

REPUBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
CONSEJOS DE ESTUDIO DE POSTGRADO
MAESTRÍA EN ETNOLOGÍA
MENCIÓN: ETNOHISTORIA

**Festividad de Santa Bárbara en la ciudad de Mérida,
(Venezuela): un sistema religioso de denominación
católica**

Trabajo de Grado, presentado para optar por el Título de *Magister Scientiae* en
Etnología: Mención Etnohistoria

**Aspirante a Título: María Isabel Castillo Bohórquez
Tutora: Dra. Carmen Barrera de Encinoza
Co-Tutora: Dra. Yaneth Segovia**

Mérida, 2015

Atribución - No Comercial - Compartir Igual 3.0 Venezuela
(CC BY - NC - SA 3.0 VE)

***A la Comunidad del Sector Santa Bárbara
y siempre para Ayarí.***

www.bdigital.ula.ve

Atribución - No Comercial - Compartir Igual 3.0 Venezuela
(CC BY - NC - SA 3.0 VE)

Agradecimientos

A Santa Bárbara Bendita, Virgen Mártir que nunca me abandona.

A mi tutora la Dra. Carmen Barrera de Encinoza, por la paciencia, su esfuerzo y sabios consejos, gracias infinitas simplemente por estar.

A la Dra. Yaneth Segovia mi Co-Tutora, muchas gracias por sus observaciones recomendaciones y esfuerzo, contribuyendo a mejorar mi trabajo y a que reafirmara mi amor por la Etnografía.

A la Comunidad del Sector Santa Bárbara, especialmente a Bárbara Hoeger, por todas las atenciones y toda la colaboración prestada para desarrollar esta investigación.

A todo el personal de la Maestría de Etnología Mención Etnohistora, por su paciencia y constancia, por darme el último empujón.

A Fermina Ramírez por todos sus cuidados, gracias madre.

A toda mi familia que de una u otra manera me apoyan incondicionalmente y están siempre que los necesito, Dios y Santa Bárbara siempre los bendigan.

*"Santa Bárbara bendita,
que en el cielo estás escrita
con papel y agua bendita.
Santa Bárbara doncella,
libranos de la centella"*



Oración de los campesinos españoles para las tormentas

**UNIVERSIDAD DE LOS ANDES. CONSEJOS DE ESTUDIO DE POSTGRADO
MAESTRÍA EN ETNOLOGÍA. MENCIÓN: ETNOHISTORIA**

Festividad de Santa Bárbara en la ciudad de Mérida (Venezuela): un sistema religioso de denominación católica.

**Lic. María Isabel Castillo Bohórquez.
Mérida, Octubre de 2014.**

Resumen

En este trabajo de investigación se realizará una aproximación al estudio de la Festividad a Santa Bárbara, en la ciudad de Mérida. El 4 de diciembre de cada año se lleva a cabo la celebración del mismo en la comunidad correspondiente al Sector que lleva el mismo nombre de la Mártir, desarrollándose de esta manera la devoción en el ámbito público. Al mismo tiempo de manera privada, un número reducido de fieles se congrega para rendir tributo a la Santa, se alejan de la concepción católica devocional tradicional y se reúnen en espacios domésticos estableciendo sus propios sistemas de eficacia simbólica. Por otra parte nuestro trabajo se enfoca en desmantelar la noción de "religiosidad popular" con la que este tipo de sistema religioso suele asociarse y proponemos de acuerdo a los resultados de nuestro estudio y siguiendo líneas de investigación previas, que se aborde como un sistema religioso de denominación católica.

Descriptores: Religiosidad, popular, sistema religioso, sistema de eficacia simbólica, religión, catolicismo, urbano, Etnografía, Etnología, Etnohistoria, Antropología, Santa Bárbara, Fiesta de Locos, Locainas.

Índice General

Introducción	7
Capítulo I. Enfoques antropológicos e históricos sobre las nociones de Religión: La investigación de la religión en Latinoamérica y Venezuela.	
1.1 La Noción de Religión: Una mirada a través de los enfoques antropológicos.....	13
1.2. Los estudios religiosos en América Latina.....	28
1.3. Los estudios religiosos en Venezuela.....	41
Capítulo II. ¿Existe una religiosidad popular?	
2.1. Nociones de Religiones instituidas, religiosidades instituyentes.....	52
2.2. ¿Existe una religiosidad popular?.....	62
2.3. Sistemas religiosos de Denominación católica.	72
Capítulo III. Festividad de Santa Bárbara en la ciudad de Mérida, Venezuela: un sistema religioso de denominación católica.	
3.1. Contexto sociocultural de las transformaciones de los sistemas de eficacia simbólica.....	81
3.2. Contexto sociocultural de la Parroquia de Santa Bárbara, Estado Mérida, Venezuela: la vía para comprender las transformaciones en sus sistemas de eficacia simbólica.....	86
3.3 Estrategias Metodológicas para abordar La Festividad de Santa Bárbara en la ciudad de Mérida.....	91
3.4 Origen Etnohistórico de la Festividad de Santa Bárbara.....	94
3.5 Antes de La Festividad de Santa Bárbara en la ciudad de Mérida, Venezuela.....	103
3.6 En La Festividad de Santa Bárbara, Mérida (Venezuela) Etnografía de un culto.....	108
3.7 Después de la Festividad de Santa Bárbara en la ciudad de Mérida, Venezuela: Un sistema religioso de denominación Católica.....	125
Conclusiones	131
Bibliografía	136
Índice de imágenes	144

Introducción

La religión es probablemente uno de los campos de estudio donde más visiones y posturas se han producido a través de la historia, considerando que es un hecho estrechamente relacionado con la cultura, podríamos afirmar que es una constante dentro de cualquier grupo humano. Para afirmar esto sólo debemos remitirnos a la gran variedad de estudios que sobre la religión se han gestado desde diversas disciplinas como la Sociología, la Historia, la Psicología, la Filosofía y especialmente la Antropología. Los estudios antropológicos sobre la religión son extensos y variados, van desde la búsqueda del origen de la religión hasta aquellos que anuncian su debacle y desaparición. La antropóloga española Carmen Castilla Vásquez señala al respecto que “se trate de una u otra perspectiva teórica en el estudio antropológico de la religión, lo cierto es que no se parte de ninguna fe religiosa, sino que se trata de estudiar lo religioso como algo social, abordándolo para describirlo y comprenderlo a partir de los datos empíricos”.¹

Es pertinente tener en cuenta que en Occidente en cierta época el conocimiento religioso se debía a las interpretaciones teológicas. Sin embargo, cuando prevalece el pensamiento científico y la operatividad humana se centra fundamentalmente en la racionalidad del siglo XVIII. Con el movimiento de la Ilustración en Europa se comienzan a inaugurar cátedras sobre estudio de las religiones en las principales universidades del Viejo Continente, sin duda esto dio lugar a nuevos enfoques sobre la teorización de la religión, proponiéndose así nuevas metodologías y puntos de vista.

¹ Castilla Vásquez, Carmen. “El trabajo de campo etnográfico con grupos religiosos en un mundo globalizado”. *Comunicación presentada a las II Jornadas de Sociología. El fenómeno religioso: presencia de la religión y de religiosidad en las sociedades modernas*. Sevilla, junio, 2007. [Documento en línea], <http://bit.ly/X9W7YQ>, 13/08/2011.

En relación con lo anterior y si partimos de la premisa que la religión es una creación enteramente humana, no podemos obviar entonces que se trata de un área en constante transformación. El advenimiento de la modernidad ha significado una época de cambio a nivel mundial, de las formas de comunicación, de los procesos históricos, ni comentar de las nociones filosóficas y adelantos científicos. Pues aparentemente, la religión, en las sociedades modernas, ha perdido su capacidad de organizar el cosmos y dar respuesta al sentido de la existencia del hombre. Entonces cabría preguntarse ¿cómo podrían ser interpretados los hechos religiosos dentro de este mundo globalizado? No corresponde otorgar una respuesta en este preciso momento, pero sí es necesario apuntar que para tal fin es imperante hacer uso de una metodología multidisciplinar.

Es por ello que la Etnohistoria, en conjunto con la Etnografía y la Antropología, son las disciplinas capaces de articular el entramado necesario para abordar la religiosidad, desde distintas perspectivas, y esto también es imperante al tomar en cuenta que, a partir de la segunda mitad del siglo XX, Latinoamérica emprende un proceso de modernización y de cambios en lo político, histórico, económico y lo social. Ahora los nuevos objetos de estudio de la Antropología de las religiones se enmarcan dentro de las grandes masas de población, originándose de ésta manera una amplia diversidad de prácticas religiosas, inscritas en perfiles urbano-industriales.

Es precisamente a partir del siglo XX que la Iglesia Católica comenzará a compartir el espacio religioso con nuevas devociones y creencias religiosas, lo que de alguna manera debilitó su hegemonía. Esto nos conduce a reflexionar sobre uno de los puntos álgidos de nuestro estudio que es la existencia de una religión oficial contra aquella que generalmente se le denominada popular. Lo *popular* es dentro de la investigación de las Ciencias Sociales, un tema de largas discusiones. Se

encuentra ampliamente debatido por antropólogos, sociólogos, teólogos e incluso historiadores, pues para muchos apenas resume esa oposición que se produce entre *religión oficial* y todos aquellos sistemas que aparentan depender de ésta aún y cuando se encuentren al margen. Actualmente esta noción transita, como menciona el teórico de Estudios Culturales, Jesús Martín Barbero, “que lo popular no habla únicamente desde las culturas indígenas o las campesinas, sino también desde la trama espesa de los mestizajes y las deformaciones de lo urbano, desde lo masivo.”²

Por ejemplo el antropólogo español Manuel Delgado, considera también que la categoría de *catolicismo popular*, resulta de la reducción que hacen algunos investigadores ante estos fenómenos religiosos, aceptando *a priori* que la elaboración de cualquier discurso al respecto, encuentra su origen exclusivamente en la palabra de la Iglesia Católica, apostólica romana. Empezaremos la tarea entonces de determinar los aspectos que permitan afirmar que la Festividad de Santa Bárbara, de carácter meramente urbano, es un sistema religioso de denominación católica. Es por ello que nos hemos planteado esta investigación, desde la práctica multidisciplinar, empleando la Etnografía como eje fundamental ya que permite la interacción directa con los actores religiosos gracias al trabajo de campo, pero sin obviar aquellas interpretaciones que pueden realizarse desde las construcciones, sociológicas, históricas y fundamentalmente antropológicas.

En relación con lo anteriormente expuesto debemos señalar que para nuestro trabajo se establecieron varios objetivos que fueron alcanzados en su totalidad, los cuales consisten en:

² Martín Barbero, Jesús. “Pueblo y masa en la cultura: de los debates y los combates”. en *Procesos de comunicación y matrices de cultura*, G.Gili, México, 1988 [Artículo en línea], <http://bit.ly/YrkzTY>, 02/04/2010.

Objetivo general: Establecer las características de la Festividad de Santa Bárbara dentro del espacio urbano de la ciudad de Mérida, que determinen que es un sistema religioso de denominación católica.

Objetivos Específicos:

1. Determinar cuáles son los sistemas de eficacia simbólica empleados por los devotos de Santa Bárbara que participan en la festividad organizada en la Ciudad de Mérida.
2. Establecer la relación y diferencias entre la Iglesia oficial y esta celebración entendida como sistema religioso de denominación católica.

La presente investigación se ha organizado en tres capítulos. En el primero se plantea un panorama amplio de la noción de religión, abordado desde la historiografía de los estudios religiosos, éstos enfocados fundamentalmente a partir investigaciones de carácter antropológico, las propuestas de estudio de los pioneros en el campo, hasta el estudio de la religión en Latinoamérica y especialmente en Venezuela, con la finalidad de establecer el estado espacio-temporal de la cuestión.

El segundo capítulo está dedicado a trazar todo el abordaje teórico que tiene que ver con las clasificaciones de las prácticas religiosas como populares. Para ello fue necesario determinar la terminología a emplear, e hilar cuidadosamente las nociones que nos llevaron realmente a cuestionarnos si de verdad existe un sistema religioso que pueda ser calificado como popular. Y por último realizamos una propuesta donde preferimos alejarnos del término popular y englobar sistemas religiosos específicos dentro de una denominación canónica universal como lo es la religión católica.

En el tercer capítulo nos concentramos en establecer los contextos socioculturales que se producen para que los sistemas de eficacia simbólica se transformen. Se procedió primeramente a reconocer la realidad de un país como Venezuela, para luego enfocarnos en nuestro caso de estudio la ciudad de Mérida.

Esto nos permitió llegar a determinar el origen etnohistórico de la Festividad de Santa Bárbara celebrada en la ciudad. Posteriormente y a través del trabajo etnográfico y la interpretación etnológica, se realizó el análisis de la celebración de esta fiesta, para determinar si verdaderamente se trataba de un sistema religioso de denominación católica.

Finalmente debemos considerar que actualmente las sociedades ponen en desafío la labor de antropólogos, historiadores y sociólogos, pues éstas conciben nuevas religiones, apropian y entremezclan creencias, o bien revitalizan viejos rituales para adaptarlas a su realidad. Además todo esto, se encuentra inscrito dentro de lo que muchos autores han denominado como un proceso de secularización, resultado de las transformaciones de nuestros contextos socioculturales y realidades contemporáneas. Por ello desde una postura más bien de autocrítica, indagamos acerca de la labor antropológica pues también debe ser cuestionada, revisada, con la finalidad adquirir nuevos enfoques de los objetos de estudio, que permitan revalorizar y actualizar nuestra labor como investigadores.

Capítulo I

Enfoques antropológicos e históricos sobre las nociones de Religión: La investigación de la religión en Latinoamérica y Venezuela

*Es imposible ofrecer una definición de lo que «es» la religión al comienzo de una investigación como la que emprendemos.
Max Weber*

1. La Noción de Religión: Una mirada a través de los enfoques antropológicos

Sería necesario comenzar preguntándonos ¿qué es la religión? No sólo desde la Antropología esta interrogante tendría un sinnúmero de respuestas, considerando que la religión es sin duda una creación humana, que existe desde el mismo momento en que una sociedad la concibe, acepta y comienza a crear modelos de comportamiento social a partir de la misma, ésta, también funge como el canal que permite a una sociedad hacer una interpretación de su propia realidad. Esto significa que para cualquier investigador de los fenómenos religiosos su objeto de estudio se encuentra en constante modificación.

El fenómeno religioso siempre ha sido punto álgido de las discusiones tanto filosóficas como aquellas desarrolladas dentro de las ciencias sociales, pues nadie pone en duda su complejidad. Los estudios acerca de la religión han discurrido en varias etapas, pues el pensamiento filosófico dominante en ciertas épocas permeó su discusión y abordaje. Desde el siglo XIX se viene tejiendo un entramado de teorías y posturas acerca de la religión, ligadas fundamentalmente a los paradigmas científicos del momento. Por ejemplo, las posturas modernas del evolucionismo predominaban en la investigación de las religiones con la finalidad de desentrañar sus orígenes.

Como lo señalan los investigadores mexicanos María Elena Camarena y Gerardo Tunal³, esta visión evolucionista de la religión se formula a partir de los

³ Cfr. Camarena, María Elena y Tunal, Gerardo. "La religión como una dimensión de la cultura", En: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid*, N° 22, 2009, (Revista electrónica), <http://www.ucm.es/info/nomadas/>, 22/04/2011.

postulados de las teorías de Charles Darwin, consiguiendo adeptos como el sociólogo Hebert Spencer (1820-1903†) y el antropólogo Edward Tylor (1832-1917†). La postura de Spencer ante la religión no se desligaba de su condición victoriana, puesto que consideraba que las sociedades ágrafas, tenían menor estatus aunque éstas no fueran irracionales, el eje central de su teoría asumía al espiritismo como el comportamiento religioso de estos grupos y consideraba que el mismo se superaría cuando éstas desarrollaran culturalmente la ciencia.

Por otra parte Tylor, quien se influencia directamente de las ideas evolucionistas de Spencer, logró comprender que dentro de la religión subyace una dimensión simbólica, su noción de religión se encuentra basada en la creencia en seres sobrenaturales. Para Tylor, ésta era la manera en que los humanos podían explicar aquellos fenómenos que no eran capaces de comprender, a los cuales les otorgan elementos como el alma y los espíritus. El mayor aporte de Tylor a la antropología de las religiones será su formulación del concepto de “animismo”, es decir reconoce la existencia del alma, la cual es capaz de generar vida en los objetos, animales y especialmente en los seres humanos. En conclusión la idea de religión para Tylor, como expone Manuel Marzal, se desarrolla de la siguiente manera:

Tylor traza, en los nueve capítulos del segundo tomo de su *Cultura primitiva* (1871), un esquema de la evolución de la religión que parte del animismo de las razas inferiores y culmina en el monoteísmo de los pueblos civilizados (...) para analizar la evolución de la religión se limita a una de las cinco dimensiones del hecho religioso, las creencias, cuya evolución es más fácil de estudiar que la de las otras dimensiones (los ritos, los sentimientos, las formas de organización y las normas éticas). Por eso, la definición mínima de religión de Tylor resulta intelectual y unilateral.⁴

Uno de los grandes detractores de las posturas de Tylor, fue el sociólogo Max Weber (1864-1920†), aunque como Brian Morris debemos considerar que “...una de

⁴ Marzal, Manuel. *Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Madrid, España. Editorial Trotta, Pontificia Universidad Católica del Perú, Colección Estructuras y Procesos, 2002. p. 66.

las serias limitaciones del trabajo de Weber es su limitado [sic] entendimiento de los estudios antropológicos.”⁵ Weber asumió que construir una noción de religión sería una tarea intrincada, de manera que al igual que Tylor – aunque sin asumir la existencia del alma como un factor común entre distintas religiones – señala que la creencia en lo sobrenatural es un elemento generalizado en las diferentes culturas del mundo. Lo interesante de los estudios sobre las religiones de Weber es que el sociólogo las asume como parte fundamental de un *ethos* colectivo.

En esa misma línea de pensamiento sociológico aparece la figura de Émile Durkheim (1858-1917[†]), quien también apartándose de las posturas evolucionistas, desarrolla una nueva concepción de la religión desde el punto de vista social; comienza a advertir el carácter sagrado y profano de las cosas, del orden del mundo:

Todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, presentan un mismo carácter común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos distintos que traducen bastante bien las palabras *profano* y *sagrado*. La división del mundo en dos dominios que comprenden, uno todo lo sagrado, el otro todo lo profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso: las creencias, los mitos, los gnomos, las leyendas, son representaciones o sistemas de representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que se les atribuyen, su historia, las relaciones de unas con otras y con las cosas profanas”⁶

La religión para Durkheim debe observarse desde términos más seculares, ver en la cotidianidad de la colectividad cuál es el papel que ésta ejerce y las relaciones que se establecen entre individuos que la practican. El sociólogo francés mantenía que no existen falsas religiones, pues dentro de las necesidades humanas, existen

⁵ Morris, Brian. *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*. Cambridge, University Press, Cambridge, 1987. p. 85. Traducción libre del original: “...one of the serious limitations of Weber’s work is his limited understanding of anthropological studies”.

⁶ Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México, Colofón, 2007. p.51.

ciertos elementos que parecieran ser solventados sólo a través de los fenómenos religiosos.

Estas teorías de evolución unilineal de la religión planteadas, fueron pronto abandonadas por los antropólogos, además dentro de la investigación de éste campo habían surgido nuevas metodologías de estudio. Fundamentalmente la línea de pensamiento *boasiano*⁷ de antropología, con su enfoque en el particularismo histórico, rechaza los modelos evolucionistas para explicar los fenómenos culturales y permite realizar un nuevo debate acerca de la noción de las religiones, pues éstas enmarcadas ya dentro de un colectivo debían desempeñar un papel dentro de la sociedad. Había llegado el momento de preguntarse ¿qué función tenía la religión dentro de la sociedad?

Bronislaw Malinowski (1884-1942†) parte de la metodología funcionalista, donde pretende relacionar todas las producciones culturales con las necesidades básicas de los seres humanos. Para el antropólogo polaco-británico, todo producto cultural deriva de una necesidad psicofisiológica⁸. Siguiendo la misma línea anti-evolucionista, Malinowski rechaza las ideas del antropólogo escocés James George Frazer (1854–1941†), quien en años anteriores había publicado su

⁷ Se hace referencia a la noción de pensamiento *boasiano* para indicar la línea de investigación antropológica propuesta por Franz Boas; quien hizo de la investigación etnográfica la experiencia central de la Antropología.

⁸ La necesidad de alimentación es un ejemplo perfecto de lo que la postura funcionalista ve como una expresión psicofisiológica de una sociedad. Ismael Apud al respecto comenta que “la necesidad de alimentación, que se actualiza en formas culturales como los rituales de sacrificio y ofrendas. Estos a su vez tendrían su correlato psicológico (sacralización de la comida en gratitud y dependencia de la providencia) y social (estrechar lazos entre la comunidad en el acto ritual de compartir).” Apud, Ismael. “Magia, ciencia y religión en antropología social. De Tylor a Levi-Straus”, en: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid*, Nº 30, 2011, [Revista electrónica], <http://www.ucm.es/info/nomadas/>, 22/04/2011. p. 9.

archiconocida obra *La rama dorada* y en donde éste defendía “la secuencia evolutiva (magia-religión-ciencia)”⁹.

Para Malinowski tanto la religión como la magia, encuentran su origen en situaciones de conflicto deseo-realidad, los hombres las utilizan como recurso, “para hacer el mundo aceptable, dócil y justo.”¹⁰ No obstante, dentro de la visión de este antropólogo, la magia es una cuestión práctica, pues se aplica para obtener resultados directos, por ejemplo, para curar una enfermedad; mientras que a la religión le atañen aspectos más abstractos, como la muerte o bien las relaciones sociales, con la religión las culturas pretenden canalizar su instinto de auto-conservación.

No existen pueblos por primitivos que sean, que carezcan de religión o magia. Tampoco existe, ha de añadirse de inmediato, ninguna raza de salvajes que desconozca, ya la actitud científica, ya la ciencia, a pesar de que tal falta les ha sido atribuida. En toda comunidad primitiva, estudiada por observadores competentes y dignos de confianza, han sido encontrados dos campos claramente distinguibles, el Sagrado y el Profano; dicho de otro modo, el dominio de la Magia y de la Religión, y el dominio de la ciencia.¹¹

Durkheim, no escapó a la crítica por parte de Malinowski. La afirmación del sociólogo francés con respecto a que lo religioso es idéntico a lo social, fue rápidamente refutada por el antropólogo, quien no concebía la existencia entre una homologación de lo social con lo sagrado, pues supo comprender no sólo la colectividad de lo religioso, si no que advirtió que en ésta se podría encontrar un aporte surgido de la producción individual en contraposición al colectivo. La construcción del principio de un “alma colectiva” es para Malinowski inexistente

⁹ Marzal. *Op.cit.* p. 75.

¹⁰ Apud, Ismael. “Magia, ciencia y religión en antropología social. De Tylor a Levi-Straus”, en: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid*, N° 30, 2011, [Revista electrónica], <http://www.ucm.es/info/nomadas/>, 22/04/2011.

¹¹ Malinowski, Bronislaw. *Magia, ciencia y religión*. Planeta- Agostini, Barcelona, 1985. p. 3.

pues "... carece de fundamentación fáctica y es contrario a los sanos métodos de la ciencia social"¹²

Otro de los seguidores de la metodología funcionalista, fue el antropólogo Sir. Edward Evans-Pritchard (1902-1973†). Una de las consideraciones más importantes realizadas por el autor, era la necesidad de la objetividad dentro del estudio antropológico, particularmente el de las religiones. Es necesario alejarse de las ideas preconcebidas acerca de lo que el investigador ha experimentado o re-conoce como religión, para hacer una aproximación adecuada y sin contaminación subjetiva al hecho religioso.

Esta idea guarda una amplia relación con la concepción que el propio Evans-Pritchard tenía de la antropología social, y demuestra además la influencia que había ejercido en él las lecturas de Durkheim, esto queda evidenciado cuando expone que: "el individuo tras su nacimiento se incorpora a un mundo estructurado, dotado de los correspondientes sistemas de normas, valores y creencias, los cuales le trascienden. (...) Es así que los hechos sociales son "generales, transmisibles y obligatorios"¹³ De esta manera Evans-Pritchard, esboza la idea de la influencia de la carga subjetiva no sólo en la interpretación de una religión sino en su misma concepción.

Durante mediados del siglo XX surge uno de los enfoques más controversiales de la historia de la Antropología, el Estructuralismo. El antropólogo Claude Levi-Strauss es considerado uno de los intelectuales más importantes del siglo XX y el padre del Estructuralismo. Las interpretaciones estructuralistas no

¹² *Ibid.* p. 63.

¹³ Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, Citado por Gómez, Eloy: "Las premisas epistemológicas y la antropología social" en: *Gazeta de Antropología*, Nº 28, 2012, [artículo en línea], <http://hdl.handle.net/10481/20237>, 16/06/2012.

solamente fueron realizadas en los estudios antropológicos, sino en todas las Ciencias Sociales. Ismael Apud comenta que:

Desde Descartes y pasando por Kant, Hegel, Husserl y contemporáneamente Sartre, el humanismo racionalista configuraba un campo hegemónico a nivel académico, del que Levi-Strauss se desprende mediante la transposición del modelo fonológico-estructuralista del “Círculo Lingüístico de Moscú” al campo de la etnología, bajo la ayuda de su amigo y colega Roman Jakobson. A través del mismo pretendía llegar a una concepción positiva y científica de la cultura, aislando un objeto discreto de la misma forma que Martinet, Trubetzkoy Jakobson y Saussure. (...) La transposición de este modelo fonológico al campo de la antropología es realizada en principio sobre el estudio de los sistemas de parentesco, para luego extenderse al terreno de la historia, el ritual, la religión y principalmente el mito¹⁴.

Es necesario comprender que la relación establecida por el Estructuralismo entre la Lingüística y la Antropología, recae en la aceptación de que ambas ciencias estudian al hombre y es posible considerar que todas las culturas son sistemas de comunicación establecidos entre los hombres¹⁵. La religión no es un tema único en los estudios de Levi-Strauss, pero sus aportes sobre todo en lo que respecta al totemismo y al mito son invaluable, éstos pueden ser estudiados a partir de obras como *Tristes Trópicos* (1955), *La estructura de los mitos* (1955), *Antropología Estructural* (1958) y *El totemismo en la actualidad* (1962).

A pesar de la importante contribución que Levi-Strauss realizó al estudio de las religiones, Meslin resalta que el autor en sus estudios, elabora una filosofía “impermeable a cualquier idea de revelación de lo sagrado y trascendencia divina”¹⁶. De esta idea deriva lo que para nosotros es el gran aporte de Levi-Strauss al estudio antropológico de las religiones, más que inclinarse por realizar una interpretación de lo subjetivo, prefiere abordar el tema de la religión – incluyendo el

¹⁴ Apud, Ismael. *Op. Cit.*

¹⁵ Cfr. Meslin, Michel. *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978, p. 175.

¹⁶ *Ibid.* p. 186.

mito y el totemismo – como expresiones racionales de una sociedad. De esta manera aparece la posibilidad para el investigador de abordar no sólo la religión como denominación universal, sino además la religiosidad, aquello que tiene que ver más con la práctica religiosa que con el dogma, permitiéndole al investigador, establecer la capacidad de éstas prácticas como sistemas de eficacia simbólica y catalizadores de la cohesión social. En relación con lo anterior el mismo Levi-Strauss señala que:

...las ciencias, desde el momento en que son humanas, no pueden operar eficazmente más que con ideas claras o que se esfuercen en serlo. Si se pretende constituir la religión en orden autónomo, que pide un estudio particular, será necesario sustraerla a esta suerte común de los objetos de la ciencia. Si se ha de definir la religión por contraste, resultará irremediamente que a los ojos de la ciencia no se distinguirá sino como reino de las ideas confusas. De aquí en adelante toda empresa que se proponga el estudio objetivo de la religión se verá forzada a escoger un terreno que no sea el de las ideas, desnaturalizado ya y apropiado por las pretensiones de la antropología religiosa¹⁷.

Es así como Levi-Strauss expone claramente su postura acerca de la religión, sus estudios no se enfocaron en lo divino, sino más bien en los procesos racionales que llevaban al hombre a creer, esa estructura universal que permite al hombre establecer su cosmovisión y su vida en sociedad.

Otra de las metodologías modernas para el estudio del hombre surgidas durante el siglo XX es la Antropología Simbólica, entre sus más destacados autores encontramos al estadounidense Clifford Geertz (1926-2006†) quien señalaba:

...el desarrollo de la conceptualización de la acción simbólica se había venido obstaculizando por el hecho de que ésta no era reconocida por los científicos sociales como problema relevante. El estudio de los símbolos y los procesos de

¹⁷ Levi-Strauss, Claude. *El totemismo en la actualidad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 150.

significación dentro de la antropología comenzó circunscribiéndose a campos como el de la religión, el mito o la magia, pero en general permaneció la noción de que los aspectos simbólicos de la realidad eran secundarios.¹⁸

A través de sus estudios, Geertz logra comprender cómo el creyente consigue establecer una comunicación con lo divino a través de los símbolos, aún y cuando el creyente se ubique en lo que es real. Su noción de la religión se conjuga en la siguiente premisa:

Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.¹⁹

Cualquier tipo de objeto, cualidad, acontecimiento, es considerado como un símbolo para este antropólogo, por tanto que, los mismos pueden conducir a ideas o significados. En pocas palabras, los símbolos funcionan como fuentes de información, empleados por los humanos para organizar tanto su experiencia como sus relaciones sociales. Se convierten en modelos que pueden o bien representar o interpretar la realidad, al mismo tiempo que pueden informarnos u organizar dicha realidad.²⁰

Por esto podríamos afirmar que los símbolos condicionan la perspectiva religiosa y al mismo tiempo preparan al humano para ella. Marzal, explica al respecto que: “a) Cuando una persona tiene determinada perspectiva religiosa (...) está convencido de ella con una certeza subjetiva y no suele cuestionarla (...) b)

¹⁸ Nivón, Eduardo y Rosas, Ana María. “Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura”, en: *Alteridades*, N°1, vol. 1. p. 40. [Artículo en línea], <http://bit.ly/1vCaTKl>, 08/07/2013.

¹⁹ Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*, México, GEDISA, 1987, p. 89.

²⁰ Cfr. Nivón, Eduardo y Rosas, Ana María. *Op. Cit.* p. 43.

Cuando uno otorga mucha importancia a la perspectiva religiosa, puede ser incapaz de captar bien otras perspectivas...”²¹

La religión según la concibe Geertz, citada anteriormente, puede además canalizar todo aquello que el hombre no puede concebir, sus sufrimientos o temores, y acertadamente considera que esto ocurre en sociedades con una fuerte perspectiva religiosa, como también se advierte en aquellas donde la ciencia no pueda dar una interpretación acertada del caos social.

En relación con lo anterior, y considerando su ardua labor con respecto a la indagación del simbolismo religioso, nos encontramos con la figura del historiador Mircea Eliade (1907-1986†) quien se dio a la tarea de articular la pedagogía del estudio de las religiones. Es así como en su obra destaca la relación establecida entre lo sagrado y lo profano. Dentro de su postura no sólo se enfoca en lo que él mismo denomina “religiones arcaicas”, además traslada estos conceptos a las religiones tradicionales e incluso trabaja con las creencias orientales. Para Eliade lo fundamental es reconocer en las religiones su belleza inherente y al mismo tiempo su validez como decisión humana, por ello investiga lo que considera es el comportamiento del *homo religiosus*²².

Eliade expone que la definición más básica de lo sagrado es su oposición a lo profano, comenta que “lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un

²¹ Marzal, Manuel. *Op. Cit.* p. 87.

²² La noción de *Homo religiosus* hace referencia a “Hay un largo linaje de los estudiosos que han propuesto esta idea, incluyendo Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Soren Kierkegaard (1813-1855), William James (1842-1910), Mircea Eliade (1907-1986), Rudolf Otto (1884-1939), Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Gerardus van der Leeuw (1890-1950), Karl Jaspers (1883-1969), Paul Tillich (1886-1995), Erich Fromm (1900-1980), Abraham Maslow (1908-1970), Erik Erikson (1902-1994), Langdon Gilkey (1919-2004), y David Tracy (1939-).” “Homo religiosus”, *Encyclopedia of Psychology and Religion*. [en línea] , <http://bit.ly/1ABR47T>, 15/11/2014.

orden totalmente diferente al de las realidades «naturales».”²³ En este caso debemos precisar que lo sagrado no es lo mismo que lo religioso, el hombre a través de la religión puede alcanzar un estado trascendente, descubre un horizonte que en un principio no lo comprenderá del todo pero que llegará a definirle, mientras que lo sagrado es un marco ontológico especial, es decir, puede existir algo sagrado sin que sea necesario vincularle con alguna religión.

