

R. 824

T. 824X

UNIVERSIDAD DE BARCELONA  
DIVISION DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES  
FACULTAD DE GEOGRAFIA E HISTORIA  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL E  
HISTORIA DE AMERICA Y AFRICA

Tesis de Licenciatura

CREENCIA Y CURACION  
EN LA LOCALIDAD AFROVENEZOLANA DE TAPIPA

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA



0700401821



Gabriel Izard

Mayo 1994

*Gabriel Izard*

Director:

Dr. Javier Lavifia

*Javier Lavifia*

## Indice

Agradecimientos.....	1
Introducción.....	2
1. Creencia y curación en Venezuela.....	6
1.1 La historia afrovenezolana.....	6
1.2 La religiosidad popular afrovenezolana.....	17
1.3 Creencia y curación en la religión de María Lionza...30	
2. Creencia y curación en Tapipa.....	38
2.1 Barlovento: unidad geográfica, histórica y cultural...38	
2.2 Descripción general de Tapipa.....	41
2.3 Ensalmadores y curiosos.....	45
2.4 El uso de plantas medicinales.....	60
2.5 Actitud de los habitantes de Tapipa ante la enfermedad.....	62
Consideraciones finales.....	66
Referencias bibliográficas.....	68

### Agradecimientos

Primeramente hay que decir que la realización de este trabajo ha sido posible gracias a la beca concedida por la Comissió Interdepartamental per a la Recerca i la Innovació Tecnològiques (CIRIT) de la Generalitat de Catalunya.

Así mismo, debo agradecer la ayuda de muchas personas. De Javier Lavifa, de la Universidad de Barcelona, que ha dirigido este trabajo. De Daisy Barretto, de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela, y Jesús García, coordinador del Taller de Estudios Afroamericanos de la misma universidad, que me orientaron en todo momento. Y por supuesto, de la gente de Tapipa que me brindó su colaboración y su amistad.

## INTRODUCCION

El objetivo de este trabajo es explicar la medicina tradicional de la localidad de Tapipa, y situarla en el contexto de la identidad afrovenezolana.

Esto requiere, por una parte, un análisis del concepto de medicina desde una perspectiva antropológica, y por otra una explicación del concepto de identidad cultural.

Por lo que respecta a lo primero, hay que resaltar ante todo que la enfermedad es un fenómeno tanto biológico como cultural. Según K. A. Hassan (Hassan s/f), cada grupo humano ocupa un nicho ecológico que podemos dividir en tres grupos: el entorno físico (altitud, latitud, temperatura, humedad,...), el entorno biológico (fauna y flora) y el entorno sociocultural (las condiciones en que el grupo humano nace, vive, trabaja, disfruta, se reproduce y muere). Estos entornos ejercen una serie de presiones sobre el hombre, presiones que pueden ser fisiológicas, biológicas, psicológicas y socioculturales. Y la presión enfermedad, un fenómeno tanto biológico como sociocultural y psicológico, ejemplifica el carácter no excluyente de las características mencionadas.

El carácter cultural de la enfermedad viene marcado por partida doble: por una parte, es la cultura de cada grupo humano la que conceptualiza qué es enfermedad; y por otra, es también la cultura la que responde a la enfermedad con el uso de la medicina, la ciencia, la religión y/o la magia; es decir, cada cultura cristaliza el enfrentamiento que supone la adaptación del hombre al medio, cuya expresión es la enfermedad, en formas de organización social peculiares (Miguel 1980). En cuanto a lo primero, cabe señalar que hay una identificación implícita entre enfermedad y anormalidad y entre salud y normalidad, pero cada cultura crea su propio tipo de enfermedad y anormalidad. Esto es importante, ya que la antropología médica tiene un estigma, aplicable a la antropología en general: el hecho de que ésta se haya dedicado a analizar preferentemente las sociedades no occidentales (los "otros") no ha sido óbice para que todas las interpretaciones del antropólogo de las medicinas no occidentales estén impregnadas de las nociones del paradigma médico occidental (Prat *et al.* 1980). Y en cuanto



a lo segundo, hay una relación entre la respuesta efectiva que cada grupo da a la enfermedad, y la visión del mundo, la ideología, del grupo. De esta forma, en las sociedades no occidentales la terapéutica suele estar basada en el ritual asociado al contexto religioso. Pero esta relación entre creencia y curación es universal, ya que en la sociedad occidental la medicina también está asociada con un sistema de explicación del mundo, la ciencia.

Esta relación entre la enfermedad y la cultura es lo que constituye el campo de la etnomedicina, la parte más antropológica de la antropología médica, que tiene otras disciplinas como la epidemiología, que busca establecer correlaciones entre el entorno social o natural y las enfermedades endémicas o epidémicas; el estudio de los sistemas sanitarios, que estudia las relaciones entre el cuerpo médico y los pacientes o entre las distintas categorías del personal médico; y los estudios de salud, dedicados a poblaciones específicas como por ejemplo los ancianos, o a comportamientos específicos como por ejemplo la toxicomanía (Augé 1990).

La etnomedicina no es exclusivamente el estudio de la medicina de los otros, ya que se dedica a los comportamientos relativos a la enfermedad en general. Ahora bien, el estigma de la antropología citado anteriormente ha hecho que su campo de estudio suelen ser las creencias y prácticas médicas de las sociedades llamadas confusamente populares, es decir las sociedades no occidentales (o pueblos primitivos) y las secciones tradicionales de las sociedades occidentales (las áreas rurales o los sectores urbanos marginales). Estas creencias o prácticas médicas han sido bautizadas con el nombre de medicina popular o tradicional.

La etnomedicina ha solido establecer una dicotomía en la medicina popular. En este sentido, Foster (Foster 1976) habla de una etiología personalista (la causa de la enfermedad es atribuida a la intervención intencionada de un agente humano o sobrehumano como el brujo, los ancestros o los espíritus) y una etiología naturalista (la causa de la enfermedad es atribuida a las fuerzas y condiciones naturales). Ambos sistemas no son excluyentes, y algunas enfermedades pueden tener una causa personalista o naturalista (por ejemplo el mal de aire puede ser

producido por un mal aire o por la energía negativa lanzada por una persona).

Esta etiología personalista, o social, relaciona algunas enfermedades, que suelen ser las enfermedades mentales o del alma, con el contexto familiar, económico, social e ideológico de los pacientes. Aún más, la enfermedad se convierte en expresión simbólica de las contradicciones y conflictos de la estructura social. En este sentido, el mal de ojo es un buen ejemplo: es la envidia la que mueve al "ojeador" (el que echa el mal), y la envidia es provocada por la ostentación, por la externalización de los desequilibrios sociales. Esto ha llevado a la antropología funcionalista a resaltar el papel de la terapéutica en la reposición del equilibrio perdido, y el papel del curandero en el control social (Prat et al. 1980).

Ahora bien, algunos autores no ven nada clara esta dicotomía etiológica naturalista y personalista. Marc Augé cree que la división que le subyace entre enfermedades físicas o naturales y enfermedades sobrenaturales o mentales (y entre la terapéutica física de eficacia objetiva, por ejemplo a base de plantas, y la terapéutica mágica de eficacia social o psicológica, por ejemplo a base de rituales de exorcismo o purificación) está más en la mente de los observadores que en la de los observados. La dicotomía de Foster, para Augé, lleva a ignorar las relaciones efectivas, a crear tipos ignorando el sistema: el ancestro o el brujo no son menos naturales que el dolor de cabeza y las hierbas medicinales (Augé 1990).

Por lo que respecta al concepto de identidad cultural, ésta se basa en los rasgos culturales forjados a lo largo de la experiencia histórica. Y en el caso afrovenezolano, el principal rasgo cultural es, además de la música, la religiosidad popular, que incluye un conjunto de prácticas y creencias médicas bautizado por la antropología venezolana con el nombre de medicina mágico-religiosa. En las últimas décadas, esta medicina se ha visto alterada por la influencia de la religión curativa urbana de María Lionza.

Pero hay que evitar caer en una visión estática, fotográfica, de la identidad cultural, y resaltar su carácter dinámico y evolutivo. En este sentido, la identidad cultural va cambiando con el curso de la historia,

y los rasgos culturales distintivos afrovenezolanos pueden ser gradualmente sustituidos por otros o diluirse en un proceso de homogeneización cultural.

Este trabajo ha sido elaborado en base a dos métodos de investigación:

- La lectura de las obras editadas y los trabajos de investigación (tesis de graduación, tesis de maestría) existentes sobre el tema.
- El trabajo de campo en la localidad de Tapipa, consistente en el estudio de la vida económica, social y cultural de la comunidad y, en especial, de las actividades de los curanderos. Los mecanismos para ese estudio han sido la observación de los distintos aspectos de la vida tapipense (el trabajo en el campo, las actividades religiosas, etc.), la observación de los rituales curativos, y las entrevistas y charlas con los curanderos y otros habitantes. El contacto más estrecho ha sido evidentemente el establecido con los curanderos (Cleofes, Mateo, Pedro y Jacinto), con quienes he compartido no sólo las actividades propias de su condición médica, sino también las otras facetas de su vida (su trabajo, sus relaciones con los otros habitantes, ...).

El presente trabajo consta de dos partes: la primera ("Creencia y curación en Venezuela") está dedicada a repasar la experiencia histórica afrovenezolana, a analizar la religiosidad popular y la medicina mágico-religiosa afrovenezolanas y la religión de María Lionza, y a situar la cultura afrovenezolana en el contexto de la cultura afroamericana. La segunda ("Creencia y curación en Tapipa") describe el sistema de creencias y prácticas médicas de los curanderos y habitantes de Tapipa.

## 1 CREENCIA Y CURACION EN VENEZUELA

### 1.1 La historia afrovenezolana

En los primeros años de la conquista y colonización castellana de América se utilizó la mano de obra indígena para la explotación de las riquezas; pero las enfermedades llevadas por los conquistadores y la brutalidad de las condiciones de vida y trabajo impuestas por la fuerza, diezmaron considerablemente la población nativa. Se recurrió entonces a la importación de mano de obra esclava africana. La esclavitud negra ya tenía una tradición histórica en la Península Ibérica, pues a ella habían llegado africanos, comercializados por los árabes a través de las caravanas transaharianas, que eran empleados en el servicio doméstico o en las pequeñas industrias artesanales.

A finales del siglo XV los portugueses establecieron una serie de factorías comerciales en las costas africanas y, hasta mediados del siglo siguiente, embarcaron hacia la Península Ibérica esclavos que serían destinados fundamentalmente a las mismas actividades que los citados anteriormente. Fueron estos negros ladinos los que acompañaron a sus amos en las expediciones y conquistas americanas a finales del siglo XV y principios del XVI. Pero muy poco después se inició la importación de esclavos directamente de Africa, iniciándose la trata atlántica que, dirigida por la mayoría de potencias europeas, se desarrollaría hasta el siglo XIX y significaría el traslado forzoso de entre 8 y 11 millones de esclavos. A la vez que establecían sus factorías comerciales en las costas africanas, los portugueses colonizaron las islas del Atlántico oriental (Azores, Madeira, Cabo Verde y Santo Tomé), y los castellanos las Canarias, y en estas islas se configuró el régimen de plantación azucarera basado en el trabajo de esclavos africanos que sería instalado después en el Nuevo Mundo.

