADOS Y SEXOS	1803	1804	1805	1806	1807	1808
Esclavas solteras	199	196	159	645	132	134
Esclavos párvulos	61	106	87	226	87	85
Esclavas párvulas	67	97	89	304	87	90
TOTAL ESCLAVOS	715	720	719	2138	676	661
De confesión y comunión	1293	1096	1113	1339	1362	1380
De sólo confesión	328	414	435	226	247	266
Locos	3	1	2	551	9	5
Catecúmenos	8	8	8	3	19	—
Párvulos				19		516
TOTAL	1624	1511	1550	2138	1631	2167

FUENTE: *Idem* Cuadro No. 1

CUADRO N°3
CURIEPE 1812-1820. NÚMERO DE FELIGRESES CON DIVISIÓN
DE CASTAS, SEXO Y ESTADOS

CASTAS POR ESTADOS Y SEXOS	1812	1813*	1816	1817	1818	1819	1820
Blancos casados	7	4	7	3	12	11	4
Blancas casadas	7	4	18	4	12	11	4
Blancos solteros	40	34	8	19	19	14	15
Blancas solteras	14	9	13	6	16	16	25
Blancos párvulos	10	12	8	2	8	9	9
Blancas párvulas	7	6	6	5	3	3	5
TOTAL BLANCOS	85	69	60	39	70	64	12
Indios casados	14	6	1	2	1	1	5
Indias casadas	14	6	6	2	4	3	5
Indios solteros	36	5	1	9	17	17	21
Indias solteras	26	8	2	12	8	9	11
Indios párvulos	17	13	1	1	3	3	3
Indias párvulas	10	21	0	—	—	—	—
TOTAL INDIOS	117	59	11	26	33	33	45
Pardos casados	104	3	46	39	46	53	61
Pardas casadas	104	3	88	62	69	72	68
Pardos solteros	152	6	49	90	142	149	160
Pardas solteras	171	2	166	207	241	145	263
Pardos párvulos	76	—	65	84	77	89	95
Pardas párvulas	76	—	58	85	76	88	86
TOTAL PARDOS	683	14	472	567	651	696	733
Morenos libres casados	102	**	48	56	71	78	84
Morenas libres casadas	102		75	47	61	64	73
Morenos libres solteros	200		41	50	68	72	81
Morenas libres solteras	105		192	157	165	169	186
Morenos libres párvulos	110		72	60	41	48	64
Morenas libres párvulas	143		59	46	41	49	51
TOTAL MORENOS LIBRES	762		487	416	447	480	539
Negros esclavos casados	162		76	53	62	66	69
Negras esclavas casadas	162		113	58	64	62	71
Negros esclavos solteros	146		85	98	79	83	87
Negras esclavas solteras	90		150	107	120		135

CUADRO No. 3 continuación

<i>CASTAS POR ESTADOS Y SEXOS</i>	<i>1812</i>	<i>1813*</i>	<i>1816</i>	<i>1817</i>	<i>1818</i>	<i>1819</i>	<i>1820</i>
Negros esclavos párvulos	64		87	48	65	77	80
Negras esclavas párvulas	46		84	51	67	78	80
TOTAL NEGROS ESCLAVOS	670		595	415	457	486	522
TOTAL	2317		1625	1463	1657	1759	1901
De comunión	1020		950	910	966	972	997
De sólo confesión	730		271	171	333	343	319
Párvulos	559		397	382	—	444	585
Locos	6		—	—	—	—	—
Catecúmenos	2		—	—	—	—	—

CUADRO N°4
CURIEPE 1834-1836. NÚMERO DE FELIGRESES CON DIVISIÓN
DE CASTAS, SEXO Y ESTADOS

CLASES POR SEXOS Y ESTADOS	A Ñ O S	
	1834	1836
Libres casados	125	178
Libres casadas	129	178
Libres solteros	202	326
Libres solteras	419	433
Libres párvulos	177	245
Libres párvulas	135	206
TOTAL LIBRES	1187	1566
Esclavos casados	45	19
Esclavas casadas	49	20
Esclavos solteros	96	111
Esclavas solteras	145	123
Esclavos párvulos	41	63
Esclavas párvulas	26	54
TOTAL ESCLAVOS	402	390
De comunión	1089	1150
De sólo confesión	121	238
Párvulos	379	568
TOTAL	1589	1956

CUADRO No. 5

CURIEPE: 1961

*JEFES DE FAMILIAS OCUPADOS O DESEMPLEADOS
CLASIFICADOS POR CATEGORIAS DE OCUPACION*

TOTAL	392
Patronos	10
Trabajadores por cuenta propia	292
Empleados u obreros	89
Otras categorías	1

FUENTE: Tabulación Manual por Carlos Rodríguez Marín con base en las planillas del Noveno Censo General de Población (1961).

CUADRO No. 6

CURIEPE: 1961

JEFES DE FAMILIA CLASIFICADOS POR ACTIVIDADES

TOTAL	494
Ocupados	375
Desempleados	17
Quehaceres del hogar	91
Estudiantes	1
Rentistas	1
Otro situación *	9

FUENTE: *Idem.* Cuadro No. 5

Incluye: Ayudantes familiares, personas buscando trabajo por primera vez, pensionados, jubilados y asilados en el grupo familiar.