La noción de *hierofanía* es quizás el aporte más importante que Mircea Eliade hace a la historia de las religiones

Podría decirse que la historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de hierofanías, por las manifestaciones de las realidades sacras. De la hierofanía más elemental (por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo, no existe solución de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo «completamente diferente», de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo «natural», «profano».²⁴

Eliade expone que para algunas sociedades es más difícil aceptar que para otros grupos humanos lo sagrado se manifieste en objetos o ideas diferentes, por ejemplo que sean sagrados piedras o árboles, que no son adorados por ser en sí mismos, sino por representar una hierofanía. La disyuntiva en este caso se presenta pues ese objeto no deja ser *el mismo* para ser además *otra cosa*. Elabora además una apreciación sobre lo profano, dominante en el mundo moderno, pues parece que ese “cosmos desacralizado” es una concepción reciente de nuestra época.

El mundo se ha desdoblado en dos para los creyentes, por un lado, el mundo profano y, por otra, el mundo de lo sagrado. El primero es donde las actividades cotidianas o mundanas se llevan a cabo y donde el hombre vive. El segundo es el mundo de lo sagrado o el lugar donde el ser humano puede

²³ Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano* (4ta. Ed.), Barcelona, Guadarrá - Punto Omega, 1965. p. 10.

²⁴ *Ibidem*.

ponerse en contacto con la divinidad a través de un proceso de purificación y obediencia que implica una unión entre ambos mundos a través de un proceso ritualista²⁵

En relación con lo anterior, Michel Meslin, destaca los aportes del trabajo desarrollado por Eliade en cuanto a la investigación de las religiones se refiere, señalando que:

Él popularizó, en el mejor sentido del término, el análisis de los comportamientos religiosos del hombre. Tarea difícil, pero necesaria, pues se tenía que hacer comprender los signos y las manifestaciones de lo sagrado a nuestras sociedades contemporáneas en vías de desacralización, al mismo tiempo que había que responder a una necesidad de nuestros contemporáneos de resistir a una sociedad demasiado pragmática y demasiado materialista.²⁶

El siglo XX permitió comenzar a abordar los estudios de las religiones desde el punto de vista colectivo, es decir, su aproximación adquiere un profundo carácter social, la religión podía observarse como un medio de influencia en la *psique* humana, además de ser la expresión de los temores y las inseguridades de las sociedades. Ese carácter social que adquiere el estudio de las religiones ha permitido desvelar la influencia que éstas ejercen como modeladoras del comportamiento.

Por ende las investigaciones más recientes acerca de la religión se enfocan en escudriñar cuáles son esas relaciones sociales que se establecen a partir de las prácticas religiosas, pues como desarrollaremos posteriormente, la religión engloba una serie de creencias, devociones, veneraciones que pueden tener un carácter tanto público como privado. Desde este momento la religión serviría a los

²⁵ Camarena, María y Tunal, Gerardo. *Op. Cit.* p. 5.

²⁶ Martínez Ascobere, Rosa María. "Testimonio-entrevista: Mircea Eliade visto por Michel Meslin". En *Anuario de Historia*, Volumen 1, Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras, México 2009. p. 218.

antropólogos, sociólogos e historiadores para exponer e indagar sobre las diferentes cosmovisiones del mundo, “Ya no se trataba de entender a la religión como un fenómeno de estadios atrasados, sino como una expresión cultural central que necesita ser aceptada y comprendida”²⁷

En la actualidad debemos evaluar que los cambios en los sistemas filosóficos y de igual manera en los procesos históricos, impactan directamente al fenómeno religioso. Con relación a los procesos históricos, no debemos obviar que con el surgimiento de la Revolución Industrial, la expansión de la información, los nuevos descubrimientos científicos, e incluso el desarrollo de políticas económicas capitalistas, inciden profundamente en las creencias de los hombres.

La investigación de las religiones no puede dar por sentado la inamovilidad de su objeto de estudio, pues en pleno siglo XXI nos encontramos ante un proceso de globalización – aunque para algunos autores este proceso comenzó anteriormente – como comenta Andrade, para Nelly García Gavidia la religión constituye a su vez un hecho histórico pues “para comprender el fenómeno religioso es necesario abordarlo como un hecho histórico que a su vez no es inmutable e inestático. De ese modo, toda conformación religiosa posee un determinado proceso histórico que ha atravesado y modelado su sistema de prácticas y creencias.”²⁸

En relación con lo anterior y como expone el historiador Francisco Franco, en la actualidad la investigación histórica ha planteado nuevas visiones para abordar los hechos sociales, aparece un nuevo enfoque hacia la cotidianidad, en el sentido

²⁷ Andrade, Gabriel. “Las nuevas tendencias religiosas a partir de la globalización” en *Revista de Ciencias Sociales*, enero-abril, año/vol. VIII, núm. 001, Venezuela, Ed. Universidad de Zulia, 2003. p. 63.

²⁸ *Ibidem.* p. 64.

donde es preciso alejarse dentro de las ciencias sociales de los grandes relatos que por su naturaleza son francamente reduccionistas, expandir nuestra visión a lo común, al día a día, a lo individual. Pues indiscutiblemente la acción de la religión en la vida diaria de un creyente altera incluso lo que entendemos por sentido común, por esto es necesario abordar la noción de religión desde lo micro, lo que permita construir relatos que nos acerquen a comprender nuestra identidad.²⁹

Nos interesa particularmente el tema que desarrolla Francisco Franco, pues la dimensión de la religión impera en prácticamente todos los aspectos de una sociedad creyente, de la misma manera que el desenvolvimiento de los hechos sociales incidirá en la vida religiosa. Por ejemplo Michaelle Ascencio en sus trabajos siempre desarrolla la tesis de que los venezolanos somos una sociedad basada en la desconfianza, en palabras de Ascencio: “los individuos no se sienten responsables (en última instancia culpables) sino perseguidos: la relación entre la conducta y sus consecuencias no se percibe; las personas viven como si las consecuencias de sus actos escapan a su responsabilidad”³⁰ En este sentido asumimos como lo hace Franco a través de Geertz que la influencia de la religión en la sociedad es tan profunda que modifica radicalmente el sentido común, el mundo y su explicación, el verdadero ser de las cosas, sólo puede ser explicado a través de la religión.

El estudio de las religiones pertenece al campo de la diversidad cultural, la cual es el objeto fundamental del quehacer antropológico. Trescientos años después de iniciado el proceso colonizador de América, existió la necesidad de organizar y explicar los contactos culturales, Nelly García Gavidia, expone que la historia de la Antropología ha discurrido por distintos momentos, donde es necesario comprender

²⁹ Cfr. Franco, Francisco. “Lo religioso como cotidianidad: Los muertos milagrosos en Mérida”, en: *Religión e investigación social. Libro homenaje a Angelina Pollak-Eltz. Memorias de las IV Jornadas de Historia y Religión*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello/Konrad Adenauer Stiftung, 2004, pp. 65-77.

³⁰ Ascencio, Michaelle. *Op.Cit.* p.16.

que en primer lugar, la antropología surge como una invención dentro del mundo occidental, ante la necesidad de obtener respuestas acerca de “la otredad” de aquellas culturas no europeas y, donde era necesario legitimar la presencia del colonizador³¹. A partir de esta idea, comprendemos que el estudio de la religión enfocado al continente latinoamericano, es una manera de abordar su diversidad cultural y, evidentemente nos conduce a una reflexión sobre una parte de nuestra identidad. Es así como inmediatamente realizaremos un breve recorrido sobre la investigación de los hechos religiosos enfocados en Latinoamérica.

www.bdigital.ula.ve

³¹ Cfr. García Gavidía, Nelly. “La profesionalización en antropología: una problemática poco discutida en la antropología venezolana”. En: *Boletín Antropológico*. Año 25, Nº 69, Enero–Abril, 2007, p.8. [Artículo en línea], <http://bit.ly/1tVnapO>, 22/09/2014.

2. Los estudios religiosos en América Latina

*Si la religión ha engendrado todo lo esencial de la sociedad es
porque la idea de la sociedad es el alma de la religión*
Émile Durkheim

Comenzar a investigar sobre religiones o cultos, es una tarea ardua desde el mismo momento en que se plantea el estudio, nos encontramos ante la dificultad de cómo denominar todos estos fenómenos culturales, especialmente en América Latina donde además de la hegemonía histórica ejercida por el catolicismo, existe un complejo sistema de religiones y espiritualidades, surgidas localmente o bien con influencia foránea. Estos sistemas religiosos en América Latina se entremezclan, se hibridan, se encuentran en constante re-configuración, respondiendo a la acelerada dinámica de cambio originada desde la modernidad y por la cual aún atraviesan los países Latinoamericanos.

Antes de ahondar en profundidad sobre el tema que nos compete, debemos detenernos un momento a reflexionar sobre el estudio de las manifestaciones religiosas suramericanas. Al igual que en el apartado anterior es necesario considerar que la investigación del campo religioso ha generado un sinnúmero de vertientes. La exploración sobre los fenómenos religiosos siempre ha llamado la atención de antropólogos, etnólogos, historiadores, filósofos y sociólogos, como lo señalan Mancuso y Torres-Londoño:

Las investigaciones sobre “lo religioso” abarcan objetos de estudio diversos. Incluyen tanto las creencias, los rituales y las instituciones como a los eclesiásticos, a los devotos y a los no creyentes. También hay, en los análisis de esta temática, variaciones en lo que se refiere a los enfoques adoptados, los cuales pueden partir de lo político, de lo económico, de lo institucional, de la vida cotidiana o de las mentalidades.³²

³²Mancuso, Lara y Torres-Londoño, Fernando. “Los estudios sobre lo religioso en Brasil: un balance historiográfico”, en: *Istor*, N°9, 2002. pp.55.

La bibliografía específica acerca de la historia de los estudios religiosos en América Latina aún está por hacerse. No obstante no es posible dejar a un lado los esfuerzos realizados por investigadores latinoamericanos como: Ana María Bidegain, Lara Mancuso, Michaelle Ascencio, Elio Masferrer Khan, Manuel Marzal, Armando García Chiang entre otros, quienes de alguna u otra manera han intentado ahondar en la historiografía de los estudios religiosos desde lo nacional, lo regional y lo local.

Nos parece imperante destacar las transformaciones dentro de la investigación de los fenómenos religiosos en América Latina. De la misma manera, como expusimos anteriormente los enfoques acerca de la religión surgidos dentro de la Antropología eurocentrista, nos interesa ahora resaltar cómo se han realizado estas investigaciones dentro del campo religioso de nuestra región hasta adquirir una identidad propiamente latinoamericana.

Comenta García Chiang que “en América Latina (...) el predominio de la Iglesia Católica, fue tan intenso que hasta el siglo XIX, no se conoce otra historia del cristianismo que la del catolicismo romano”³³. Es incuestionable la gran influencia que ejerció el catolicismo desde que en el siglo XVI se emprendiera la “Conquista Espiritual de América”. Desde ese momento la Iglesia Católica desempeñó un papel hegemónico influyendo en todos los ámbitos sociales. No es sino hasta finales del siglo XIX, coincidiendo con los movimientos independentistas latinoamericanos, que ocurrirá la separación entre Estado e Iglesia, dando lugar a la laicización del sur de América y a una nueva manera de abordar lo religioso desde la academia.

³³ García Chiang, Armando. “Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión”. en: *Geo Crítica / Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. N° 168, 2004, [artículo en línea], <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-168.htm>, 25/06/2012

Al respecto debemos señalar la estrecha relación que guarda la enseñanza universitaria con este proceso, la transferencia del modelo universitario, desde Europa hacia América especialmente durante el siglo XIX, permite advertir cómo en una sola institución es posible conjugar “el pragmatismo educativo y la secularización. No es que la universidad (...) abandona la idea de Dios, sino que se seculariza; es decir, el Humanismo y la Ilustración se sintetizan en la búsqueda por los valores humanos sin descuidar el papel de la idea de Dios en la propia formación del hombre”³⁴. Necesariamente debemos hacer hincapié en cómo la sociedad latinoamericana sobre todo durante esta época, adoptó ideas foráneas, coincidiendo con el momento de la reorganización de las Universidades Latinoamericanas, de esta manera se consolidan modelos académicos derivados de aquellos desarrollados particularmente en Europa³⁵.

Los autores sobre los estudios de religiosidad en América Latina coinciden en que a partir de la segunda mitad del siglo XX es cuando comienza una verdadera multiplicación de este tipo de trabajos, debido esencialmente a la celebración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín-Colombia (a la cual nos referiremos más adelante). Esto no quiere decir que desde el siglo XIX cuando se forjaron los Estados Modernos latinoamericanos no hayan existido investigaciones sobre lo religioso.

Debemos recordar que no es hasta el siglo XIX cuando surgen en Europa los primeros estudios antropológicos y sociológicos acerca de las religiones en las cátedras universitarias lo que significa que, tardaría un tiempo en llegar a América

³⁴ Cfr. Jiménez, Elsi. “La historia de la Universidad en América Latina”. En: *Revista de la Educación Superior*, vol. XXXVI (1), núm. 141, enero-marzo, 2007, p. 176, [artículo en línea], <http://bit.ly/11LCaMU>, 06/11/2014.

³⁵ Cfr. Lértora, Celina. “Lineamientos para una historia de la universidad latinoamericana”. En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, N°18-19, 2002, p. 43, [artículo en línea], <http://bit.ly/1uQAVIB>, 06/11/2014.

esta nueva visión. Es por esto que como lo puntualiza Ana María Bidegain, para el siglo XIX la historia de la religión en América Latina se estaba forjando en ambientes netamente clericales, como puede observarse en un extracto de su obra, la autora expone claramente la situación de la investigación de las prácticas religiosas en Latinoamérica, para el periodo decimonónico:

En Colombia tenemos el trabajo pionero de José Manuel Groot con su *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, Bogotá, t.1111, 1869-1870, que fue uno de los que inició, en América Latina, intentos de síntesis nacionales, de historias de la Iglesia, junto con la obra de su compatriota Juan Pablo Restrepo, *La Iglesia y el Estado en Colombia*, 2 tomos (1879-1881), quien dedicó mucho tiempo a preparar una historia monumental de Hispanoamérica y de Colombia. En Brasil el fundador de la historiografía religiosa fue Candido Mendes de Almeida, con su obra *Direito civil eclesiástico brasileiro*, Rio de Janeiro, 1860-1873, 4. vol, y *Direito do Padroado no Brasil*, Río, 1858; en Chile, José Eyzaguirre, *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile*, Valparaíso, 1850, y C.S. Silva Cotapos, *Historia eclesiástica de Chile*, Santiago, 1825; en México, las obras de J.García Icazbalceta sobre Don Fray Juan de Zumarraga, México, 1881. En el siglo XX tenemos la historia de síntesis de Mariano Cuevas, *Historia general de la Iglesia en México* (1921-1928). En el Perú, Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, Lima, 1935-62. En Argentina, los trabajos de Rómulo Carbia, *Historia eclesiástica del Río de la Plata* (1536-1810), Buenos Aires, 1924., el de J. Zuretti, *Historia eclesiástica argentina*, 2 t., 1945 y el de Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia argentina*, Buenos Aires (1966-1970). A lo largo del siglo XX se adelantarán trabajos monográficos importantes. Sin embargo, la historia religiosa es casi exclusivamente católica y eclesiástica en el doble sentido, sólo trata de la historia de la jerarquía y las comunidades religiosas masculinas y es realizada en muchos casos por clérigos.³⁶

Desde comienzos del siglo XX un aspecto resaltante de la realidad de las sociedades latinoamericanas es la democratización de los regímenes políticos. Esa aparente modernización y secularización de todos los ámbitos de las ciudades de la

³⁶ Bidegain, Ana María. "De la historia eclesiástica a la historia de las religiones. Breve presentación sobre la transformación de la investigación sobre la historia de las religiones en las sociedades latinoamericanas". En: *Historia Crítica*, N°12, 1996, [artículo en línea], <http://bit.ly/1tdCAN1>, 27/04/2012. pp.5-6. A pesar de la extensión de la cita que hacemos de Bidegain nos parece importante el aporte que la autora realiza para la historiografía eclesiástica de América Latina, pues aunque los estudios religiosos abundan en la región pocos son los investigadores que se dan a la tarea de estudiar los contextos históricos de la disciplina que nos atañe.

América Latina moderna, esconde un acelerado empobrecimiento de la ciudadanía, así como una explosión de violencia generalizada – basta con revisar en los periódicos las noticias de sucesos – gracias a la adaptación de políticas liberales que no se corresponden con nuestra realidad. En ese contexto, las religiones o espiritualidades desempeñan un rol importante dentro de las dinámicas sociales, pues en un continente en crisis, éstas vienen a dar respuesta a las problemáticas, ya sean individuales, o colectivas.³⁷

La Iglesia Católica Latinoamericana no estaba preparada para esta gran cantidad de cambios políticos, económicos y sociales, mucho menos con el fenómeno de irrupción de nuevas religiones cristianas venidas de la mano de los protestantes, por ello se vieron en la necesidad de solicitar a la cabeza de la iglesia en Europa asesoría académica que le permitiera afrontar los retos que los nuevos tiempos habían acarreado. De esta manera la producción de estudios sobre la religiosidad latinoamericana seguía estando marcada por la influencia eurocentrista. Destacan los trabajos realizados en universidades foráneas como: *El catolicismo en Hispanoamérica* (1951) de Richard Pattée, *Historia de la Iglesia en la América Española* (1965-1966) por F.Zubillaga y A.Egaña, entre otros.³⁸

No es sino hasta 1968 cuando tiene lugar en la ciudad colombiana de Medellín la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, la cual marca un hito primordial para los posteriores estudios de los fenómenos religiosos. La Iglesia Católica latinoamericana reconocía que la parte sur del continente se encontraba en medio de una transformación social sin precedentes; si la iglesia quería satisfacer las necesidades de sus feligreses debía ella misma transformarse. En el Documento de

³⁷ Cfr. Hamui Sutton, Alicia: “Respuestas religiosas latinoamericanas a los ajustes Socio-culturales de la globalización”, En: *CONfines*, Agosto-Diciembre Vol. 1, Nº 2, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), México, 2005. pp. 35-46.

³⁸ Cfr. Bidegain, Ana María. *Op. cit.*

Medellín, donde se recogen las ideas fundamentales tratadas en esta conferencia se expone que la Iglesia: “centra su atención en el hombre de este continente que vive un momento decisivo de su proceso histórico. De este modo, ella no se ha ‘desviado’ sino que se ha ‘vuelto’ hacia el hombre, consciente de que para conocer a Dios es necesario conocer al hombre”³⁹

La celebración de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano coincidía con el decenio que había pasado desde la Revolución Cubana, además no debe obviarse el establecimiento de regímenes militaristas en países como Argentina, Bolivia, Brasil y Perú, los cuales habían marcado el inicio de la década de los 60’ en Latinoamérica. En el marco de los cambios sociales, el documento de Medellín es redactado en un momento donde la misma Iglesia Católica se encuentra en plena transformación al igual que el territorio suramericano. Al respecto Víctor Ochoa comenta:

En ambientes económicos y sociales de nuestras naciones se había vivido una confrontación clara y precisa entre dos modelos sociales y de comprensión de la vida económica. Estos contrastes habían afectado también la lectura y de la aplicación de la Doctrina social de la Iglesia en nuestros medios. Para muchos grupos educativos, universitarios, la afirmación del Marxismo había creado expectativas de reivindicación social e, incluso, la posibilidad de implantar nuevos procesos sociales como el que se había implantado en Cuba, con el triunfo de la revolución el 1 de enero de 1959.⁴⁰

Para la Iglesia Católica latinoamericana significó el surgimiento de la Teología de la Liberación. Como consecuencia de la revolución cubana, en la región se suscitó

³⁹ CELAM-Consejo Episcopal Latinoamericano. *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Iglesia y la transformación de América Latina, a la luz del Concilio, Documento de Medellín*, Bogotá, 1968. Para facilitar la lectura se citará este documento con la abreviatura DM, seguido del título del respectivo documento y añadiendo inmediatamente el numeral del cual se trata. Para esta cita corresponde: DM, *Promoción Humana, Introducción 1*.

⁴⁰Ochoa Cadavid, Víctor Manuel. “Una lectura antropológica de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”. En: *Cuestiones Teológicas*, Vol. 35, N°84, 2008. [Revista en línea], <http://bit.ly/1cyGD6y>, 16/08/2012. p. 293.

una oleada de movimientos revolucionarios de corte marxista “En ese contexto, la teología de la liberación identificó la lucha contra la pobreza y el subdesarrollo con la lucha antiimperialista y anticapitalista. Se trataba de superar las causas estructurales de la injusticia social, tal como las objetivaban las ciencias sociales.”⁴¹ Tanto clérigos o creyentes, a través de la Teología de la Liberación, expresaban su compromiso político con la revolución al mismo tiempo que lo hacían con su sociedad y su religión.

No obstante, es pertinente aclarar que el surgimiento de un movimiento eclesial como la Teología de la Liberación en Latinoamérica, era una necesidad pues la Iglesia regional no podía seguir obviando los problemas político-sociales que estaban aquejando a los países suramericanos. Incluso antes de la Conferencia de Medellín, ya se habían conformado grupos contestatarios dentro del clero latinoamericano como: “el *Movimiento sacerdotal ONIs* del Perú, el *Grupo Golconda* de Colombia, el grupo de los 200 de Chile, *Cristianos por el Socialismo* (que incluía también laicos)”⁴²

Con esto se pretende resaltar que uno de los aspectos más importantes de la II Conferencia Episcopal de Medellín, es el reconocimiento de la existencia del otro, en advertir que a pesar de la hegemonía ejercida por la Iglesia Católica Romana eran nuevos tiempos. Incluso dentro del Documento de Medellín se observa un apartado dedicado a lo que se denominó *Pastoral Popular*, donde se hace referencia a la diversidad de prácticas cristianas que se llevaban a cabo en el territorio latinoamericano. Así se reconocía la heterogeneidad de la religiosidad y de la

⁴¹ Tahar Chaouch, Malik. "La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica". En: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol.6, N°3, 2007, p.429. [Artículo en línea], <http://bit.ly/1rfmU1K>, 06/11/2014.

⁴² Ochoa Cadavid, Víctor Manuel. *Op. Cit.* p.294.

existencia de prácticas, que si bien encontraban sus raíces en la cristiandad tenían características propias.

En la gran masa de bautizados de América Latina, las condiciones de fe, creencias y prácticas cristianas son muy diversas, no sólo de un país a otro, sino entre regiones de un mismo país, y entre los diversos niveles sociales. Se encuentran grupos étnicos semipaganizados; masas campesinas que conservan una profunda religiosidad y masas de marginados con sentimientos religiosos, pero de muy baja práctica cristiana.⁴³

Por primera vez la Iglesia Católica reconocía la existencia de las mal llamadas prácticas de religiosidad popular. Obviamente el análisis se hace desde las bases del dogma católico pero era un triunfo de la identidad latinoamericana ante el aparato hegemónico. En el documento se señala lo siguiente:

La expresión de la religiosidad popular es fruto de una evangelización realizada desde el tiempo de la Conquista, con características especiales. Es una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero de devociones, basada en la recepción de los sacramentos, especialmente del bautismo y de la primera comunión, recepción que tiene más bien repercusiones sociales que un verdadero influjo en el ejercicio de la vida cristiana. Se advierte en la expresión de la religiosidad popular una enorme reserva de virtudes auténticamente cristianas, especialmente en orden a la caridad, aun cuando muestre deficiencias en su conducta moral. Su participación en la vida cultural oficial es casi nula y su adhesión a la organización de la Iglesia es muy escasa.⁴⁴

Para el Episcopado latinoamericano la conferencia de Medellín significó un cambio radical en sus directrices y en la manera en que observaban a los feligreses. Esto permitió a la Iglesia Católica suramericana la formación de una identidad propia, que hasta cierto punto la alejaría del elitismo y de sus raíces europeas, para reconocer que la realidad de América Latina era fundamentalmente otra. Para los estudios referidos a la religiosidad en nuestra región la II Conferencia del Episcopado

⁴³ DM, *Pastoral Popular, Situación*, 2.

⁴⁴ DM, *Pastoral Popular, Situación*, 1.

Latinoamericano significó la apertura de nuevas líneas de investigación. En 1973 se crea la *Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica* (CEHILA) la cual produjo una gran cantidad de textos críticos acerca de la postura asumida por la Iglesia frente a las crisis sociales, no debemos obviar que era el momento álgido de la Teología de la Liberación.

El CEHILA abordó temas que usualmente habían quedado relegados tanto en la historiografía como en los estudios sobre la Iglesia latinoamericana como: la presencia indígena y afroamericana, el silencio del clero ante la esclavitud, el rol desempeñado por la mujer dentro de la transmisión de generación a generación, de las prácticas religiosas, en resumen el CEHILA no sólo evaluaba la religión dentro de la misma institución, sino que además, procuraría fomentar los estudios interdisciplinarios en este caso entre la Teología y las Ciencias Sociales.

Durante la década de los 80 del siglo XX en Europa surgían nuevas maneras de abordar el tema religioso abriendo las líneas de investigación teórico-culturales, donde resaltan los trabajos de los historiadores del movimiento de origen francés denominado la *Nueva Historia*⁴⁵. La influencia de estas nuevas metodologías se pueden apreciar en aquellos trabajos donde abundan los “análisis de cuestiones relacionadas con la denominada religiosidad popular, con los procesos sincréticos y con el papel de los componentes indígenas y africanos en la conformación de prácticas y creencias religiosas”⁴⁶ en la América Latina de finales del milenio.

⁴⁵ La Nueva Historia o *Nouvelle Histoire*, es un movimiento encabezado por Jacques Le Goff en 1978, y se deriva de la Escuela Francesa de los *Annales* la cual escinde con las corrientes de investigación establecidas antes de la Segunda Guerra Mundial. La Nueva Historia pretende abordar en primer lugar, la historia de las mentalidades y en segundo lugar acentúa la fragmentación del objeto de estudio, es decir, es de alguna manera abordar la historia en migajas. Para la Nueva Historia las clases dominantes dejan de ser las protagonistas, dándole paso a las clases de estratos más bajos y por otra parte la historia política le da paso a la historia de lo cotidiano. Entre sus principales exponentes podemos destacar a: Jacques LeGoff, George Duby y Michel de Certeau.

⁴⁶ Mancuso, Lara y Torres-Londoño. *Op.Cit.* p. 66

En relación con lo anterior, es preciso comentar que el término religiosidad popular está siendo utilizado en este contexto pues la mayoría de los autores no se han dado a la tarea de definirlo. El historiador y etnólogo de la Universidad de Los Andes (Mérida, Venezuela) Francisco Franco, considera que la categoría “catolicismo popular” es “no solamente peyorativa, sino que además uniformiza una realidad muy heterogénea; aunque frecuentemente utilizada pareciera que cada autor se refiere a cosas muy distintas; igualmente parece servir como un comodín para designar realidades difíciles de precisar”⁴⁷.

Las últimas décadas del siglo XX son muy significativas para los estudios religiosos en Latinoamérica, pues se origina la formación de nuevos grupos de investigación como la *Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones* (ALER) encabezada por el Antropólogo Elio Masferrer Kan junto a un gran número de colegas latinoamericanos donde destacan figuras como: Manuel Marzal, Carlos Rodríguez Brandao, Rita Laura Se-gato y Pablo Wright. En 1994 se crea en Montevideo la *Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Cono Sur*, cuyos miembros integrantes fueron los sociólogos Christian Parker, Francisco López, Fortunato Mallimaci, Alejandro Frigerio, Floreal Forni y Pedro Ari de Oro. No obstante en 1997 esta asociación adquiere un carácter jurídico en Porto Alegre Brasil quedando conformada de esta manera lo que actualmente conocemos como la *Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur* (ACSRM).⁴⁸

Actualmente aunque no precisamente de nueva data en América Latina se está observando un fenómeno de proliferación de movimientos religiosos de origen

⁴⁷ Franco, Francisco. “Muertos encantados: Aproximación a un estudio de los espíritus en el culto a María Lionza”. En: *Hacia una antropología del siglo XXI*. Lino Meneses [Et. Al.] Mérida: CONICIT CONAC Museo Arqueológico-ULA CIET- ULA, 1999. p.121.

⁴⁸ Cfr. Bidegain, Ana María. *Op. Cit.* p. 12.

protestante, actualmente existe una gran cantidad de iglesias pentecostalistas, evangélicas y no es inusual observar incluso en las ciudades más pequeñas “misioneros” de estas congregaciones. Dentro de los estudios referentes a estos nuevos movimientos se encuentran los del sociólogo Jean-Pierre Bastian.

Bastian denomina a este proceso de identificación o bien hibridación de los sistemas religiosos y espiritualidades como “mutación religiosa” basándose en la apreciación de que, en América Latina a partir de la mitad del siglo XX con el triunfo de las políticas neoliberales, se impulsó una nueva concepción del Estado, que derivó en la redacción de nuevas constituciones donde se pone de manifiesto por primera vez la libertad de culto. Esto se vio reflejado en la proliferación de devociones, congregaciones, cultos y asociaciones de minorías liberales como las logias masónicas.

En este contexto de diversificación y fragmentación del campo religioso es particularmente notable la reconfiguración del universo cristiano en Latinoamérica, proceso en el cual la religiosidad popular y las expresiones religiosas, especialmente de las masas urbanas, se han transformado de manera sustancial⁴⁹

Deteniéndonos un momento a reflexionar sobre los estudios multidisciplinarios dentro del campo religioso, es interesante el planteamiento que realiza la argentina, Cristina Teresa Carballo, quien aborda la cuestión religiosa desde el punto de vista del territorio, muy pertinente en nuestra opinión, para el caso latinoamericano. En su trabajo se comprende perfectamente que el dinamismo religioso es una expresión de la búsqueda de la identidad y del sentido de

⁴⁹ Tejero Sarmiento, Clemencia: “La investigación social del fenómeno religioso en Colombia” en: *Crear y poder hoy*. Clemencia Tejero y William Mauricio Beltrán (Compiladores) Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Sociología. Centro de Estudios Sociales, 2007. p. 30.

pertenencia del individuo, el cual se encuentra siempre enmarcado en su contexto geográfico, Carballo apunta que:

La expresión religiosa de los grupos sociales como otras manifestaciones de fe latinoamericanas, posee un carácter singular, según sus raíces culturales, y marcos sociales. En particular, las peregrinaciones, las devociones populares y los espacios sagrados, constituyen- en el universo católico periférico del nodo institucional, una geografía de complejas transformaciones y adaptaciones. Además, en los rituales de las prácticas de los peregrinos se apropian de las estructuras modernas – y contemporáneas – dando como resultado una trama social dinámica de una eminente riqueza espacial.⁵⁰

De acuerdo con lo expuesto por Carballo, es necesario considerar dentro de los estudios de religiones el contexto geográfico, pues no es un hecho desconocido que la realidad latinoamericana se conjuga en un vasto territorio, con diversas culturas e identidades unidas por una historia y religión en común, la fe católica, impuesta desde el siglo XV a través del proceso de colonización español y de donde posteriormente se darán los procesos de re-significación de lo religioso a partir de la resistencia cultural, tema que abordaremos más adelante.

En relación con lo anterior y para finalizar debemos recalcar que las investigaciones en el campo religioso latinoamericano desde la Antropología, la Sociología, la Historia e incluso la Teología, están realizando importantes esfuerzos no sólo recogiendo y analizando el acervo cultural de nuestras naciones. De esta manera se evidencia que en cuanto a la religión, el cristianismo desde el siglo XVI ha jugado un papel fundamental en Suramérica y hoy en día pueden establecerse una gran cantidad de relaciones entre las distintas religiones de origen cristiano y ella misma, además de otras religiones que se practican en la región.

⁵⁰ Carballo, Cristina Teresa: “Repensar el territorio de la expresión religiosa”. En: Cultura, territorios y prácticas religiosas. Cristina Teresa Carballo (Compilador). Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009, p. 20.

La religión siempre influencia a la sociedad pues es producto de ella misma, de su cultura y por ende, como observa Elio Masferrer Kan, en cuanto al estudio de los fenómenos religiosos en América Latina:

Durante mucho tiempo los científicos sociales latinoamericanos empleamos formulaciones conceptuales desarrolladas en otros contextos socio-políticos, culturales y económicos, realizando procesos de interpolaciones teóricas que llevaron a transitar en forma acrítica por las modas conceptuales de los centros hegemónicos. El desafío que enfrentamos es desarrollar propuestas que partan de nuestros contextos y traten de resolver nuestros problemas, asumiendo los aportes conceptuales desarrollados no sólo en el primer mundo, sino también en el Tercero, particularmente en América Latina y en nuestros propios países.⁵¹

Es por esto que en nuestra investigación concebiremos al fenómeno religioso dentro de la multidisciplinariedad, entendida ésta como el esfuerzo indagatorio convergente de varias disciplinas diferentes hacia el abordaje de un mismo problema, asumiendo como lo exponemos anteriormente, que la religión se encuentra inmersa en procesos históricos donde las diferentes culturas han dejado de estar aisladas y los enfoques religiosos se encuentran siempre sujetos a modificaciones.

⁵¹ Masferrer Kan, Elio. "La antropología de las religiones. Aportes para su desarrollo en América Latina". En: *Estudios Sociales*, Nº 4, 2007. [Revista electrónica de la Universidad de Guadalajara]: <http://bit.ly/WhUnwC>, 03/06/2010.p.2.