El comercio de esclavos se inició en América mediante las licencias o permisos concedidos por la Corona española a comerciantes particulares; pero a medida que la conquista se iba orientando hacia una mayor explotación de las riquezas naturales, el tráfico negrero se fue intensificando y fue necesario cambiar su estructura organizativa. De

esta forma, se pasó de las licencias a los llamados "Asientos de Negros". El régimen de "asiento" establecía una relación comercial de carácter monopólico entre la corona y particulares, compañías y gobiernos extranjeros, ya que España no disponía de la infraestructura marítima necesaria para llevar a cabo el tráfico.

A finales del siglo XVII la firma de un tratado de alianza entre España y Portugal permitió a la Compañía Real de Guinea de este último país monopolizar el comercio de esclavos hasta principios del siglo siguiente, cuando el negocio pasó a manos de la compañía francesa de igual nombre. El tratado de paz de Utrecht de 1713 otorgó el monopolio a los británicos. Así pues, con las compañías el tráfico se convirtió en un negocio de estado.

Pero la llegada de Carlos III al trono español marca el inicio de un período de reformas económicas y administrativas destinadas a rentabilizar la explotación de las colonias americanas. Como consecuencia de este proceso, conocido con el nombre de Reformismo Borbónico, se terminó el régimen monopólico de los "asientos", y se inició el libre comercio de esclavos. Este vino estipulado en la Real Cédula de 1789, que permitía a todos los españoles y extranjeros comprar y vender esclavos. Por otra parte, la ley regulaba un impuesto para los propietarios que destinasen a sus esclavos al servicio doméstico en detrimento de la agricultura; y es que la Real Cédula respondía a la voluntad de la corona de fomentar esta última actividad, una de las principales fuentes de riqueza de la colonización americana, facilitando a los dueños de plantaciones y haciendas el acceso a los esclavos.

Ahora bien, durante todo el período esclavista tuvo mucha importancia el comercio ilegal de esclavos. Los propietarios introducían clandestinamente a los negros, mediante los tratos ilícitos con comerciantes europeos, para evitar el pago de impuestos. Los contrabandistas solían utilizar el pretexto de la falta de víveres o alguna otra necesidad para desviarse de su ruta preestablecida y recalar en algún punto de la costa, donde introducían su carga sin pagar los derechos reales. En muchas ocasiones este tráfico ilegal de esclavos contaba con la colaboración de algunas autoridades sobornadas. El contrabando de negros empezó muy temprano en América, y ya en 1527 una Real Provisión se refería a la entrada clandestina de esclavos (llamada

en aquella época "mala entrada" o "arribada maliciosa") en las colonias americanas (Acosta Saignes 1967: 69).

En líneas generales, puede afirmarse que en el siglo XVI predominó el régimen de las licencias, en el XVII el de los "asientos" a particulares, en la primera mitad del XVIII el de los "asientos" a compañías negreras, y a partir de entonces el de libre comercio. Sin olvidar, como ya se ha comentado, la importancia del contrabando durante toda la época esclavista.

Hasta mediados del siglo XVII la mayoría del comercio de esclavos en la América hispana se orientó hacia México y Perú, las zonas del imperio de mayor importancia económica y en las que se concentró la acción colonizadora. Pero a partir de entonces adquirieron importancia otras áreas hasta entonces marginales, como las Antillas y la Sudamérica septentrional; en estas regiones, al no haber poblaciones indígenas numerosas que explotar, se implementó, como anteriormente en las islas del Atlántico oriental, el modelo de plantación agrícola esclavista, ya fuera de azúcar, cacao o café. De esta forma, la trata de esclavos pasó a orientarse mayoritariamente hacia esas áreas.

Hay que señalar que la trata de esclavos no fue siempre una línea directa entre Africa y América, ya que a partir del siglo XVII varias de las Antillas conquistadas por las otras potencias europeas se convirtieron en centros de distribución de esclavos.

El origen étnico de la población negra venezolana y americana en general es una cuestión difícil de tratar y que ha sido polémica a lo largo de la historiografía y la antropología afroamericanas. Los documentos relativos a la trata nos dan información sobre el puerto de embarque de un cargamento de esclavos, pero no sobre la región de origen, es decir sobre el lugar donde fueron capturados. Por otra parte, otros documentos del sistema esclavista, como los inventarios de haciendas, los informes de ventas, los testamentos de propietarios o los informes de rebeliones de esclavos y persecuciones de esclavos huídos, nos muestran apellidos de esclavos que hacen referencia a etnónimos africanos; estos son a menudo confusos, ya que pueden referirse nuevamente al puerto de embarque (por ejemplo, el supuesto etnónimo Mina que alude al puerto de Elmina en la Costa de Oro), o a familias lingüísticas (por ejemplo el término nago) que engloban áreas culturales



extensísimas. Pero no cabe duda de que estos términos nos ayudan a conocer, aunque sea en un sentido muy amplio, la región de procedencia del esclavo. Miguel Acosta Saignes, figura principal de los estudios afroamericanos en Venezuela, enumera los distintos gentilicios que aparecen como apellidos de esclavos en los documentos venezolanos, y que hacen referencia a varios pueblos de la costa occidental del centro y el sur de Africa (Acosta Saignes 1955-1956). Jesús García, por su parte, tras investigar diversos documentos y comprobar que los etnónimos más frecuentes son Loango, Congo y Angola, llega a la conclusión de que en Venezuela hubo una preponderancia de esclavos procedentes del área bantú congoleza. García también basa su tesis en la observación de la cultura afrovenezolana contemporánea, y así, utilizando los métodos de la etnografía comparada, establece un paralelismo entre los instrumentos musicales (en especial los diversos tipos de tambores) y algunas formas del léxico de los negros venezolanos y de la región congoleza (García 1990). Esta última línea también es seguida por Juan Liscano (1950 y 1973) y Angelina Pollak-Eltz (1972 y 1977), que también establece vínculos con otras partes de Africa, como la Costa de Oro.

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

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

Pero fue la agricultura la actividad principal del esclavo en Venezuela y en toda la América colonial, ya que la esclavitud estuvo orientada esencialmente a satisfacer la demanda de los mercados europeos de productos coloniales. De entre estos destacaron en Venezuela el azúcar y, sobre todo, el cacao; la caña de azúcar empezó a cultivarse en la segunda mitad del siglo XVI, pero su auge no llegó hasta el siglo XVIII; y en cuanto al cacao, su producción empezó después que la del azúcar, datando las primeras exportaciones de la segunda década del siglo XVII. Ya a mediados de ese siglo el cacao venezolano dominaba los mercados de México y España, pero fue en el siglo XVIII cuando se

convirtió en el principal producto venezolano, y a finales de ese siglo el 64% de los esclavos venezolanos trabajaban en las haciendas de cacao. Los esclavos también trabajaron, aunque en menor proporción, en las haciendas de café, de afil, y en el cultivo del tabaco.

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

Existían en América varias formas de manumisión, de obtención de la libertad:

- El esclavo podía invertir el producto de su trabajo extra, ya fuera en el conuco (parcela de terreno que le cedía el amo para que la cultivase) si se trataba del medio rural o en cualquier actividad de las anteriormente citadas si se trataba del medio urbano, en la compra de su libertad.

- Una tercera persona podía comprar la libertad de un esclavo. Estos dos primeros casos eran un buen negocio para el propietario, ya que el precio pagado por la libertad del esclavo era el vigente en aquel momento en el mercado, no el original.

- Algún esclavo, que solía ser el fruto de una unión furtiva entre alguna esclava y el amo o de la violación del segundo sobre la primera, podía recibir incondicionalmente del amo la libertad.

- Un propietario podía libertar a sus esclavos en el momento de su muerte.

- En algunas ocasiones, las autoridades podían ofrecer la libertad a los esclavos que delataran futuras insurrecciones.



- También en algunos casos, las autoridades podían ofrecer la libertad a aquellos esclavos que, huídos de otras colonias (generalmente alguna isla antillana inglesa u holandesa), llegaran a territorio colonial español y estuvieran dispuestos a convertirse al catolicismo. Pero a menudo se trataba de reducir a nueva esclavitud a estos fugitivos, que solían entonces unirse a los grupos de esclavos huídos.

En algunas de las ocasiones en que se producía la manumisión, el liberto tenía la obligación de seguir trabajando para la familia del propietario. Por otra parte, su libertad era bastante limitada en una sociedad en la que el racismo era la base de la estratificación social; este racismo ya tenía una tradición en la sumisión de moros y judíos en la Península Ibérica, en la discriminación basada en el concepto de pureza de sangre, y fue aplicado después a los indígenas americanos y a los negros y mulatos, ya fueran libres o esclavos. Los libertos vieron pues recortados sus derechos por las autoridades, y por ejemplo no podían acceder a la universidad, a las profesiones liberales, a algunos oficios especializados, o al sacerdocio y los altos cargos públicos. De esta forma su movilidad social, e incluso geográfica, estaba muy dificultada, y se incorporaron a los estratos más bajos de la sociedad. En el medio rural, los libertos se convirtieron en campesinos libres que cultivaban, generalmente sin título de propiedad, pequeñas parcelas destinadas al autoabastecimiento o en algunas ocasiones al aprovisionamiento de los centros urbanos. Pero la manumisión fue mucho más frecuente en el medio urbano que en el rural, ya que los esclavos de la ciudad, al ser más cualificados, tenían más posibilidades de ahorrar algún dinero para comprar su libertad y al mismo tiempo conocían mejor sus escasos derechos.

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

Los libertos se agruparon en algunas instituciones que, aunque creadas por la sociedad colonial racista con ánimo segregacionista,

sirvieron para reforzar su cohesión como grupo. Las más importantes fueron las milicias, unidades militares integradas exclusivamente por negros y mulatos libres, y las cofradías religiosas. Estas últimas, promovidas por la Iglesia para fomentar el catolicismo de la población de color, admitían a veces también a esclavos y en escasas ocasiones eran interraciales. De entre las milicias, en Venezuela tuvo especial importancia la Compañía de Morenos Libres de Caracas, integrada también por muchos ex esclavos fugados de Curaçao y otras Antillas. Esta compañía consiguió de las autoridades en 1721 el derecho a fundar en Barlovento, la región formada por los valles selváticos al este de Caracas, el pueblo de Curiepe para que en él se asentaran gentes libres de color. Los libertos basaban su reclamación en la necesidad acuciante para la colonia de defender las costas de Barlovento de posibles incursiones enemigas y de evitar la presencia en ellas de corsarios.

En toda América, durante el período esclavista, hubo una resistencia de los esclavos contra el sistema que los explotaba. Esta oposición varió en función de sus posibilidades de organización y de las condiciones de control establecidas por los amos, y pudo tener un carácter individual o colectivo. Ejemplos del primero serían el suicidio o la huida individual hacia la ciudad, donde el esclavo se mezclaría entre los grupos de libres de color o de esclavos trabajadores semi-independientes, o en el medio rural, donde trabajaría como peón clandestino en las haciendas de pequeños propietarios o se mezclaría entre los grupos de campesinos negros libres. El segundo tipo de oposición englobaría las revueltas de esclavos contra sus amos y la constitución, en áreas de difícil acceso, de comunidades de esclavos fugitivos, llamados cimarrones; estas comunidades recibían el nombre de cumbes, palenques, quilombos, mocambos, ... según la zona de América en la que se formaran. Tanto las revueltas como la constitución de comunidades cimarronas atestiguan la voluntad de los negros esclavos de romper las cadenas y conseguir la libertad enfrentándose al orden establecido, en el primer caso directamente y en el segundo mediante el desafío que suponía la creación de pequeñas sociedades libres.