CUADRO No. 7
CURIEPE: 1961
JEFES DE FAMILIA CLASIFICADOS POR OCUPACION PRINCIPAL

CODIGO	OCUPACION	NUMERO
300	Agricultor	230
651	Electricista	1
095	Auxiliares y afines a abogados y jueces	1
255	Comerciantes	20
295	Vendedores y dependientes en comercios	5 + 1*
640	Albañiles	19
739	Trabajadores en la industria de la alimentación	13
329	Trabajadores agrícolas	23
502	Choferes de autobús	1
732	Panaderos	1
649	Trabajadores de la construcción	4
030	Médico	1
301	Ganaderos y criadores	2
612	Modistas y costureras	9
042	Maestros de escuela	9
643	Pintores	1
836	Aplanchadora por cuenta propia	10
093	Boticario y auxiliar	2
680	Maquinistas	2
870	Fotógrafo	1
810	Cocinero	1
733	Vendedores de dulces	3
061	Juez	1
631	Carpinteros	5 + 1*
550	Telegrafista	1
800	Policías	4
031	Odontólogo	1
302	Avicultores	1
819	Trabajadores de servicio doméstico	3
239	Empleados de oficina	6
509	Choferes	1
653	Montador de líneas eléctricas	1
500	Choferes de líneas de alquiler	3

CUADRO No. 7 continuación

CODIGO	OCUPACION	NUMERO
501	Chofer de camión	1
852	Barrendero	1
080	Cura	1
644	Plomero	1
102	Funcionario del Gobierno Municipal	1
190	Directivo de empresa	1
635	Ayudante de carpintero	1
999	Ocupación no declarada o especificada en otros grupos	1
TOTAL		396

CUADRO N°8
CURIEPE 1961.

JEFES DE FAMILIA QUE DECLARARON ENCONTRARSE EN
LAS CATEGORIAS DE: PATRONO, TRABAJADOR POR CUENTA
PROPIA Y EMPLEADO U OBRERO, CLASIFICADOS POR GRU-
POS DE INGRESO MENSUAL*

TOTAL	374
Menos de Bs. 100	26
de Bs. 100 a Bs. 229	95
de Bs. 230 a Bs. 499	171
de Bs. 500 a Bs. 999	60
de Bs. 1000 y más	13
no declarado	9

* Excluye desempleados.

Fuente: Idem. Cuadro No. 5

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	5
PRÓLOGO / VOLVER A CURIEPE	9
INTRODUCCIÓN / VÍAS DE ACCESO	15
Personal	15
Histórica	24
Venezuela	25
Barlovento	27
Curiepe	30
SIGLO XVIII-1810	31
1811-1830	62
1830-1935	66
1936-1965	78
Teórica	81
Construcción del Objeto	82
Sentido de la investigación	90
PRIMERA APROXIMACIÓN	
DELIMITACIÓN DE LA ACTIVIDAD	95
Instancia A: la actividad mágico-religiosa en el conjunto de las actividades	97
Instancia B: la actividad mágico-religiosa en el espacio y el tiempo	101
El Espacio	101
Los contornos del poblado	101
El templo	102
Las cruces	103
El Árbol del Niño	104
Las sedes de las Sociedades religiosas	105
Los trayectos de las procesiones	106
El cementerio	107
El Tiempo	109
Instancia C: los sujetos organizativos de la actividad mágico-religiosa	112
Las Sociedades Religiosas	112
Sociedades de Semana Santa	112
Sociedades extra Semana Santa	116
La iglesia parroquial	127
El conjunto folklórico	129

El conjunto orquestal	131
La alcaldía y la escuela	132
Instancia D: los actos predominantemente religiosos	137
Los actos eclesiásticos	137
Los actos doméstico-comunales	139
Velorio del Niño Jesús	139
Velorios del mes de mayo	144
Velorios de Difuntos	158
Las reuniones de las Sociedades de Semana Santa	164
Los actos multitudinarios	188
Las Misas y Procesiones de Semana Santa	188
La Despedida del Niño Jesús	219
Las Fiestas Patronales	224
Instancia E: los actos predominantemente mágicos	244
Prácticas Rituales	245
Prácticas benéficas	245
Prácticas Maléficas	266
Prácticas Adivinatorias	269
Prácticas Propiciatorias	271
Representaciones Verbales: Personajes	274
Representaciones Verbales: Episodios	284
TERCERA APROXIMACIÓN: CARACTERIZACIÓN DE LA ACTIVIDAD	291
Instancia F: Articulación de los actos	293
Los elementos pre-existentes	294
Las operaciones articulatorias	299
Las síntesis inmediatas del sentido	306
Instancia G: Caracterización de la actividad	312
Articulación espacio-temporal de Las significaciones	312
Los contextos	319
La actividad	322
Significación mágico-religiosa del trabajo, el poder y el sentido	323
El trabajo	324
El poder	326
El sentido	327

Instancia H: La realización del sentido	329
El sentido mágico-religioso	329
La articulación histórica del sentido mágico-religioso	333
El sentido realizado	342
NOTAS	353
INDICE DE FOTOGRAFÍAS	360
APÉNDICE ESTADÍSTICO	363

Este libro se diseñó y exportó para su publicación en Amazon el día 14 de enero de 2020, en el Taller Editorial del poeta Luis Perozo Cervantes, ubicado en la ciudad de Maracaibo, en el estado federal del Zulia, al norte de Suramérica, en continente descubierto por Cristobal Colón, dentro del Planeta Tierra; el mismo día del año 1828 en que naciera en Maracaibo el escritor y periodista Amenodoro Urdanera.

www.sultana.com.ve