3. Los estudios religiosos en Venezuela

No se trata entonces de reducir lo que en sí es complejo a algo «total» y «simple», sino de afrontarlo en tanto que complejo: “los caminos hacia la complejidad son al mismo tiempo los de un conocimiento que trata de conocerse a sí mismo, es decir los una ciencia con consciencia”

Edgar Morin

Antes de abordar el tema de los estudios religiosos en Venezuela, es pertinente establecer un contexto sobre los estudios antropológicos en nuestro país. Hay que destacar el hecho fundamental que significó dentro de la academia venezolana cuando a mediados del siglo XX se comienzan a inaugurar las cátedras, postgrados y maestrías en el área de Ciencias Sociales en las universidades de la nación, permitiendo de esta manera la multiplicación y profundización de los estudios sobre lo religioso.

Como señala Pollak-Eltz antes de este periodo “no se desarrolla una metodología antropológica propia en Venezuela. Las investigaciones en el campo se hicieron esporádicamente sin apoyo oficial o académico”⁵² En el año 1949, se crea en la Universidad Central de Venezuela el Instituto de Antropología y Geografía en la Facultad de Filosofía y Letras, el cual se encontraba organizado en cuatro departamentos, a saber: Antropología, Historia, Folklore y Geografía.

De esta manera comenzaba la formación en nuestras *Alma mater* de profesionales dedicados al campo, aunque no debemos obviar la participación de extranjeros que colaboraron con la creación de estas escuelas. Entre los personajes destacados de este periodo podemos mencionar a Juan Liscano, que en 1950 publica *Folklore y Cultura*; Miguel Acosta Saignes de quien debemos reseñar dos de

⁵² Pollak-Eltz, Angelina. *Estudios antropológicos de ayer y de hoy*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2008. p.239.

sus obras más conocidas *Estudio de la etnología antigua de Venezuela* (1961) e *Historia de los esclavos negros en Venezuela* (1969); el denominado padre de la arqueología venezolana y, oriundo de España José María Cruxent, además fue el fundador del Centro de Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) y Alfredo Chacón quien estudia la cultura afro-venezolana en Curiepe.

Además de la ya mencionada creación del Departamento de Antropología con sede en la UCV se suman en esta iniciativa aquellos que tuvieron lugar en instituciones universitarias como la Universidad del Zulia (LUZ), Universidad de Carabobo (UC), Universidad de Oriente (UDO), de especial mención, la creación del Departamento de Antropología en la Universidad de Los Andes (ULA) impulsada en 1961 por el antropólogo Mario Sanoja. El surgimiento de estos departamentos de Antropología en las diversas universidades venezolanas puede explicarse a través de las ideas de Pargas, quien comenta que para la época:

En el sector privado, el sector petrolero y otras grandes y medianas industrias comenzaron a requerir los servicios de los sociólogos y antropólogos, entre otras áreas, en el sector de las relaciones humanas y relaciones internacionales. (...) Una gran cantidad de institutos de investigación y docencia en las Universidades, ven la necesidad de explicar los numerosos problemas causados por la inadecuación entre el desarrollo de los grupos humanos y sus necesidades, por una parte, y la existencia de antiguas estructuras sociales, culturales y económicas por la otra.⁵³

Con esto se evidencia la imperante necesidad que tenía un país como Venezuela en pleno proceso de modernización de comprender y atender sus diversos problemas socioculturales, por ende también era imperante entender nuestra identidad al margen de los cambios sociales acaecidos a mediados del siglo

⁵³Pargas, Luz. "A propósito de la celebración del XLII Aniversario del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Los Andes", en: *Fermentum*, Año 16, Nº 45, Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas (HUMANIC), Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela, 2006, pp. 288.

XX. Para esto era necesario el desarrollo de las Ciencias Humanas especialmente la Antropología y la Sociología.

Es por ello que actualmente el estudio antropológico se encuentra precisado por una misma preocupación, como lo hace notar Esteban Krotz en el contexto de las antropologías latinoamericanas en el alba del siglo XXI. Advierte que hasta el momento no existe un reconocimiento de las nuevas formas o métodos de hacer antropología en la región. Para el autor pareciera que hay una aparente resistencia de las metodologías “clásicas” del quehacer antropológico, dejando a un lado lo que él mismo denomina como consolidación de “antropologías propias en cada vez más «países del sur»”⁵⁴, estas antropologías propias hacen referencia directa a la tensión en la disciplina establecida entre aquellos centros productores de conocimientos antropológicos que se encuentran marginados y aquellos hegemónicos, los cuales ubica el mismo Krotz en un eje Nor-atlántico.

En relación a lo anterior Jacqueline Clarac, afirma que el objeto de estudio de los antropólogos latinoamericanos, particularmente en nuestro caso venezolano, nunca ha sido estudiar otras sociedades que no sean las propias, con la excepción de considerar a los pueblos originarios de cada región como los *otros*. Sin embargo Clarac advierte que si aún a los grupos indígenas se les considera distintos al resto de sus comunidades, es porque aún no se ha entendido qué es América.⁵⁵

Investigarse uno mismo siempre tiene consecuencias, podría afirmarse que la objetividad no formaría parte del auto-análisis ¿acaso precisamente eso no es lo que

⁵⁴Krotz, Esteban. “Elementos críticos en el futuro cercano de las antropologías latinoamericanas”, en: *Hacia la antropología del siglo XXI*, Lino Meneses Pacheco [et al.], Mérida: CONICIT CONAC Museo Arqueológico-ULA CIET- ULA, 1999. p.75.

⁵⁵ Cfr. Clarac, Jacqueline. “Una antropología «relé» o ¿una antropología creativa?”, en: *Hacia la antropología del siglo XXI*, Lino Meneses Pacheco [et al.], Mérida: CONICIT CONAC Museo Arqueológico-ULA CIET- ULA, 1999. pp.82-94.

podría considerarse como una Antropología verdaderamente latinoamericana o bien en nuestro caso venezolana? Al revisar la compilación realizada por Lino Meneses Pacheco, Gladys Gordones Rojas y Jacqueline Clarac de Briceño titulada *Lecturas antropológicas de Venezuela* (2007), se observa una importante producción de investigaciones dentro de la disciplina, que contemplan gran variedad de temas, y sin embargo aún se realiza una crítica generalizada la cual apunta a que dentro de las instituciones encargadas de la investigación antropológica pareciera no existir una comunicación entre ellas.

Fue necesario comenzar un apartado sobre la investigación de la religión en Venezuela, haciendo una reflexión sobre la manera en que ésta se ha estudiado. Pues la desconexión existente dentro de los actores que hacen la labor investigativa, dificulta la difusión de los trabajos desarrollados en este campo. Al respecto, expone Mansutti que una necesidad dentro del quehacer antropológico – y lo podemos extender a la generalidad de las ciencias sociales en Venezuela – es la sinergia donde se afronten las virtudes y debilidades entre las instituciones o grupos de trabajo, para aprovechar al máximo los escasos recursos con los que se cuentan.⁵⁶

A pesar de lo señalado anteriormente en Venezuela ha existido una amplia labor en cuanto el estudio de los fenómenos religiosos, no sólo los de orden eclesiásticos, sino aquellos dedicados a los sistemas religiosos producto de los procesos de hibridación e identificación característicos de la prácticas religiosas latinoamericanas, no obstante y en concordancia con la hegemonía ejercida por la Iglesia Católica en Latinoamérica y Venezuela desde la Colonia, una buena parte de la investigación acerca de la religión se vincula con las prácticas católicas.

⁵⁶ Cfr. Mansutti, Alexander. “La Antropología que requerimos”, en: *Hacia la antropología del siglo XXI*, Lino Meneses Pacheco [et al.], Mérida: CONICIT CONAC Museo Arqueológico-ULA CIET- ULA, 1999. p.75.

Al respecto podemos indicar un artículo capital para ahondar específicamente en la investigación acerca de la Iglesia Católica en nuestro país realizado por el historiador Tomás Straka⁵⁷ denominado *Coordenadas de historiografía eclesial venezolana: Más que una historia de la Iglesia* (2004). En éste comienza haciendo referencia a uno de los episodios más comentados dentro de la historia de la Iglesia Católica en Venezuela y es uno de los sucesos que marcó el comportamiento de los venezolanos en cuanto a las prácticas religiosas se refiere, se trata del momento en que Antonio Guzmán Blanco a finales del siglo XIX comienza sus enfrentamientos con la Iglesia Católica. Entre las medidas anticlericales impartidas durante el periodo guismancista se dictaron las siguientes resoluciones:

a) suprimieron los privilegios económicos del clero; b) oficializaron la libertad y la igualdad de los cultos; c) crearon los registros civiles de nacimientos, defunciones y matrimonios; d) abolieron los conventos masculinos y femeninos; e) cerraron los seminarios y los colegios femeninos católicos; f) expropiaron y nacionalizaron los bienes inmuebles (bastante modestos y mermados para ese momento), las rentas (censos), los derechos y las acciones de la Iglesia; g) legalizaron el matrimonio civil; h) secularizaron los cementerios; e i) colocaron a la educación bajo las riendas de la emergente intelectualidad librepensadora, positivista, anticlerical y estatista.⁵⁸

Nunca en la historia republicana de Venezuela existirá un episodio como éste en las relaciones entre el Estado y la Iglesia, sin obviar el hecho de que Guzmán Blanco intentó realizar un cisma con la finalidad de crear una Iglesia verdaderamente nacional, aunque esto nunca se llegó a concretar. El final del siglo

⁵⁷ Este artículo de Straka es imprescindible al momento de realizar un estudio enfocado directamente en investigaciones donde la Iglesia Católica sea la principal protagonista, en cuanto a la investigación religiosa de los sistemas de denominación católica o religiones instituyentes aún queda el espacio abierto para realizar su historiografía. Cfr. Straka, Tomas. "Coordenadas de historiografía eclesial venezolana Más que una historia de la Iglesia", en: *Religión e investigación social. Libro homenaje a Angelina Pollak-Eltz. Memorias de las IV Jornadas de Historia y Religión*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello/Konrad Adenauer Stiftung, 2004, p. 244.

⁵⁸ Brunner, Maurice. *Aproximación a la historia social y eclesial de la corriente Venezolana de la teología de la liberación*. Trabajo especial de grado para optar al título de Licenciado en Trabajo Social, no publicado, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1998. p. 20. [Tesis en línea]: <http://bit.ly/17PPtHR>, 11/11/2012.

XIX en Venezuela estuvo marcado por una agresiva secularización, un fuerte movimiento anticlerical por parte del Estado y una indiferencia casi absoluta por parte del pueblo hacia lo que estaba sucediendo.

El mismo Straka nos conduce por un recorrido de lo que denomina la *Historia de la iglesia tradicional*, es decir aquella realizada por el clero, trayendo a colación que desde principios del siglo XIX la misma Iglesia Católica se ha encargado de documentar su historia. Lo más resaltante en este caso es la publicación de la *Crónica eclesiástica de Venezuela (1857)* a cargo de Monseñor Mariano Talavera, donde se daba comienzo al periodismo católico en el país. Talavera fue un personaje significativo para la historiografía oficial de la Iglesia pues no sólo fue un testigo de la historia eclesiástica republicana, además fue su historiador y protagonista de primera mano.⁵⁹

Un aspecto a resaltar y que no se le escapa a Straka es el hecho de que en estos primeros pasos de la indagación acerca de los estudios religiosos en Venezuela no se realizan de la mano de profesionales, es decir, de verdaderos investigadores avocados a esta labor. Es por esto que destaca a principios del siglo XX el trabajo de la norteamericana Mary Watters, titulado *Chapell Hill A History of the Church in Venezuela, 1810-1930*, A. Bidegain expone que este estudio patrocinado por la Universidad de Carolina del Norte, responde a una visión que aún en América Latina no se había observado y era la clara delimitación entre Iglesia y Estado de la cual era protagonista los Estados Unidos para ese momento, a diferencia de lo que ocurría en Latinoamérica y nuestro país en general.

En la década de los 70 en Venezuela surge el movimiento de la Teología de la Liberación, difundido obviamente por la II Conferencia del Episcopado

⁵⁹ Cfr. con Straka, Tomas. *Op. Cit.* pp. 254-255.

Latinoamericano en Medellín. Era el momento de la autocrítica desde el clero, lo que influyó a la apertura a nuevas investigaciones del tema religioso en nuestro país. A partir de este momento y como se observa en el resto de América Latina los trabajos que surgirán en el área se ven avocados a analizar los fenómenos religiosos de denominación católica, resultado de la hibridación entre nuestra herencia afro, indígena y española. Al respecto Michaelle Ascencio comenta que es a partir de este momento cuando los estudios acerca de la religión comienzan a realizarse desde la perspectiva antropológica. Ella afirma que:

No se conforman con la de interpretación y descripción de mitos y rituales, con la descripción de las formas que toma la religiosidad en las diversas regiones estudiadas y en las diferentes clases sociales, sino que fundamentalmente tratan de dar una visión social de las creencias y de los grupos que participan en ella.⁶⁰

En este momento queremos hacer referencia a un texto de Horacio Biord donde expresa que “afirmar que Hispanoamérica es un continente mestizo y que sus culturas regionales y locales exhiben un alto sincretismo, en el que se combinan dinámicamente elementos europeos (españoles, occidentales, cristianos) constituye obviamente un lugar común y una generalización con escasas posibilidades explicativas”⁶¹. Traemos a colación este aspecto pues para Biord es imperante aislar cada uno de los componentes mencionados para auspiciar el rescate de la memoria histórica, es decir es sumamente importante entender nuestras identidades locales para poder apreciar el todo de una identidad nacional y conseguir al menos un panorama de una identidad latinoamericana.

⁶⁰Ascencio, Michaelle: *De que vuelan, vuelan. Imaginarios religiosos venezolanos*. Caracas, Editorial Alfa, 2012.p. 30.

⁶¹Biord, Horacio. “Historias del Niño Jesús de Guareguare: un enfoque etnohistórico” en: *Religión e investigación social. Libro homenaje a Angelina Pollak-Eltz. Memorias de las IV Jornadas de Historia y Religión*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello/Konrad Adenauer Stiftung, 2004, p. 100.

Para ello Biord propone emplear el método etnohistórico, pues permite la reconstrucción de sociedades pasadas a través de los rasgos que se investigan en sociedades contemporáneas las cuales son herederas de lo que denominó sociedades históricas. Creemos que la propuesta de Biord complementa cualquier estudio dentro de las Ciencias Sociales pues es primordial establecer siempre un contexto histórico del objeto de estudio y más apremiante lo es cuando de grupos humanos se trata.

Para finales de la década del 70 y principios de los 80 encontramos importantes autores en este campo – algunos de ellos incluso utilizados en nuestro estudio – destacándose la obra de Alfredo Chacón, Jacqueline Clarac de Briceño, Angelina Pollak-Eltz, Gustavo Martín y actualmente destacamos los trabajos de Nelly García Gavidía, Daysi Barreto, Yolanda Salas, Michaelle Ascencio, Francisco Franco, entre otros.

Es casi imposible obviar que en nuestra sociedad existe una dimensión religiosa que lo permea prácticamente todo. Un ejercicio etnográfico al respecto demuestra que desde cómo se viste una persona, hasta incluso la presencia de una imagen religiosa en un negocio comercial mantienen latente el grado de devoción de la sociedad entera, incluso afecta el sentido común, como mencionamos con anterioridad. La misma Ascencio haciendo una revisión de la bibliografía sobre religiones y religiosidad en Venezuela determinó que existían cuatro grandes líneas de investigación, a saber:

1. Los estudios sobre la implantación, consolidación, participación e influencia de la Iglesia Católica en el país.
2. Las publicaciones que se refieren a las creencias de los campesinos venezolanos y de las clases populares en las que confluyen elementos de la cultura hispánica y de las culturas indígenas y africanas que podemos englobar dentro del concepto «catolicismo popular».

3. Las investigaciones sobre el llamado culto de María Lionza, considerada hoy en día, una religión principalmente urbana por la mayoría de los antropólogos.
4. Las publicaciones sobre religiones indígenas hechas, sobre todo por lingüistas, antropólogos y arqueólogos indigenistas.⁶²

Como bien comenta Ascencio la importancia de los iniciadores de la investigación antropológica de la religión en Venezuela, no sólo reside en sus obras, sino en la claridad con la que comprenden que las prácticas religiosas darán respuesta a una diversidad de problemas socioculturales, gestados en el seno de la sociedad venezolana.

Autores con diferentes líneas de investigación concuerdan en la necesidad de un estudio desapegado a los grandes relatos antropológicos, aunque si bien es necesario hacerse de una metodología, ésta debe ser empleada como una herramienta, pues éstas sólo representarán pequeñas piezas dentro del desarrollo de una investigación. No es posible negar la urgencia con la que necesitamos analizarnos desde nuestra propia perspectiva, como latinoamericanos y como venezolanos. García Gavidia expone que desde finales del siglo XX la sociedad venezolana presenta un:

Problema agudo de desestructuración y estructuración socio cultural (...) Esta situación traduce la dificultad que tienen los actores sociales – de un medio que está en constante transformación sociocultural – para situarse en una continuidad legada por el pasado y que pueda proyectarse en un futuro cuyo sentido actualice el significado de su historia.⁶³

Esto sólo evidencia la existencia de la yuxtaposición de varios sistemas socioculturales, los cuales permiten la interpretación de las características de una sociedad determinada, pues cuando se produce cualquier tipo de cambios aunque

⁶² *Ibid.* p. 35.

⁶³ García Gavidia, Nelly. *El arte de curar en el culto de María Lionza*. Maracaibo: Universidad del Zulia, 1996, p. 8.

sean antagónicos, las sociedades no permanecen estáticas, al contrario comienzan a reestructurar su identidad e intentan adaptarse a nuevas situaciones. La investigación de los fenómenos religiosos en Venezuela aún se está gestando, pues como hemos afirmado hasta el momento se trata de un tema en constante transformación.

www.bdigital.ula.ve

Capítulo II

¿Existe una “religiosidad popular”?

www.bdigital.ula.ve

“En conclusión, señor, yo digo: todas las religiones son buenas, pero hay un momento para cada una. Para quien no tiene problemas en la vida, la mejor es la católica, te acercas a los santos, vas a la iglesia cuando quieres, y nadie te molesta. Para una persona que atraviesa por dificultades financieras, la mejor religión es la de los pentecostales, porque te ayudan como hermanos; el único problema es que no debes beber, fumar, bailar o cualquier otra cosa por el estilo. Ahora bien, para quien sufre de dolores de cabeza la mejor religión es la de los espiritistas; es muy demandante, no puedes perder ninguna sesión, pero realmente te cura. Si Dios me lo permite, cuando esté totalmente curada, regresaré al catolicismo.”
(Ribeiro de Oliveira, citado por Droogers y 1977: 37-38, traducido).

1. Nociones de Religiones instituidas, religiosidades instituyentes

Siempre que desde la visión del antropólogo, sociólogo, e incluso desde el teólogo se emprende la tarea de explicar los procesos religiosos, se encuentran ante una encrucijada pues se están enfrentando a uno de los procesos culturales humanos más complejos y en constante transformación. La religión, desde aquellas primitivas, hasta los grandes sistemas dogmáticos como el catolicismo, el islamismo o el judaísmo, deben ser entendidos como nociones en vez de conceptos, pues los mismos no son estáticos, al contrario, se encuentran en constante procesos de elaboración, pues son religiones que están vivas. En el caso latinoamericano, es indiscutible que existe un conglomerado de creencias que entretejen un panorama variado, rico e híbrido⁶⁴.

Las características socioculturales de nuestro continente así lo han denotado. Pues somos producto de eso mismo, de la hibridación, e incluso de la imposición de creencias que hasta cierto punto fueron rechazadas, y bien en otro momento

⁶⁴ Los términos híbrido, la hibridación, los empleamos siguiendo la línea de pensamiento de García Canclini quien expone que los mismos denotan lo que él denominó las diversas mezclas interculturales, los términos antes mencionados no sólo indican las mezclas raciales producto del mestizaje, además permite incluir las formas modernas de hibridación, donde los procesos de modernización de los países latinoamericanos, en vez de sustituir las tradiciones por un modelo dominante las renuevan y adaptan a su realidad inmediata.

apropiadas. Esto lo evidencia el escritor brasileño Oswaldo de Andrade en su *Manifiesto Antropofágico*, aunque éste se encuentra enfocado hacia el arte, allí se resume que comimos, digerimos y excretamos, un nuevo producto social resultado del proceso colonizador. De acuerdo con lo anterior, observamos ese mismo suceso enmarcado en las cuestiones religiosas. Nestor García Canclini al respecto señala que:

Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas (...) Los impulsos secularizadores y renovadores de la modernidad fueron más eficaces en los grupos "cultos", pero ciertas elites preservan su arraigo en las tradiciones hispánico-católicas, y en zonas agrarias también en tradiciones indígenas, como recursos para justificar privilegios del orden antiguo desafiados por la expansión de la cultura masiva.⁶⁵

No es posible obviar el proceso hegemónico que ha desempeñado la religión católica desde la colonización. Además ésta, influye como medio para condicionar al sujeto a modelos de comportamiento. Las relaciones que se establecen entre la religión y la cultura aparentan ser inescindibles, los individuos a partir de ésta, construyen su identidad colectiva, de la misma manera que influye en la composición de la identidad individual.

Sobre religiones y procesos religiosos en Latinoamérica se ha debatido ampliamente. Sin embargo, nos interesa fundamentalmente abordar los nuevos enfoques que se tienen para el estudio de los hechos religiosos. Precisamente nos interesa desarrollar aquellas manifestaciones que se han entretelado con el adjetivo "popular". Hay una extensa bibliografía que enfoca la cuestión desde los más diversos puntos de vista. Incluso no debemos obviar que, lo popular, ingresa dentro

⁶⁵ García Canclini, Néstor. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo, 1990, p. 71.

de los estudios sociales contemporáneos en nuevas categorías que se encuentran vinculadas con las nociones de producción e incluso a los medios de masas. Nos planteamos entonces la interrogante ¿Existe tal cosa como una categoría denominada “religiosidad popular”? No podemos obviar el hecho de que gran parte de la bibliografía sobre el tema ha sido ampliamente desarrollada con este término como estandarte.

No obstante para poder abordar “lo popular” debemos en primer lugar aclarar ciertas nociones las cuales creemos pertinentes conocer para conducirnos por el tema. Es necesario establecer una diferenciación entre los términos religiosidad y religión. Al respecto el antropólogo español Salvador Rodríguez Becerra (1946-) expone que:

Religiosidad refiere fundamentalmente a la praxis mientras que el de religión pone el énfasis en las creencias y dogmas; dicho de otra manera, el término religiosidad sería más contingente, e incluye el sentido de desviación de la norma, mientras que el de religión, tiende a lo permanente, lo que desde el discurso eclesástico viene a significar verdad frente a error, conceptos muy cuestionados por la Antropología social⁶⁶.

En el mismo orden de ideas, Rodríguez Becerra expone la necesidad de hacer una diferenciación en cuanto a los conceptos de Iglesia y religión, los cuales se prestan a confusión. Para el autor las Iglesias son instituciones en donde una doctrina puede ser interpretada y/o adaptada siempre manteniéndose bajo una estructura de poder generalmente jerarquizada, por otra parte, debemos entender la religión como el conjunto de creencias, rituales e incluso instituciones, que dan sentido sobrenatural a la existencia humana. Buena prueba de la diferencia es el hecho que muchas religiones carecen de iglesia institucionalizada⁶⁷.

⁶⁶ Rodríguez Becerra, Salvador. “Nuevas perspectivas sobre la “religiosidad popular” o religión común de los andaluces”, en: *Gazeta de Antropología*, Nº 28, 2012, [artículo en línea], <http://bit.ly/1p2Ytqd>, 26/06/2013.

⁶⁷ Cfr. *Ibid.*

En relación con lo anterior, cuando mencionamos el hecho de que la religión trata el sentido sobrenatural de la vida, debemos asumir que una religión es una expresión de la sociedad que la profesa, pues la misma la transforma, se encuentra estrechamente ligada a los contextos socio-culturales que la generan y fundamentalmente la religión se convierte en una herramienta para la interpretación del comportamiento social del hombre “para religar con otra dimensión, no menos real: la imaginativa, la simbólica y bien podríamos decir la mística, que construye un mundo paralelo tan evanescente y tan firme como éste en que vivimos”⁶⁸. Es innegable que la dimensión religiosa se encuentra presente en la mayoría de los aspectos de la vida cotidiana de una sociedad, por ejemplo en el casco en el caso venezolano, la Plaza Bolívar – localizada en el centro urbano de la mayoría de las ciudades venezolanas – generalmente se dispone frente a la Catedral o iglesia principal del entramado urbano, siendo ambas referencia indiscutible del poder laico y del poder eclesiástico respectivamente, estableciendo el centro de la mayoría de las ciudades venezolanas.

Ángel Enrique Carretero Pasín (1963-) mencionaba en uno de sus artículos que el surgimiento de la época moderna y todos sus sistemas de pensamiento, y paradigmas científicos, contribuirían a una eminente desacralización del mundo, proceso que indudablemente había comenzado en el siglo XVII cuando René Descartes realizó su premisa “pienso, luego existo”⁶⁹. Debemos considerar que durante los siglos XVIII, XIX y XX los avances científicos, el desarrollo de nuevas tecnologías e incluso las guerras mundiales de la primera mitad del siglo XX

⁶⁸ Ascencio, Michaelle. *De que vuelan, vuelan*. p. 32.

⁶⁹ El filósofo francés Descartes (1596-1650), desarrolla sus ideas durante el período Barroco, es relevante considerar que es durante el siglo XVII en Europa, cuando se desarrolla uno de los acontecimientos más importantes de la Iglesia Católica que es el movimiento de la Contrarreforma, el cual surge como una reacción a las ideas reformistas del teólogo alemán Martín Lutero, que condujeron al origen del nuevas ideas anticlericales. Desde nuestro punto de vista cuando el filósofo francés Descartes anunciaba su famosa premisa, a mediados del siglo XVII en plena época Barroca del triunfo de la Iglesia Católica, estaba a su vez marcando una ruptura fundamental que daría paso a las ideas de la Ilustración, es decir Descartes por primera vez en la historia del pensamiento había dado prioridad a la razón antes que a la intervención divina.

anunciaban el nacimiento de lo aparentaba ser un nuevo período histórico, donde la religión quedaría relegada a segundo plano, y la racionalidad científico-técnica dominarían todas las áreas del desarrollo humano⁷⁰.

No obstante, en pleno siglo XXI puede observarse que no existió esa *superación de la religión* anunciada por el filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831†) por el contrario, las prácticas religiosas se han diversificado, alterando incluso hegemonías de grandes sistemas como el catolicismo – al menos en los países latinoamericanos – a partir de la proliferación de nuevos movimientos cristianos, como los evangélicos, pentecostales, Testigos de Jehová los cuales encuentran todos sus antecedentes en el Protestantismo, y al mismo tiempo se genera el reconocimiento de prácticas religiosas de carácter híbrido⁷¹, algunos de estos prácticas religiosas, y como señalamos anteriormente emplean a la Iglesia Católica como un vehículo de institucionalización.

La vida contemporánea es agitada, llena de incertidumbres y en medio de los grandes conflictos es donde la permanencia de la religión se hace más evidente. Es necesario considerar algunos aspectos que permiten comprender la aproximación sociocultural venezolana a las cuestiones religiosas o su religiosidad. Al respecto señala Jacqueline Clarac (1932-) que:

Mientras tanto las cosas vayan bien se impone una actitud que corresponde a una actividad netamente occidental: técnica, científica, económica, profesional de todo tipo, una actitud desacralizada; pero en seguida cuando empiezan a

⁷⁰ Carretero Pasin, Enrique. "Religiosidades Instituyentes/Religiones instituidas", en: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Vol. 18, Nº 2, 2008. [Artículo en Línea], <http://bit.ly/VH3ulw>, 15/04/2012.

⁷¹ En esta caso preferimos emplear el término híbrido antes que sincrético, pues al igual que la Dra. Michaelle Ascencio, consideramos que el mismo "...se emplea sin tener en cuenta la desigualdad de los adversarios. El término sincretismo se convierte en un sinónimo de la palabra mestizaje, esa forma de discurso que ha servido más para enmascarar, desvirtuar y negar los hechos ocurridos, la violencia de la colonización..." Ascencio, Michaelle. "¿Ni Santa Bárbara ni Shangó? (reflexiones acerca del sincretismo)" en *Religión e Investigación Social*. Caracas: UCAB-Fundación Konrad Adenauer Stiftung, p. 58.

surgir dificultades (y siempre necesariamente, surgen dificultades tarde o temprano) ya no se interpretan las fallas con una «racionalidad» occidental sino que se ven como una intervención maléfica, mal intencionada, de colegas, vecinos, amigos, enemigos e, incluso, de familiares⁷².

En otras palabras, los venezolanos en general, cuando sienten que están siendo exitosos no lo atribuyen a una causa sobrenatural, es producto del esfuerzo particular, en cambio al mínimo malestar no se asume la culpa, al contrario es consecuencia de motivos externos, la voluntad de una fuerza que los sobrepasa. Al respecto Michaelle Ascencio desarrolla la idea de que los creyentes venezolanos se sienten perseguidos, creyendo que sus actos escapan de su propia responsabilidad y que están siendo de alguna manera castigados. La mayoría de los venezolanos practicantes ante las dificultades buscan protección o ayuda en sus creencias, es decir buscan socorro en sus deidades⁷³.

Este aspecto de la vida religiosa del venezolano y la estrecha relación que se advierte ante las crisis de cualquier naturaleza, sacan a flote las prácticas religiosas, rituales, devociones o cultos, casi siempre en busca de una solución, y pone en tela de juicio, esa apariencia de una sociedad desacralizada en la época moderna. De acuerdo con lo anterior, podemos afirmar que la tecnología no ofrece al ser humano el reconfortamiento que al parecer las religiones permiten. En este sentido Ascencio comenta que:

...los estudiosos de las religiones han subrayado (...) la relación de las condiciones socioeconómicas desfavorables, el aumento de la pobreza, las enormes brechas sociales, las tiranías políticas que someten al individuo con la aparición o el mantenimiento de la dependencia de un poder que compense el sufrimiento de la vida diaria e incluso provoque la ruptura de una condición de vida penosa e inaceptable⁷⁴.

⁷² Clarac de Briceño, Jacqueline. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida, Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Científico Humanístico y Tecnológico, Consejo de Publicaciones, 1996.p. 375.

⁷³ Cfr. Ascencio, Michaelle. *De que vuelan, vuelan*. p. 16

⁷⁴ *Ibid.* p. 33.

Por consiguiente consideramos que la religión es una parte fundamental de una sociedad y hasta cierto punto refleja su estado, el bienestar de sus integrantes o al contrario su descomposición. Las religiones desde nuestro punto de vista y sobre todo en contextos urbano-industriales son portadoras, y de alguna manera, las encargadas de preservar y conservar tradiciones, además obviamente son el eje ordenador de la visión del mundo de una comunidad.

En la actualidad, la religión ha experimentado un gran número de recomposiciones, ocasionando que algunas de sus prácticas se alejen de las corrientes oficiales de las instituciones eclesiásticas, de esta manera pasan a conformar por ellas mismas un universo simbólico individual, desencadenando una proliferación de nuevas religiosidades. Es decir, contrariamente a lo que podemos asumir con respecto a un agotamiento de la religión institucionalizada devenido de la secularización de las sociedades modernas, la formación de nuevas religiosidades, aún y cuando éstas se encuentren al margen de las denominaciones universales, las enriquecen y mantienen las prácticas religiosas vivas.

Carretero además establece que existen ciertos rasgos que distinguen a las sociedades contemporáneas desacralizadas y aquellas que están en constante transformación, expone que estos rasgos son tres, a saber:

1. La traslación, o para algunos metamorfosis, de lo sagrado a ámbitos supuestamente considerados como profanos y, en especial, marcados por una impronta política. De éste modo, la época moderna sacralizará institucionalmente, ya desde el preciso momento en que se inaugura la realización de su ensalzado programa secularizador, categorías hasta entonces desprovistas de un aura sagrada, tales como *La Patria*, *Los Derechos humanos*, o indisolublemente ligado a éstos *El trabajo*.
2. El fermento de una religiosidad grupal, propiamente profana, extendida y proyectada sobre un abanico múltiple de figuras o elementos de fuerte carga simbólica pertenecientes a campos tales como el deporte, la música o el cine. En ella, saldrán a relucir sentimientos colectivos como la veneración, la fidelidad o

incluso el amor, tradicionalmente considerados patrimonio prácticamente exclusivo de lo religioso.

3. Una creciente «demanda de lo absoluto» que ya no se reconoce en la tradicional oferta de sentido promulgado desde las instituciones religiosas y que abonará el florecimiento de un crisol de religiones, más o menos variopintas, de corte en muchos casos fundamentalistas o exotérico, alternativas o nacidas en oposición a las religiones institucionalizadas. Su intención será, como denominador común, la búsqueda de nuevas formas de *experienciar* la vida de modo que ésta cobre sentido⁷⁵.