En Venezuela hubo comunidades de negros huídos de las plantaciones, las haciendas, las minas y las ciudades durante todo el período

esclavista, desde que en 1549 recolectores de perlas fugitivos crearon en la isla de Margarita una de las primeras sociedades cimarronas. La subsistencia de los cumbes (ese es el nombre que recibían en Venezuela) se basaba, por una parte, en la agricultura, la caza y la pesca, y por otra parte en el comercio de cacao y otros productos robados en las haciendas y plantaciones con los contrabandistas que merodeaban por las costas. En la región de los llanos del Orinoco, que ocupa casi todo el sur venezolano, los cumbes vivían de la caza del ganado cimarrón, huído de los hatos y misiones. En cuanto a esto último, puede afirmarse que si bien en Venezuela no existió nunca un cumbe con la duración y dimensiones de otros que hubo en otras partes de América (como el de Palmares en el nordeste brasileño, que constituyó una verdadera república negra que tuvo en jaque a las autoridades durante buena parte del siglo XVII), sí hubo una región natural, los llanos, que se convirtió en enorme refugio de todos los perseguidos.

Pero los cumbes no sólo acogieron a negros ex esclavos, sino también a indígenas, negros y mulatos libres, e incluso a blancos que por una u otra razón escapaban del orden establecido (fugitivos de la justicia, pequeños contrabandistas, ...). De este modo, las comunidades cimarronas se convirtieron en refugio de los grupos sociales oprimidos y de otros que quedaban al margen del sistema. También se unieron a los cumbes los ya citados esclavos fugitivos de otras colonias que, aunque teóricamente eran considerados libres si abrazaban la fe católica, eran presionados por las autoridades y los hacendados con el objetivo de someterlos nuevamente a la esclavitud. En algunos lugares, como la provincia de Coro en el occidente y Margarita, Guayana y la región de Cumaná en el oriente, estos huídos constituyeron por sí solos comunidades cimarronas.

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

La posibilidad del cimarronaje constituía, de hecho, una válvula de escape del sistema esclavista. Pero a veces la huida era imposible, o la explotación demasiado cruel, y se producía entonces la rebelión, que podía ser espontánea u organizada. Algunas rebeliones no tenían posibilidad de victoria, eran meramente el estallido de una rabia impotente. Otras abrieron camino al cimarronaje, ya que los rebeldes fundaron cumbes después del alzamiento, como ocurrió en 1552 en la revuelta de las minas de Buría, en el occidente venezolano, liderada por el "negro Miguel". Otras forzaron a los gobiernos a apresurar la abolición de la esclavitud. Y sólo una, la de Haití a finales del siglo XVIII, consiguió todos sus objetivos y terminó con el sistema esclavista.

En Venezuela hubo revueltas de esclavos desde la primera mitad del siglo XVI hasta mediados del siglo XIX. En 1532 se produjo una en Coro, y en 1540 se sublevaron los esclavos recolectores de perlas de la isla de Margarita. En 1730 los negros de Yaracuy, en el occidente de la colonia, se levantaron liderados por Andresote, y en 1794 fue abortada una rebelión que debía poner en pie de guerra a los negros de las regiones de Barlovento y los valles del Tuy.

La revuelta más importante de Venezuela es la que tuvo lugar en Coro en 1795, y que fue liderada por el zambo (mestizo de negro e indio) José Leonardo Chirinos y el loango (con este término se hacía referencia, además de a los negros procedentes de ese reino africano, a los esclavos fugados de Curaçao) libre José Caridad González. En la rebelión participaron los esclavos y los negros libres, criollos y loangos, de la región. Los sublevados reclamaban la abolición de la esclavitud, y la supresión de las alcabalas (los impuestos sobre la venta de productos en el mercado) y del monopolio estatal de la comercialización del tabaco, ya que mermaban las ganancias que podían obtener unos y otros de la venta de los productos que cultivaban en sus conucos. Parece además que entre la población negra había corrido la noticia de que el llamado Código de los Negros (una cédula <sup>que</sup> regulaba la esclavitud) contenía la orden del rey de liberar a los esclavos y los amos pretendían pasarlo por alto. Los alzados intentaron tomar la ciudad de Coro, pero no lo consiguieron y la represión fue terrible.

Pero esto, junto con la ya citada rebelión de Buría, no son más que algunos ejemplos, pues la rebeldía negra fue una constante de la historia venezolana y americana en general.

Una vez iniciadas las guerras de Independencia, y después de ésta, las sublevaciones esclavas no se terminaron. Más bien al contrario, se intensificaron cuando la población negra se vio apartada del proyecto emancipador de la oligarquía criolla, propietaria de la mayoría de plantaciones y haciendas esclavistas. De esta forma, el 24 de junio de 1812, día de San Juan, se levantaron los esclavos y negros libres de todo Barlovento, los valles del Tuy, y las localidades de Guarenas y Guatire; los rebeldes pretendían llegar a Caracas por tres vías distintas, pero el avance fue detenido. Después de los decretos de abolición de la esclavitud de Simón Bolívar, que no se cumplieron nunca ya que su único objetivo era atraer a los esclavos hacia las fuerzas independentistas, continuaron las sublevaciones. Así, en 1846 y 1849 fueron abortadas dos rebeliones en la localidad barloventefia de Panaquire.

Hay que remarcar que muchas veces las comunidades cimarronas tuvieron un papel importante en las revueltas esclavas. En la abortada rebelión de 1794, por ejemplo, ya estaban en pie de guerra varios cumbes, como el de Miguel Jerónimo Guacamaya. Por otra parte, el cumbe de Ocoyta, dirigido por Guillermo Rivas, el otro gran líder cimarrón de la región de Barlovento, y muchas otras comunidades de esclavos fugitivos, no eran sociedades pacíficas dedicadas exclusivamente a la producción para el autoabastecimiento, sino que también se dedicaban a estrechar relaciones con otros cumbes para atacar haciendas, plantaciones y pueblos.

Sin duda, las sublevaciones esclavas y el cimarronaje contribuyeron a la decadencia y el fin del régimen esclavista, ya que la rebeldía negra se convirtió en un peligro para los grupos dominantes. En el siglo XVIII aumentaron en todo el mundo las voces contra la esclavitud, sobre todo entre los autores franceses ilustrados y algunos pensadores ingleses. Pero su abolición no respondió a motivos humanitarios, sino al hecho de que la cruel institución se había convertido en un anacronismo incapaz de competir con el trabajo asalariado, como ya había señalado Adam Smith en 1776 en *La riqueza de las naciones*. Así pues, los

propietarios y las autoridades se dieron cuenta de que la esclavitud era más un riesgo social y político que una ventaja económica.

En la mayoría de las antiguas colonias españolas hubo un proceso gradual de emancipación de los esclavos después de la conquista de la independencia, y así en Venezuela se pasó de 64.000 esclavos en 1810 a 33.000 en 1854, justo antes del decreto de liberación definitivo promulgado por el presidente Monagas el mismo año (Klein 1986: 160). Se decretaron las leyes de libertad de vientres, según las cuales todo hijo de esclavo nacido a partir de una fecha determinada era libre; en este sentido, en Venezuela se promulgó en 1821 la ley de manumisión, que prescribía la libertad de los hijos de esclavas nacidos a partir de aquel momento. Pero estos tenían la obligación de trabajar para el amo hasta los 18 años, en pago por su mantenimiento, y al llegar a esa edad un consejo local decidiría su ocupación futura. La ley estipulaba por otra parte que el Estado pagara la liberación de algunos esclavos adultos elegidos por un comité local en función de su honradez y laboriosidad, tomando los fondos para ello de los impuestos sobre herencias; pero esta medida fracasó, ya que sólo se liberaba a los esclavos más viejos e inútiles, y tampoco funcionó el sistema de impuestos sobre las herencias. En 1830 se cambió la ley, y se reguló que los hijos de esclavas deberían servir a sus dueños hasta los 21 años. Y poco más tarde se decidió que, al llegar a esa edad, los manumisos debían seguir trabajando para el propietario con un contrato de aprendizaje, que no podía romperse, hasta los 25 años.

Lo que subyacía a todo esto era un conflicto entre los propietarios, partidarios de mantener el sistema de plantación con la creación de una clase semiservil, y los esclavos, partidarios de destruirlo y trabajar la tierra por cuenta propia y sin coerción o de buscar otros modos de vida. Pero la falta de capacitación laboral y de capital obligó a los antiguos esclavos, en la mayoría de los casos, a trabajar como peones para sus antiguos dueños.



## 1.2. La religiosidad popular afrovenezolana

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

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

como Cuba y Brasil, su mejor y única defensa (...) Y en esa hazaña de creadora violencia, combatió hombro con hombro con el mestizo, el mulato, el zambo, el peón isleño, el rico criollo independiente. No le fue necesario el replegarse sobre su cultura de origen, el 'reaccionar' a través de ritos secretos y atávicos, contra la aceptación de rasgos de otras culturas" (Liscano 1950: 90).

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

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

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

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

De esta forma, puede incluirse la cultura afrovenezolana dentro de las culturas afroamericanas que Roger Bastide (1969) define como de



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

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

La imposición del catolicismo mediante la obligatoriedad del adoctrinamiento religioso de los esclavos fue, desde los inicios de la era colonial, una de las principales preocupaciones de la Iglesia; ésta justificaba la esclavitud de los africanos en América con el argumento de que la cruel institución era de hecho una liberación de la barbarie a

la que estaban sometidos los negros en Africa, y la cristianización debía ser uno de los elementos fundamentales de esa liberación .

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

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

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

De entre los sacramentos el bautismo era el más importante, ya que se trataba del rito de paso del pagano al cristiano; en teoría el esclavo nacido en Africa (llamado bozal) debía ser bautizado en el

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

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

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

Por otra parte, es muy posible que los esclavos, principalmente los bozales, aprovecharan las cofradías para mantener sus cultos bajo la forma de divinidades cristianas. Pero con el tiempo los elementos africanos se irían diluyendo en la nueva religiosidad que se estaba formando, caracterizada hasta nuestros días por el lugar central que ocupan unas figuras sagradas determinadas (San Juan, San Pedro, San Benito), la preponderancia de la participación popular directa por encima de la del sacerdote, la gran importancia de la música y la manifestación de formas intensas de solidaridad y afectividad entre las personas (Chacón 1983). La religiosidad popular era en este sentido absolutamente subversiva, ya que expresaba un orden social no sólo distinto, sino opuesto, al del sistema esclavista, un orden social basado en la unión y la igualdad de los fieles ante las figuras sagradas. Así pues, aunque los opresores insistieron en la idea de resignación inherente al cristianismo, los esclavos tomaron de éste la idea de solidaridad, y del adoctrinamiento coercitivo, represivo, surgió la religión que permitió a los africanos y a sus descendientes resistir y mantener la esperanza. Como afirma Miguel Acosta Saignes en relación a la festividad de San Juan: "Desde la región donde se encuentran los límites entre los Estados Miranda y Anzoátegui, hasta el Estado Yaracuy, como una sola unidad, veneraban todos a San Juan. El 24 de junio sonaban los tambores en su honor, como si fuese una deidad africana. Bebía aguardiente con 'sus esclavos', parrandeaba con 'sus negros'. Incansables, redoblaban los tambores en la 'Noche Buena de S. Juan'. Cumacos y minas, tambores redondos y curbetas, todos retumbaban desde Cúpira hasta Farriar. Gritos, lamentos, peticiones, gemidos, voces agradecidas, iban toda la noche hacia la deidad mixta. Se volvía no un santo, sino un Dios, capaz de dispensarlo todo: el alimento y la salud, la buena lluvia y el sol a tiempo; la ligereza para la huida y la resistencia ante la ira de los amos; la oportunidad de embriagarse, para olvidar las penas inmediatas y añorar un pasado confuso y la fortaleza para soportar las miserias hasta el día de la huida a un cumbe. Los africanos y sus descendientes celebraban, sin saberlo, remotos rituales de solsticios. De las profundidades del tiempo venía la devoción, antes sólo modo de expresar lazos con la naturaleza, transformados en América en síntomas de rebeldía, en visión brumosa de otros tiempos futuros,

mejores. Nunca los esclavos rezaron a S. Juan como tal S. Juan. El fue, para los negros, simbiosis de antiguas deidades tremendas y encarnación esperanzada de los propios anhelos. Y sus fiestas sirvieron para mantener la solidaridad, para encender en la Noche Buena Propia, la cadena de un sentimiento colectivo a través de medio país." (Acosta Saignes 1967: 204-205).

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

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

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

En la época esclavista, una de las principales cosechas de cacao tenía lugar a finales de junio, y Juan Liscano cree que los hacendados permitirían la celebración de San Juan, impulsada por la Iglesia, entre los esclavos para dar una pausa festiva que premiara la cosecha. Además, en Africa, de clima similar a la América tropical, ya había una



tradición de celebración por las mismas fechas del inicio de las lluvias y la siembra. De hecho, San Juan se celebra en aquellas zonas de Venezuela donde el cacao era el producto principal; así pues, San Juan se convirtió en esos lugares en patrón de los negros con el cual se identificaron las deidades africanas (Liscano 1973).

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

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

La tradición oral explica el origen de San Benito en la unión de una reina, Santa Bárbara, esposa del rey de Sicilia, y un esclavo; el mito une así lo que la sociedad colonial pretendía mantener separado, los grupos sociales y las razas (Ascencio 1986). Cada año, a finales de diciembre diversos pueblos del occidente venezolano celebran su santo patrón paseándolo por las calles mientras la gente baila al ritmo del tambor chimbánguele. La fiesta es organizada y dirigida, en el sur del lago de Maracaibo, por un "gobierno de San Benito", asociación formada por un "mayordomo", la máxima autoridad que se encarga de pedir el santo a la iglesia para poder entregarlo a la población; unos "capitanes de santo" que dirigen la procesión; un "capitán de plaza" que canta las

oraciones y letanias al santo; un "director de banda" que coordina el toque de tambor; un "abanderado" que carga el pabellón del santo; unos "cargadores" que llevan la imagen; unos "hachoneros" que iluminan el camino y unos "tamboreros" o "chimbangueleros" que tocan los tambores. Los miembros de este gobierno suelen estar emparentados y pertenecen a los grupos familiares más pobres de la población.

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

La fiesta de Corpus Christi se celebra principalmente en San Francisco de Yare, en el estado Miranda, y Chuao, en el estado Aragua. Es organizada por una cofradía que tiene su origen en la época colonial, cuyos miembros, el día de la celebración en el mes de junio, se visten de diablos cubiertos con máscaras y bailan por el pueblo. La fiesta escenifica la expulsión de los demonios danzantes por el Santísimo Sacramento.

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

En cuanto a los actos religiosos doméstico-comunales, están el velorio de cruz, los velorios a los santos, el bautizo de agua, y los

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

Siguiendo con la división de Alfredo Chacón, en cuanto al ámbito mágico de la religiosidad popular, nos encontramos con todo un sistema de curación de la enfermedad, tanto física como espiritual, conocido con el nombre de medicina mágico-religiosa. Los tres protagonistas de este ámbito son el ensalmador, el curioso y el brujo. El primero cura las enfermedades naturales, con excepción del mal de ojo (malestar de los niños provocado por la fuerte mirada de algún adulto), mediante el acto



médico-ritual del ensalme, el cual consiste en una combinación del recitado de oraciones y ensalmes (invocaciones mágicas dirigidas a alguna figura sagrada) y la utilización de plantas medicinales.

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

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

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

Esta doctrina era la base de la medicina científica española en la época de la conquista, y pasó a América, donde ha sobrevivido mejor que

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

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

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

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

"Sayona", considerada la esposa del demonio y que se aparece a los hombres como una mujer hermosa y seductora para enseñar luego su horrible aspecto...

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

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

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

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

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

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

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

y han convertido en divinidades a personajes de las civilizaciones griega, egipcia e incluso vikinga.

La religión de María Lionza tiene un panteón muy amplio:

En la cima se encuentra María Lionza, reina de la naturaleza y de los hombres. A su lado, formando las "Tres Potencias", están Guaicaipuro, un cacique indígena que se enfrentó a la conquista castellana, y el Negro Felipe, un líder negro de la independencia cubana. Estas son las tres divinidades más importantes; después hay un conjunto de divinidades agrupadas en cortes o líneas:

- La corte tradicional o de María Lionza, que incluye a otras reinas (Guillermína, Margarita, Isabel...) y a los "Don Juanes" o "San Juanes": Don Juan del Tabaco, Don Juan del Monte, Don Juan del Desespero, Don Juan de los Cuatro Vientos, Don Juan del Camino... Los Don Juanes o San Juanes son espíritus de la naturaleza, similares a los encantos, guardianes de los ríos, los lagos y los bosques. Antes del crecimiento impresionante de la religión en los años cincuenta y sesenta, eran unas de las divinidades principales, pero ahora son personajes secundarios.

- La corte celestial, formada por todos los santos católicos.

- La corte india, que incluye caciques indígenas que lucharon contra los conquistadores españoles (Guaicaipuro, Tamanaco...) y otros espíritus indígenas como la India Rosa y la India Tibisay.

- La corte africana, formada por las "Siete Potencias Africanas" originarias de la santería (Obatalá, Orulá, Yemanyá, Ochún, Ogún, Changó y Eleguá) y otros espíritus negros como el Negro Felipe y el Negro Miguel, el esclavo que dirigió la revuelta de las minas de Buría en 1552.

- La corte histórica o de Simón Bolívar, formada por los espíritus de los dirigentes de la guerra de Independencia venezolana, como Bolívar, Páez, Sucre, el Negro Primero,...

- La corte astral, que incluye el sol, la luna y las estrellas.

- Las cortes hindú, budista, egipcia, griega, vikinga...

Por otra parte, un lugar muy importante en el panteón lo ocupa el doctor José Gregorio Hernández. Este fue un médico de finales del siglo pasado e inicios del presente, fervientemente católico, que estudió en París e introdujo en Venezuela muchos de los conocimientos de la

medicina moderna. El hecho de que se dedicara a utilizar su ciencia en beneficio de los pobres sin ánimo de lucro lo convirtió en un personaje muy popular. Cuando murió en 1919, acudieron a su entierro miles de personas, y el gobierno decretó duelo nacional; la jerarquía católica venezolana está intentando desde hace tiempo su canonización, lo que le convertiría en el primer santo venezolano.

El culto al doctor Hernández está muy extendido por todo el país, y puede considerarse una religión curativa independiente de la de María Lionza. Sus fieles le hacen promesas y le rezan pidiendo la curación de alguna enfermedad, hacen peregrinaciones a su tumba y a su casa natal, y hay médiums especializados en su espíritu que durante el trance recomiendan medicamentos e incluso realizan operaciones quirúrgicas sin necesidad de abrir el cuerpo del paciente.

Los sacerdotes de la religión de María Lionza, que pueden ser hombres o mujeres, son los llamados "bancos", y suelen conocer los problemas familiares y sociales de los creyentes-pacientes. Son los encargados de vigilar a los médiums cuando son poseídos por el espíritu de alguna divinidad del panteón, y ellos también pueden ser poseídos durante las ceremonias. Generalmente, los bancos empezaron como médiums y después organizaron sus propios centros. El médium suele ser una persona joven e influenciable, sometida a la personalidad del banco, de más edad y de carácter más fuerte; muchas veces el banco es tío/a o padre/madre de los médiums. La condición de médium puede adquirirse por herencia, por un don natural que se desarrolla en un proceso de aprendizaje dirigido por un banco, o por una fuerte experiencia emocional. El aprendizaje suele llevarse a cabo en el ámbito familiar, pero también existen algunas escuelas para médiums.

La religión de María Lionza no está en absoluto centralizada, no hay ningún organismo regulador del ritual ni ninguna jerarquía sacerdotal. Uno de los bancos más conocidos, Beatriz Veit-Tané, intentó hace unos años la centralización mediante la creación de la Asociación Civil y Filosófica del Culto Aborigen de María Lionza, pero fracasó por la falta de apoyo de los otros bancos.

Casi todos los rituales de la religión de María Lionza tienen como objetivo la curación de la enfermedad, física y psíquica, y la superación de la mala suerte y los problemas cotidianos en general. Hay



un conjunto de ritos simples, que pueden ser llevados a cabo por el banco o directamente por el interesado, como son las oraciones, las ofrendas y los pagos de promesa a las diferentes divinidades del panteón para obtener o agradecer su favor. Las ofrendas suelen ser esencias, perfumes, velas, flores, incienso, tabaco, aguardiente, ron... Cada divinidad o corte tiene unas ofrendas preferidas, y así a María Lionza se le ofrecen cosméticos, a los espíritus negros aguardiente, y a los indios tabaco. Las ofrendas también pueden ser en forma de música, y entonces María Lionza prefiere los cánticos marianos, la corte histórica el himno nacional y los negros e indios el toque de tambor. Los pagos de promesa pueden consistir en oraciones, ofrendas y/o sacrificios de animales como gallinas y palomas.

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

Durante el ritual de purificación o cualquier otro ritual, algún médium o el propio banco pueden ser poseídos por uno o varios espíritus de las divinidades del panteón. Durante el trance, el poseído aconseja a los fieles presentes o al paciente, da recetas médicas, recrimina malas conductas o el incumplimiento de promesas... El carácter de la posesión varía según cuál sea el espíritu recibido por el médium, y así María



Lionza y los santos católicos son espíritus tranquilos mientras que las divinidades indígenas y negras son espíritus más violentos que el médium debe domesticar.

Durante la posesión el médium está sometido al peligro de que se le presente una crisis incontrolable, y por eso debe seguir un conjunto de prescripciones antes de las ceremonias, como el ayuno y la abstinencia sexual.

Otras ceremonias importantes son las de iniciación de los médiums y las de entronización de algún banco de prestigio reconocido, después de la cual el banco queda bajo la protección especial de la reina.