Existe una tensión continua y evidente entre lo que pueden denominarse *religiones oficiales, institucionalizadas* y las *religiosidades no-oficiales*, para diferenciarlas y al mismo tiempo establecer puntos en común. El mismo Carretero Pasin para este fin, recurre a las categorías instituyentes e instituidas, indicando que:

...una religiosidad en estado puro, *desregulada, desinstitucionalizada*, emanada espontáneamente del sentir colectivo y a la que llamaremos *religiosidad instituyente*. Por otra parte, la religión como fenómeno institucionalizado, sujeto a reglas, a normas, a una codificación tanto legal como doctrinal y a la que llamaremos *religión instituida*...⁷⁶

En el mismo orden de ideas encontramos que la *religiosidad instituyente* se nos presenta como un hecho social tangible, en constante modificación, es la reacción de ciertas comunidades a cubrir sus necesidades espirituales, y hasta cierto punto se nutre de la *religión instituida*, aunque se opone a ella, pues se origina para satisfacer las demandas de ciertos grupos sociales en determinados momentos históricos. Es interesante observar este tipo de retroalimentación pues la *religiosidad instituyente*, en algún momento, para perpetuarse terminará convirtiéndose en una *religión instituida*.

⁷⁵ Fragmento de Carretero Pasin, Enrique. *Op.cit.* p. 2, las cursivas son del autor.

⁷⁶ *Ibíd.*

En relación con lo anterior nos encontramos con la postura de la socióloga francesa Françoise Champion, quien comenta que la religión actualmente se debate entre dos esferas, en la primera se puede apreciar un rechazo a la modernidad, donde el hecho religioso se encontraría más cercano al dogma, al arraigo por la tradición y fundamentalmente a la reafirmación de aquellas *religiones instituidas*. Por otra parte, en la segunda esfera mencionada por Champion, es posible observar en nuestro mundo contemporáneo cómo hay un amplio desarrollo del individualismo, y un rechazo a las ideologías totalizantes, pues vivimos en un mundo donde hay una aceptación de la pluralidad, ya sea enfocada a los estilos de vida o a las cosmovisiones y espiritualidad, este aspecto tendría una relación directa con las denominadas *religiosidades instituyentes*⁷⁷.

De esta manera advertimos que Champion – al igual que Ascencio – admiten en sus trabajos la existencia de una religiosidad “a la carta”, la cual es una característica particular de las sociedades latinoamericanas, por ejemplo un venezolano puede nacer en el seno de una familia católica, y durante el transcurrir de su vida de acuerdo con sus necesidades espirituales, podría ser budista, o bien realizar prácticas *New Age* del poder de la mente, y aún así podría regresar al catolicismo en cualquier momento sin que represente para él un conflicto coyuntural en su vida.

La sociología estudia de una manera quizás más detallada las cifras que arrojan los cambios en los hechos religiosos. Sin embargo, podemos comentar que en los movimientos de secularización producidos a mediados del siglo pasado, a partir de esa “tolerancia” de la individualidad, que mencionamos anteriormente, permite el surgimiento de esa “religión a la carta” a la que refieren Champion y

⁷⁷ Cfr. Champion, Françoise. “Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos”, en *El hecho religioso*, Jean Delumeau (dir.), Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 535.

Ascencio, pues “Las iglesias se desintegran; queda un cristianismo «difuso», «implícito», «cultural», «fuera de las iglesias». En resumidas cuentas el cristianismo se vuelve «flotante».⁷⁸ Ese “cristianismo flotante” no es otra cosa que una cantidad de *religiosidades instituyentes* que se valen de la identidad cristiana para conseguir cierta institucionalización – ya habíamos señalado este aspecto con anterioridad – es así como queda evidenciado que dentro de las sociedades el hecho religioso es portador del apego histórico y de las tradiciones de las distintas comunidades.

Michaëlle Ascencio profundiza este aspecto de las prácticas religiosas venezolanas e indica que el catolicismo en nuestro país es prácticamente hereditario, no existe en la mayoría de los venezolanos católicos una formación constante en cuanto al dogma, es un recuerdo que se vincula con la niñez y generalmente se transmite de generación en generación por una línea matrifocal y ciertamente empírica. Ella afirma que: “La práctica religiosa, entonces, se maneja con una gran discrecionalidad que no tiene, a fin de cuentas, relación con el conocimiento religioso o con las experiencias religiosas universales.”⁷⁹

En este momento nos preguntamos ¿por qué la iglesia católica permite esta aparente flexibilización de sus normas y ritos? Pues es preferible en muchos casos esta tolerancia antes que perder por completo a una parte de sus feligreses, además nos encontramos con una escisión entre la práctica y la teoría religiosa, y allí es donde las *religiosidades instituyentes* se encuentran a sus anchas.

⁷⁸ *Ibid.* p. 539.

⁷⁹ Ascencio, Michaëlle. *Op. Cit.* p. 132.

2. ¿Existe una “religiosidad popular”?

El crecimiento acelerado de las ciudades venezolanas y latinoamericanas ha diversificado la población, aportando distintas realidades para conformar ese gran conglomerado de identidades. El espectro de las manifestaciones religiosas es inagotable, de la misma manera que son las culturas que integran América Latina. Podríamos mencionar que las características de los fenómenos religiosos, son equiparables a las de sus comunidades: inestabilidad, hibridación, transculturización, y nuevas formas de organización.

Vivir en una multiplicidad de visiones es complejo, la modernidad y su proceso de democratización, aunque sea un modelo “efectivo” en cuestiones políticas, no representa lo mismo a las interrogantes ontológicas del hombre. Es un desafío no perderse en el abanico de creencias, al igual que lo es, no ser catalogado de fanático

Esto obliga hoy, como siempre, a la religión –unida intrínsecamente a procesos de formación de identidades individuales y colectivas – a reconstruir sus identidades o a construir nuevas. Ellas hacen frente a la presión de la relativización en sí mismas, reafirmando su identidad particular y su pretensión universal, frente a otras religiones. En este contexto, emerge una especie de sistema global de religiones, en el que las relaciones entre las tradiciones religiosas cobran tanta importancia como sus identidades internas.⁸⁰

De esta manera distinguimos cómo al profundizar en el objeto de estudio comienza a surgir una terminología específica para interpretar al fenómeno religioso: *lo sagrado, lo profano, creencia, religiosidad, lo instituyente, lo instituido, religión, religiosidad popular*. Éste último término, el de “religiosidad popular”, se vincula con una de nuestras principales inquietudes, pues lo popular dentro de los estudios de fenómenos religiosos, parece encontrarse en un lugar nebuloso. La

⁸⁰ Oviedo, Pablo. “La mutación religiosa actual: pluralismo y diversificación-atomización”. En: *Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP)*. [artículo en línea], <http://bit.ly/XWp4ne>, 01/06/2011.

acepción cuenta con firmes detractores o bien aquellos autores que han intentado otorgarle un nuevo significado que se aleje de la dialéctica entre clase alta/baja.

El antropólogo argentino, Néstor García Canclini (1939-) en un artículo publicado en 1987 titulado *Ni Folklórico ni masivo ¿Qué es lo popular?* establece que:

Hay éxitos tristes. Por ejemplo el de palabras como popular, que casi no se usaba, luego fue adquiriendo la mayúscula y acaba escribiéndose entre comillas. Cuando sólo era utilizada por los folcloristas parecía fácil entender a qué se referían: las costumbres eran populares por su tradicionalidad, la literatura porque era oral, las artesanías porque se hacían manualmente. Tradicional, oral y manual: lo popular era el otro nombre de lo primitivo, el que se empleaba en las sociedades modernas.⁸¹

El mismo autor continúa puntualizando que, el éxito del empleo del término *popular* radica en que éste puede contener una gran multiplicidad de categorías, éstas tienen en común un carácter de subalternidad dentro de las sociedades. No es coincidencia el hecho de que también dentro de la política el término popular se convirtiera en el nombre de revoluciones, o bien partidos e incluso movimientos sociales, lo que se ha mantenido durante la primera década del siglo XXI⁸².

Lo *popular* es dentro de la investigación de las Ciencias Sociales, un tema álgido. Se encuentra ampliamente debatido tanto por antropólogos, sociólogos como teólogos e incluso historiadores, pues para muchos apenas resume esa oposición que se da entre *religión oficial* y todos aquellos sistemas que aparentan depender de ésta, aún y cuando se encuentren al margen. Actualmente esta noción como menciona el teórico de Estudios Culturales, Jesús Martín Barbero, “que lo

⁸¹ García Canclini, Néstor. “Ni Folklórico ni masivo ¿Qué es lo popular?”, en: *Revista Diálogos de la Comunicación*, junio, N° 17, Perú, Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social, 1987, p. 1.

⁸² Cfr. *Ibidem*.

popular no habla únicamente desde las culturas indígenas o las campesinas, sino también desde la trama espesa de los mestizajes y las deformaciones de lo urbano, desde lo masivo.”⁸³

En relación al hecho religioso, puede observarse la celebración de Congresos, Simposios, Conversatorios, Seminarios, entre otros, donde se ha recogido en sus memorias las producciones de diversos especialistas en las Ciencias Sociales, acerca de lo “popular”. Encontramos así repetidamente el término “religiosidad popular”, incluso advertimos que se plantea un “catolicismo popular” como reza el título de la obra homónima de Manuel Delgado o bien el trabajo de la antropóloga Angelina Pollack-Eltz *Estudios de “religiosidad popular” en Venezuela*.

¿Pero acaso en la Antropología y Etnología actuales debemos conformarnos con definir ciertas prácticas culturales o rituales como populares? Esta sin duda es una postura cómoda. Es pertinente comprender que nuestros contextos han variado considerablemente en comparación con los de los primeros antropólogos orientados a estudiar las religiones primitivas. Por ende, tenemos aquellos especialistas que prefieren observar las prácticas religiosas dentro de escenarios rurales o bien quienes nos hemos dedicados a elaborar una etnografía urbana que permita una identificación con el origen de esas prácticas.

A partir de lo expuesto anteriormente, nos realizamos la siguiente interrogante ¿qué se entiende entonces por catolicismo popular?, pues desde nuestra visión las prácticas religiosas contemporáneas, requieren de nuevos abordajes teóricos. Según Marzal, el catolicismo popular puede definirse, en general, como la forma en que se expresan religiosamente, para dar un sentido trascendente a su vida, las grandes mayorías del pueblo de América Latina, que se

⁸³ Martín Barbero, Jesús. “Pueblo y masa en la cultura: de los debates y los combates, en: *Procesos de comunicación y matrices de cultura*, G.Gili, México, 1988 [Artículo en línea], <http://bit.ly/YrkzTY>, 02/04/2010.

definen a sí mismas como católicas, a pesar de su escaso cultivo religioso. El autor completa la definición del catolicismo popular considerando los siguientes puntos⁸⁴:

- 1) Como todo sistema religioso está formado por un conjunto, peculiar y complejo de creencias, de ritos, de formas de organización, de sentimientos y normas éticas. Creen en Dios, reciben los sacramentos. Participan de las fiestas patronales, de cofradías, suelen respetar a los sacerdotes, muestran un profundo sentimiento religioso aunque su instrucción religiosa sea deficiente, además aceptan los valores cristianos a pesar de su irregular asistencia al templo.
- 2) En segundo lugar el catolicismo popular es una cultura en el sentido antropológico del término, es una manera de construir el mundo. De la misma manera que toda cultura se trasmite de generación en generación, incluso se debe considerar los procesos de socialización de las comunidades.
- 3) Es necesario comprender que el catolicismo popular tiende a crear a su vez diversas sub-culturas, las cuales dependen del contexto tanto cultural como económico. De ésta manera encontramos aquellos elementos que son resultado de las hibridaciones de lo indígena y africano.
- 4) En cuarto lugar el catolicismo popular es denominado también “religiosidad popular”, religión popular, religión del pueblo. Todos esos términos si bien no indican exactamente lo mismo, son usados indistintamente, haciendo a veces la salvedad de su uso a partir del contexto.

Como señala Masferrer Kan al respecto del texto de Marzal, aún y cuando, éste trabaja la noción de “religiosidad popular” a partir de éstas cuatro vertientes, es posible advertir que acepta la existencia de la multiplicidad de significados que la expresión conlleva, por ello Masferrer advierte pertinentemente que Marzal maneja las siguientes definiciones de “catolicismo popular”: “Por una parte como un “horizonte religioso” definido por ciertas partes comunes a América Latina; luego, como una “cultura en el sentido antropológico”; y en el tercer punto la escinde en

⁸⁴ Cfr. Marzal, Manuel. *Op.Cit.* p. 315.

“subculturas” sumamente diversas, que abarcan desde los indígenas hasta la burguesía.”⁸⁵

En el caso de Marzal, el autor hace referencia exclusivamente a América Latina, a la denominada “religiosidad popular” gestada desde el cristianismo, sin embargo debemos considerar que existe este fenómeno en otras religiones distintas a la cristiana. Por ello en este caso sería pertinente además depurar el significado de los términos, considerar que al abordar los estudios de “religiosidad popular” en Latinoamérica y especialmente en nuestro país – Venezuela – nos estamos enfrentando a fenómenos específicamente vinculados con la religión católica, lo que nos conduce a afirmar que también puede hablarse de un *catolicismo popular*. Como se expuso anteriormente, Pollak-Eltz argumentaba, que la Iglesia Católica es una excusa, un factor marginal de las prácticas de la llamada “religiosidad popular” pues ésta parece ofrecer sólo un contexto institucional⁸⁶

Al respecto Michaelle Ascencio comenta que en Venezuela “el catolicismo tiene una forma peculiar de expresarse en la vida diaria de los venezolanos: menos ortodoxa tal vez, y más privada, orientada fundamentalmente, a legitimar los momentos importantes de la vida familiar (bautizo, primera comunión, matrimonio, funeral)”⁸⁷ Aunque no es nuestro caso de estudio en este momento, no podemos obviar que la celebración de rituales inscritos dentro de la religión católica es una muestra de la hegemonía del poder en nuestro país. La misma Ascencio trae a la discusión el hecho de que son las clases alta y media alta, las cuales a través de las prácticas religiosas, legitiman su modo de vida, pues en algunos casos éstas se

⁸⁵ Masferrer Kan, Elio. *Op. Cit.* p.18.

⁸⁶ Cfr. Pollak-Eltz, Angelina. *La “religiosidad popular” en Venezuela: Un estudio fenomenológico de la religiosidad en Venezuela*. Caracas, San Pablo, 1994.p. 14.

⁸⁷ Ascencio, Michaelle. *Op. Cit.* p. 36.

celebran de forma fastuosa y más que estar comprometidas con la institución católica lo hacen con un modo de vida⁸⁸.

Sobre la base de las ideas expuestas y en el marco de nuestro objeto de estudio queremos resaltar el trabajo del sacerdote español Luis Maldonado, Profesor de la Pontificia Universidad de Salamanca, quien clasifica, según su criterio, las manifestaciones del catolicismo popular en nueve apartados⁸⁹:

Manifestaciones del Catolicismo Popular según Luis Maldonado	
1. Fiestas a lo largo del año.	
2. Sacramentos.	
3. Sacramentales:	Bendiciones de campos, casas, hábitos... exorcismos.
4. Devociones:	a Cristo, a la Virgen, a los Santos. Rogativas. Vía-Crucis. Novenas, Quinarios, Triudos...
5. Difuntos, Exequias, Aniversarios, Fiesta de Difuntos.	
6. Peregrinaciones, Romerías.	
7. Promesas, Ex – votos, Penitencias.	
8. Misiones Populares.	
9. Pseudoreligiosidad. Supersticiones, curandería, astrología, magia, brujería, espiritismo.	

Explica Maldonado en una postura conservadora que el catolicismo popular se refiere a las prácticas religiosas llevadas a cabo por el pueblo, éste entendido como los sectores oprimidos, “el conjunto de campesinos y trabajadores urbanos marginados, desposeídos de una serie de bienes”⁹⁰

Nos encontramos entonces con el punto álgido de nuestra disertación, el cual se encuentra directamente vinculado con la legitimación del término *popular*, empleado en contraposición a aquellas prácticas que se desarrollan al margen de

⁸⁸ Cfr. *Ibid.*

⁸⁹ Cfr. Maldonado, Luis. *Para comprender el Catolicismo Popular*. España, Editorial Verbo Divino, 1990. p.9

⁹⁰ *Ibidem.* p. 10.

culturas que ejercen el poder hegemónico ya sea político, social o incluso el religioso; lo popular sería en este caso lo opuesto al elitismo. No obstante es una visión reduccionista y por demás, centrada en las grandes religiones dogmáticas, haciendo que percibamos el hecho religioso en dos grandes esferas y no inscrito dentro de la complejidad que en realidad plantean. Manuel Delgado lo define de la siguiente manera:

Lo que se explicitaba no era sino la desazón producida en aquellos comprometidos con la esfera de *lo culto* (lo propio de élites instruidas, lo escrito, etc.) ante unas costumbres religiosas que no podían aparecer sino como el dominio de lo absurdo y lo irracional y que se situaban en la periferia o al margen de la religión teológica eclesialmente homologada.⁹¹

Para realmente entender la multiplicidad de significados contenidos en el empleo del término popular, es necesario considerar que el advenimiento de la modernidad ha permitido la gestación de nuevas formas de sociedad, lo que al mismo tiempo conlleva a distinguir el surgimiento de nuevas formas religiosas. Especialmente en Venezuela y América Latina, esa aparente hegemonía católica, la cual comentamos anteriormente, comienza a diluirse, permitiendo una diversificación del hecho religioso. Entendemos como señala Carmen Castilla Vásquez que:

Las nuevas religiosidades que surgen en la modernidad occidental ponen de manifiesto que la religión no desaparece, ni pierde relevancia social, sino que se transforma. Quizás, como muchos autores apuntan podemos hablar de un declive de la religión como institución, como estructuras de poder ritualizadas y burocratizadas, prosperando en cambio nuevas formas religiosas personales y comunitarias, pero sea como sea el estudio de la religión y más aún del pluralismo religioso, se hace cuanto menos necesario para completar el panorama de la sociedad actual.⁹²

⁹¹ Delgado, Manuel. "La "religiosidad popular": En torno a un Falso Problema". En: *Gazeta de Antropología*, Nº 10, 1993, [artículo en línea], <http://bit.ly/XQ13ON>, 16/06/2012.

⁹² Castilla Vásquez, Carmen. "El trabajo de campo etnográfico con grupos religiosos en un mundo globalizado". *Comunicación presentada a las II Jornadas de Sociología. El fenómeno religioso:*

De esta manera podemos comentar que esas nuevas formas organizativas resultado del desarrollo de los sistemas religiosos, pueden manifestarse de manera comunitaria/pública, o bien de manera individual/privada y pueden estar o no al margen de la religión católica. De la misma manera en que lo afirma Maldonado, quien a partir de las ideas de Michel Meslin explica que, la “religiosidad popular” “es una búsqueda de relaciones con lo divino que sean: más sencillas, más directas y más rentables”⁹³

No obstante las investigaciones que desarrollan esta temática, se han concentrado fundamentalmente en aquellas manifestaciones de “religiosidad popular” practicadas en las zonas rurales, posiblemente respondiendo a la que durante largo tiempo fue una inquietud de la práctica antropológica, que era abordar pequeñas comunidades o sociedades campesinas, dejando a un lado aquellas que responden a un perfil urbano-industrial. Es necesario considerar que los modos de vida contemporáneos han originado un importante número de manifestaciones, devocionales, culturales y religiosas inmersas en el ámbito de las ciudades, donde existe una masificación de la comunicación, a la par de una dinámica urbana que se encuentra paradójicamente en una constante estructuración y desestructuración.

Es por ello que seguimos insistiendo en la importancia de la práctica multidisciplinar, donde se emplea la Etnografía como eje fundamental ya que permite la interacción directa con los actores religiosos gracias al trabajo de campo, pero sin obviar aquellas interpretaciones que pueden realizarse desde las construcciones, sociológicas, históricas y fundamentalmente antropológicas. Esta renovación de la práctica antropológica y etnográfica en conjunto con disciplinas

presencia de la religión y de religiosidad en las sociedades modernas. Sevilla, junio, 2007. [Documento en línea], <http://bit.ly/X9W7YQ>, 13/08/2011.

⁹³ Maldonado, Luis. *Op. Cit.* p. 16.

auxiliares permite al investigador como señala, la antropóloga Gloria Inés Peláez Quiceno: “mostrar que así como los etnógrafos iban a las comunidades negras o a las indígenas para describir y analizar sus culturas, así podían investigarse nuestras prácticas religiosas populares urbanas”⁹⁴. No podemos obviar el hecho de que la sociedad, la cultura y la ciudad, se encuentran adheridas a las prácticas y representaciones de la religiosidad, de la misma manera en que lo están, la política, el trabajo o las relaciones familiares.

En el mundo urbano actual latinoamericano y en el caso específico de Venezuela, nuestras ciudades se encontraban hasta finales del siglo XX en un constante cambio derivado de las migraciones de las zonas rurales a las urbanas, originando un interesantísimo fenómeno donde el término “popular” cambia su significado habitual. Las fronteras establecidas por las relaciones de oposición entre pueblo/ciudad, artesanía/industria, popular/culto, han sido disueltas. Como expone Martín-Barbero “...nos encontramos en un proceso de hibridaciones, desterritorializaciones, descentramientos y reorganizaciones tal, que cualquier intento de trabajo definitorio y delimitador corre el peligro de excluir lo que quizás sea más importante y más nuevo en las experiencias sociales que estamos viviendo...”⁹⁵

De esta manera podemos afirmar que la contemporaneidad ha introducido nuevos acercamientos al hecho religioso-cultural, pues como investigadores, se nos han abierto las puertas para estudiar no sólo las religiones y religiosidades, sino que además podemos introducirnos en el mundo de lo *popular* desde el entramado

⁹⁴ Peláez, Gloria Inés. “Cultos populares, religiosidad, magia y muerte.” en: *Creer y poder hoy*. Clemencia Tejeiro y William Mauricio Beltrán (Compiladores) Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Sociología. Centro de Estudios Sociales, 2007.

⁹⁵ Martín Barbero, Jesús. “Dinámicas Urbanas de la Cultura”. Ponencia presentada en el seminario “*La ciudad: cultura, espacios y modos de vida*” Medellín, abril de 1991. Extraído de la Revista Gaceta de Colcultura N° 12, Diciembre de 1991, editada por el Instituto Colombiano de Cultura, [Documento en Línea], <http://bit.ly/iUNPAV,21/09/2012>.

urbano, abordando así “lo masivo, de las deformaciones y las apropiaciones polimorfos”⁹⁶ de los comportamientos culturales. Maldonado añade que:

La esfera de la llamada *religión popular*, antes *folclore religioso*, obtuvo el protagonismo de múltiples estudios, desde estrategias diversas y con resultados siempre provisionales y reconocidamente insuficientes en cuanto a clarificaciones. La historia de las teorías sobre la religión popular ha sido en realidad la de la incomodidad y la perplejidad de los estudiosos ante unos hechos culturales que desafiaban los esquemas tradicionales de conocimiento y control científico y que hacían inoperantes las técnicas habituales de actuación. Es como si se tratase de una especie de zona pantanosa en la que habitara crónicamente la confusión y de donde resultara casi imposible sacar algo en claro.⁹⁷

Es por esto que de acuerdo con lo anterior decidimos indagar sobre los sistemas religiosos y sus denominaciones, lo que nos permitió ampliar el panorama para determinar que efectivamente la festividad de Santa Bárbara es un sistema religioso de denominación católica.

⁹⁶ Castilla Vásquez, Carmen. *Op. Cit.* p.4.

⁹⁷ Delgado, Manuel. *Op. Cit.* p.3.

3. Sistemas Religiosos y Denominaciones

La historia de las religiones generalmente ha estado vinculada a la historia de la hegemonía del poder, por eso no obviamos el hecho de que en América Latina, el establecimiento de la religión católica se encuentra estrechamente enraizado en los violentos procesos de conquista espiritual ocurridos entre los siglos XVI y XVII en su mayoría por parte de los españoles. Paralelamente en la realidad social de europea se gesta el movimiento de la Contrarreforma, la Iglesia Católica Romana expandiría una vez más sus dominios espirituales, esta vez hacia el Nuevo Continente.

Actualmente en Latinoamérica, enfocándonos especialmente en Venezuela, la actividad religiosa se está manifestando de manera nunca antes imaginada, pues no sólo encontramos que el catolicismo sigue siendo por amplia mayoría la religión oficial de muchos países de la región, sino que además a partir del siglo XX y en relación con los estudios antropológicos en la región, se abordan por primera vez los vestigios de religiones amerindias remanentes en los supervivientes de los pueblos originarios americanos. Aunado a ello también debemos advertir dentro del hecho religioso la proliferación de los protestantismos cristianos y las prácticas religiosas propias de las culturas afroamericanas.

Un sistema religioso puede ser entendido como lo hace Elio Masferrer Kan “como un sistema ritual, simbólico, mítico relativamente consistente desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participante en un sistema cultural o subcultural”⁹⁸ Por otra parte el antropólogo Manuel Gutiérrez Estévez, considera que la expresión *sistema religioso* se utiliza para “denominar cualquiera de las versiones, socialmente producidas y culturalmente estereotipadas (es decir, no idiosincrásicas), de una «religión» que, como el catolicismo, tiene unos mínimos

⁹⁸ Masferrer Kan, Elio. *Op. Cit.* p.18.

signos de identidades universales y reconocibles”⁹⁹ ¿Entonces por qué se utiliza el término “religiosidad popular” o “catolicismo popular”? Es precisamente porque sólo pocos investigadores de las religiones se han detenido en detallar las denominaciones de este tipo de manifestación, y cuál es importante definir cabalmente.

Por ejemplo el especialista en religiones Pedro Córdoba Montoya en su ya citado artículo de 1989, denominado, *Religiosidad Popular: Arqueología de una noción polémica*, resalta un hecho que pareciera a primera vista fútil, pero que para la práctica antropológica y en general para el estudio de las religiones hoy en día debe ser tomado en cuenta, si se hace referencia a la existencia de una “religiosidad popular” o un “catolicismo popular”. Asumimos entonces que dentro de una sociedad existe por consiguiente una “religiosidad impopular” o bien un “catolicismo impopular”.¹⁰⁰ Seguidamente cuando el término *popular* se emplea para crear ese contraste entre la división de clases, alta y baja, se asume entonces que los sistemas religiosos de las clases hegemónicas son acaso “religiosidades oligarcas”.

Evidentemente es más complejo de lo que se aparenta, porque es necesario comprender que la existencia de un sistema religioso depende directamente de su pertenencia a una denominación, es decir, partiría de otro sistema religioso en el cual se encuentran asentadas sus bases, obviamente en nuestro caso se trataría de la Religión Católica. Al respecto Caro Baroja afirma que: “la experiencia indica que, incluso en las épocas en que se dice ha existido un mayor espíritu unitario, religioso, e incluso en los regímenes llamados hierocráticos o teocráticos, las variaciones de contenido o las interpretaciones del significado de la fe ortodoxa, son mucho más

⁹⁹ Gutiérrez Estévez, Manuel. “En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica”, en *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, Nº 27, 1984, p. 140.

¹⁰⁰ *Crf.* Córdoba Montoya, Pedro. “Religiosidad Popular: arqueología de una noción polémica” En: *La Religiosidad Popular. Antropología e Historia*. León Álvarez, María Jesús Buxó y Salvador Rodríguez, R (Comp.) Antrhopos: Madrid, 1989, p.72.

grandes de lo que afirman muchos creyentes, de un lado, y muchos incrédulos, de otro”¹⁰¹

Esta ausencia de delimitación de un término, conduce a la reiteración de emplear por parte de los estudiosos de la religión, el de “religiosidad popular” que admite múltiples interpretaciones, por consiguiente consideramos como lo hace Gutiérrez Estévez que:

Desde la perspectiva y argumentación que ahora nos interesa, el inconveniente principal de esas denominaciones estriba en que privilegian una oposición disyuntiva (“popular” vs. “no popular”) que oculta la pluralidad de las formas religiosas contenidas en una denominación única. No hay “un” catolicismo popular, sino, múltiples sistemas católicos “populares” (por llamarlos de alguna manera) que se diferencian entre sí de un modo más profundo y radical al que puede servir para distinguir en su conjunto del constituido por una religión supuestamente no-popular.¹⁰²

Por otra parte, si observamos las fechas de las publicaciones de algunos de los autores citados hasta el momento, también advertiremos que esta problemática de otorgar a determinados sistemas religiosos, una definición menos polisémica, tiene al menos tres décadas en discusión, y sorprende que aún existan en el siglo XXI estudios que se limiten a realizar trabajos de corte antropológico, etnológico y etnográfico que empleen indiscriminadamente la noción de “religiosidad popular”. Un ejemplo de ello es, la aproximación más radical al respecto que realiza de la “religiosidad popular” Manuel Delgado, quien inserta su artículo dentro de una compilación de 1989 titulada *La religiosidad popular*, el autor señala que:

Todo esto viene a implicar que la religión popular, si es que resulta finalmente que es algo, es cualquier cosa menos un *sistema de creencias*. El comportarse como un buen cristiano, participando de manera activa en las actividades rituales que comporta dicha condición, es algo perfectamente compatible con la carencia absoluta de fe, algo que, por cierto, ya habían notado en su día Marc Augé (1982:

¹⁰¹ Caro Baroja, Julio. “Las formas complejas de la vida religiosa”, citado por Gutiérrez Estévez, Manuel. *Op. Cit.* p. 141.

¹⁰² Gutiérrez Estévez, Manuel. *Ibíd.* p.152

43-53) y que la Belmont formulaba explícitamente: «Se puede ser católico ferviente y practicante sin ser creyente» (Belmont 1989: 57).¹⁰³

El comentario de Delgado hace referencia al tortuoso camino que resulta advertir dentro de esas “*prácticas populares*” que aún y cuando sus actores, entendidos en este caso como actores rituales, no necesariamente viven una vida sujeta a las normas y dogmas de la denominación católica, la que se asume sin debate como religión en toda la extensión de la palabra. El autor incluso señala que es posible que exista en alguna cofradía alguno de sus integrantes que no lleve una vida adecuada al catolicismo y a la autoridad eclesial, al contrario fuera de su representación tenga una actitud abiertamente anticlerical. Precisamente a este tipo de casos es que se hace referencia cuando se habla de una “religión a la carta”, muchos católicos lo son, por conveniencia, o bien por tradición, pero no necesariamente porque desarrollen una vida sujeta a la normativa de la iglesia.

La iglesia católica a su vez debe reconocer que, en cierta medida es culpable tanto del encasillamiento como “populares” de sistemas religiosos que pertenecen a su denominación y del sentimiento anticlerical con el que algunos de los actantes asumen su participación en determinadas prácticas, pues seguimos la línea de pensamiento de Delgado, quien apunta que:

Aquí reside la gran paradoja que el aparato eclesial se ve condenado a repetir. La única manera de divulgar los mensajes de su sistema religioso es vehiculándolos mediante actitudes y conceptos que le son ajenos, y a veces contrarios. Para ganarse un cierto grado de articulación social, la Iglesia debe constantemente cristianizar el folclore y folclorizar el cristianismo. La religión que las gentes practican es, a la vez, un medio y un obstáculo, su principal aliado y su peor enemigo.¹⁰⁴

¹⁰³ Delgado, Manuel. *Op.cit.* p.7.

¹⁰⁴ Delgado, Manuel. “La religiosidad popular. En torno a un falso problema”, En *Gazeta de Antropología*, N° 10, 1993, [artículo en línea], <http://hdl.handle.net/10481/13637>, 16/06/2013.

Esto ocurre especialmente en Latinoamérica porque la religión católica en toda su condición de “religión”, desde su origen en la época Paleocristiana (s.I-V d.C.) se inscribe dentro de una historia de lucha, por conseguir una posición privilegiada y un reconocimiento dentro de la sociedad. A partir del periodo de Constantino el Grande en el siglo IV d.C, la Iglesia Católica ha establecido el envío de un esquema propagandístico para éste fin, y no siempre con los mejores resultados.

Muchos siglos después, coincidiendo con la evangelización de América en el siglo XVI la Iglesia Católica adquiriría un nuevo auge, este proceso, implicada no sólo la transformación de lo religioso, sino que además funcionó como un programa político, económico y cultural que más que buscar la aceptación de la sociedad, pretendía demostrar el poderío eclesial. Este aspecto quedó evidenciado a través de la puesta en escena de un programa artístico y arquitectónico que repercutió desde Europa a un gran número de países Latinoamericanos, donde en nombre de Dios, de la Iglesia y del Rey se intentaba suplantar una cosmovisión por otra.

La historia moderna y contemporánea ratifica que de la Iglesia Católica, nunca ha conseguido una aceptación absoluta, los ciudadanos en determinados periodos han relegado la participación de la Iglesia en sus vidas religiosas a lo mínimo y en algunos casos ni siquiera asisten a ella. No necesariamente un creyente acude a la iglesia o vive según sus preceptos, por ello detrás de una fachada de inmenso poder – y es innegable que aún en día lo ostenta – la Iglesia Católica o mejor dicho, la religión católica, que aparentemente es practicada por la mayoría de la población latinoamericana, en relación a las prácticas religiosas, tiene un papel inestable. Por consiguiente, lo que desde la institución oficial se entiende como catolicismo, en cuanto a religión teológica, para la sociedad es otra cosa, incluso para la sociedad que se autodenomina como católica.