Los instrumentos necesarios para las ceremonias, y otros para el altar que todo banco tiene en su consultorio (estatuas de las diferentes divinidades, incienso, esencias, velas, oraciones impresas, amuletos, pólvora,...) se encuentran en tiendas especializadas, llamadas "perfumerías", que hay en todas las ciudades y poblaciones importantes.

Angelina Pollak-Eltz (1977) concibe la religión de María Lionza como un sincretismo de elementos europeos, indígenas y africanos elaborado a lo largo de la historia venezolana. En este sentido llega a afirmar que este sincretismo ya se observa en el supuesto lugar de origen del culto, los valles y montañas del actual estado de Yaracuy, donde en los inicios de la época colonial convivieron colonizadores españoles y esclavos indígenas y africanos.

Pero creo que éste es un análisis arriesgado que merece algunas observaciones. Primeramente, la religión de María Lionza, si bien su origen puede hacerse remontar hasta el siglo XVI, se ha desarrollado durante el siglo XX. Por tanto la presencia de elementos indígenas y negros, aunque aceptemos que algún elemento indígena aislado pueda venir de lejos, no es fruto de un proceso histórico de siglos de contacto cultural, sino que puede responder a un proceso de afirmación de la sociedad venezolana moderna de su mestizaje cultural. Y por otra parte, los elementos negros presentes en la religión no son en absoluto africanos, sino afroamericanos; en este sentido, las divinidades negras (el Negro Primero, el Negro Felipe, las Siete Potencias Africanas, el Negro Miguel,...) son personajes históricos afrovenezolanos y

afrocubanos, o deidades importadas de la santería cubana y no directamente de la cultura yoruba.

Así pues, considero que no puede equipararse la religión de María Lionza a las religiones afrobrasileñas como el candomblé, el caboclo, la macumba, etc. En todo caso, puede compararse, y hay que decir que Angelina Pollak-Eltz también resalta esta relación, con un fenómeno como la umbanda, religión urbana brasileña nacida en el siglo XX que incluye elementos indígenas, espiritistas, yorubas, católicos, budistas,...

El hecho de que el desarrollo de las religiones curativas como la de María Lionza haya sido paralelo al proceso de modernización socioeconómica de la sociedad venezolana, es decir el hecho de que la introducción de las relaciones de producción capitalistas no haya provocado una "occidentalización" cultural (y por tanto también religiosa y médica), sino todo lo contrario, ha llamado la atención de los antropólogos venezolanos.

Jacqueline Clarac de Briceño (1984) y Nelly García Gavidia (1987) ven la explicación de esta paradoja en la función social y psicológica que las religiones curativas han tenido en el proceso de modernización: la introducción de la economía petrolera este siglo implicó una urbanización rápida y masiva, la aparición de nuevas clases sociales,... en definitiva la transformación de la estructura social tradicional en un proceso de urbanización deformada y progreso ficticio. Y en este nuevo contexto los venezolanos han perdido sus puntos de referencia tradicionales sin tener tiempo para sustituirlos por otros nuevos, y su único recurso está entonces en los "mecanismos de defensa tradicionales" que definen la estructura de estos cultos curativos.

En este sentido, García Gavidia afirma que la popularización de la religión de María Lionza es una de las respuestas al proceso de desestructuración y desarraigo provocado por la rápida transición de la sociedad venezolana de sociedad agraria a sociedad petrolera; la religión de María Lionza se convierte así en una respuesta al desequilibrio entre los objetivos que marca la nueva estructura social y los medios de los que dispone la gente para satisfacer esos objetivos.

Clarac de Briceño, por su parte, concibe las religiones curativas como formas de evasión de la soledad y la angustia que produce en el hombre la sociedad moderna. El venezolano vive en una sociedad en crisis

que no comprende y en la cual se siente perdido, y por tanto busca refugio en un universo mítico y espiritual que le produce la sensación de pertenencia a un grupo.

Angelina Pollak-Eltz (1972 y 1977) las concibe como alternativas a la marginalidad y formas de obtención de un cierto status social en el marco de un mundo sobrenatural vivido como real que establece unas nuevas relaciones de poder. El hecho de que la mayoría de los bancos y médiums del culto a María Lionza sean mujeres refuerza esta tesis según ella. En esta línea Gustavo Martín (1983 bis) afirma que en la religión de María Lionza se resuelven a nivel imaginario algunos conflictos sociales, ya que el médium, generalmente un marginado social en la vida real, adquiere prestigio por su capacidad de ser poseído por las divinidades.

Puede apreciarse pues que la antropología venezolana ha estudiado las religiones curativas como la de María Lionza en relación al proceso sociohistórico del país, sin limitarse a efectuar una fotografía etnográfica, pero quizás ha caído en un exceso de mecanicismo y funcionalismo al concebir los sistemas médico-religiosos como epifenómenos del proceso de modernización venezolano.

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

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

## 2 CREENCIA Y CURACION EN TAPIPA

### 2.1 Barlovento: unidad geográfica, histórica y cultural

Antes de iniciar la descripción general de la localidad de Tapipa, conviene situar geográfica e históricamente la región de Barlovento.

Barlovento está formado por un conjunto de valles de frondosa vegetación tropical situados al este de Caracas en el estado Miranda (en la época colonial Barlovento formaba parte de la provincia de Caracas). El inicio de su colonización fue bastante tardío, y a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI y del siglo XVII la zona se fue regando de encomiendas regidas por particulares o por órdenes religiosas. La encomienda, base de la explotación agrícola americana en los primeros siglos de la época colonial, era una institución creada por la Corona con la intención, en teoría, de proteger al indígena de los abusos de los conquistadores. Al encomendero le eran asignadas unas tierras y unos indígenas, y recibía de estos trabajo o un tributo en productos a cambio de una supuesta protección y de la cristianización. En Barlovento, los indígenas esclavizados bajo esta institución económica fueron los tomusas, que, como en muchas otras partes de Venezuela y de América, fueron diezmados casi en su totalidad por las enfermedades y la brutalidad de la explotación a la que fueron sometidos.

A mediados del siglo XVII aparecen documentadas las primeras haciendas de cacao que empleaban como fuerza laboral a esclavos negros (Castillo Lara 1981), pero fue en el siglo XVIII cuando el cultivo del cacao se convirtió en la principal actividad y Barlovento se fue configurando como el área de mayor concentración de negros esclavos de las provincias venezolanas.

Estas haciendas, que como las encomiendas estaban en manos de particulares y también de la Iglesia, tenían una particularidad que las distinguía de las plantaciones de caña de azúcar, la otra principal forma de explotación agrícola venezolana: a pesar de que las condiciones de vida y trabajo eran igualmente crueles para el esclavo, éste disponía en la hacienda de cacao de una mayor cantidad de tiempo libre, que invertía en sus labores en el conuco. Los esclavos tenían que dedicar buena parte del fruto de su trabajo en el conuco a su propia

subsistencia, ya que a menudo los propietarios no cumplían con la obligación de mantenerlos que establecía la legislación (García 1989). Este aspecto es importante, ya que creó entre los negros de Barlovento una tradición de agricultura de subsistencia que sigue siendo uno de los rasgos principales de la vida económica y social de la región.

Evidentemente, los esclavos no constituían la única población de la zona. También fue relevante la presencia de negros y mulatos libres, un grupo de los cuales fue protagonista de la ya citada fundación de la localidad de Curiepe en 1721, y de canarios, que fundaron por ejemplo la localidad de Panaquine en 1733. Pero los africanos y sus descendientes constituían y siguen constituyendo la inmensa mayoría de los habitantes de Barlovento.

A principios del siglo XIX, el cacao comenzó su decadencia en Venezuela desplazado por el auge del café. Por otra parte, tras la abolición de la esclavitud, si bien muchos negros siguieron trabajando como peones para sus antiguos amos, otros muchos se dispersaron por campos y ciudades, por lo que muchas haciendas desaparecieron. Y en la segunda década del presente siglo, la caída del precio del cacao hizo que terminara su cultivo a gran escala (Sequera de Segnini 1976). Pero a pesar de todo esto, el cacao, cultivado ahora en pequeñas haciendas por los descendientes de los esclavos, sigue siendo el principal producto barloventefío.

La historia ha convertido pues a Barlovento en la región afrovenezolana por excelencia. Los rasgos distintivos de la identidad cultural afrovenezolana analizados en el capítulo anterior tienen su máxima expresión en esta tierra: la fiesta de San Juan, los velorios de cruz, los ensalmadores y curiosos forman la espina dorsal del paisaje cultural de Barlovento. Junto a todo ello, y estrechamente vinculado a las celebraciones religiosas, destaca un elemento también distintivo de la afrovenezolanidad al que quizás no hemos dado la importancia que merece: la música. Efectivamente, los distintos tipos de tambores como el mina o el culo e'puya y otros instrumentos como el quitiplás, el carángano o la marimba son esenciales en las manifestaciones de la religiosidad popular barloventefía y en la personalidad cultural de la región. Barlovento es en definitiva la tierra del cacao y del tambor.





Grupo de tambor barloventeño



## 2.2 Descripción general de Tapipa

Tapipa es una población de unos 1500 habitantes situada a 120 kilómetros de Caracas; en los alrededores hay diversos centros poblados (San Jorge, El Milano, Caño Negro, El Pilar, Tapipa Grande,...) llamados "caseríos".

En el centro de la localidad, como en casi todos los pueblos y ciudades de Venezuela, se encuentra la plaza Bolívar con la iglesia y los edificios públicos, que en este caso son el cuartel de la policía, la Casa de la Cultura y la Junta Comunal. El pueblo tiene nueve calles y las casas, unifamiliares, suelen ser de paredes de ladrillo y cemento y techo de zinc, aunque todavía quedan algunas construidas a la manera tradicional con una mezcla de barro y caña que recibe el nombre de "bahareque".

Tapipa está rodeado de haciendas de cacao. Con el término hacienda se designa cualquier propiedad de árboles de este fruto y no necesariamente el conjunto formado por la "casa-hacienda", con la oficina y el patio de secado del cacao, y la zona de cultivo. Este último tipo suele pertenecer a gente de Caracas y es administrado por un "mayordomo de hacienda", mientras que las pequeñas haciendas, que no disponen de oficina ni de patio de secado, pertenecen a gente de Tapipa o de los caseríos de los alrededores. El propietario de una hacienda, sea grande o pequeña, puede arrendarla de forma que el usufructuario le pague en dinero un porcentaje del beneficio de la cosecha.

El propietario de una pequeña hacienda, o el arrendatario de una parcela de una hacienda grande o pequeña, acostumbra a trabajarla con la ayuda de su familia, pero también puede contratar peones eventualmente si dispone del dinero suficiente. Las tareas a realizar son las siguientes:

- "Jalar": cortar las malas hierbas que rodean a los árboles ("matas") de cacao e impiden su crecimiento normal.

- "Acorralar": marcar los árboles de cacao pequeños dejando un hueco a su alrededor para que los "jaladores" no los corten junto con las malas hierbas.

- "Enchuponar": sacar las plantas parasitarias de los árboles de cacao.

-"Tumbar", "recoger" y "desgranar": tirar al suelo la mazorca de cacao cuando ya está madura, recogerla y sacar los granos para ponerlos en el cesto.

En todas estas tareas se emplea el machete, excepto para tumbar que se emplea un palo largo con una punta de metal.

El cacao se fermenta en la casa del propietario, encerrándolo en unos recipientes por unos días y después se seca al sol durante unos días delante de la casa, generalmente en la calle. Pero hay gente que no fermenta el cacao si tiene urgencia por venderlo. Una vez seco se vende el producto al Fondo Nacional del Cacao, el organismo estatal que se encarga de la comercialización.



Mujer tumbando cacao en una hacienda de Tapipa

En las grandes haciendas las tareas explicadas las realiza un conjunto de peones. En líneas generales los hombres jalan y las mujeres hacen el resto de tareas. Los primeros cobran por número de árboles jalados y las segundas por número de árboles acorralados y la cantidad de cacao recogido. De la fermentación, más compleja en este caso (se va

pasando el cacao de un depósito a otro durante varios días), y el secado se encarga un "patiero" que cobra por día trabajado. Finalmente, el mayordomo, que recibe un salario mensual, se encarga de organizar todos los trabajos y controlar el funcionamiento general de la hacienda. El patiero y el mayordomo son los únicos trabajadores fijos y el resto son temporeros.

Muchos habitantes de Tapipa, trabajen o no en el cultivo del cacao, tienen pequeñas parcelas más o menos alejadas del pueblo en las que cultivan yuca, ñame, caraoas y otros tubérculos y legumbres para el consumo familiar. Otros tienen también parcelas destinadas al cultivo de plátanos para el consumo familiar o para venderlos a los comerciantes que vienen al pueblo. La parcela de tubérculos y legumbres recibe el nombre de conuco, como la parcela concedida por el amo que cultivaba el esclavo, y la de plátanos el de vega. Así pues el cultivo de la hacienda, el conuco y la vega son los tres tipos de actividad agrícola.

Aunque la agricultura, y especialmente el cultivo del cacao, es la actividad económica principal, durante los últimos veinte años han ido apareciendo nuevas actividades que ocupan a un amplio sector de la población. Entre ellas destaca el trabajo en las areneras situadas a la orilla del río Tuy (cuyo curso pasa a unos dos kilómetros de Tapipa), empresas privadas dedicadas a la recolección de arena del río para la fabricación de cemento. Por otra parte, hay mucha gente dedicada a la enseñanza, fundamentalmente primaria, en las escuelas de todo el distrito. En toda la Venezuela rural la enseñanza es una de las principales fuentes de trabajo.

Un buen número de habitantes de Tapipa, así como de otras localidades de Barlovento, ha ido emigrando durante los últimos treinta años hacia Caracas y otras ciudades del área metropolitana como Guarenas y Guatire. El proceso de modernización impulsado por el auge petrolero hizo que mucha gente de las áreas rurales buscara nuevas oportunidades en los centros urbanos y Barlovento, por su proximidad a Caracas, fue una de las regiones más afectadas por este proceso migratorio. Hay suburbios de Caracas (los llamados "cerros" por estar generalmente situados en las colinas que rodean a la capital), como Pinto Salinas por ejemplo, poblados mayoritariamente por barloventefíos y sus descendientes. Esta gente regresa temporalmente cada año a sus localidades de origen



(durante la vacaciones, durante las fiestas patronales,...) llevando nuevas actitudes y nuevos valores, y algunos vuelven a ellas a vivir.



Patio de la hacienda La Envidia , una de las más grandes de Tapipa

En cuanto a los servicios públicos educativos y sanitarios de Tapipa y los caseríos de los alrededores, en Tapipa y en Tapipa Grande hay una escuela de enseñanza primaria; en Tapipa hay una medicatura rural con médico fijo y en Tapipa Grande hay un dispensario atendido por una enfermera. En Caucagua, la capital del distrito situada a unos quince kilómetros, hay un hospital.

Es importante destacar las malas condiciones higiénicas de Tapipa y de cualquier pueblo venezolano, provocadas principalmente por la ausencia de agua corriente. Las excretas son eliminadas en letrinas que suelen estar al lado de la casa y ello produce una alta incidencia de enfermedades infecciosas intestinales y parasitarias como la disentería, la gastroenteritis y la anquilostomiasis. Por otra parte, el agua que se consume permanece por mucho tiempo en contenedores sin ningún tipo de protección y por lo tanto se crían muchas larvas y gérmenes, lo cual de lugar a la aparición de enfermedades transmisibles propagadas por el agua como la parasitosis y la amibiasis.

2.3 Ensalmdadores y curiosos

Es necesario recordar que hay una diferencia fundamental entre los dos principales especialistas de la medicina mágico-religiosa: mientras que el ensalmador cura exclusivamente con oraciones y plantas medicinales las enfermedades naturales con excepción del mal de ojo, el curioso emplea una terapéutica más compleja para curar los males causados por alguna otra persona, los "daños". Por otra parte, la forma de establecer el diagnóstico que tiene el curioso es también más compleja, y se basa en la lectura del humo del tabaco, de la orina y vestidos del paciente,...

En el área de Tapipa hay bastantes ensalmadores y ensalmadoras. Los más conocidos son tres, Mateo, Cleofes y Pedro.

Mateo tiene más de setenta años y ya casi no ensalma debido a que se siente demasiado débil para hacerlo. Actualmente ya no trabaja y vive con su mujer en las afueras de Tapipa. Su especialidad ha sido siempre el mal de ojo, la enfermedad que sufren especialmente los niños a consecuencia de la fuerte mirada de algún adulto. Este, el "ojeador", puede provocar la enfermedad consciente o inconscientemente; si lo hace conscientemente, el móvil que le lleva a hacer el mal es la envidia (por ejemplo, una mujer estéril envidiosa de la madre del niño, o una persona de pocos recursos envidiosa de la buena situación económica de los padres). Por otra parte, el mal es peor cuando el ojeador pronuncia palabras de elogio y admiración sobre la víctima en el momento de mirarla. Los síntomas que presenta el afectado son diarreas, vómitos, llantos, pérdida del apetito,... El hecho de que en muchas ocasiones el mal de ojo sea echado sin mala intención hace que no sea considerado un daño.

La terapéutica utilizada por el ensalmador contra el mal de ojo consiste en la acción ritual conocida con el nombre de "santiguar": se santigua al niño con un ramo de plantas medicinales (fregosa o brusca) y al mismo tiempo se pronuncia un ensalme. Mateo utiliza el siguiente ensalme:

Virgen del Carmen más bella que la flor del horizonte  
por aquel sagrado monte resplandeciente doncella

estando el padre Simeón en revelación un día  
 vió bajar una fuente que destilaba noche y día agua de sabiduría  
 era la Virgen María con solemne procesión  
 la cual que al padre Simeón diciéndole estas palabras:  
 Simeón, Simeón, que mi escapulario vi  
 guardarás dos días en la semana de no comer carne ni dulzura

El santiguado, como todos los actos curativos que realizan los ensalmadores, debe realizarse tres veces en tres días distintos, y después el ensalmador enciende una vela a la figura sagrada a quien se le ha dedicado el ensalme.

Las plantas medicinales que el ensalmador utiliza para curar el mal de ojo y cualquier enfermedad puede recolectarlas en el monte o cultivarlas en su conuco o hacienda o en el patio de su casa.

Hay ocasiones en que el mal de ojo es más grave de lo normal, debido a que la mirada del ojeador era especialmente fuerte, y entonces la curación consiste en un "ensalme cruzado": el niño debe ser santiguado por dos ensalmadoras y un ensalmador o dos ensalmadores y una ensalmadora. Por otra parte, si el ojeador es un familiar de la víctima, se trata de un "mal de ojo familiar", también más fuerte de lo normal.

Para proteger a los niños del mal de ojo los padres les colocan al nacer, o durante el bautizo de agua, unos amuletos llamados "resguardos". Uno de los más comunes es un collar del que cuelga, cerrado en una pequeña bolsa de cuero, un pedazo del cordón umbilical del niño; otros resguardos están hechos con semilla de peonía, piedras de azabache o cintas rojas atadas como una pulsera alrededor de la muñeca.

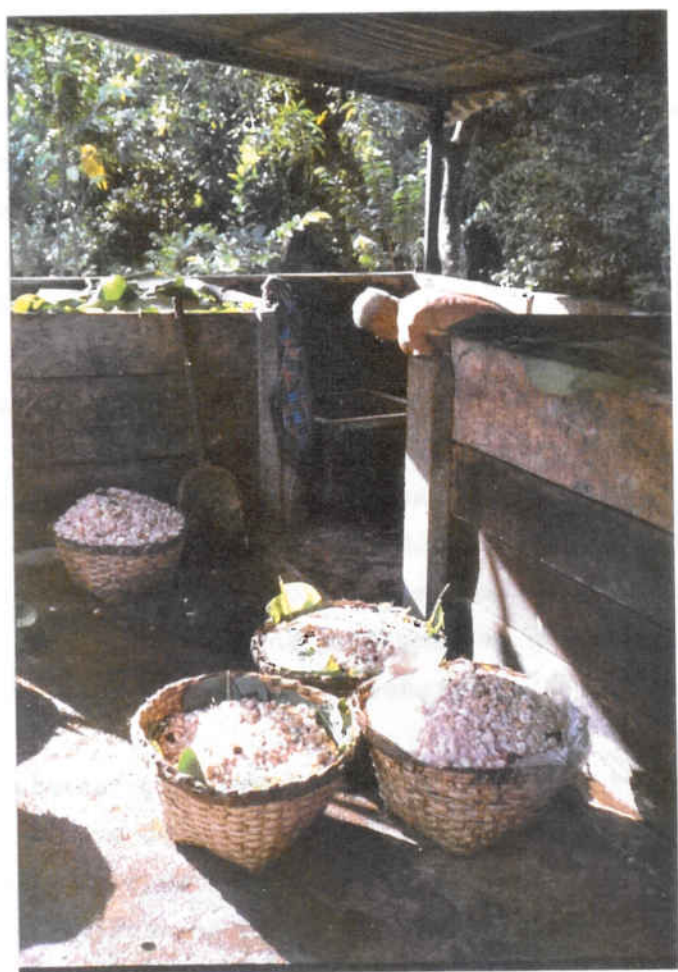
El mal de ojo también puede ser lanzado contra una casa, un conuco o cualquier otra propiedad, y en este caso el ojeador también puede actuar inconscientemente o conscientemente movido por la envidia. El ensalmador realiza entonces el mismo ritual sobre el objeto o dentro del espacio afectado.

Mateo también cura las "torceduras" o "falseaduras", nombres que designan las dislocaciones de los huesos de los pies, las muñecas o los tobillos. El ensalmador soba repetidamente la parte dislocada y hace sobre ella el gesto de la cruz al tiempo que pronuncia un ensalme, que



en el caso de Mateo va dirigido a San Ildefonso; el enfermo no puede bañarse mientras dura la curación.

Pedro es mayordomo de la hacienda de cacao La Envidia, una de las más grandes Tapipa, propiedad de un caraqueño. Además, Pedro tiene una vega de plátanos a la orilla del río Tuy y es arrendatario de unas pequeñas haciendas; vive con su mujer en una casa en el centro del pueblo.