Por lo tanto podemos afirmar que las prácticas, como las de las religiones afro, las festividades religiosas locales dedicadas a Santos específicos, e incluso advertimos prácticas originarias que se hibridan con aquellas oficialmente “católicas”, todas deben ser entendidas como un sistema religioso en particular. Antes de continuar es necesario indicar que podría concebirse como una versión de la religión católica, pero nada dista más de ello, las versiones vendrían a ser las experiencias individuales de cada creyente o bien la manera en cómo asume el hecho simbólico.

El lector podría en éste momento preguntarse ¿Pero cómo podemos diferenciar entonces un sistema religioso de aquellos denominados sincréticos sin tener que recurrir a lo popular? ¿No serían acaso lo mismo? Aunque podría deliberarse al respecto por un largo tiempo, es necesario comprender que actualmente el antropólogo no se encuentra únicamente realizando un trabajo de campo en lo más recóndito de la selva amazónica, o en las tribus polinesias o bien dentro de las comunidades rurales. Actualmente cualquier estudioso de la religión podría dedicarse únicamente al estudio de la urbe, de la religión en sociedades de “masas”.

Se advertía anteriormente que la modernidad había traído consigo el anuncio de la desacralización del mundo y que por el contrario, esto no estaría más lejos de la verdad, pues el hombre en su condición de alguna u otra manera necesita satisfacer sus necesidades espirituales, por ello es limitante referirnos como “populares” a las prácticas religiosas desarrolladas en las grandes ciudades, ¿qué término podría otorgársele a los sistemas religiosos desarrollados al margen de lo rural o primitivo, o bien que englobara a las distintas categorizaciones de las clases sociales clase baja-media-alta? .

En primer lugar hay que entender que estas sociedades de “masas” son complejas, no son estáticas, al contrario su dinámica es acelerada, mutable, y a la vez se encuentran segmentadas “por tradiciones históricas, económicas, culturales, sociales y religiosas”¹⁰⁵ Para poder determinar cómo se le debe calificar a éstas prácticas necesariamente debemos recurrir al trabajo etnográfico e interpretación etnológica, donde nos aproximemos nuevamente a los creyentes, a sus rituales, ceremonias, en resumidas cuentas hay que partir de la intención de comprender las transformaciones simbólicas de éstas actividades.

Como segundo punto es necesario resaltar nuevamente que prácticas como la de nuestro caso de estudio¹⁰⁶, la Festividad a Santa Bárbara en el casco urbano de la ciudad de Mérida, Los Vasallos de la Candelaria de Sector la Parroquia de Mérida, o bien los Diablos Danzantes de Yare, por sólo mencionar algunas, deben ser ponderados como un sistema religioso en sí mismos pues según Gutiérrez, cualquiera de éstas prácticas “constituye una estructura autónoma de significación, que está construida, eso sí, con elementos (míticos o rituales) procedentes del sistema religioso canónico que, como resultado de un poder históricamente adquirido, se identifica con la denominación universal del catolicismo”.¹⁰⁷

A esta manera de asumir la religiosidad, “Joan Prat ha propuesto llamarlo *experiencia religiosa ordinaria*; es decir «conjunto completo de comportamientos, ritos, concepciones, vivencias, representaciones sociales y símbolos de carácter religioso que en un marco concreto --espacial y temporalmente-- sustentan unos individuos también concretos»”¹⁰⁸

¹⁰⁵ Masferrer Kan, Elio. *Op. Cit.* p.14.

¹⁰⁶ A ser analizado en el próximo capítulo de nuestra disertación.

¹⁰⁷ Gutiérrez Estévez, Manuel. *Op. Cit.* p.157.

¹⁰⁸ Prat, Joan “*Religió popular* o experiència religiosa ordinària”, citado por Delgado, Manuel en: “La religiosidad popular. En torno a un falso problema”, En *Gazeta de Antropología*, N° 10, 1993, [artículo en línea], <http://hdl.handle.net/10481/13637>, 16/06/2013.

No obstante para efectos de nuestro trabajo hemos asumido el término propuesto por Gutiérrez Estévez, quien ha desarrollado la fórmula *sistema religioso de denominación católica*, donde sin importar su procedencia¹⁰⁹, “todos los elementos están estructurados en un único sistema que organiza su experiencia y proporciona determinadas energías simbólicas para vivir en sociedad”.¹¹⁰

Desde esta perspectiva podemos afirmar que las diferentes prácticas religiosas que anteriormente se identificaban con la noción de lo popular ya sea como religiosidad o como catolicismo, son en realidad sistemas religiosos de denominación católica. Tanto los aportes de Prat como los de Gutiérrez, tienen una importancia fundamental para aquellos que nos encargamos de estudiar las religiones, pues como afirma Masferrer

...religión popular no es un término aceptable para la antropología y el contenido que habitualmente se le asigna a lo que corresponde es la estructura de ritos y mitos, de prácticas y creencias relativas a cosas socialmente consideradas como sagradas, que tienen un valor institucional reconocido por la comunidad, que constituyen modalidades de acción social y vehículos de expresión vehemente de una determinada ideología cultural.¹¹¹

No faltará quien esté en desacuerdo con esta propuesta y preferirá seguir una línea de investigación como la emprendida por la antropóloga Michaelle Ascencio, quien como legado dejó un estudio sobre la construcción de los imaginarios religiosos venezolanos, pero esa labor preferimos dejarla a otros investigadores y por lo pronto, consideramos que denominar los fenómenos religiosos que estudiamos como sistemas religiosos de denominación católica es más honesto que emplear una expresión genérica y artificial como “religiosidad popular”.

¹⁰⁹ Cfr. Delgado, Manuel. *Op. cit.* pp. 12-13.

¹¹⁰ Gutiérrez Estévez, Manuel. *Op. Cit.* p.154.

¹¹¹ Masferrer Kan, Elio. *Op. Cit.* p.17.

Capítulo III

**Festividad de Santa Bárbara en la ciudad de Mérida,
(Venezuela): un sistema religioso de denominación
católica**

Santa Bárbara, Virgen Bendita, Grandiosa de inmenso poder, Dios te acompañe, y Tú a mí por el camino del bien. Con tu espada vencedora librame del mal, de la injusticia, de la envidia y de los malos ojos.

Con el poder del rayo protégeme de mis enemigos, glorifica la boca de fuego de mi cañón y permite que salga victorioso. Con el cáliz de tu copa y el vino mantén la fuerza de mi cuerpo y espíritu para la dura lucha y el combate.

A mis manzanas y margaritas recíbelas como ofrenda de que te tengo siempre presente en mi pensamiento y en mi hogar, y te ruego no me abandones nunca y acudas a mi cada vez que te reclame para defender mi fe, mi tierra, mi familia y mis luchas; y que al final me lleves siempre a la gloria como Tú. Amén

3.1. Contexto sociocultural de las transformaciones de los sistemas de eficacia simbólica

Hasta el momento, hemos afirmado que el hecho religioso implica un reflejo de la sociedad que lo practica, desarrollándose dentro de un entramado sociocultural que no permite escindirle de la historia, la economía e, incluso, de la política. Pues bien, los sistemas religiosos como productos culturales, deben abordarse desde la realidad en que surgen, ésta no debe ser obviada. Venezuela durante el siglo pasado, experimentó uno de los más profundos de sus cambios, que consistió en pasar de una economía rural, a ostentar el título de ser – en aquel entonces – el quinto productor de petróleo a nivel mundial, trayendo como consecuencia la modificación continua de los comportamientos de sus habitantes.

¿Pero cómo el cambio de una economía rural a una economía petrolera afecta la manera en que una sociedad se comporta? El *boom* petrolero de mediados del siglo XX causó una acelerada modernización de la nación venezolana, no hubo tiempo para que el venezolano verdaderamente comprendiera qué le estaba sucediendo; incluso a finales del siglo XX advertimos el establecimiento de una

nueva visión económica y política denominada “Revolución Socialista del Siglo XXI”, encabezada por la figura de Hugo Chávez Frías, la cual intenta re-direccionar la economía venezolana hacia un sistema socialista de mayor equidad y nuevamente los comportamientos sociales comienzan a transformarse.

No obstante, con respecto a ese tránsito entre una economía rural a una nueva economía fundamentada exclusivamente en la producción petrolera, Nelly García Gavidia expone que:

...las relaciones de producción capitalistas que luego se extendieron a otras actividades económicas y paulatinamente han ido invadiendo todos los aspectos de la vida de los venezolanos. Sin embargo las relaciones de producción capitalistas no llegan a tener, actualmente, un carácter homogéneo, sino todo lo contrario: el análisis de la realidad venezolana revela la convivencia de modos estilos de vida de variada conformación histórica que se combinan y superponen, originándose una estructura pluriparticular, compuestos por elementos capitalistas y precapitalistas.¹¹²

Lo anteriormente expuesto por Gavidia, permite indagar acerca de las características de la población andina venezolana hasta finales del siglo XX, y para ello debemos considerar que, si bien el país a partir de la década del 50 había emprendido su transformación económica, ésta se concentraba fundamentalmente, en el centro- occidente de la nación, con la excepción de Puerto Ordaz (Edo. Bolívar), que para 1952 era la primera ciudad planificada de la nación. Obviamente en estos sectores se aglutinaba el motor productivo del país. Por el contrario, en la región Andina no se dio esta modernización e industrialización de manera temprana, pues la actividad rural se mantiene incluso hoy en día. Sin embargo advertimos en la investigación de Jacqueline Clarac, publicada con el título *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*, que no es sino hasta mediados de 1980, especialmente en la región merideña cuando realmente se comienza a experimentar el:

¹¹² García Gavidia, Nelly. *Op. Cit.* p.1

...fenómeno de la urbanización intensiva, que va destruyendo comunidades, transformando el hábitat andino, acabando con la agricultura de conuco y de hacienda, provocando la migración rural urbana, ya no hacia Caracas o Maracaibo, sino hacia las principales ciudades de la Cordillera, particularmente Mérida y El Vigía.¹¹³

El trabajo de Clarac se concentra en la población de la Pedregosa (Edo. Mérida), la cual, si bien, de manera tardía en comparación con otras regiones de Venezuela, atravesaba por ésta brusca transformación, la misma venía derivada del establecimiento de una economía capitalista en el país producto de la renta petrolera. La autora se preguntaba para el momento cómo este súbito cambio podía incidir en las representaciones y prácticas simbólicas de aquella población andina cuyo origen era rural¹¹⁴. Tres décadas después de la investigación de Clarac, podemos comprender de mejor manera qué ocurrió con estos sistemas, pues muchas de estas poblaciones han quedado sumergidas dentro del casco urbano de la ciudad de Mérida, tal es el caso de comunidades como: La Parroquia, la misma Pedregosa o la comunidad de la Parroquia de Santa Bárbara.

Como señala García Gavidia, en estos procesos donde las sociedades se recomponen, las comunidades deben generar respuestas inmediatas para adaptarse a las nuevas situaciones y condiciones, muchas de éstas crearán profundos conflictos especialmente en aquellos estratos sociales menos favorecidos. Ante este panorama es imperante para las comunidades reorganizar sus identidades y en algunos casos se puede advertir la "...creación e innovación de nuevos valores y otras, la redefinición de los ya existentes en los planos de pensamiento y de una acción diferente a la de los grupos dominantes."¹¹⁵ Estos procesos de creación y desarrollo de identidades se observan directamente en las producciones y hechos

¹¹³ Clarac, Jaqueline. *La Enfermedad como lenguaje*. Op. Cit. p. 47.

¹¹⁴ Crf. *Ibidem*.

¹¹⁵ García Gavidia, Nelly. *Op. Cit.* p.2.

sociales, como el arte o bien los partidos políticos y especialmente en la actividad religiosa.

En relación con lo anterior, evidenciamos que en las sociedades contemporáneas, en lugar de ocurrir un agotamiento de la religión, ésta termina transformándose. Los resultados de estas recomposiciones sociales ocasionan una búsqueda de la identidad originada precisamente por los procesos de recomposición socioeconómica, impotencia política o bien desarraigo cultural¹¹⁶, la cual se manifiesta a través de:

... rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir poder y a reforzar la identidad y el orden de una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales, así como de carga épica a su historia'. Una religión que, aunque puede invocar a veces a las divinidades, se ve abocada a la sociolatría y la politolatría, viniendo a componer una especie de 'trascendentalismo mundano'.¹¹⁷

Mérida como cualquier ciudad actual latinoamericana, es el resultado de la yuxtaposición de sistemas de pensamientos. Esa heterogeneidad es característica de las realidades contemporáneas, y se observa que en esta reorganización de la identidad de un grupo social, el reforzamiento de lo religioso es una herramienta de cohesión del colectivo. Sin embargo, también los sistemas religiosos surgidos dentro de estas coyunturas son como la sociedad misma, variopintos, pudiéndose presentar además en escenarios que no son necesariamente los eclesiásticos.

¹¹⁶ *Cf. Ibídem.*

¹¹⁷ Fernández del Riesgo, Manuel *La ambigüedad social de la religión*, citado por: Pérez Soto, Ramón en: "Presencia de lo religioso en la sociedad secularizada. Una reflexión a partir de las tesis de Nietzsche, Eliade y Ricoeur". Trabajo presentado para optar por el título de Doctor en Filosofía, Universidad Complutense, 2009, *E-prints Complutense*, [Documento en Línea], 22/04/2012. p.33

Cabría preguntarse ¿por qué las sociedades necesitan de un sistema de eficacia simbólica o bien de un sistema religioso para definir su identidad? La explicación más sencilla vendría a ser que toda sociedad necesita dar explicación a aquello que no entiende, además de elaborar una cosmovisión propia. No obstante, cuando nos enfocamos en el estudio de sistemas religiosos en perfiles urbano-industriales especialmente en América Latina y específicamente en Venezuela, las tensiones propias de economías inestables, o bien de crisis sociales, le otorgan a la práctica religiosa un papel de consuelo y a la vez unificador, pues como expone Masferrer: “La expansión de grandes bloques económicos y políticos basados en proyectos culturales contradictorios, tuvo una evidente repercusión sobre las relaciones sociales y culturales y de manera más específica sobre los sistemas religiosos de los pueblos insertados en los mismos.”¹¹⁸

Por consiguiente y, como inferimos a través de Masferrer, es a la Etnología a la que le corresponde dar respuesta a las interrogantes planteadas, siendo ésta, la disciplina que permitirá explorar las transformaciones de los sistemas religiosos en determinadas sociedades y momentos históricos, pues “en el campo religioso no puede obviarse el reconocimiento de la eficacia simbólica de un sistema o propuesta religiosa”¹¹⁹ y dentro de esta visión, además, la metodología etnohistórica es la que permite determinar esa eficacia simbólica – valga la redundancia – de los sistemas religiosos, considerando que la misma no es transferible, ni heredable, sino que responde a la realidad de contextos históricos determinados.

¹¹⁸ Masferrer Kan, Elio. *¿Es del Cesar o es de Dios?: un modelo antropológico del campo religioso*. México, Universidad Autónoma de México- Plaza y Valdés Editores, 2004. p.49.

¹¹⁹ Masferrer Kan, Elio. “El poder de la Iglesia o las iglesias y el poder”, en: *Bien Común*, año 13, N° 156, 2007. p. 9. [Revista electrónica de la Fundación Rafael Preciado]: <http://bit.ly/ZqQ1qU> 03/04/2013.

3.2. Contexto sociocultural de la Parroquia de Santa Bárbara, Estado Mérida, Venezuela: la vía para comprender las transformaciones en sus sistemas de eficacia simbólica

Nuestro objeto de trabajo etnográfico y etnohistórico es la festividad de Santa Bárbara celebrada en la comunidad del mismo nombre, ubicada en la ciudad de Mérida, Venezuela. En nuestra aproximación apreciamos que es ésta es llevada a cabo tanto en el ámbito público como en privado. Santa Bárbara no es una de las santas más importantes del devocionario católico, de hecho desde 1969 se retiró su fiesta del santoral romano. Sin embargo su festividad está pautada para el cuatro de diciembre a nivel mundial.

Cuenta la tradición que Santa Bárbara fue una Mártir del siglo III nacida en Nicomedia. Hija del sátrapa Dióscoro, quien para sustraerla del proselitismo cristiano y evitar que le corrompiesen su belleza, su padre la encerró en una torre iluminada sólo por dos ventanas. No obstante, recibió las enseñanzas de un sacerdote que se hacía pasar por médico. Para expresar su fe en la Santísima Trinidad, ella perforó en el muro una tercera ventana. Al enterarse su padre de esto, decide castigarle, al negarse a abjurar del cristianismo y a casarse con un pagano la entregaron al juez Marciano, que la torturó de diversas formas. Finalmente, su padre le cortó la cabeza, acto reprendido por Dios quien le dio muerte a Dióscoro a través de un rayo fulminante.

En la ciudad de Mérida (Venezuela) y como menciona, Esther Morales, se puede advertir el asentamiento de tres templos parroquiales¹²⁰ dedicados a la advocación de esta Mártir, siendo el más antiguo el ubicado en Chachopo, el cual

¹²⁰ Es necesario hacer una diferenciación entre lo que comprende una parroquia municipal y una parroquia eclesiástica, la primera hace referencia, en el caso de Venezuela, a una entidad que designa una unidad político territorial contenida a la vez dentro de un municipio; mientras que la segunda denota la jurisdicción de un párroco.

data del siglo XVII; el segundo corresponde a la misma datación en Guaraque y por último en la ciudad de Mérida en 1968 se erige un templo dedicado a Santa Bárbara, en el Municipio Libertador en la parroquia Caracciolo Parra¹²¹.

La comunidad de Santa Bárbara, era un pequeño asentamiento rural que se encontraba a las afueras de la ciudad de Mérida a principios del siglo XX. No obstante, a raíz del crecimiento urbano de la ciudad, actualmente se encuentra inscrita dentro de su trama. Hoy en día podemos encontrar a los descendientes de los habitantes originarios, ocupando el mismo sitio de sus ancestros, y han sido los encargados de perpetuar a través de la historia esta festividad de fecha reciente, considerando que la primera capilla en honor a la Santa fue erigida en el lugar en 1925 (Ver Fig.1). Así lo constata Hugo Alberto Torres quien en su obra *Mis Añoranzas*, donde se realiza una crónica autobiográfica del Sector Santa Bárbara, relata lo siguiente:

La capilla de Santa Bárbara data del 3 de Octubre de 1925 (...) se construyó en terrenos pertenecientes a Martina Torres (...) Esta capilla aún en pie y en admirable estado de conservación, consta de una sola nave; sus paredes, de tierra pisada, todavía permanecen rectas, sin fracturas, originales; el campanario, con techo de zinc, se ve sostenido por dos palos de madera fuerte, y en su posición vertical. Las paredes laterales exhiben dos ventanas grandes y dos pequeñas; en su nicho principal reposa la imagen de nuestra patrona: Santa Bárbara, a su derecha San Isidro Labrador, patrono de los campesinos, protector de las cosechas.¹²²

¹²¹ Morales, Esther: "Aculturación- transculturación en cuatro tiempos: De Santa Bárbara a Shangó." En: *Presente y Pasado. Revista de Historia*. Año 11 N°21. Enero-Junio, 2006. [Artículo en línea], <http://bit.ly/14GXVv7>, 04/10/2011.

¹²² Torres, Hugo Alberto. *Mis Añoranzas*. Mérida, Vicerrectorado Administrativo Universidad de Los Andes – Talleres Gráficos Universitarios, 2011, p. 113



Figura N° 1.
Vista de la fachada original de
la Capilla de Santa Bárbara.
Imagen de: Hugo Alberto
Torres (Archivo Personal)

Esta comunidad pasó de ser un pequeño asentamiento a mediados del siglo XX, a ser hoy en día uno de los sectores con mayor crecimiento como zona residencial de la ciudad de Mérida, aunado al hecho, de que lo que era una pequeña aldea hace menos de un siglo, hoy quedó completamente dividida por la construcción de la avenida Las Américas en 1974, actualmente una de las principales arterias viales de la ciudad (Ver. Fig.2). De esta manera el acelerado crecimiento urbanístico que caracterizó a la segunda mitad del siglo XX en la capital andina, tendría incidencia directa en las creencias y comportamientos religiosos de la comunidad. Al mismo tiempo encontramos que dentro del seno de la Iglesia Católica de la región, estaban ocurriendo modificaciones en las jurisdicciones:

Por órdenes del Obispo de ese momento, Monseñor Cisneros, hubo ciertos cambios en la geometría del poder eclesiástico. De este modo, La Parroquia El Llano se diluyó en varias parroquias eclesiásticas. Una de ellas correspondió a nuestra comunidad. Santa Bárbara fue, entonces, elevada al Rango de Parroquia eclesiástica en el año 1968...¹²³

¹²³ *Ibidem.* p. 115.

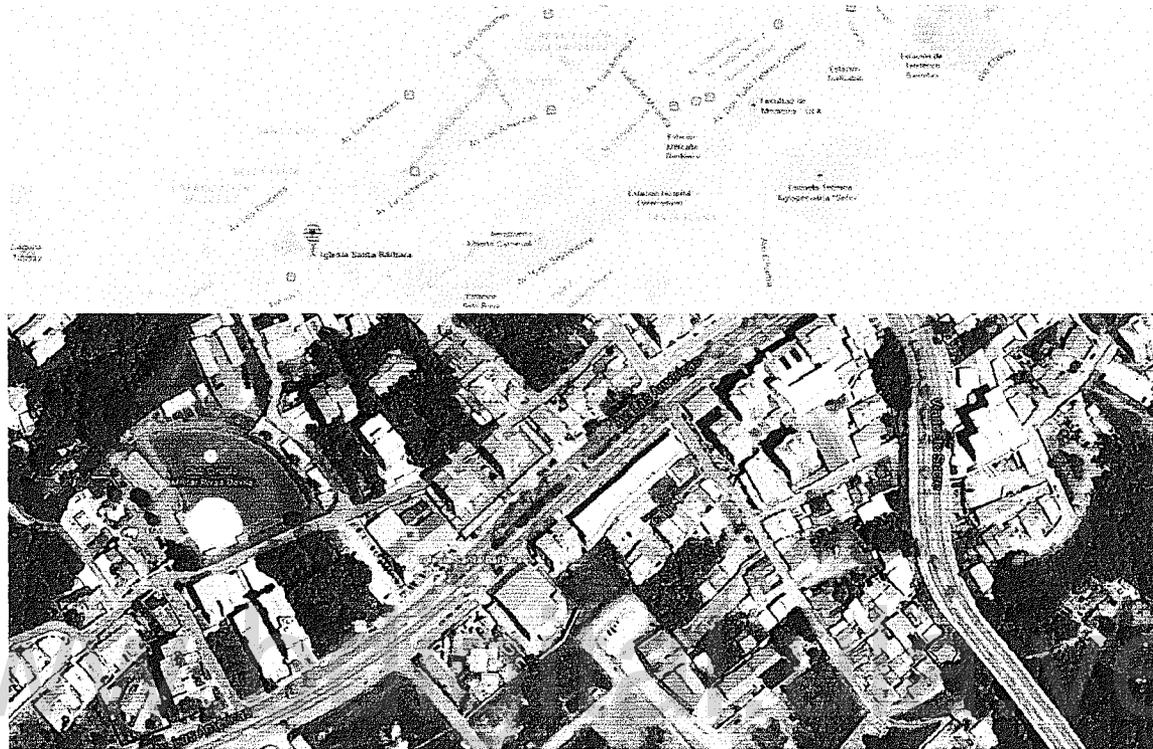


Figura N° 2. Mapa y vista satelital de la Parroquia Santa Bárbara, Ubicación de la Iglesia, la Capilla y la Avenida Las Américas. Imagen de: Google Maps.

El paso de Capilla a Parroquia Eclesiástica, estableció uno de los cambios más profundos dentro de la comunidad de Santa Bárbara pues la pequeña capilla donde celebraban sus oficios y recibían sus sacramentos había quedado relegada a segundo plano y efectivamente también para 1968 se erigió hacia el lado Oeste de la comunidad, una nueva iglesia la cual es consagrada en 1988, por el Arzobispo de Mérida Monseñor Baltasar Porras (Ver Fig. 3).

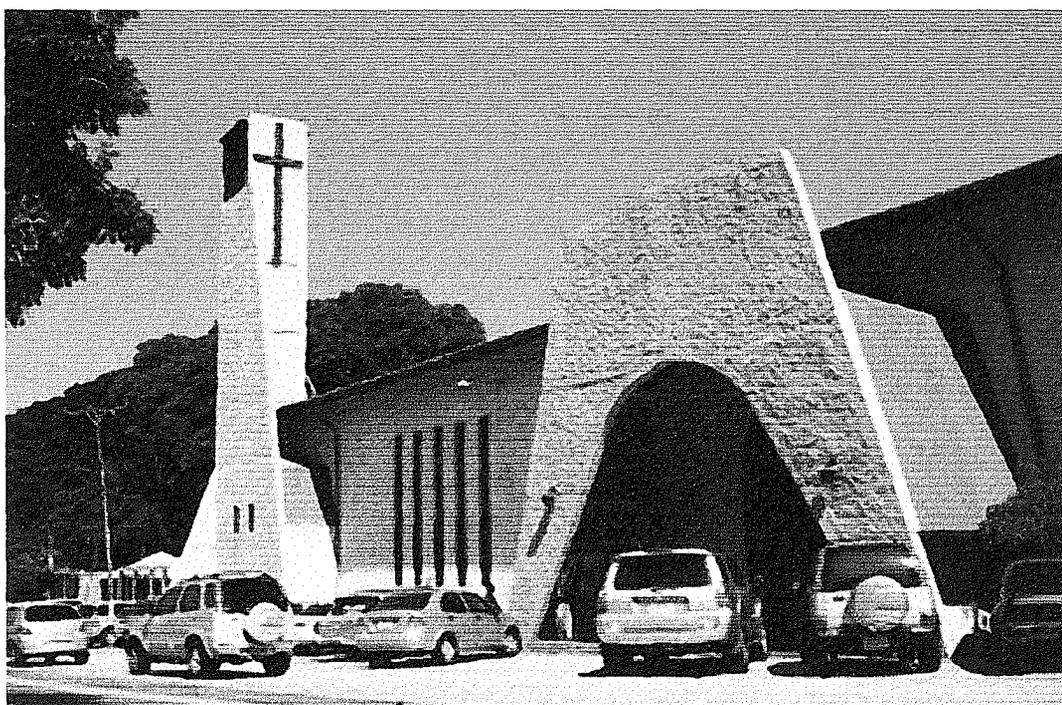


Figura N° 3.
Nueva Iglesia de Santa Bárbara, construida en 1968.
Imagen de: meridamundo.com

Como se evidenciará en el siguiente apartado, tanto la modernización de la ciudad y la reorganización del poder eclesiástico, incidieron en la modificación de los sistemas de eficacia simbólica de la comunidad de Santa Bárbara, considerando que pasaron de conformar una aldea rural a las afueras de Mérida, a transformarse en uno de los centros con mayor densidad de población dentro del entramado urbano de la ciudad de Mérida, ahora con una división del sector en Santa Bárbara Este y Santa Bárbara Oeste, originado por la construcción de una arteria vial como lo es la avenida Las Américas.

3.3. Estrategias Metodológicas para abordar La Festividad de Santa Bárbara en la ciudad de Mérida

Nuestra exploración sobre de la Festividad de Santa Bárbara en la ciudad de Mérida, se basó en las siguientes estrategias metodológicas que fueron empleadas para el análisis del objeto de estudio. Como comentábamos anteriormente nuestra labor es de naturaleza etnológica, donde es fundamental hacer uso de la etnografía “...El investigador cuando hace etnografía aplica un conjunto de métodos empíricos para entrar en contacto con los sujetos de estudio, a partir de allí, redefine, actualiza; establece nuevas formas de interacción sobre el discurso y las prácticas de los procesos culturales...”¹²⁴

Sin embargo debemos puntualizar que dentro del trabajo etnográfico es posible observar diversos enfoques, por lo que el análisis de La Festividad de Santa Bárbara en la ciudad de Mérida, se sustentará dentro de la perspectiva interpretativista, pues de la misma manera que lo hace la antropóloga argentina Rosana Guber, es preciso observar que las pautas generadas por este tipo de estudio etnográfico, contribuyeron a introducir cambios importantes en la antropología cultural como:

...el reconocimiento de la subjetividad del investigador en el proceso de conocimiento y del campo de las significaciones sociales cuya relevancia está siempre más comprometida con la particularidad que con la generalidad, de modo que el investigador debe reconstruir la lógica y coherencia propias e inherentes a la cultura que estudia(...). En definitiva, el investigador nunca se transformaría en "uno más" ni en agente neutro de observación y registro, pues accede al campo desde su historia cultural y teórica; los informantes, por su lado, se conducen con él de modo diferente de como lo hacen entre sí. El compromiso situacional del investigador es radicalmente distinto del de los informantes.¹²⁵

¹²⁴ Bohórquez, Diana. *Representaciones e identidades de género en el Guayabo (Edo. Zulia)*. Universidad del Zulia: Maracaibo, 2007.p.75.

¹²⁵ Guber, Rosana. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo* (2ª Ed.). Paidós: Buenos Aires, 2004.pp.30-31.

A partir de estas concepciones de Guber sobre la visión interpretativista, se participó de manera directa en las Festividades de Santa Bárbara en la ciudad de Mérida. A través del trabajo de campo, se recolectó la información pertinente acerca de los diversos aspectos culturales y devocionales referidos a la Mártir católica, tanto en el contexto público como en el privado. Seguidamente nuestro análisis se concentró en los rituales practicados durante las festividades de Santa Bárbara, tomando en consideración como expone Turner que éstos son una “...secuencia estereotipada de actos que comprende: gestos, palabras y objetos, entre otros. Celebrado en un lugar determinado, con la finalidad de influir en las fuerzas o entidades sobrenaturales, en función de los objetivos e interés de los que le llevan a cabo (actores rituales)...”¹²⁶

Antes de avanzar en nuestra propuesta debemos aclarar un punto fundamental, Santa Bárbara es un personaje que dentro del imaginario religioso venezolano se encuentra asociado a otros sistemas religiosos como es el caso de su pertenencia a una de las Cortes de la reina María Lionza, y como explica Jacqueline Clarac debemos considerar que: “El culto que se ha dado en llamar de «María Lionza» es, de hecho, una religión en formación de una sociedad emergente en el siglo XX”¹²⁷.

Por otra parte advertimos la existencia de una identificación directa que se hace de Santa Bárbara con la figura de Changó¹²⁸, dios del panteón Yoruba, religión practicada ampliamente por las sociedades afro-caribeñas que al imponerse el

¹²⁶ Turner “El proceso ritual: estructura y anti-estructura” citado por Francisco Saenz en: *El proceso Ritual*. [Artículo en línea] <http://bit.ly/11zlxq>, 08/06/2011. p.1.

¹²⁷ Clarac, Jacqueline. *La enfermedad como Lenguaje*. Op. Cit. p. 117.

¹²⁸ También puede encontrarse el término textualizado como Shangó.

catolicismo durante el periodo colonial latinoamericano se fusiona con el panteón católico originando lo que actualmente conocemos como Santería.

Nuestra intención con el estudio de la Festividad de Santa Bárbara en la ciudad de Mérida es determinar que ésta es un sistema religioso de denominación católica y no una práctica de “religiosidad popular” como han sido abordadas este tipo de manifestaciones, tampoco dejamos de lado el hecho de que “...la religiosidad, cualquiera que ella sea, está hecha de retazos y de préstamos, un mosaico de colores cambiantes...”¹²⁹ pero al menos en este trabajo no nos compete establecer comparaciones entre estos tres sistemas religiosos los cuales serían a saber: el culto a María Lionza, la Santería y la Festividad de Santa Bárbara en la ciudad de Mérida ya que consideramos que nos desviaríamos de los objetivos principales de nuestra investigación¹³⁰.

En cambio, nos concierne establecer las correspondencias existentes entre las prácticas religiosas enmarcadas en dicha festividad, así como su origen y la inclusión en las mismas de las danzas del grupo denominado *Locos de Santa Bárbara*. Esto permitirá estipular cuáles son los sistemas de eficacia simbólica de esta comunidad para incluirla en los sistemas de denominación católica.

¹²⁹ Ascencio, Michaelle. *De que vuelan, vuelan. Op. Cit.* p.138.

¹³⁰ Para nosotros tanto el Culto a la Reina María Lionza como la Santería son sistemas religiosos en sí mismos que presentan características propias y son autónomos, la presencia de Santa Bárbara dentro de su conjunto de deidades, sería el elemento en común que en este caso tienen con la Festividad de Santa Bárbara de la ciudad de Mérida. En relación a lo anterior podemos afirmar que la devoción a esta Santa en particular es una de las más complejas de abordar, pues se admite que presenta un gran número de re-composiciones en relación a las prácticas religiosas donde se encuentra inmersa. No obstante en nuestra investigación y como hemos afirmado a lo largo de nuestra disertación, delimitamos nuestro objeto de estudio a la religiosidad del Sector Santa Bárbara de la ciudad de Mérida inscrita en las celebraciones llevadas a cabo en el seno de la Iglesia Católica, para determinar que la misma se trata de un sistema religioso de denominación católica y no una manifestación de *religiosidad popular*. No desarrollaremos en este caso un estudio acerca de los diferentes sistemas religiosos donde existe la presencia de Santa Bárbara, de esta manera dejamos abierta la línea de investigación que aborda las diversas hibridaciones que la devoción a la mártir presenta para futuras interpretaciones al respecto.