Pedro fermentando cacao en la hacienda La Envidia

Pedro es el mayor especialista de la zona en la curación de la mordedura de culebra (llamada popularmente macagua), muy abundante en Barlovento. Pedro elabora un antídoto llamado "contra" con una gran

cantidad de plantas medicinales (guatamara, escoba larga, pascualito, lagartijo, sequena, troloja, caña amarga morada, cachicamo, mato, sepia, tablante, quebradizo, curasina, estoraque y sarrapia), aguardiente y canela. Este preparado debe permanecer tres días al sol y tres noches al sereno, es decir en el exterior. Si la víctima ha sido mordida por una culebra venenosa, Pedro frota la contra en la herida y se la ~~da~~ a beber al tiempo que pronuncia tres veces los siguientes ensalmes:

A San Benito y a San Pablo y a San Pantaleón  
 líbrame de esta mordedura de culebra  
 y animales rabiosos y ponzoñosos  
 por las mercedes que Dios te dió  
 y por las postrimerías del hombre  
 y por la mansión sagrada con que hiciste honrar al Señor.  
 Amén.  
 Cristo paz, paz Cristo, Cristo paz.

Jesús ponzoña, sal de aquí  
 por el tiempo que nuestro Señor Jesucristo estuvo en sí  
 Jesús ponzoña, sal de este cuerpo  
 por el tiempo que nuestro Señor Jesucristo estuvo en muerte  
 Jesús ponzoña, sal de esta vena  
 por el tiempo que nuestro Señor Jesucristo estuvo en pena.  
 Jesucristo, Jesucristo, ama una rosa y la madre que la parió  
 y la hostia consagrada y la cruz en que murió.  
 Cristo paz, paz Cristo, Cristo paz.

Al terminar cada ensalme Pedro hace tres veces la señal de la cruz sobre el cuerpo del paciente. Y una vez finalizadas las tres sesiones del ritual enciende unas velas a los santos de los ensalmes. Durante una semana, el enfermo no puede bañarse y debe guardar abstinencia sexual. Tampoco debe comer huevos, leche ni queso.

Si durante la curación entra en la casa alguien con "mala sangre" (una cualidad no intencionada consistente en provocar que aumente el dolor de los heridos por mordedura de culebra que están cerca), hay que darle inmediatamente salmuera al herido.

La mordedura de culebra es más peligrosa cuando hay luna nueva, ya que durante este periodo las serpientes están cambiando los dientes y estos, al estar más flojos, pueden quedar incrustados en la carne del herido; en este caso el ensalmador debe sacar los dientes.

Si la mordedura ha sido de serpiente no venenosa la curación consiste en el recitado de los ensalmes solamente, sin necesidad de utilizar la contra.

Pedro también cura el mal de ojo; santigua al niño igual que Mateo, y recita tres veces un ensalme:

Jesucristo rey del cielo, Jesucristo en paz bajó  
 en Jueves Santo en la noche con sus discípulos cenó.  
 Te hago este ensalme en el nombre de nuestro Señor Jesucristo  
 para que me libres a (nombre del enfermo)  
 de males de mal de ojo y males contagiosos.  
 Amén.

Cristo paz, paz Cristo, Cristo paz.

Cleofes es uno de los ensalmadores más reputados de toda la zona. Vive con dos de sus hijos en el caserío de San Jorge, de unos 150 habitantes y situado a apenas un kilómetro de Tapipa, y cultiva tres pequeñas haciendas de cacao de su propiedad y un conuco de ñame y yuca.

Cleofes también cura el mal de ojo, la mordedura de culebra y la falseadura. El mal de ojo lo combate con un santiguado realizado con las plantas medicinales escobilla, fregosa y brusca, al tiempo que reza una oración a la Santísima Trinidad. Este mismo santiguado, junto con una oración dirigida a San Cipriano, lo utiliza para curar el dolor de cabeza. La mordedura de culebra la trata con una contra hecha de aguardiente y las plantas ocumillo, colombiana y bejuco, y con un ensalme dirigido al Santísimo Sacramento; y este mismo método lo utiliza para curar la picada de avispa venenosa. Y para curar la falseadura de un pie, un tobillo o una muñeca frota yodo y alcohol sobre la parte dislocada al tiempo que reza una oración a Jesucristo. Además, Cleofes también cura otros dolores de los huesos y los músculos de cualquier parte del cuerpo, sobando la parte afectada y rezando tres Padres Nuestros y el siguiente ensalme:

En el nombre del Dios Padre,  
del hijo de Dios y de San Marcial,  
que esta enfermedad a (nombre del enfermo)  
ni por dentro ni por fuera  
no le haga ningún mal.



Cleofes poniendo el cacao a secar delante de su casa

Cleofes cura la "culebrilla", nombre con el que se conoce un herpes en forma de pequeña culebra que suele aparecer en la cintura. Existe la creencia de que si las erupciones llegan a cubrir toda la cintura se produce la muerte del enfermo.

Como en el caso de la mordedura de culebra, para combatir la culebrilla Cleofes elabora una contra con hierbamora, aguardiente y aceite de coco que aplica en la parte afectada y pronuncia un ensalme también dirigido al Santísimo Sacramento. Esta contra la utiliza a veces también para curar la mordedura de culebra, por lo que hay que destacar





el hecho de que se apliquen tratamientos tan parecidos (el mismo ensalme y a veces incluso la misma contra) para curar dos enfermedades unidas por un nombre común derivado del hecho de que el herpes tenga forma de culebra.

Por último, Cleofes cura las "lombrices" (parásitos que afectan sobre todo a los niños) dando a beber al paciente una infusión de las plantas curía, pasote y brusca y frotándole cebolla cruda por todo el cuerpo excepto el vientre, para que las lombrices se concentren allí y sean luego evacuadas. Después hace la señal de la cruz sobre la barriga del niño al tiempo que reza el Padre Nuestro y el siguiente ensalme:

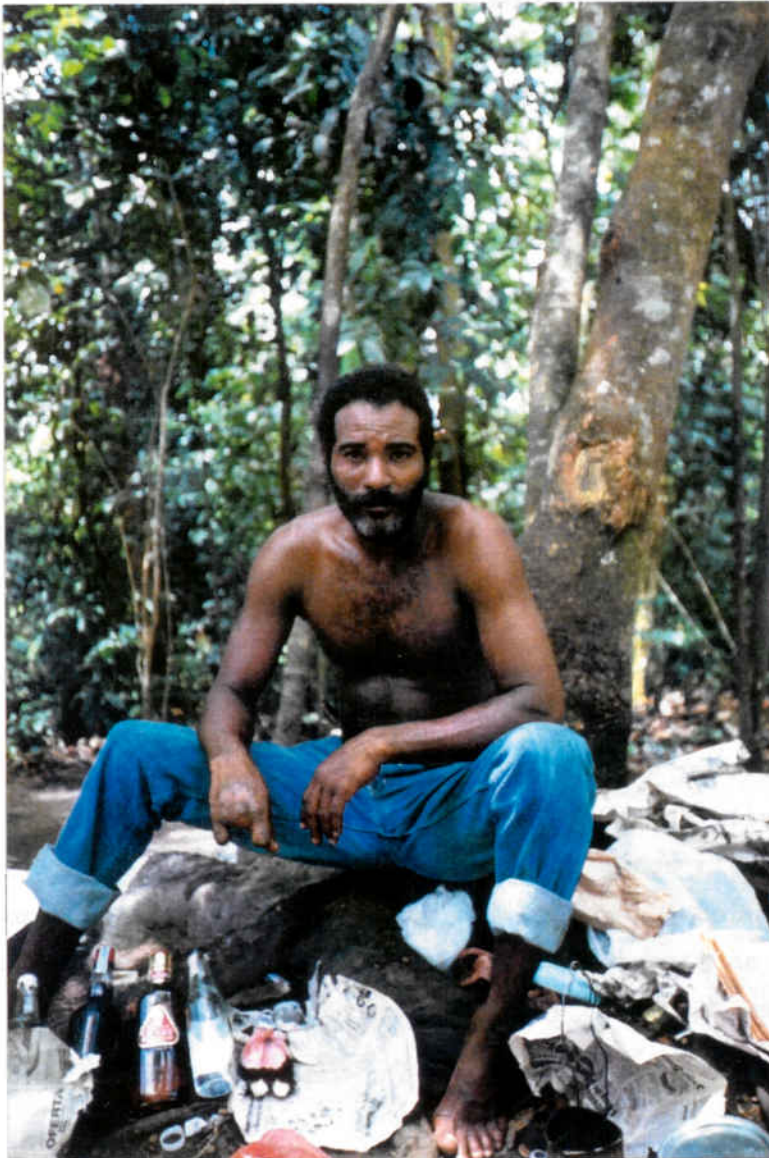
Dios Padre y San Marcial  
haz que a este niño (nombre del enfermo)  
las lombrices por dentro ni por fuera  
no le hagan ningún mal.

En cuanto a los curiosos, aunque hay varios en las localidades cercanas, hombres y mujeres, en el área de Tapipa sólo hay uno, Jacinto. Jacinto vive en el caserío de Tapipa Grande, de unos 500 habitantes y situado a 4 kilómetros de Tapipa, con su mujer, tres hijos y un sobrino. Jacinto compagina su trabajo de curandero con la agricultura, ya que cultiva un conuco de yuca, ñame y caraotas; por otra parte, sale de vez en cuando a cazar lapas y chigüires, dos roedores de gran tamaño que abundan en toda Venezuela. Como otros curiosos, es banco de la religión de María Lionza.

Como ya se ha dicho, los curiosos se distinguen por curar los daños, las enfermedades "puestas", es decir aquellos males provocados por otra persona, la cual suele ser un brujo que actúa por orden de algún enemigo de la víctima movido generalmente por la envidia. El brujo roba las almas de sus víctimas para realizar con ellas sus "trabajos"; puede, por ejemplo, robar algo de la víctima como una uña, un cabello, un trozo de vestido, una fotografía, ... para tener acceso a su alma, o construir un muñeco llamado "bojote" que representa a la víctima, o cazar un sapo que también la representa, y lanzar sobre ella alguna maldición invocando al diablo.

El curioso debe su nombre al hecho de que debe indagar, preguntar para conocer la naturaleza del mal del enfermo y su causante.

Lo primero que hace Jacinto cuando le llega a su casa un paciente es leer el tabaco (fumar un cigarro puro y observar las formas que va adquiriendo la ceniza) o leerle las vibraciones de las muñecas y las sienas palpándoselas con las manos. De esta forma sabe si la enfermedad es puesta, si se encuentra delante de un daño. El diagnóstico lo establece en una pequeña habitación en la que hay un altar con las figuras de Santa Bárbara, las Tres Potencias (María Lionza, Guaicaipuro y el Negro Felipe), Santa Elena y San Martín.



Jacinto



Si el daño consiste en alguna enfermedad física carente de gravedad, la curación puede consistir en algún preparado que receta al paciente. Los dos casos siguientes servirán de ejemplo:

-Un señor tenía el ojo hinchado (no veía nada) a causa de un palo que le saltó al ojo mientras cortaba leña. Jacinto le tocó las manos y le dijo que el mal era provocado (alguien había puesto aquel palo allí) por un individuo alto y negro. Le recetó que se aplicase en el ojo un preparado hecho de bilis de lapa y zumo de limón, y que se pasara por el ojo y toda la cara un limón partido por la mitad; también que cogiera siete tipos de palos diferentes y los pusiera en una hoguera a la que debía hechar un limón. El carbón del limón debía molerlo y ponerlo en la palma de la mano; después de decir: "Aquí te envío lo que me enviaste, y que se te multiplique", debía soplarlo a los cuatro vientos. Además, debía ponerse en el ojo cada seis horas unas gotas que venden en la farmacia. Finalmente le lavó la cara con una contra heche de culebras, plantas medicinales y aguardiente.