3.4 Origen Etnohistórico de la Festividad de Santa Bárbara

En toda Venezuela se pueden advertir celebraciones de fiestas de Locaina¹³¹ o Fiestas de Locos; basta revisar un calendario de las denominadas festividades tradicionales para advertir que no son expresiones exclusivamente andinas. Sin embargo, todas tienen un origen en común, el cual sin duda es europeo como se verá más adelante. No obstante la figura de Loco pareciera ser una constante en los sistemas religiosos adoptados por los merideños, observamos su manifestación a lo largo del año en distintas comunidades, podemos mencionar las siguientes a saber: *Los Vasallos de la Candelaria*, llevada a cabo en la Parroquia, cada 2 de febrero, día de la patrona de la colectividad, *La Locaina de Santa Rita*, de los Pueblos del Sur o bien *La Locaina de San Isidro* en la población de Lagunillas.

Las fiestas de Locos o *Fête des Fous*, se originaron en la Edad Media en el Viejo Continente y pueden definirse como: “una especie de liturgia al revés que, hasta su prohibición hacia 1450, tenía lugar en el interior del templo, en el que se celebraban misas burlescas y se elegía una serie de personajes caricatura tales como Papas, Obispos, y Príncipes de Loco”¹³² Estas fiestas encuentran una relación directa con la denominada Fiesta de los Inocentes, pautada para el 28 de Diciembre, es pertinente recordar que ésta es la fecha que se le adjudica a la “Matanza de los Inocentes” proclamada por el Rey Herodes, el pasaje bíblico relata lo siguiente:

Después que partieron ellos, he aquí un ángel del Señor apareció en sueños a José y dijo: Levántate y toma al niño y a su madre, y huye a Egipto, y permanece allá hasta que yo te diga; porque acontecerá que Herodes buscará al niño para matarlo. Y él, despertando, tomó de noche al niño y a

¹³¹ El término Locaina y su plural Locainas, se emplean indistintamente para designar al grupo conformado por los danzantes, los *locos*.

¹³² Javier del Prado, *Historia de la literatura Francesa*, citado por: García Pradas, Ramón. “La fiesta de los locos, un origen folklórico para el teatro del Medioevo francés” en: Real, E.; Jiménez, D.; Pujante, D. y Cortijo, A. (eds.), *Écrire, traduire et représenter la fête*, Universitat de València, 2001, p. 33.

su madre, y se fue a Egipto, y estuvo allá hasta la muerte de Herodes; para que se cumpliera lo que dijo el Señor por medio del profeta, cuando dijo: De Egipto llamé a mi Hijo. Herodes entonces, cuando se vio burlado por los magos, se enojó mucho, y mandó matar a todos los niños menores de dos años que había en Belén y en todos sus alrededores, conforme al tiempo que había inquirido de los magos. Entonces se cumplió lo que fue dicho por el profeta Jeremías, cuando dijo: Voz fue oída en Ramá, Grande lamentación, lloro y gemido; Raquel que llora a sus hijos, Y no quiso ser consolada, porque perecieron. *Mateo 2, 13-18.*

Cuenta la tradición que los cuerpos de estos niños permanecieron incorruptos, forjándose así la práctica de veneración de sus reliquias durante la Edad Media. En Roma, se celebraban oficios en su honor en la Catedral de San Pablo Extramuros. El 28 de Diciembre donde se practica el catolicismo se estila realizar una *inocentada*, que consiste en jugar una broma a un familiar o amigo, sin embargo, como señalábamos al comienzo de este apartado esa *inocentada* tiene una relación directa con las *Fête des Fous*. En España existía la tradición de la fiesta del *Obispillo*, en donde un niño era ataviado a usanza de un Obispo y por un día, el 28 de diciembre, ejercía el cargo. No obstante, este tipo de fiestas incomodaron el seno del episcopado y posterior al Concilio de Trento, en pleno periodo de la Contrarreforma, se intentó eliminar este tipo de Celebración.¹³³

Cabría aclarar que esta explicación acerca de las *Fiestas de Locos* y sus respectivas celebraciones durante 28 de diciembre, vienen al caso para determinar el origen de la festividad en la comunidad de Santa Bárbara. De acuerdo con el relato de Agustín Quintero (1931-), originario de la comunidad de Santa Bárbara, la fiesta en honor a la patrona de la comunidad data de principios del siglo XX, y siempre estuvo vinculada con la participación de la *Locaina* o *Locos de Santa*

¹³³ Cfr. Labarga García, Fermín. "La piedad popular en el ciclo de Adviento y Navidad", en: Ruiz Fernández, José y Vázquez Guzmán, Juan (Coord.) Religiosidad Popular V Jornadas 2007, España, Instituto de Estudios Almerienses, 2010. pp. 26-25. [Documento en línea], <http://bit.ly/1rv8KYS>, 21/02/2013.

Bárbara. Otra de las versiones sobre el origen de la Festividad de Santa Bárbara y de acuerdo con lo anterior Torreas, expone que:

Contaba mi abuela que Don Fernando fue el fundador de la jacarandosa Parranda o Locaina. Papá Laureano tendría alrededor de cuatro años, según recordaba, cuando veía que mi bisabuelo, usando dos palos, se ponía a tocar un trozo de madera que tenía en el patio de la casa, sobre dos horquetas. Y bailaba siguiendo el ritmo de las notas generadas por los golpeteos. Despertada esa afición, recordó que en su tierra, Santa Ana, había visto algunas danzas callejeras, y para allá se fue. Aprendió algunos de esos bailes, heredados de los esclavos de la época colonial, traídos por el puerto de La Ceiba, situado en el Lago de Maracaibo (...) habiendo llegado felizmente a casa, comenzó a organizar su grupo de danza, en compañía de vecinos amigos y hermanos afectos a la música.¹³⁴

En la historia de Torres, se indica que era el día anterior a la Nochebuena cuando se celebraba la parranda con la participación de los *Locos* (Ver. Fig. 4) No obstante el Trabajo de Grado del historiador Arsenio Ramírez, en donde el autor realiza un extenso trabajo etnográfico acerca de las diversas fiestas religiosas del Estado Mérida, se relata lo siguiente:

La fiesta de la Virgen de Santa Bárbara, según los habitantes del lugar se celebrara anteriormente el 28 de diciembre con motivo de los Santos Inocentes. Para participar había que pagar cinco bolívares (Bs. 5, 00), cuota que servía para los gastos de la misma. Esto se vino haciendo desde que el grupo se conformó como tal; no había traje especial para intervenir, bastaba "la voluntad".¹³⁵

¹³⁴ Torres, Hugo Alberto. *Op. Cit.* p. 124

¹³⁵ Ramírez Rosales, Arsenio José. *Locos y Locainas en el conjunto de las fiestas religiosas en el Edo. Mérida*. Trabajo presentado para optar por el título de Licenciado en Historia, no publicado. Escuela de Historia. Universidad de Los Andes: Mérida, 1983, p. 29.



Figura N° 4.

Baile de Los Locos de Santa Bárbara ca.1940.

Imagen de: Archivos Personales de la Asociación de Vecinos "Renacer Comunitario".

Para el 2011 en una entrevista realizada al Sr. Agustín Quintero, oriundo de la Aldea Santa Bárbara, éste explicaba en relación al origen de de la celebración de la fiesta que:

...después de la presentación que hacían el 28 de diciembre como día de los inocentes, eso empezaba a las siete de la mañana, los bailes, porque se visitaba... ¡claro Santa Bárbara es, para esa época era una aldea que no había más de 20, 25 casas, entonces se iba de casa en casa a visitar al niño Jesús de ahí pues se le hacían cantos y versos al niño Jesús, y toda la gente pues humm... se preparaba para ese día, porque sabía que la locaina, para ese tiempo se llamaba locaina los visitaba, después de eso, eso se terminaba a las seis de la tarde y después de las seis de la tarde entonces ya como cuando cada quien se iba a su casa, se cambiaba de traje y ya venía como civil como cosa corriente pues, se hacía una fiesta en celebración de lo que, habían participado en... durante eeehh el día pues, en la presentación del grupo. Y entonces se hacían, hacían un sancocho y se celebraba con los familiares y amigos casi toda la

*noche, eso era la celebración, o sea, para darles las gracias a todos que habían participado en la presentación que se había hecho del día anterior.*¹³⁶

De esta manera se corrobora que el origen de la Festividad de Santa Bárbara junto a las danzas de los *Locos* o *Locainas*, se encontraba pautada en un principio para el 28 de diciembre de cada año. La modificación de la fecha, tal y como se celebra hoy en día el cuatro de Diciembre, corresponde a que la fiesta había decaído entre 1945 y finales de la década del 50. Esto respondía a la desorganización imperante en la agrupación de aquella época, aunado al hecho de que la Capilla original no contaba con personal eclesiástico fijo que oficiara las misas, dependían directamente de la Parroquia El Llano. Para 1954 la Diócesis de Mérida nombra un Párroco fijo para la capilla, otro aspecto importante es que para el momento se dejaron de emplear las máscaras (Ver. Figs. N°5 y 6) dentro del baile, consecuencia de la llegada al Poder de Marcos Pérez Jiménez, como explica el Sr. Quintero:

El cambio que se hizo del 28, fue porque eso tuvo un tiempo que no se celebró más, ¿no? Entonces últimamente cuando ya nombraron un párroco pa la aldea de Santa Bárbara pues, pa'la capillita de Santa Bárbara que nombraron un párroco fijo, él se interesó mucho para que se volviera a recuperar el..., la danza de los locos o las locainas. Entonces se interesó de nuevo, eso fue porai, por esa época esa, el año 54-55 cuando se usaban todavía caretas ¿no?, que las traían, en ese tiempo venían, esas caretas que venían de España, pero se estuvieron, se estuvo presentando eso como unos dos años, después los invitaron inclusive para, para un presentación en Caracas cuando la época del Presidente Pérez Jiménez y, entonces ehhh, claro como todos usábamos careta, pero ya cuando se iba a llegar la fecha, pues nos prohibieron, porque usábamos caretas en ese

¹³⁶ Transcripción de la entrevista realizada a Agustín Quintero por la Asociación Renacer Comunitario en: "Renacer Comunitario" (Productor). *Raíces y añoranzas de nuestra Santa Bárbara: Un pedacito de Historia de Nuestros Antepasados. Un homenaje al Gentilicio de la Comunidad de Santa Bárbara*. Mérida, Sonido Impacto 22, 2011. Es importante destacar que "Renacer Comunitario" es una asociación de Vecinos del actual sector Santa Bárbara que se ha dado a la tarea de rescatar su patrimonio cultural. Para el momento en que realizamos nuestro trabajo de campo el Sr. Quintero se encontraba delicado de salud, considerado por la comunidad como miembro fundador de los *Locos de Santa Bárbara*, decidimos recurrir a este recurso audiovisual producido directamente por la comunidad para poder contar con su relato.

tiempo, entonces eso estaba completamente prohibido, hacer cualquier presentaciones en el público con caretas, las caretas pues significaban que..., como no habían muchas muchachas en el grupo, entonces los varones, o sea los hombres, se pintaban, con las caretas, buscaban caretas de muchachas y se vestían de damas ¿no? para hacer la pareja con los varones, y entonces bailaban en los bailes, pues se bailaba, y habían casos especiales que durante todo el día no se conocían, o sea decir es decir, fulano fulano, la pareja en sí no se conocía.¹³⁷

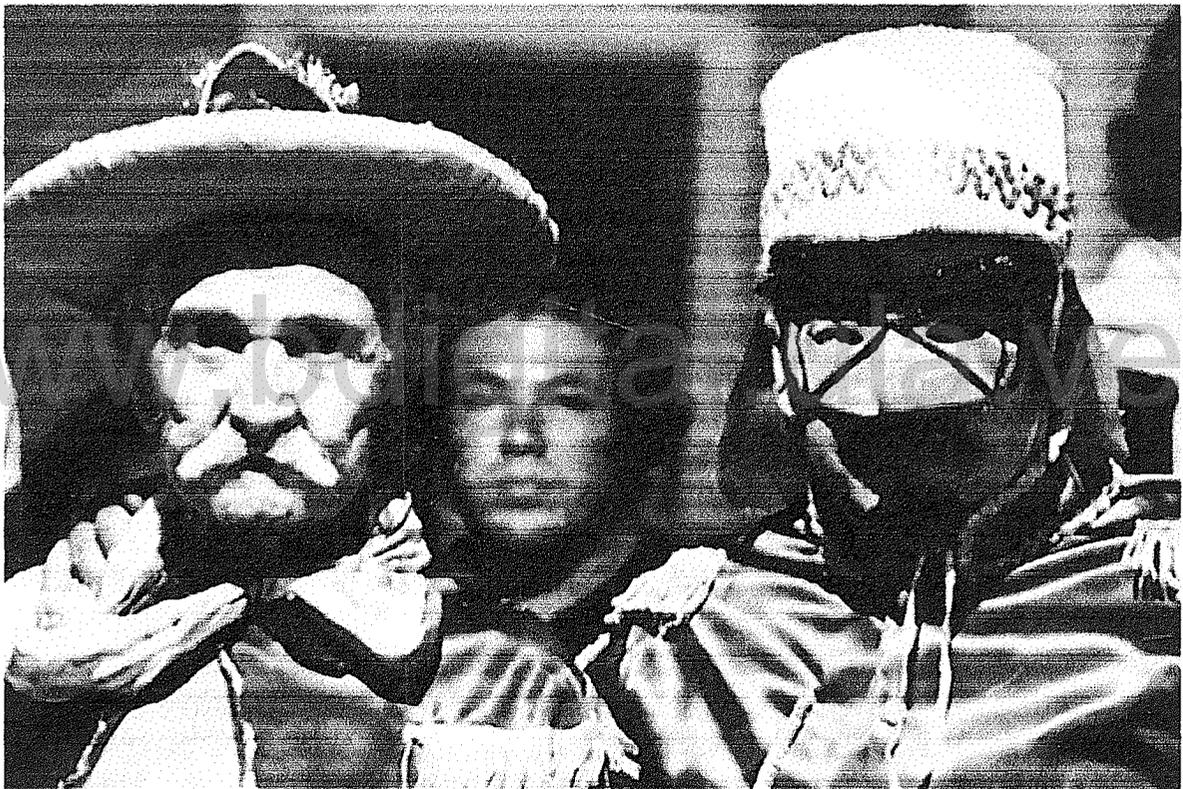


Figura N° 5.

El Sr. Crisanto Quintero, Capitán Mayor de los Locos de Santa Bárbara, junto a uno de los danzantes enmascarado. ca.1940

Imagen de: Archivos Personales de la Asociación de Vecinos "Renacer Comunitario".

¹³⁷ Entrevista realizada a Agustín Quintero. *Ibid.* Más adelante en nuestra disertación expondremos las razones que hicieron que las danzas del grupo *Locos de Santa Bárbara* sufrieran diversas transformaciones.

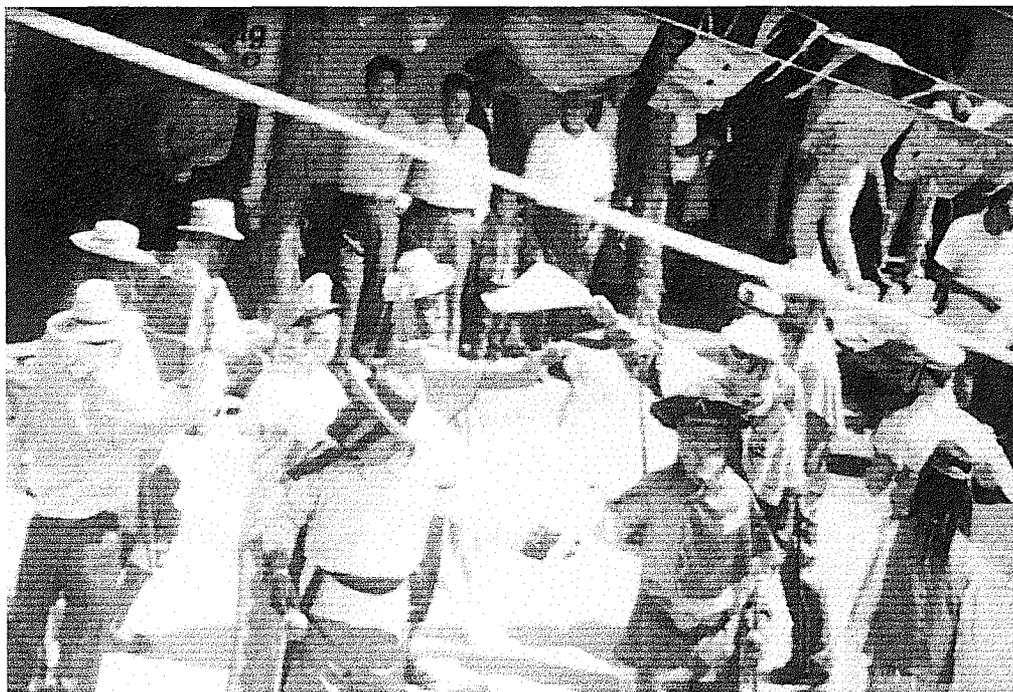


Figura N° 6.

Danza de los Locos de Santa Bárbara, con los danzantes enmascarados, ca. 1940.
Imagen de: Archivos Personales de la Asociación de Vecinos "Renacer Comunitario".

Para la década de los 60, el Sr. Agustín Quintero se convierte en líder del grupo y consigue organizarles en términos de una Asociación, además de otorgarles asesoría en cuanto al vestuario, personal y participantes, conjuntamente para la misma época:

Se instaló una directiva por elección, que planificaba y dirigía las actividades del grupo; se permitió el ingreso de damas y niños, formándose un grupo infantil, con números muy especiales. Cada danzante llevaba un pañuelo, una maraca y un palo, como especie de garrote, infaltable en la ejecución de la Danza. Y eran dirigidos por un Capitán Mayor, Primero y Segundo Capitán, quienes iniciaban la danza al compás de un conjunto musical compuesto por violines, guitarras, cuatros y tambores.¹³⁸

¹³⁸ Torres, Hugo Alberto. *Op. Cit.* p126.

Esta Nueva Directiva, presidida por el Sr. Quintero, introdujo varios cambios, los cuales quedaron recogidos en el trabajo de Ramírez, quien expone que estas modificaciones fueron:

1. Eliminación del personaje de las muchachas, pues aunado a la ingesta de licor durante la parranda desmerecía a la fiesta religiosa y a los integrantes de la agrupación.¹³⁹
2. El recorrido de la Locaina y todos los aspectos que correspondan a la festividad de la Patrona se realice frente a la iglesia. Ya no se haría el recorrido casa a casa, como se estilaba en un principio.
3. Se decide modificar la fecha de la Festividad, hasta 1957 se celebró cada 28 de Diciembre, al año siguiente se decidió que debía ser el 06 de Enero. Hasta que el 1980 la junta estimó que será celebrada el 04 de Diciembre día que le correspondía a Santa Bárbara en el Santoral Romano.
4. En cuanto a la agrupación la directiva consiguió establecer un uniforme. Para 1974 la Dirección de Cultura del Estado Mérida, les dotaría de sus trajes. Pues ya se había alcanzado un cierto renombre y los Locos de Santa Bárbara viajarían a Cumaná a representar a la región en un festival folclórico con motivo de la Batalla de Ayacucho.¹⁴⁰

Con el establecimiento de la nueva iglesia de Santa Bárbara en 1968 como se señalaba anteriormente y quizás por el hecho de que al año siguiente, la Santa ya no figuraría dentro del Santoral Romano, la festividad junto a las Danzas de los *Locos de Santa Bárbara* comenzaron a caer desuso, para 1978 casi había desaparecido la celebración con la participación del grupo de danzantes, aunque se mantuvo dentro de la Institución Católica la celebración de los oficios religiosos cada cuatro de Diciembre en su honor.

¹³⁹ En el relato establecido en la Entrevista realizada a Agustín Quintero. *Op.cit.* se narra que el personaje de las muchachas era interpretado por hombres disfrazados de mujer, aparentemente en medio de la parranda cuando ya se habían pasado de tragos algunos de los actores y espectadores, al momento de las conquistas no era posible distinguir quién era una dama y quién era un caballero, por lo que se originaron varios altercados que empañaban la celebración de la festividad.

¹⁴⁰ *Cfr.* Ramírez Rosales, Arsenio José. *Op. Cit.* pp. 33-34. Estos datos son generados a partir de los trabajos etnográficos realizados por el autor en su investigación.

Para la década de los 80 nuevamente los *Locos de Santa Bárbara* cobraron auge gracias a la participación de su comunidad, pero siempre con sus altas y bajas durante finales del siglo XX. Iniciándose el año 2010 a través de un grupo de vecinos del sector, encabezados por Bárbara Hoeger, Mari Cruz Carrero y Humberto Arias se establece la asociación de voluntarios “Renacer Comunitario”, ésta se encuentra conformada por los descendientes de las familias de los habitantes originarios del sector y vecinos de la comunidad de Santa Bárbara.

“Renacer Comunitario” se encarga de hacer labor social y trabajo voluntario en nombre de la comunidad, por ejemplo realizan actividades en distintos Centros de Salud donde hay niños, personas discapacitadas o adultos mayores, que requieran de compañía o tengan algún tipo de necesidad, organizan actividades deportivas y culturales en el sector, y fundamentalmente son quienes emprendieron la tarea de rescatar el legado de sus antepasados y de restablecer nuevamente una de sus tradiciones más preciadas la Festividad de Santa Bárbara y la danza de los *Locos de Santa Bárbara*.

3.5 Antes de La Festividad de Santa Bárbara en la ciudad de Mérida, Venezuela

Presenciar la fiesta de Santa Bárbara en la iglesia de la Parroquia del mismo nombre del Municipio Libertador de Mérida, el 4 de diciembre es observar la constancia de una comunidad por preservar sus tradiciones, además de evidenciar cómo las sociedades necesitan articular los sistemas de eficacia simbólica para mantener su identidad. El trabajo de campo abarcó cuatro celebraciones 2011 (Etnografía I), 2012 (Etnografía II), 2013 (Etnografía III) y 2014 (Etnografía IV), la primera fecha corresponde a la recuperación de la parranda, por el grupo de vecinos “Renacer Comunitario”. La primera aproximación que tenemos a este sistema religioso, es la realización del Novenario en honor a Santa Bárbara, el cual inicia nueve días antes del cuatro de Diciembre y tiene una articulación directa con el seno eclesiástico, de esta manera se evidencia su pertenencia a la denominación Católica, sin embargo en novenario tiene un carácter privado.



Figura N° 7. Altar de Santa Bárbara durante la Novena.
Casa Particular. Imagen de: María Castillo

La celebración en espacios privados del Novenario responde a que son los integrantes de la comunidad quienes disponen en sus casas, altares dedicados a Santa Bárbara y, es allí donde se llevan a cabo los rezos de la Novena. Ésta se realiza todas las noches a las 8:00 pm.

Todos los estratos de la comunidad participan, desde las familias más pudientes hasta los hogares más humildes. Ahora bien, la observación permitió advertir, que sólo los más allegados a las familias era quienes participaban de los rezos, con excepción de los organizadores – los integrantes de “Renacer

Comunitario” quienes son la cabeza de la comunidad en éste caso– los hogares se encuentran decorados para recibir la navidad, y quizás en un intento de que no se invada el espacio íntimo, los altares se disponen generalmente en las entradas (Ver Fig. 7).

No es necesaria la presencia del Párroco para estas celebraciones, cada familia organiza la velada a su manera. La Novena es una antigua práctica cristiana que se efectúa como un intercambio donde se realizan peticiones a Dios, y en este caso a Santa Bárbara, quien además dentro de la tradición católica se le considera una intercesora de las causas injustas y



Figura N° 8. Músicos en la Novena a Santa Bárbara. Casa Particular. Imagen de: María Castillo

sobre todo su poder actúa contra la envidia. Las Novenas, son una especie de libritos que contiene el rosario que se reza a los muertos o a un santo, los cuales se pueden adquirir en cualquier tienda dedicada al rubro de lo espiritual y místico. Evidenciándose la existencia de una comercialización de la religión, la cual es en la actualidad, uno de los rasgos distintivos de las prácticas de eficacia simbólica inscritas en las sociedades complejas. Y eso se puede comprobar en este tipo de actividad, donde los asistentes llegan con sus novenas en mano, aunque en algunos casos habían sido heredadas de generación en generación.

La novena siempre está acompañada del rezo de un Rosario, el encargado de la noche es quien lleva la tutela de las oraciones. Por otra parte, no es obligatorio, pero en algunos casos la familia que oficia la actividad contrata a un grupo o una persona que amenice musicalmente y con cantos cristianos la reunión, (Ver. Figs. 8 y 9).



Figura N° 9.

Guitarrista en la Novena a Santa Bárbara. Casa Particular. Imagen de: María Castillo



Figura N° 10. Imagen de Santa Bárbara en un Altar del Novenario. Imagen de: María Castillo.

Al finalizar la actividad se le ofrece a los asistentes bizcocho y alguna bebida caliente, se percibe una competencia de las anfitrionas de las novenas, por ver cuál es el mejor postre. Los altares siempre se encuentran decorados con los colores característicos de Santa Bárbara que son el blanco y el rojo (Ver Fig. 10), de ahí que se haya realizado una apropiación dentro de la Santería que la identifica con la figura de Changó, además de sus atributos como la torre, el cáliz, la espada y el rayo¹⁴¹.

¹⁴¹ "...Changó es el dios del trueno y de la guerra, dueño de los tambores y la pólvora; castiga la desobediencia con el fuego y las descargas eléctricas. Sus atributos son el hacha bifronte (...), el mortero o pilón (equivalente de cáliz), la espada de guerra..." Mañana, Ramón. *Santa Bárbara cuarenta atributos iconográficos*. [Artículo en línea] <http://bit.ly/1sWB3WJ>, 11/08/09.

En los altares también se pueden encontrar varias imágenes (Ver Fig.11), En las familias de mayor tradición los distintos miembros tienen su propia figura, pues se trata de otro tipo de actividad religiosa, en este sentido Michaelle Ascencio señala que existe "...además del nivel doméstico y del público, otro nivel que corresponde a los actos individuales que se llevan a cabo en la intimidad familiar."¹⁴²



Figura N° 11. Imágenes de Santa Bárbara, Altar del Novenario. Imagen de: María Castillo.

El Novenario debe ser considerado como el momento anterior a la gran celebración, contenida en la festividad del cuatro de diciembre, pero es la herramienta que permite un acercamiento al acto simbólico, de manera más doméstica que pública y, su función es reafirmar los lazos comunitarios y familiares. Por otra parte, y con mucho cuidado, pues las personas con las que conversamos fueron muy discretas al respecto, en esos espacios individuales como comenta Ascencio, se desarrolla otro nivel de representación, relacionado con significados más mágicos que religiosos. Aunque estas prácticas sean generalmente benéficas o propiciatorias¹⁴³, no se encuentran inscritas en las creencias cristianas y se evidencia

¹⁴² Ascencio, Michaelle. *Op. Cit.* p.50.

¹⁴³ *Cf.* Ascencio, Michaelle. *Op. Cit.* p. 51. Las ideas de Chacón que Ascencio recoge en su texto, derivan de un estudio que hizo el primero acerca de Curiepe en 1979, allí el antropólogo realizó una clasificación de los actos mágicos, que bien vale la pena recordar. Chacón divide los actos mágicos, en cuatro grupos a saber: Las practicas benéficas, relacionadas con la salud y que buscan el bien en sí mismo, las Prácticas maléficas, para causar daño malintencionadamente, también encontramos las prácticas adivinatorias para conocer el futuro y por último, las prácticas propiciatorias para conseguir amor, suerte o salud pero a nivel individual.

entonces que la comunidad del Sector Santa Bárbara de la ciudad de Mérida, tiene una fuerte tendencia religiosa y es a partir de la denominación de la religión universal – que en éste caso se trata de la Religión Católica – la misma recompone su sistema religioso con la finalidad de establecer su anclaje cultural.

www.bdigital.ula.ve

3.6 En La Festividad de Santa Bárbara, Mérida (Venezuela) Etnografía de un culto

La Nueva Iglesia de Santa Bárbara, ubicada en el oeste del sector, es una construcción que desde su concepción debía tener una condición moderna, y sobre todo debía diferenciarse de la pequeña capilla erigida en 1925. Esta edificación eclesiástica crea un acentuado contraste, con su predecesora, y está relacionada con las modificaciones urbanas de la ciudad de Mérida de mediados del siglo XX. Se erigen en el seno de una comunidad que aunque no escapa a los procesos de modernización y transformación de la sociedad a la que pertenece, pretende preservar y conservar sus tradiciones, cuyo origen se encuentra enraizado a la Mérida de sus habitantes originarios, a aquella de carácter rural.

En nuestra Etnografía I, llegó el 04 de diciembre y ya a las siete de la mañana, en los alrededores de la iglesia de Santa Bárbara comienza a aglomerarse la gente con la llegada de los feligreses a la iglesia de Santa Bárbara. El ambiente es sin duda el de una gran fiesta, se escucha a los músicos afinando los instrumentos. El olor y el sonido de la pólvora pueden percibirse desde la distancia.



En el pequeño atrio de la iglesia hay una gran agitación, allí se comienzan a organizar los integrantes del cortejo que acompañará la entrada de la Santa Mártir, el cual se encuentra encabezado por las pequeñas reinas, escogidas entre las niñas de la parroquia, las jóvenes

Figura N°12. Iglesia Santa Bárbara. El Cortejo.
Imagen: María Castillo

vírgenes, los niños más pequeños van disfrazados de ángeles, los músicos portando sus instrumentos (Verg Fig. 12) y por último los danzantes, *Los Locos de Santa Bárbara*, ataviados con sus capas, sombreros y trajes multicolores, portan en sus manos un palo decorado con cintas roja y blanca y una maraca. Las personas allí reunidas pertenecen a la comunidad de Santa Bárbara, se saludan, conversan, se llaman por sus nombres. La gran mayoría se encuentran dispuestos a colaborar con lo que sea necesario, es la fiesta de su patrona y la gran celebración del sector.

En el interior de la iglesia ocurren otro tipo de acciones, los feligreses comienzan a ocupar las bancas, hay un grupo de mujeres que llama la atención, están ataviadas de blanco y rojo, se disponen a seleccionar las primeras cinco filas de asientos. Pregunto a uno de los asistentes ¿quiénes eran estas mujeres?, y me respondió que son de la Cofradía de Santa Bárbara, todas pertenecientes a la comunidad. En nuestra Etnografía IV, pudimos observar que una de estas mujeres, de las más jóvenes, se encontraba vestida evocando a la Virgen Mártir, llevaba un vestido blanco de hilo, el cual contrastaba con el rojo de un chal que había dispuesto como una estola, caminaba de un lado a otro con unos altos tacones rojos y llevaba una diadema de fantasía coronando su larga cabellera negra, ese año estaba pagando una promesa. Este es un hecho resaltante en la idea de contrato que mantiene un devoto con la divinidad, se ofrece algo a cambio de pedir un “favor”. Ascencio expone para tal efecto que “son los seres humanos los que imponen sus condiciones, en base al conocimiento de aquellas cosas o acciones que por ser del agrado de la divinidad, la moverá a la concesión de la gracia solicitada”¹⁴⁴.

La nave de la iglesia se encuentra decorada con los colores alusivos a la Mártir, el blanco, que representa la pureza y el rojo que hace referencia directa a la sangre, este color se asocia a los Mártires quienes dieron su vida por la fe cristiana.

¹⁴⁴ Ascencio, Michaelle. *De que vuelan, vuelan* .p.53.

En el presbiterio hacia el lado del evangelio, sobre un enorme pedestal, se observa la imagen principal de la Virgen Mártir (Ver Fig. 13), es el símbolo de que Santa Bárbara pertenece a la institución eclesiástica. Esa imagen permanece incólume, imponente sobre los feligreses, es la que permanecerá dentro de la iglesia, como el receptáculo de las ofrendas, de las promesas, y es en definitiva la que representa los valores que la Iglesia Católica le otorga a Santa Bárbara¹⁴⁵, se muestra preciosamente ataviada y rodeada de flores.



Figura N°13.
Imagen principal de Santa Bárbara dentro de la Iglesia. Acompañada por las pequeñas Santas y las imágenes de los devotos.
Imagen: María Castillo

¹⁴⁵ Cfr. Calderón, Lenin. "Aproximación a los procesos de construcción de identidad: La Procesión de San Benito en Cabimas" En: *Boletín Antropológico*. Año 23, Nº 63, Enero-Abril, 2005. [Revista en línea], <http://bit.ly/1yGTWiP>, 15/03/2013. p. 89.

Se pudo apreciar a través del desarrollo de todos los ejercicios etnográficos, que los devotos comienzan a depositar bajo el pedestal, sus ofrendas, velas, escapularios y especialmente flores, blancas y rojas, van desde los ramos más elaborados, encargados sin duda a alguna floristería local, en su mayoría las ofrendas florares consisten en rosas. Cuenta la leyenda que en el Paraíso crecían hermosas rosas sin espinas, las cuales les salieron después de que Adán y Eva cometieran el pecado original. También a los pies de la Santa algunas personas depositan una margarita, esta es la flor asociada con la pureza.

Tanto en la imagen principal como frente al altar, se colocan otras efigies de la Santa, pertenecientes a los creyentes (Ver Fig. 14), de esta manera comprobamos cómo dentro de este sistema religioso, la imagen cumple con la eficacia simbólica que se espera de la práctica religiosa. No obstante aunque éstas sean de uso privado, se exponen el día de la Festividad, además se encuentran allí para recibir la bendición del Párroco. Lo que antecede permite deducir que existe una búsqueda establecida por los creyentes de legitimación de su religiosidad a través de la institución universal, que en éste caso es la religión católica.

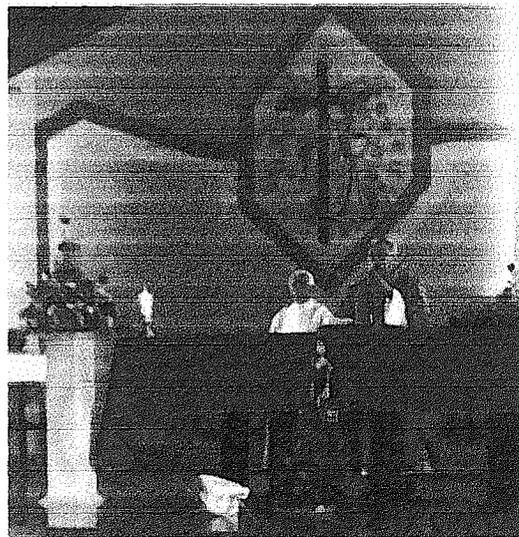


Figura N°14.
El Altar de la Iglesia muestra las imágenes de los devotos que serán bendecidas.
Imagen: María Castillo

En todas las observaciones realizadas se advierte que antes de la misa las Damas de la cofradía de Santa Bárbara dan inicio al rezo del rosario, mientras que siguen congregándose los feligreses dentro del templo y afuera continúan los preparativos para comenzar la misa. Las personas llegan ataviadas de blanco y rojo, las mujeres llevan sus labios y uñas pintadas de éste color, se arreglaron para su patrona. Durante la Etnografía III, al finalizar el rosario, entró un grupo de mariachis, un devoto decidió ofrendar una serenata a la Mártir. Comienza la música, el ambiente de fiesta permea toda la iglesia, es una celebración. Los creyentes acompañan los cantos de los mariachis, los aplausos resuenan en la nave, le cantan el cumpleaños a su Santa y la serenata termina con los gritos de emoción de los asistentes: *¡Que viva Santa Bárbara! ¡Que viva Santa Bárbara!*.

No queda un asiento libre, la iglesia está repleta. La misa se inicia a las 10:00 am. A las puertas de la iglesia el cortejo de Santa Bárbara se prepara para hacer su grandiosa entrada. Comienzan a escucharse los cohetones, y la música, interpretada por una agrupación de profesionales que se dedican a tocar en diversos eventos, especialmente en celebraciones religiosas, y contratados en esta oportunidad para la Festividad de Santa Bárbara. La agrupación mencionada está compuesta por cinco integrantes, cada uno ejecuta un instrumento distinto, a saber: cuatro, maracas, tambora, guitarra y el responsable de la melodía principal el violín. No son músicos formados en academias, y su sonido es evidentemente el resultado de la persistencia de sus tradiciones. La música también es un elemento de eficacia simbólica en la festividad, en relación con la idea expuesta, María Ríos comenta que:

La música en este contexto histórico cultural, tiene como función ejercer sobre lo humano una poderosa influencia cohesionadora que comunica y afirma socialmente a un grupo étnico, y en este caso puntual a los músicos con las fiestas religiosas andinas concretándose la hermandad social y la tradición¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Ríos Rondón, María. *El violín en Mérida, una mirada etnohistórica reconstruida a través de los propios violinistas merideños*. Trabajo presentado para optar por el título de *Magister Scientiae* en Etnología Mención Etnohistoria, No publicado. Escuela de Historia. Universidad de Los Andes, Mérida, 2010, p. 19.

Es imposible no contagiarse de la alegría de la festividad, durante la celebración del año 2014 una señora mayor, se sienta a nuestro lado y nos comenta: *“Nunca había venido a esta misa, siempre me dijeron que era muy bonita. No sabía quién era Santa Bárbara, pero siempre me hablaron de esta fiesta, ¡qué bonita!, la gente está contenta, yo vivo en la Pedregosa allá no celebramos el día de Santa Bárbara, tan joven pobrecita lo que le hizo su papá, pero Dios la premió la hizo Santa, ahora voy a venir siempre.”*

El sonido de los violines inunda el lugar, aunque aún no le corresponde a los músicos entrar, la abanderada, una señora de mediana edad, comienza a agitar un estandarte vinotinto; esa es la señal para dar inicio a la misa (Ver Fig. 15). En estricto orden entra el cortejo. Primero las princesitas, seguidas de las niñas vestidas como la Santa y luego los niños ataviados como Angelitos. Los presentes comienzan a tomar fotos. La iglesia huele a pólvora afuera resuenan los cohetones. Las personas que entraron con el cortejo deben quedarse de pie, se disponen a los laterales de los muros, hay congregados una gran cantidad de feligreses la iglesia está repleta de devotos.



Figura N°15.
Organización de la
entrada del Cortejo.
Imagen: María Castillo

Los danzantes ingresan en el templo por el pasillo central de la nave, van conducidos por el capitán mayor y el segundo capitán, se encuentran dispuestos en dos filas paralelas para quedar en parejas por orden de tamaño. En contraste con la entrada de color y de alegría de *Los Locos de Santa Bárbara*, quienes ahora aguardan de pie en el pasillo central de la iglesia el ingreso de un Palio con la imagen de Santa Bárbara, (Ver Figs. 16 y 17), en medio de el fuerte olor de los incensarios, hace su aparición el Cortejo Eclesiástico. Todos van ataviados con túnicas blancas, los precede un monaguillo, el cual sostiene con las manos a la altura de su pecho, un bastón rematado en un crucifijo. Inmediatamente un par de monaguillos más jóvenes, portan sendos candelabros que anteceden al Ministro¹⁴⁷ Hugo Alberto Torres. A continuación el Párroco, hace su entrada vistiendo una casulla roja y dorada, alrededor de su cuello, una estola verde muestra bordada la imagen de Santa Bárbara.



Figura N° 16

Entrada de los Locos de Santa Bárbara al interior de la Iglesia y el Cortejo Eclesiástico. Imagen: María Castillo.

¹⁴⁷ Con el apelativo de Ministro se hace referencia en éste caso, aquel fiel que no pertenece al clero.



Figura N° 17. Locos de Santa Bárbara, a la espera de la entrada de la Virgen Mártir. Imagen de: María Castillo

Seguidamente, los portadores del palio irrumpen en la iglesia, cargando la imagen de la Mártir y, los feligreses comienzan a gritar al unísono: ¡Que viva Santa Bárbara! El bulto escultórico de la Santa se encuentra ricamente decorado con flores, se muestra ataviada con lujosos ropajes de color rojo, realizados especialmente

para la ocasión, por algún devoto, aunque de menor tamaño que la imagen principal, ésta que es la que se lleva a la parranda para bailarla, sin embargo es igual de esplendida. En último lugar, ingresan los devotos, quienes han traído sus propias imágenes para acompañar al cortejo.

La danza está a punto de comenzar, dispuestos en el centro de la nave, se encuentra la *Locaina*, flanquean el paso de la imagen hacia el altar, el Capitán con un pito da la orden y comienza dentro del templo y antes de iniciar la misa, el primer baile el cual se conoce como el palito¹⁴⁸. Consta de dos pasos, en el primero los integrantes hacen una primera vuelta donde elevan los palos que portan en sus

¹⁴⁸ En ocasión de una de las parrandas, celebradas después de la misa en la comunidad de Santa Bárbara Este, se explicó el significado de las danzas, se comentó que hoy en día se habían perdido algunos de los bailes originales. No obstante, Hugo Alberto Torres explica que La danza de los «Locos de Santa Bárbara» está formada por seis bailes que recuerdan las danzas indígenas: 1. El Baile de los Chucos, fiesta de los animales. 2. «El Palito», rememora la siembra y cosecha de los distintos frutos. 3. «En ayunas», simboliza el ataque de la serpiente. 4. «El Torito», cuando una parte de la manada se deslinda del grupo. 5. «La Severiana», un juego de pañuelos que significa la alegría del disfrute de la cosecha y el descanso. 6. «La Danza de los Locos», tema que caracteriza al grupo y anunciaba su despedida. *Op. Cit.* p. 126-127. Debemos resaltar que en la actualidad no se realizan todas las danzas antes descritas, por ello en la etnografía se toman en cuenta sólo aquellas que se registraron en el trabajo de campo.

manos, golpeándolos sobre sus cabezas y formando una equis (Ver. Fig. 18), como si fuera un enfrentamiento con espadas, siempre en parejas, cuando avanzan lo hacen zigzagueando dan pequeños saltos primero con un pie y luego con el otro. Al terminar la primera ronda, comienzan el segundo paso, pero ahora golpean el suelo hacia afuera de la fila (Ver. Fig. 19). El ritmo de los palos al sonar es acompañado por las palmas de los devotos. Representa la cosecha pues el movimiento hacia arriba recuerda la recolección de los frutos de algunos cultivos, mientras hacia abajo evidentemente se relaciona con el acto de sembrar.

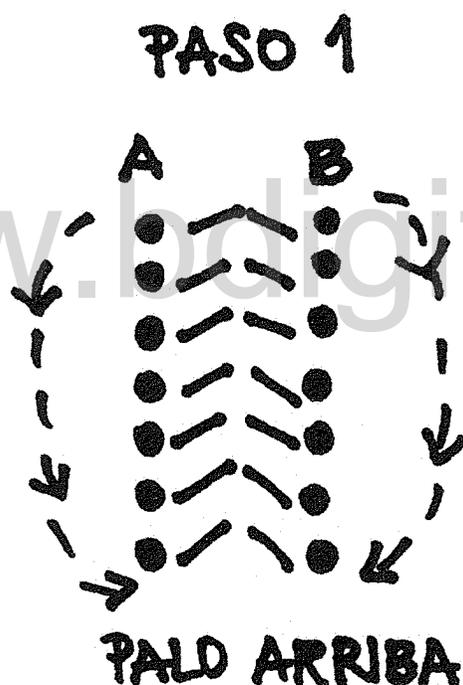


Figura N°18. Baile del Palito, paso 1.
Imagen de: María Castillo.

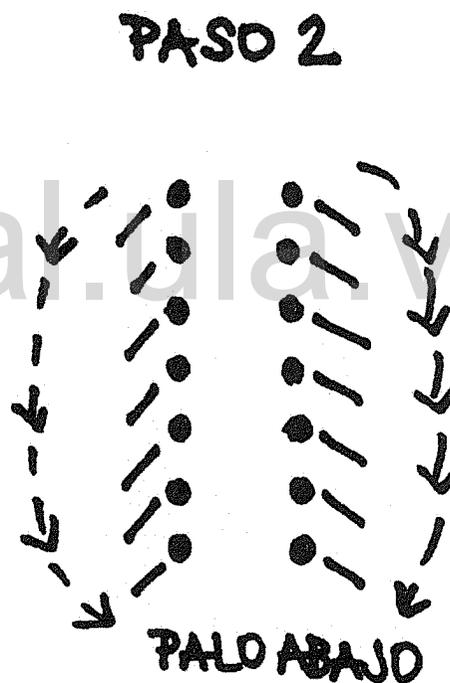


Figura N°19 Baile del Palito, paso 2.
Imagen de: María Castillo.

La efigie de Santa Bárbara cargada por cuatro devotos sobre el palio, acompaña el baile de la *Locaina*, va y viene por la nave central, desde el altar hasta los pies de la

iglesia, gira entre los danzantes al compás de los violines, la Santa Virgen sube y



baja, en un movimiento repetitivo casi hipnótico. Se unen al baile, los devotos que han llevado sus efigies a la celebración de la Santa Misa para ser bendecidas, pero bailan a sus propias Santas como pago por los favores recibidos durante el año (Ver Fig. 20). La imagen junto a la danza son los símbolos dominantes dentro de la Festividad. Cuando finaliza el baile, la iglesia queda en silencio, había llegado el momento de comenzar la misa.

Figura N° 20.
Devoto bailando a Santa Bárbara. Imagen
de: María Castillo

La misa se inicia de manera regular, durante la realización de las cuatro etnografías, persiste la insistencia del sacerdote en señalar, que ésta es una celebración Católica, que no tiene que ver con la idolatría hacia una imagen, sino con la devoción a una Santa. Es en el momento de las ofrendas, cuando nuevamente los *Locos de Santa Bárbara* comienzan la segunda danza de la celebración, el cual se desarrolla entre el presbiterio y la nave central, frente a todas las imágenes de las Santas dispuestas allí para su bendición, se trata del baile de Los Locos, explica Ramírez que “Ella significa la «despedida del grupo de su actuación». Es decir es la última danza que bailan para concluir su presentación.”¹⁴⁹

Esto viene al caso pues, es la última danza que realizó la *Locaina* dentro del recinto eclesiástico. Una constante que se observó a lo largo del desarrollo de los

¹⁴⁹ Ramírez Rosales, Arsenio José. *Op. Cit.* p. 116.

bailes, es que siempre para dar inicio a los mismos, es necesaria la formación en dos hileras paralelas, de esta manera se conforman las parejas y se comienzan los movimientos. En este caso, los capitanes ubicados siempre de primeros en sus respectivas filas, comienzan a girar en sentidos opuestos, con lo que consiguen que las líneas de danzantes conformen una elipse, las parejas se encuentran nuevamente hacia el centro. Durante la ejecución la *Locaina* sujeta el palo y la maraca frente a su cintura de manera transversal con ambas manos. (Ver Fig. 21)

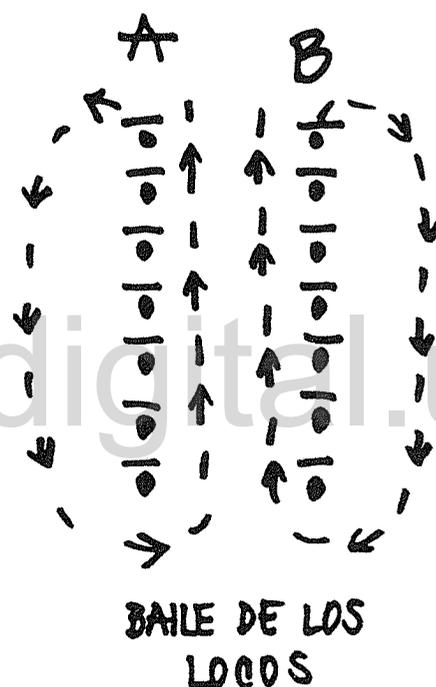


Figura N°21 Baile de Los Locos.
Imagen de: María Castillo.

Se continúa la celebración de la eucaristía. Durante la salida los feligreses están desbordados de alegría, gritan ¡Que Viva Santa Bárbara! la *Locaina* se organiza en la nave central para flanquear y custodiar la salida de la imagen y con sus palos forman un pasillo de honor. La imagen de Santa Bárbara será trasladada a la primera Capilla erigida en su Honor que se encuentra en el sector oeste de la comunidad.

Irrumpe de la iglesia erguida sobre el palio que sostienen los devotos, seguida por los músicos y los Locos de Santa Bárbara. Seguidamente viene el cortejo eclesiástico quienes encabezarán la procesión hasta la Capilla, los devotos y asistentes a la misa acompañan al grupo. Se observa que la Festividad es propia de su comunidad, pues no se advierten las grandes masas de personas como en el caso, del San Benito de Cabimas o bien los Diablos de Yare. Incluso la celebración es menos concurrida que la de los Vasallos de la Candelaria de tradición Merideña.

LA SAVERIANA

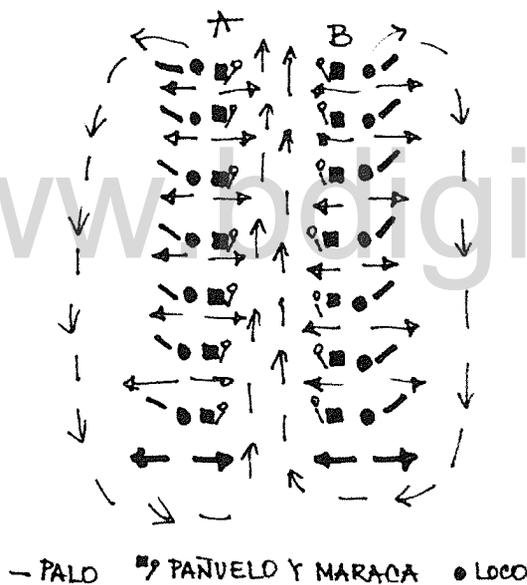


Figura N°22 La Saveriana.
Imagen de: María Castillo.

A la salida delante de la iglesia los Locos de Santa Bárbara ejecutan el baile denominado "La Severiana", sobre esta danza no hay muchas referencias, sin embargo cuenta la leyenda que "la misma la bailaban los aborígenes al recolectar su cosecha dando gracias a sus dioses."¹⁵⁰ Como en las ejecuciones anteriores se mantiene la formación en dos columnas, cada una de ellas comandada por un capitán. En este caso para la representación se emplea un pañuelo. Los *Locos* ahora sostienen el palo en la mano

que les corresponde a su lado, sin embargo el pañuelo y la maraca los llevan al contrario, si se ubican en la hilera izquierda, los portan en su mano derecha y viceversa (Ver Fig. 22).

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 111.

En este baile la pareja da un paso a la izquierda y otro a la derecha, levantando la mano donde sostienen el pañuelo y la maraca. Da la impresión que estuviesen juntando sus manos y pañuelos. El compás de la música es más lento, incluso recuerda un Vals, lo que es paradójico pues como se comentaba anteriormente su origen está vinculado a tradiciones agrícolas de los pueblos originarios de Mérida. Las filas forman nuevamente una elipse de parejas perfectamente sincronizadas. Cuando los dos capitanes quedan nuevamente a la cabeza realizan un segundo paso, que consiste en golpear abajo con el palo, hasta que llegan al principio. Los danzantes se encuentran siempre rodeados de los practicantes que siguen la procesión.

El tráfico se paraliza cuando la romería se encuentra emplazada sobre la Avenida las Américas, a la cabeza van los devotos con el palio que porta a Santa Bárbara, seguido de la *Locaina*, mientras que el párroco y el cortejo eclesiástico van detrás. Debemos resaltar este aspecto, pues para nosotros es muy significativo que los *Locos de Santa Bárbara* – que como hemos detallado hasta el momento están realizando danzas que mantienen estrechos vínculos con las tradiciones de los pueblos originarios de la región – jerárquicamente se ubiquen más cerca de la imagen de la Virgen Mártir, es decir, más cerca de lo sagrado, que el mismo sacerdote. Podría afirmarse que la religiosidad del sector emplea la danza y la efigie de la Santa como los elementos de eficacia simbólica que rigen su sistema, buscando siempre la legitimación de la iglesia.

Todo está dispuesto en el sector Santa Bárbara Este para recibir a su patrona, allí es donde verdaderamente se realiza la parranda. Frente a la capilla se tiene preparado un altar ornamentado para colocar la imagen que viene de la iglesia, y que acompañará a los devotos hasta el final de las fiestas. Las casas están engalanadas con las tradicionales decoraciones navideñas, la calle se encuentra llena

de banderines multicolores (Ver Fig. 23), la comunidad está de fiesta, hay ventas de comida, incluso de licor. Además se unen a los participantes de la misa otros espectadores, comienza la verdadera fiesta. Aunque el sacerdote había insistido constantemente acerca de que Santa Bárbara pertenece al Santoral Católico y que no se trata de una fiesta pagana, en este momento la patrona es de sus fieles y éstos sólo se encuentran reforzando sus lazos identitarios y sociales, a través de la celebración, en este preciso instante ya no necesitan aprobación institucional.



Figura N° 23. Capilla original de Santa Bárbara. El Sector Este de la comunidad aguarda la llegada de la Virgen Mártir. Imagen de: María Castillo

Frente a la antigua capilla, se ejecuta el cuarto baile del día conocido como “En ayunas”. Los Locos se preparan en su acostumbrada formación. La columna de la izquierda avanza con el pie izquierdo y se dirige hasta el final de la hilera derecha (Ver Fig.24), desde esa posición comienzan a avanzar en zigzag entre los integrantes

de la fila diestra. Este movimiento recuerda el ondeo de una víbora, por ello esta danza se encuentra vinculada a las serpientes. Cuando los capitanes se enfrentan de nuevo al principio, comienza el retorno de la hilera izquierda a su posición inicial, avanzando esta vez hacia la derecha sin pasar entre los danzantes (Ver Fig. 25).

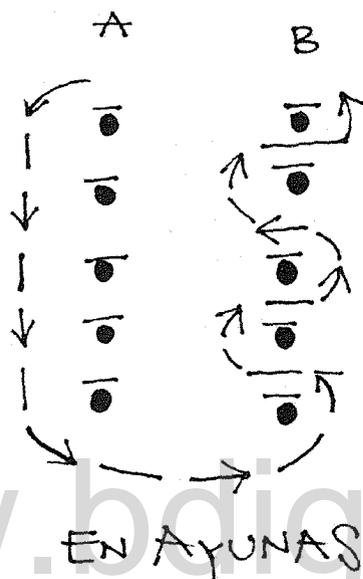


Figura N°24 "En ayunas".
Imagen de: María Castillo.

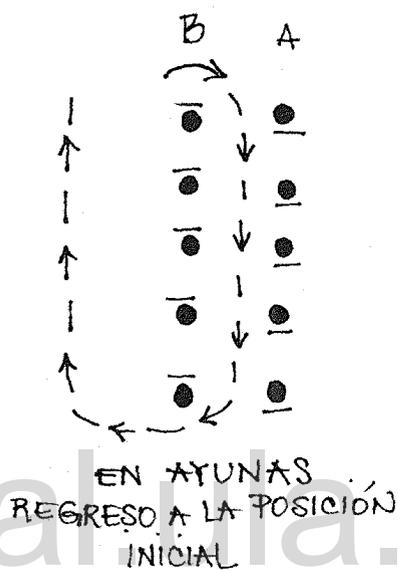


Figura N°25 "En ayunas" segundo movimiento.
Imagen de: María Castillo.

Las afirmaciones anteriores nos conducen a las ideas de Jean Cirlot, quien alega que:

Los orígenes del simbolismo animalístico se relacionan estrechamente con el totemismo y la zoolatría. La posición del animal en el espacio, o en el campo simbólico, la situación y la actitud en que aparece son esenciales para la discriminación de los matices simbólicos.¹⁵¹

¹⁵¹ Cirlot, Jean. *Diccionario de Símbolos*. España, Labor, 1982, p. 69.

Se ha establecido una relación directa entre esta danza y una practicada por las *Locainas* de la región de Lagunillas (Edo. Mérida). La segunda, se realiza para hacerle peticiones al Sol y a la Luna, en relación a la gran culebra guardiana de la Laguna de Urao, la cual se alimenta de las personas que no respetan su entorno. Se tiene noticia de que en la primera mitad del siglo XX vivía en la zona un Señor de apellido Trejo, de quien se dice fue el creador de este baile en Lagunillas. Para la misma época en la zona de Santa Bárbara residía Rufino Trejo, cuenta la tradición que ideó “En ayunas” para ser ejecutada por los *Locos de Santa Bárbara*, es muy probable que se trate de familiares, la misma viuda del Trejo de Lagunillas confirmó que tenía parientes que residían en Mérida en la Otra Banda.¹⁵²

Un aspecto que debemos mencionar es que tanto la imagen de Santa Bárbara, que va portada en el palio, como aquellas que los devotos han llevado, comienzan a ser bailadas. Esta también es una manera de pagar promesas, de agradecer a la Santa por los favores recibidos y la protección concedida durante el año. Si bien nuestro trabajo etnográfico no pretende realizar un estudio comparativo de los sistemas religiosos que comprenden el culto a Santa Bárbara, es necesario comentar acerca de la correspondencia entre la figura de Changó y la de Santa Bárbara, la cual resulta de la asociación establecida a partir de los atributos de la Mártir: el cáliz, la espada, la corona y el rayo “...Changó es el dios del trueno y de la guerra, dueño de los tambores y la pólvora; castiga la desobediencia con el fuego y las descargas eléctricas. Sus atributos son el hacha bifronte (...), el mortero o pilón (equivalente de cáliz), la espada de guerra...”¹⁵³

Nuestro informante, Esther Morales, nos comentó que *Además Changó es una deidad muy fiestera, a la que le gusta el baile y el aguardiente, a Santa Bárbara*

¹⁵² Ramírez Rosales, Arsenio José. *Op. Cit.* p. 109.

¹⁵³ Mañana, Ramón. “Santa Bárbara cuarenta atributos iconográficos”, En: *Colegio de Ingenieros en minas*, 2005 [Artículo en línea], Disponible en <http://bit.ly/1sWB3WJ>, 16/08/2008.

también le gusta la fiesta. Es decir a Santa Bárbara si bien la religión católica celebra su día con una misa, en el sistema de denominación católica de los devotos también es necesario bailarla.

En medio de la parranda y a medida que avanza la noche, se observa como una constante a través de las etnografías, se introducen dos personajes relacionados con las tradiciones agrícolas de antaño y que guardan reminiscencia con las prácticas andinas de los pueblos originarios, estos personajes a los que hacemos referencia



Figura N° 26.

Participante de la Celebración junto a la Josa y los "Loquitos"

Imagen de: Bárbara Hoeger.

son El Viejo y La Josa (la osa). En el origen de estas danzas, La Josa salía acompañada de un musiu¹⁵⁴, que era el cazador, se hacía una dramatización sobre una cacería y al final La Josa, se sometía a la voluntad del musiu. En las danzas actuales La Josa se dedica a asustar a los niños y abrazar a los participantes de la parranda, el

famoso "abrazo de oso"¹⁵⁵ (Ver Fig. 26). En cuanto al Viejo, era la pareja de la Vieja, representaban a la dualidad encargada de cuidar la Laguna de Urao, en los mitos de origen de la comunidad de Lagunillas¹⁵⁶ Sin embargo también hoy en día se encarga de asustar al público que observa las danzas o que participa de la fiesta.

¹⁵⁴ Término empleado en Venezuela que equivale a señor, etimológicamente proviene de la palabra francesa "monsieur"

¹⁵⁵ Era casi imposible hacer un registro fotográfico del personaje de La Josa en acción, así que el actante sólo permitió realizar un retrato si se le daba un abrazo.

¹⁵⁶ Para ampliar la información sobre éste tema se sugiere consultar la obra de la Dra. Jacqueline Clarac *Dioses en exilio: representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida. Ensayo antropológico* (1981).

3.7 Después de la Festividad de Santa Bárbara en la ciudad de Mérida, Venezuela: Un sistema religioso de denominación Católica.

En el apartado anterior expusimos los datos que habíamos recopilado durante nuestro trabajo de campo, e indicamos algunas de las características de por qué considerábamos que la Festividad a Santa Bárbara debe asumirse como un sistema religioso de denominación católica. Nos parece pertinente mencionar que para la celebración del 2011, hubo un cambio de párroco en la iglesia. Anteriormente la Casa Parroquial estaba a cargo del Pbro. Javier Antonio Muñoz Ramírez, quien junto a la comunidad y el grupo de vecino “Renacer Comunitario”, se habían dado a la tarea de recuperar la Festividad de Santa Bárbara, además de los bailes de los *Locos de Santa Bárbara*. No obstante para la conmemoración del día de la patrona en el año 2011, fue nombrado el Pbro. Pablo Emilio Ovalles Alizo.

Para las fiestas del 2012 en honor a Santa Bárbara, el Pbro. Ovalles, no permitió que se realizara las danzas de los *Locos de Santa Bárbara* dentro de la Iglesia, accedió a celebrar la misa sin la presencia del grupo de baile, y cabe mencionar que estaba vetado el hecho de bailar a la Virgen Mártir. El acompañamiento musical de esa noche estuvo a cargo de una monja acompañada de un guitarrista y una pandereta, nada parecido a los violines y tambor que acompañan a los *Locos*. No es nuestra labor decidir si esta fue una buena o una mala decisión del párroco, lo cierto es que, la dinámica de la festividad cambió por completo y la comunidad decidió celebrarla a su manera incluyendo las danzas de la *Locaina*, aún y cuando no podían realizarlas en la iglesia.

La misa en honor a Santa Bárbara ese 4 de diciembre, se convirtió de algún modo en una pugna por el poder. Ese día se observó un gran despliegue en el cortejo eclesiástico, había cuatro sacerdotes presidiendo la ceremonia, ataviados

con casullas doradas y rojas (Ver Fig.27) y en el sermón insistían en que era necesario retomar las raíces originales de la tradición católica, pues los sistemas de eficacia simbólica que la práctica religiosa de la comunidad efectuaba, eran ahora vistos con el ojo receloso del protocolo institucional.



Figura N° 27.
Cortejo Eclesiástico en la Celebración de la misa de la festividad en el año 2012.
Imagen de: María Castillo

Las relaciones entre la comunidad y la casa parroquial sufrieron una fisura, si bien los devotos asistieron a la misa en honor a su patrona, no existía el ambiente festivo que caracteriza esta celebración. La comunidad ese año realizó actividades en nombre de Santa Bárbara, se avocaron a la labor social, visitaron hospitales y realizaron donaciones que los mismos vecinos habían recogido. La Novena a Santa Bárbara ese año incluso se extendió hacia la urbanización Mocotíes, ubicada a nivel del Sector Santa Bárbara pero hacia la Avenida los Próceres. Ante esta situación abordamos la línea de pensamiento de Masferrer quien apunta que:

...el *congelamiento estructural* del catolicismo lleva a la diversificación y segmentación del campo religioso (...) y abre las puertas para el desarrollo de alternativas religiosas de diferente origen y características. Ante la imposibilidad estructural del catolicismo de tener a su interior todas las

tendencias y carismas, pierde las posibilidades de ser la religión única e incluso está perdiendo el desafío de mantenerse como religión de las mayorías, por eso se abren los caminos para otras propuestas religiosas que dan cuenta de las novedades y los nuevos desafíos sociales, culturales y espirituales que se desarrollan en las sociedades latinoamericanas.¹⁵⁷

Ante ésta situación las danzas de los *Locos de Santa Bárbara* retomaron una de sus características de antaño, la de realizar su procesión por todo el sector, se bailó a la Virgen Mártir nuevamente frente a las casas de los vecinos. La unión de la comunidad y su identidad se consiguen a través de la Festividad de Santa Bárbara, amalgamadas por sus símbolos dominantes: la imagen en sí de la Mártir y las danzas de Los Locos de Santa Bárbara. Las últimas aportan el elemento foráneo a la tradición católica, pues se encuentran vinculadas con las cosmovisiones de los pueblos originarios andinos, tanto en su estructura como con la participación de personajes encarnados en El Viejo y La Josa.

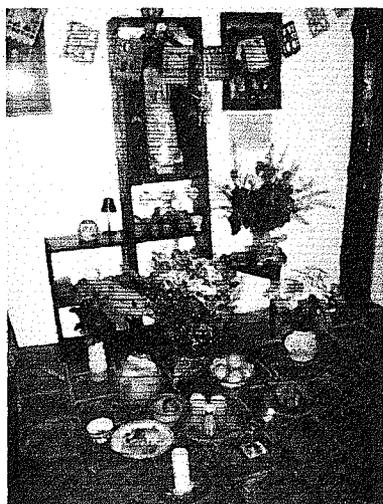


Figura N° 28
Altar de Santa Bárbara Changó.
Devoción privada, no pertenece a
la comunidad de Santa Bárbara
Imagen de: María Isabel Castillo
Rnhórnue7

Por otra parte en la sección anterior mencionamos la identificación existente entre la Santa Bárbara católica y Changó del Panteón santero. Traemos a colación este aspecto puesto que esa fractura entre los dictámenes y las acciones de los creyentes, permitieron evidenciar de manera más clara la religiosidad de carácter privado de los creyentes las cuales se evidencian directamente en el tipo de ofrenda. Las celebraciones del 4 de diciembre no sólo ocurren en la Parroquia de la comunidad de Santa Bárbara, diversos altares dedicados a la mártir se erigen en los comercios del casco central

¹⁵⁷ Masferrer Kan, Elio. *La antropología de las religiones. Op. Cit.* p. 31.

de la ciudad, así como en las casas de sus devotos. (Ver Fig.28).

Todos tienen en común la inclusión de los mismos elementos: La figura de la Santa ataviada de sus colores característicos, una túnica blanca con un manto rojo (colores atribuidos de igual manera a Changó). Se le ofrendan flores rojas y blancas, preferiblemente rosas, así mismo se le encienden velas de los colores mencionados. En el sistema religioso asociado a la Santería, las ofrendas incluyen tabaco y agua ardiente, considerando que al dios yoruba le encantan las fiestas, además se pueden encontrar frutos en su mayoría manzanas y mangos, se observaron este tipo de ofrendas en los lugares de culto privado, que ahora eran visitados nuevamente por los danzantes.

Es pertinente reflexionar al respecto, pues como indica Gutiérrez Estévez: “Con el estudio comparativo (...), es posible la formulación de principios que rigen los mecanismos de transformación de determinados aspectos de la cultura o de la sociedad”¹⁵⁸. En este sentido queremos resaltar que la comunidad del Sector Santa Bárbara al ser reprendida en cierto sentido por el párroco, buscó la manera de mantener la efectividad simbólica de su sistema, el cual se concentra en la imagen de la Santa y en la danza. Si no se podía bailar en la iglesia, se haría en los hogares de la comunidad, demostrándose que la práctica religiosa es completamente distinta al dogma religioso, y que este tipo de festividad es una perfecta hibridación entre elementos católicos, de las creencias indígenas e incluso de otros sistemas religiosos como la santería.

Esta particularidad es lo que anteriormente señalábamos como una “religión a la carta”. La Festividad de Santa Bárbara es sin duda una devoción a un Santo local, que si bien proviene de una denominación religiosa universal como el catolicismo, presenta una práctica ritual particular; aquí las relaciones entre el devoto y el santo

¹⁵⁸ Gutiérrez Estévez, Manuel. *Op.Cit.* p. 139.

se establecen a partir de lo que consideramos un intercambio de bienes, "... la oración es instrumental, con finalidad muy específica, y la «promesa» es el cumplimiento del pago debido por la obtención del favor solicitado"¹⁵⁹ La experiencia que deviene de la práctica ritual es la que le permite a esta comunidad mantener un flujo de energía simbólica para poder vivir en sociedad¹⁶⁰.

La alteración de la festividad por parte del Párroco de no permitir el baile de los *Locos* dentro de la iglesia, sólo motivó a la comunidad a buscar una manera diferente de reproducir su sistema de eficacia simbólica pues:

...la lealtad de los feligreses es fundamentalmente a su modo de consumo, producción y reproducción de bienes simbólicos y que en la medida que se produce un desfase del sistema con la denominación de origen, los creyentes tienden a relacionarse con las distintas denominaciones en la medida en que les son útiles para configurar un sistema religioso propio en condiciones de operar.¹⁶¹

Siempre que exista un sistema religioso desprendido de una denominación universal, como en este caso la religión católica, existirán conflictos. Pero para el latinoamericano y particularmente para el venezolano, quien no se forma continuamente dentro de la "religión que profesa" no existe complicación alguna "...es la religión de la fe y la teología la que encuentra dificultades de articulación en la religión que se practica, por mucho que procedan de ella muchos aspectos repertoriales y nominales"¹⁶² La cultura latinoamericana, como producto de una hibridación no tiene reparo para aplicar a su vida, cualquier mecanismo, tradiciones o interacciones religiosos, que le permitan ejecutar sus sistemas de eficacia simbólica, aunque éstos representen para la teología institucional una contradicción o un problema.

¹⁵⁹ *Ibid.* p.150.

¹⁶⁰ *Cfr. Ibid.* p. 154.

¹⁶¹ Masferrer Kan, Elio. *Op. Cit.* p. 25.

¹⁶² Delgado, Manuel. *La «religiosidad popular».* *Op. Cit.* p.11.

¿Por qué entonces llamar a la Festividad de Santa Bárbara sistema religioso de denominación católica? A través de la reconstrucción etnohistórica, del trabajo etnográfico y etnológico, se pudo determinar que esta celebración, cuenta con una estructura autónoma la cual se encuentra conformada por elementos tomados de un sistema religioso canónico, en este caso la religión católica, la cual vendría a ser su denominación, caracterizada por: la devoción a Santa Bárbara, la ejecución de La Novena, la celebración de la misa en día de la Patrona y la procesión que la acompaña.

Pero también en su composición se advierten la incidencia de elementos míticos, simbólicos y rituales que devienen de sistemas religiosos distintos, estos serían a saber: la danza de los *Locos de Santa Bárbara*, y las relaciones individuales establecidas por los devotos con sus imágenes que hablan de una práctica íntima y privada con su santo. Nuestra sospecha inicial, que la Festividad de Santa Bárbara en la ciudad de Mérida es un sistema religioso de denominación católica, quedó plenamente demostrada cuando la comunidad, ante la prohibición de la entrada de la agrupación *Locos de Santa Bárbara* a la celebración de la misa en honor a su patrona, decidió seguir adelante con su ritual, manteniendo de esta manera, su posición e independencia ante la institución oficial y la preservación de sus sistemas de eficacia simbólica así como su identidad.

Conclusiones

El objetivo fundamental de este trabajo de grado fue el de establecer las características de la Festividad de Santa Bárbara dentro del espacio urbano de la ciudad de Mérida, para determinar que es un sistema religioso de denominación católica. Para lograrlo fue necesario el trabajo etnográfico, por medio del cual, el investigador pudo conseguir una aproximación a la comunidad del Sector Santa Bárbara (Mérida, Venezuela), que le permitió indagar acerca de su sistema religioso y la aplicación de elementos de eficacia simbólica, por medio de los cuales, esta colectividad organiza su vida en sociedad y mantiene su identidad.

En el Capítulo I se abordaron las diferentes posturas que desde la Antropología realizaron los precursores de las investigaciones acerca de la religión, considerando que la misma, como objeto de estudio, es dinámica y debe ser entendida además, como un hecho histórico que permite abordar la cotidianidad de las sociedades contemporáneas. De esta manera conseguimos alejarnos de las grandes narrativas de la Antropología y fue posible enfocarnos en las expresiones religiosas de comunidades específicas, estableciendo así las bases para indagar sobre el desarrollo de los estudios religiosos enfocados en Latinoamérica.

Cuando examinamos sobre la investigación de la religión orientada a una región como América Latina, es posible advertir que es un modo de abordar su diversidad cultural. Resultó importante comprender que especialmente en Suramérica, los estudios religiosos deben ser abordados desde la multidisciplinariedad, pues la religiosidad latinoamericana es tan heterogénea como la identidad de sus habitantes. Seguidamente abordamos los trabajos de los hechos religiosos en nuestro país, Venezuela; quedando evidenciado que desde las prácticas religiosas se puede dar respuesta a problemas socioculturales gestados en el seno de la sociedad venezolana, considerando que ésta tiene un alto número de devotos

entre sus habitantes. Por otra parte, debemos resaltar que actualmente es una necesidad seguir enriqueciendo los estudios sobre hechos religiosos desde la Antropología pues es un fenómeno dinámico que se encuentra en constante transformación, y puede ser abordado desde diversos puntos de vista.

Por ello se hizo necesaria una revisión de los términos y nociones empleados en las investigaciones sobre religión y los nuevos enfoques desarrollados en el área, esa fue la dirección adoptada para la elaboración del Capítulo II. Igualmente, nos orientamos en indagar sobre la existencia de una denominada *religiosidad popular*. Las bases teóricas establecidas llevaron a la conclusión, que si bien el término era aceptado y empleado por una gran mayoría de investigadores, éste no era el caso y no está bien empleado. Pues advertimos que en las condiciones de estudio actuales, inscritas en el mundo contemporáneo, donde los perfiles urbano-industriales son característicos y las prácticas de religiosidad se siguen ejecutando dentro de las complejas masas poblacionales, hacer uso de una categoría como *religiosidad popular* no es suficiente para abordar los sistemas religiosos y las prácticas traídas con ellos. Pues lo popular, actualmente tiene una significación polisémica, que abarca desde áreas como el marketing, la música, el arte e incluso la política.

Por ello argumentamos que es preciso nombrar estas religiosidades, como sistemas religiosos de denominación católica, es más apropiado que emplear la categoría de *religiosidad popular*, de esta manera el objeto de estudio se inscribe en nuevas dimensiones donde los resultados de los análisis son más efectivos permitiendo una visión más amplia especialmente en casos urbanos, pues la Antropología hoy en día atraviesa por nuevos retos como disciplina, ante un mundo globalizado y sociedades altamente dinámicas, donde diariamente se recomponen sus sistemas de creencias.

Finalmente en el Capítulo III de esta investigación, determinamos que a través de la Festividad de Santa Bárbara en la ciudad de Mérida, la comunidad

mantiene sus sistemas de eficacia simbólica. En la religiosidad del sector Santa Bárbara de la ciudad, puede advertirse que dos son sus símbolos dominantes: La veneración a la imagen de la Virgen Mártir Santa Bárbara y la danza ejecutada por grupo de danzantes *Locos de Santa Bárbara*.

En cuanto a la veneración de la imagen de la Santa, se señaló que esta devoción se ejerce en el ámbito público, principalmente en la misa, y se encuentra vinculada a la denominación católica. Por otra parte se constató que se realiza un Novenario en su honor, el cual se lleva a cabo en los ámbitos domésticos. En la privacidad de su hogar el creyente no cree necesaria la aprobación institucional, es decir, la Iglesia Católica no tiene injerencia dentro de su casa, donde las relaciones son fundamentalmente familiares. En estos espacios existe otro nivel de religiosidad, el cual queda establecido de una forma íntima e individual en un universo de creencias y prácticas mágico-religiosas, las cuales se alejan del Dogma establecido en el catolicismo y tiene cabida la “religión a la carta”.

Como se expuso anteriormente, el otro elemento simbólico dominante de la festividad es la danza. Ésta es ejecutada por grupo de danzantes *Locos de Santa Bárbara*, los cuales al mismo tiempo, mantienen un vínculo estrecho con la imagen de la Santa Mártir, en cuanto observamos que bailan junto a ella, de igual manera ocurre con aquellas imágenes pertenecientes a los devotos. El desempeño de los *Locos de Santa Bárbara* se relaciona con la identidad tanto nacional, como regional y local. Los bailes que se organizan dentro de la comunidad, ostentan la cosmovisión del mundo heredada de los pueblos originarios andinos así como del pasado campesino de los ancestros de los habitantes del Sector Santa Bárbara.

A través de las danzas, los *Locos de Santa Bárbara* celebran la agricultura, la siembra, la cosecha, los animales e inclusive los bailes expresan la mitología contenida en las leyendas indígenas, como en el caso de “En ayunas” el cual puede identificarse con la serpiente guardiana de la Laguna de Urao. O bien el personaje de

la Josa. La agrupación *Locos de Santa Bárbara*, es el estandarte de la identidad de la comunidad, la cual pretende ser conservada y preservada por los vecinos del lugar.

Considerando estos elementos fue posible desentrañar la eficacia simbólica de este sistema religioso, y a través de la observación de los resultados, se determinó que la festividad además es en sí un sistema de denominación católica, estableciéndose los vínculos existentes entre los símbolos y actores rituales, para determinar las apropiaciones y recomposiciones de diferentes sistemas religiosos los cuales se encuentran presentes en las festividades de Santa Bárbara.

Debemos añadir que el desarrollo de una investigación de este tipo donde la metodología es multidisciplinar (empleo de herramientas como la Etnohistoria, la Etnografía y la Etnología), permite al investigador abordar el objeto de estudio desde la experiencia, y es recibido a compartir las creencias y prácticas de la comunidad. Acercarse a la sociedad como participante tiene un carácter especial. Hay que considerar que la práctica etnográfica ha reconocido actualmente, que aunque intentemos ser lo más objetivos posibles en nuestros trabajos siempre queda plasmado algo de nosotros. Al respecto Eduardo Álvarez Pedrosian señala que:

...hay investigación antropológica cuando se ha elaborado un proceso de trabajo de campo en el cual se ha experimentado el distanciamiento y la inmersión simultáneos, y donde el yo del investigador es el soporte de dicha ejercitación, lo que conlleva una labor de reflexividad conjuntamente al descentramiento metódico¹⁶³.

La recolección de información a través de la etnografía permite que el investigador aborde su objeto de estudio como participante directo, y definitivamente el análisis de los hechos, ya sean políticos, religiosos, artísticos o

¹⁶³ Álvarez Pedrosian, Eduardo. *Etnografías de la subjetividad. Herramientas para la investigación*. Montevideo, Licenciatura en Ciencias de la Comunicación de la Universidad de la República, 2011, p. 53.

bien económicos se realizan a través de la voz del etnólogo. Éste se mantiene en una constante dicotomía entre conservar la objetividad exigida del rigor científico en contraposición a su sensibilidad y subjetividad al confrontar el objeto de estudio de manera personal¹⁶⁴. Abordar la subjetividad en la metodología etnográfica y sobre todo en los estudios antropológicos es un tema extenso, que valdría la pena desarrollar más ampliamente en otra ocasión.

Para concluir, queremos expresar que el estudio de los sistemas religiosos siempre aceptará nuevas miradas y posturas. Se ha realizado una aproximación que intenta instituir una terminología que comprenda algo más que lo popular dentro de la práctica religiosa, con la intención de reflexionar acerca de que nuestras sociedades demandan constantemente de la disciplina antropológica una mirada actual. Esta sería la manera de poder abarcar toda la complejidad que éstas presentan, más aún en Latinoamérica y especialmente en Venezuela donde nuestras prácticas religiosas se han fragmentado, hibridado y recompuesto en sistemas religiosos con estructuras propias que necesariamente no guardan celosamente el legado de una denominación universal como el catolicismo, pues en la práctica son autónomos.

¹⁶⁴ Cfr. Bellier, Irene. "De lo lejano a lo cercano. Reflexiones sobre el pasaje de un campo exótico al campo de las instituciones políticas", en: *De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas* Ghasarian, Christian (Comp), Buenos Aires, Del Sol, 2008. p. 54.

Bibliografía

Álvarez Pedrosian, Eduardo. *Etnografías de la subjetividad. Herramientas para la investigación*. Montevideo, Licenciatura en Ciencias de la Comunicación de la Universidad de la República, 2011

Andrade, Gabriel. "Las nuevas tendencias religiosas a partir de la globalización" en *Revista de Ciencias Sociales*, enero-abril, año/vol. VIII, núm.001, Venezuela, Ed. Universidad de Zulia, pp. 62-74.

Apud, Ismael. "Magia, ciencia y religión en Antropología Social. De Tylor a Levi-Strauss", en: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, N° 2, Vol. 30, 2011, [artículo en línea], <http://bit.ly/1C5j1CD>, 12/12/2014.

Ascencio, Michaelle. *De que vuelan, vuelan. Imaginarios religiosos venezolanos*. Caracas, Editorial Alfa, 2012.

_____. *Las Diosas del Caribe*. Caracas, Editorial Alfa, 2007.

_____. "¿Ni Santa Bárbara ni Shangó? (reflexiones acerca del sincretismo)" en: *Religión e investigación social. Libro homenaje a Angelina Pollak-Eltz. Memorias de las IV Jornadas de Historia y Religión*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello/Konrad Adenauer Stiftung, 2004, pp. 57-64.

Bellier, Irene. "De lo lejano a lo cercano. Reflexiones sobre el pasaje de un campo exótico al campo de las instituciones políticas", en: *De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas* Ghasarian, Christian (Comp), Buenos Aires, Del Sol, 2008. pp:

Bidegain, Ana María. "De la historia eclesiástica a la historia de las religiones. Breve presentación sobre la transformación de la investigación sobre la historia de las religiones en las sociedades latinoamericanas". En: *Historia Crítica*, N°12,1996, [Revista en línea], <http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/185/view.php>, 27/04/2012. pp. 5-16.

Biord, Horacio. "Historias del Niño Jesús de Guareguare: un enfoque etnohistórico" en: *Religión e investigación social. Libro homenaje a Angelina Pollak-Eltz. Memorias de las IV Jornadas de Historia y Religión*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello/Konrad Adenauer Stiftung, 2004, pp. 99-112.

Bohórquez, Diana. *Representaciones e identidades de género en el Guayabo (Edo. Zulia)*. Universidad del Zulia: Maracaibo, 2007

Brunner, Maurice. *Aproximación a la historia social y eclesial de la corriente Venezolana de la teología de la liberación*. Trabajo especial de grado para optar al título de Licenciado en Trabajo Social, no publicado, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1998. [Tesis en línea] <http://bit.ly/17PPtHR>, 11/11/2012.

Calderón, Lenin. "Aproximación a los procesos de construcción de identidad: La Procesión de San Benito en Cabimas" En: *Boletín Antropológico*. Año 23, Nº 63, Enero-Abril, 2005. [Revista en línea], <http://bit.ly/1yGTWiP>, 15/03/2013. pp. 75-92.

Camarena, María Elena y Tunal, Gerardo. "La religión como una dimensión de la cultura", En: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidad Complutense de Madrid*, Nº 22, 2009, [Revista electrónica], <http://www.ucm.es/info/nomadas/>, 22/04/2011.

Carballo, Cristina Teresa: "Repensar el territorio de la expresión religiosa". En: *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Cristina Teresa Carballo (Compilador). Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009. pp.19-42.

Carretero Pasin, Enrique. "Religiosidades Instituyentes/Religiones instituidas", en: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Vol. 18, Nº 2, 2008. [Artículo en Línea], <http://bit.ly/VH3ulw> , 15/04/2012.

Castilla Vásquez, Carmen. "El trabajo de campo etnográfico con grupos religiosos en un mundo globalizado". *Comunicación presentada a las II Jornadas de Sociología. El fenómeno religioso: presencia de la religión y de religiosidad en las sociedades modernas*. Sevilla, junio, 2007. [Documento en línea], <http://bit.ly/X9W7YQ>, 13/08/2011.

CELAM-Consejo Episcopal Latinoamericano. *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Iglesia y la transformación de América Latina, a la luz del Concilio, Documento de Medellín*, Bogotá, 1968.

Champion, Françoise. "Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos", en J. Delumeau (dir.): *El hecho religioso*. Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Cirlot, Jean. *Diccionario de Símbolos*. España, Labor, 1982

Clarac, Jacqueline. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida, Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Científico Humanístico y Tecnológico, Consejo de Publicaciones, 1996.

_____. "Una antropología «relé» o ¿una antropología creativa?", en: *Hacia la antropología del siglo XXI*, Lino Meneses Pacheco [et al.], Mérida: CONICIT CONAC Museo Arqueológico-ULA CIET- ULA, 1999. pp.82-94.

Córdoba Montoya, Pedro. "Religiosidad Popular: arqueología de una noción polémica" En: *La Religiosidad Popular. Antropología e Historia*. León Alvarez, María Jesús Buxó y Salvador Rodríguez, R (Comp.) Antrhopos: Madrid, 1989.

Delgado, Manuel. "La religiosidad popular. En torno a un falso problema", En *Gazeta de Antropología*, N° 10, 1993, [artículo en línea], <http://hdl.handle.net/10481/13637>, 16/06/2013.

Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano* (4ta. Ed.), Barcelona, Guadarrá - Punto Omega, 1965.

Franco, Francisco. "Lo religioso como cotidianidad: Los muertos milagrosos en Mérida", en: *Religión e investigación social. Libro homenaje a Angelina Pollak-Eltz. Memorias de las IV Jornadas de Historia y Religión*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello/Konrad Adenauer Stiftung, 2004.

_____. "Muertos encantados: Aproximación a un estudio de los espíritus en el culto a María Lionza". En: *Hacia una antropología del siglo XXI*. Lino Meneses [Et. Al.] Mérida: CONICIT CONAC Museo Arqueológico-ULA CIET- ULA, 1999.

Frith, Simón. "Cultura popular". En: *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Michael Payne (comp.), Buenos Aires, Paidós, 2002. pp. 124-125.

García Canclini, Néstor. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo, 1990.

_____. "Ni Folklórico ni masivo ¿Qué es lo popular?", en *Revista Diálogos de la Comunicación*, junio, N° 17, Perú, Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social, 1987, p. 1.

García Chiang, Armando. "Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión". En: *Geo Crítica / Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. N° 168, 2004, [artículo en línea], <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn->

168.htm, 25/06/2012.

García Gavidia, Nelly. *El arte de curar en el culto de María Lionza*. Maracaibo, Universidad del Zulia, 1996

García Pradas, Ramón. "La fiesta de los locos, un origen folklórico para el teatro del Medioevo francés" en: Real, E.; Jiménez, D.; Pujante, D. y Cortijo, A. (eds.), *Écrire, traduire et représenter la fête*, Universitat de València, 2001, pp. 33-41.

García, José Luis. "El contexto en la Religiosidad Popular" En: *La Religiosidad Popular. Antropología e Historia*. León Alvarez, María Jesús Buxó y Salvador Rodríguez, R (Comp.) Anrhopos: Madrid, 1989. pp. 19-29.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*, México, Editorial GEDISA, 1987.

Gómez, Eloy. "Las premisas epistemológicas y la antropología social" en: *Gazeta de Antropología*, Nº 28, 2012, [artículo en línea], <http://hdl.handle.net/10481/20237>, 16/06/2012.

Gruber, Rosana. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo* (2ª Ed.). Paidós, Buenos Aires, 2004.

Gutiérrez Estévez, Manuel. "En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica", en *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, Nº 27, 1984, pp. 137-174.

Hamui Sutton, Alicia: "Respuestas religiosas latinoamericanas a los ajustes Socio-culturales de la globalización", En: *CONfines*, Agosto-Diciembre Vol. 1, Nº 2, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), México, 2005. pp. 35-46.

Jiménez, Elsi. "La historia de la Universidad en América Latina". En: *Revista de la Educación Superior*, vol. XXXVI (1), núm. 141, enero-marzo, 2007, [artículo en línea], <http://bit.ly/11LCaMU>, 06/11/2014.

Krotz, Esteban. "Elementos críticos en el futuro cercano de las antropologías latinoamericanas", en: *Hacia la antropología del siglo XXI*, Lino Meneses Pacheco [et al.], Mérida: CONICIT CONAC Museo Arqueológico-ULA CIET- ULA, 1999. pp.74-81.

Labarga García, Fermín. "La piedad popular en el ciclo de Adviento y Navidad", en: Ruiz Fernández, José y Vázquez Guzmán, Juan (Coord.) *Religiosidad Popular V Jornadas 2007*, España, Instituto de Estudios Almerienses, 2010. pp 11-38. [Documento en línea], <http://bit.ly/1rv8KYS>, 21/02/2013.

Lértora, Celina. "Lineamientos para una historia de la universidad latinoamericana". En: *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, N°18-19, 2002, [artículo en línea], <http://bit.ly/1uQAVIB>, 06/11/2014.

Levi-Strauss, Claude. *El totemismo en la actualidad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1967

Maldonado, Luis. "La Religiosidad Popular". En: *La Religiosidad Popular. Antropología e Historia*. León Alvarez, María Jesús Buxó y Salvador Rodríguez, R (Comp.) Antrhopos, Madrid, 1989.

_____. *Para comprender el Catolicismo Popular*. España, Editorial Verbo Divino, 1990.

Malinowski, Bronislaw. *Magia, ciencia y religión*. Planeta- Agostini, Barcelona, 1985.

Mancuso, Lara y Torres-Londoño, Fernando. "Los estudios sobre lo religioso en Brasil: un balance historiográfico", en: *Istor*, N°9, 2002. pp.55-81.

Mansutti, Alexander. "La Antropología que requerimos", en: *Hacia la antropología del siglo XXI*, Lino Meneses Pacheco [et al.], Mérida: CONICIT CONAC Museo Arqueológico-ULA CIET- ULA, 1999. pp. 95-103.

Mañana, Ramón. "Santa Bárbara cuarenta atributos iconográficos", En: *Colegio de Ingenieros en minas*, 2005 [Artículo en línea], Disponible en <http://bit.ly/1sWB3WJ>, 16/08/2008.

Martín Barbero, Jesús. "Dinámicas Urbanas de la Cultura". Ponencia presentada en el seminario "*La ciudad: cultura, espacios y modos de vida*" Medellín, abril de 1991. Extraído de la Revista Gaceta de Colcultura N° 12, Diciembre de 1991, editada por el Instituto Colombiano de Cultura, [Documento en Línea], <http://bit.ly/iUNPAV>, 21/09/2012.

_____. "Pueblo y masa en la cultura: de los debates y los combates". En *Procesos de comunicación y matrices de cultura*, G.Gili, México, 1988 [Artículo en línea], <http://bit.ly/YrkzTY>, 02/04/2010.

Martínez Ascobereta, Rosa María. "Testimonio-entrevista: Mircea Eliade visto por Michel Meslin". En: *Anuario de Historia*, Volumen 1, Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras, México, 2009. pp. 217-220

Marzal, Manuel. *Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Madrid, España. Editorial Trotta-Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

Masferrer Kan, Elio. *¿Es del Cesar o es de Dios?: un modelo antropológico del campo religioso*. México, Universidad Autónoma de México- Plaza y Valdés Editores, 2004.

_____. "El poder de la Iglesia o las iglesias y el poder", en: *Bien Común*, año 13, N° 156, 2007.p. 9. [Revista electrónica de la Fundación Rafael Preciado]: <http://bit.ly/ZqQ1qU> 03/04/2013.

_____. "La antropología de las religiones. Aportes para su desarrollo en América Latina". En: *Estudios Sociales*, N° 4, 2007. [Revista electrónica de la Universidad de Guadalajara]: <http://bit.ly/WhUnwC>, 03/06/2010.

Meslin, Michel. *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978.

Michael Payne (comp.), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales* Buenos Aires, Paidós, 2002.

Morales, Esther: "Aculturación- transculturación en cuatro tiempos: De Santa Bárbara a Shangó." En: *Presente y Pasado. Revista de Historia*. Año 11 N°21. Enero-Junio, 2006. [Artículo en línea], <http://bit.ly/14GXVv7>, 04/10/2011.

Morris, Brian. *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*. Cambridge, University Press, Cambridge, 1987

Nivón, Eduardo y Rosas, Ana María. "Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura", en: *Alteridades*, N°1, vol. 1. [Artículo en línea], <http://bit.ly/1vCaTKI>, 08/07/2013.

Ochoa Cadavid, Víctor Manuel. "Una lectura antropológica de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano". En: *Cuestiones Teológicas*, Vol. 35, N°84, 2008. [Revista en línea], <http://bit.ly/1cyGD6y>, 16/08/2012. pp. 281-300.

Oviedo, Pablo. "La mutación religiosa actual: pluralismo y diversificación-atomización". En: *Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP)*. [Artículo en línea], <http://bit.ly/XWp4ne>, 01/06/2011.

Pargas, Luz. "A propósito de la celebración del XLII Aniversario del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Los Andes", en: *Fermentum*, Año 16, Nº 45, Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas (HUMANIC), Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela, 2006, pp. 284-290.

Peláez, Gloria: "Cultos populares, religiosidad, magia y muerte", en: *Creer y poder hoy*. Clemencia Tejeiro y William Mauricio Beltrán (Compiladores) Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Sociología. Centro de Estudios Sociales, 2007.

Pérez Soto, Ramón. "Presencia de lo religioso en la sociedad secularizada. Una reflexión a partir de las tesis de Nietzsche, Eliade y Ricoeur". Trabajo presentado para optar por el título de Doctor en Filosofía, Universidad Complutense, 2009, *E-prints Complutense*, [Documento en Línea], 22/04/2012.

Pollak-Eltz, Angelina. *Estudios antropológicos de ayer y de hoy*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2008.

_____. *La "religiosidad popular" en Venezuela: Un estudio fenomenológico de la religiosidad en Venezuela*. Caracas, San Pablo, 1994.

Ramírez Rosales, Arsenio José. *Locos y Locainas en el conjunto de las fiestas religiosas en el Edo. Mérida*. Trabajo presentado para optar por el título de Licenciado en Historia, no publicado. Escuela de Historia, Universidad de Los Andes, Mérida, 1983.

Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española* (22.^aed.). Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>

Renacer Comunitario (Productor). *Raíces y añoranzas de nuestra Santa Bárbara: Un pedacito de Historia de Nuestros Antepasados. Un homenaje al Gentilicio de la Comunidad de Santa Bárbara*. Mérida, Sonido Impacto 22, 2011.

Ríos Rondón, María. *El violín en Mérida, una mirada etnohistórica reconstruida a través de los propios violinistas merideños*. Trabajo presentado para optar por el título de *Magister Scientiae* en Etnología Mención Etnohistoria, No publicado. Escuela de Historia, Universidad de Los Andes, Mérida, 2010.

Rodríguez Becerra, Salvador. "Nuevas perspectivas sobre la "religiosidad popular" o religión común de los andaluces", en: *Gazeta de Antropología*, Nº 28, 2012, [artículo en línea], <http://bit.ly/1p2Ytqd>, 26/06/2013.

Rodríguez, José Ángel. *Visiones del oficio: historiadores venezolanos en el siglo XXI*. Comisión de Estudios de Posgrado FHE-UCV. Academia Nacional de la Historia, 2000.

Saenz, Francisco. "El proceso Ritual". [Artículo en línea] <http://bit.ly/11zlxxq>, 08/06/2011.

Straka, Tomas. "Coordenadas de historiografía eclesiástica venezolana Más que una historia de la Iglesia", en: *Religión e investigación social. Libro homenaje a Angelina Pollak-Eltz. Memorias de las IV Jornadas de Historia y Religión*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello/Konrad Adenauer Stiftung, 2004, pp. 243-289.

Szurmuk, Mónica y Robert Mckee Irgwin. *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México, Siglo XXI Editores, 2009.

Tahar Chaouch, Malik. "La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica". En: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol.6, N°3, 2007, [Artículo en línea], <http://bit.ly/1rfmU1K>, 06/11/2014.

Tejeiro Sarmiento, Clemencia: "La investigación social del fenómeno religioso en Colombia" en: *Creer y poder hoy*. Clemencia Tejeiro y William Mauricio Beltrán (Compiladores) Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Sociología. Centro de Estudios Sociales, 2007.

Torres, Hugo Alberto. *Mis Añoranzas*. Mérida, Vicerrectorado Administrativo Universidad de Los Andes – Talleres Gráficos Universitarios, 2011

Weber, Max: *Economía y sociedad*. Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1964.

Índice de imágenes

Figura N° 1	Vista de la fachada original de la Capilla de Santa Bárbara. Imagen de: Hugo Alberto Torrealba.....	88
Figura N° 2	Mapa y vista satelital de la Parroquia Santa Bárbara, Ubicación de la Iglesia, la Capilla y la Avenida Las Américas. Imagen de: Google Maps.....	89
Figura N° 3	Nueva Iglesia de Santa Bárbara 1968. Imagen de: meridamundo.com.....	90
Figura N° 4	Baile de Los Locos de Santa Bárbara (s.XX) Imagen de: Archivos de Renacer Comunitario.	97
Figura N° 5	El Sr. Crisanto Quintero, Capitán Mayor de los Locos de Santa Bárbara, junto a uno de los danzantes enmascarado. Imagen de: Archivo Renacer Comunitario.....	99
Figura N° 6	Danza de los Locos de Santa Bárbara, con los danzantes enmascarados. Imagen de: Archivo Renacer Comunitario.....	100
Figura N° 7	Altar de Santa Bárbara durante la Novena. Casa Particular. Imagen de: María Castillo.....	103
Figura N° 8	Músicos en la Novena a Santa Bárbara. Casa Particular. Imagen de: María Castillo.....	104
Figura N° 9	Guitarrista en la Novena a Santa Bárbara. Casa Particular. Imagen de: María Castillo.....	105
Figura N° 10	Imagen de Santa Bárbara en un Altar del Novenario. Imagen de: María Castillo...	105
Figura N° 11	Imágenes de Santa Bárbara, Altar del Novenario. Imagen de: María Castillo.....	106
Figura N° 12	Iglesia Santa Bárbara. El Cortejo. Imagen: María Castillo.....	108
Figura N° 13	Imagen principal de Santa Bárbara dentro de la Iglesia. Acompañada por las pequeñas Santas y las imágenes de los devotos. Imagen: María Castillo.....	110
Figura N° 14	El Altar de la Iglesia muestra las imágenes de los devotos que serán bendecidas. Imagen: María Castillo.....	111
Figura N° 15	Organización de la entrada del Cortejo. Imagen: María Castillo.....	111
Figura N° 16	Entrada de la Imagen de Santa Bárbara portada por los creyentes en el palio. Imagen: María Castillo.....	113
Figura N° 17	<i>Locos de Santa Bárbara</i> , a la espera de la entrada de la Virgen Mártir.....	115
Figura N° 18	Baile del Palito, paso 1. Imagen de: María Castillo.....	116
Figura N° 19	Baile del Palito, paso 2. Imagen de: María Castillo.....	116
Figura N° 20	Devoto bailando a Santa Bárbara. Imagen de: María Castillo.....	117
Figura N° 21	Baile de Los Locos. Imagen de: María Castillo.....	118
Figura N° 22	La Saveriana. Imagen de: María Castillo.....	119
Figura N° 23	Capilla original de Santa Bárbara. El Sector Este de la comunidad aguarda la llegada de la Virgen Mártir. Imagen de: María Castillo.....	121
Figura N° 24	"En ayunas". Imagen de: María Castillo.....	122
Figura N° 25	"En ayunas" segundo movimiento. Imagen de: María Castillo.....	122
Figura N° 26	Participante de la Celebración junto a la Josa y los <i>Loquitos</i> . Imagen de: Bárbara Hoeger.....	124
Figura N° 27	Cortejo Eclesiástico en la Celebración de la misa de la festividad en el año 2012. Imagen de: María Castillo.....	126
Figura N° 28	Altar de Santa Bárbara Changó. Devoción privada, no pertenece a la comunidad de Santa Bárbara. Imagen de: María isabel Castillo Bohórquez.....	127