-Un señor entró en la casa y Jacinto, sin preguntarle nada, le estuvo tocando las manos un buen rato. Le preguntó si tenía el pie herido y efectivamente lo tenía, y le dijo que era un mal provocado por alguien de su casa. Le recetó que bañara el pie en un preparado de plantas medicinales, pólvora, limón, ajo y esencias que debía comprar en la perfumería.

Pero si el daño consiste en una enfermedad mental, lo más posible es que deban realizarse uno a más rituales de purificación en el portal o "campo de deshebrado", un claro en el bosque situado en una colina que está a unos 300 metros de su casa. En estos rituales Jacinto es ayudado por su hijo y un sobrino que son médiums. A continuación se describen dos de estas sesiones; ambas fueron presenciadas por otras personas familiares de los enfermos y algunos creyentes amigos de Jacinto o de los enfermos:

-Una curiosa de Caucagua, la capital del distrito, hacía tiempo que sufría insomnio y amnesia provocados por algún enemigo.

En el campo de desembrujo, la señora se colocó al lado de un árbol sentada en una silla, con los pies en una palangana de agua bendita, y rodeada de un círculo formado por velas, vasos de ron, vino y aguardiente, pequeñas hogueras y dibujos de la cruz hechos con pólvora.



Jacinto rocía con aguardiente a la curiosa de Cauagua en el ritual de purificación

Delante de ella había una hoguera más grande con una muñeca clavada de agujas, y detrás un triángulo hecho con polvo de talco y velas negras con un trapo negro en el interior; junto con el trapo había un papel en el que estaba escrito diez veces el nombre de la señora y una botella con esencias, pólvora y saliva de la señora. Además, a unos cinco metros de árbol había un triángulo hecho con polvo de talco y velas blancas.

La ceremonia empezó, y Jacinto rezó varias oraciones y fumó un puro detrás de otro. Después se dirigió detrás del árbol, donde estaba el trapo negro, y pidió a Satanás que se alejara de la señora. Entonces empezó a mojarla con aguardiente, ron, vino, cocuy (un licor parecido al ron),... Después decapitó una gallina y untó con su sangre todo el cuerpo de la enferma; dentro de la gallina puso azufre, pólvora, pimienta y sal, la muñeca con las agujas clavadas, el papel con el nombre de la señora y la botella que estaba dentro del triángulo negro. Pasó la gallina por encima de la señora invocando a Yemanyá, una de las Siete Potencias Africanas, y la colocó detrás del árbol, atándola con un hilo a las piernas de la enferma.

Después decapitó una paloma y la pasó también por el cuerpo de la señora, e inmediatamente quemó la gallina en la hoguera. Entonces los ayudantes despojaron a Jacinto de las malas influencias que habrían podido entrarle durante la ceremonia, echándole por encima aguardiente, humo de puro, esencias y quemando pólvora a su alrededor. Después despojaron a la señora de la misma forma.

La segunda parte de la ceremonia tuvo lugar en el río Panaquirito, situado a unos diez kilómetros de Tapipa Grande. Allí Jacinto, después de pedir autorización para efectuar el ritual a los encantos del río, colocó a la señora tumbada en el agua rodeada de velas y cubierta con hojas de plátano, y la roció con aguardiente y esencias, mientras los ayudantes la lavaban. Después puso a la señora de pie en mitad del río y echó fuego (soplando con la boca llena de aguardiente sobre una antorcha) a su alrededor.





El ritual de purificación en el río

-Una chica de Marizapa, un caserío de la zona, hacía tiempo que sufría una locura provocada por alguien. Jacinto ya le había hecho varias sesiones curativas (algunas enfermedades como la locura necesitan muchas ceremonias para ser curadas); en ésta, Jacinto colocó a la chica estirada boca arriba en el suelo rodeada de velas, flores y vasos con aguardiente. La mojó con agua bendita mientras invocaba a las Siete Potencias Africanas y bramó contra los que usan al diablo para hacer el mal ("el diablo es un ángel y hay que dejarle en paz", afirmó Jacinto). En un momento dado el sobrino de Jacinto fue poseído por un espíritu y empezó a hablar en una lengua extraña y a pedir vino y puros; entonces fue poseído Jacinto, que empezó a golpear a la paciente con ramas y a comer vidrios.

Durante toda la ceremonia la enferma estuvo sufriendo convulsiones y vómitos, y al final Jacinto, todavía poseído y hablando también en una lengua extraña, despojó a la paciente con agua bendita, ron y una contra hecha de plantas medicinales y esencias, al tiempo que le pasaba un puñal por el cuerpo simulando que la abría en canal. En un momento de la ceremonia Jacinto recriminó a uno de los presentes, una creyente amiga suya, que hacía poco había sido reprendida por María Lionza por el impago de una promesa. Al final los médiums despojaron a Jacinto.

Los médiums y los bancos no saben nunca qué divinidad les ha poseído y son los asistentes a la ceremonia los que la identificarán por el comportamiento del poseído, por su actitud, por los licores que bebe, ... El espíritu que le bajó al sobrino de Jacinto era el de la India Rosa (la corte india prefiere el vino), pero no pude averiguar cuál le bajó a Jacinto.

Puede ocurrir que durante el exorcismo el mal vuelva a la persona que lo ha causado. En una ocasión a Jacinto le trajeron un niño enfermo, y él se dio cuenta de que el mal se lo había causado la primera esposa de su padre. Cuando lo estaba desembrujando salió una lagartija roja del pie del muchacho. Al día siguiente la mujer murió de un ataque al corazón; los familiares fueron a verle y le acusaron de la muerte, pero él dijo que no la había matado él sino su propio mal.

Jacinto también es ensalmador y, por lo tanto, también cura enfermedades como el mal de ojo, la culebrilla y la mordedura de culebra.

Para combatir el mal de ojo coloca sus manos sobre los ojos del niño y pronuncia el Padre Nuestro y la oración de San Cipriano, después sopla siete veces en cruz sobre su cuerpo.

La mordedura de culebra la cura dando a beber al paciente y aplicándole sobre la herida una contra hecha con limón, aguardiente, plantas medicinales y siete culebras no venenosas, y pronunciando el ensalme de San Pablo, San Benito y San Pantaleón, el mismo que utiliza Pedro.

La culebrilla la trata cortando sobre el paciente una vena de hoja de plátano y pronunciando el mismo ensalme. Si se trata de una culebrilla "sepa" (nombre que recibe también un tipo de culebra), en cuyo caso las erupciones que aparecen en el cuerpo son como ampollas, frota además un sapo sobre la parte afectada mientras dice el ensalme; cuando termina el ritual mata al sapo y lo cuelga hasta que se seque.

Como ha podido observarse, ninguno de los ensalmadores y curiosos presentados se dedica exclusivamente a la medicina, sino que la compagina con la agricultura. Y esta última es la base de su sustento ya que no cobran por sus servicios. En todo caso, algunos pacientes les obsequian con unos pocos bolívares o con algún regalo. Todos ellos afirman que curan exclusivamente por hacer el bien a la humanidad.

Los pacientes de Mateo, Cleofes y Pedro son habitantes de Tapipa o de los caseríos cercanos, mientras que los de Jacinto, aparte de ser mucho más numerosos, vienen también de Caracas e incluso de otras regiones del país. En este radica otra diferencia entre el ensalmador y el curioso: el primero suele ser conocido en su localidad y los alrededores, mientras que la fama del segundo trasciende esos límites.

Mateo y Cleofes aprendieron sus conocimientos de sus padres que también eran ensalmadores. Cleofes, por su parte, está enseñando a uno de sus hijos.

Pedro fue iniciado por una mujer de su pueblo natal cuando tenía dieciocho o veinte años.



Jacinto aprendió a curar el mal de ojo, la culebrilla y la mordedura de culebra de su abuelo, que era ensalmador. Por otra parte cuando era joven tuvo una serie de experiencias extrañas, "unas locuras", como él dice, que le hicieron darse cuenta de que sus poderes iban más allá. Entró en contacto con espiritistas y sacerdotes de la religión de María Lionza en Caracas, donde estuvo trabajando unos años y con el tiempo se convirtió en banco.

#### 2.4 El uso de las plantas medicinales

Aparte del uso que hacen el ensalmador y el curioso de las plantas medicinales, la gente las emplea constantemente para curar diversas enfermedades, ya sea por su cuenta o pidiendo consejo a alguna de las muchas personas sabias en la materia. En Tapipa y sus alrededores, entre estos profundos conocedores de las cualidades curativas de las plantas, destacan el curioso Jacinto; Fernando, el mayordomo de una hacienda de Tapipa y Ursula, una mujer que vive en Tapipa Grande.

Las plantas se hierven para obtener una infusión llamada "guarapo". Esta puede ser utilizada de dos formas, bebida o untada por el cuerpo. A continuación se describen algunos de los remedios más utilizados:

Para combatir el asma, se pueden usar guarapos de bretónica, sauco, malojillo y flor de clavellina o de sábila, aguardiente y miel o de auyama y aceite de almendras. Jacinto, por su parte, abre un agujero en un coco y lo llena con aceite y miel de abeja, deja el coco tres días al sol y tres noches al sereno y da a beber el preparado durante tres días.

Contra la gripe se puede utilizar clavellina (o eucaliptus), palotal (o clavellina), bretónica (o borrajon), orégano (o café), aceite, zumo de limón y ron.

Las hemorragias vaginales son tratadas con rosa de montaña y azúcar. Aparte, el tallo de esta flor se lleva durante unos días alrededor de la cintura como si se tratara de un cinturón, ya que esto ayuda a cerrar la cintura evitando nuevas hemorragias.

Contra el sarampión se toma un guarapo de salvajita y agua de batata hervida o agua de arroz hervido y siete granos de cacao seco, cuatro pelados y tres sin pelar.

Para curar la sarna pueden utilizarse hierbamora o malva.

Para combatir la artritis se bebe un guarapo de raíz de adormidera y de tablante y aguardiente; además se unta por el cuerpo otro de tallo de arco, raíz de tablante, aceite y aguardiente.

Contra las lombrices y otros parásitos intestinales se usan guarapos de pasote o curia, hierbabuena, menta y fregosa o un preparado de cebolla rallada y aceite; los ajos son muy usados contra estos males y pueden comerse o llevarse colgados en un collar.

También existen muchos guarapos para combatir las diarreas que sufren sobre todo los niños: de concha de merey, de guayaba o de malojillo, fregosa y curía. También puede beberse un preparado de vinagre, chinoto (un refresco gaseoso con sabor de limón) y sal o añadir al biberón del niño guarapo de llantén.

El pasmo es el nombre que recibe la enfermedad provocada por un enfriamiento brusco y repentino del cuerpo, por ejemplo cuando alguien, después de remover cacao fermentado, el cual desprende un vapor muy caliente, se moja por la lluvia o se baña. Sus síntomas son un fuerte escozor en el cuerpo, artritis y parálisis. Para combatirlo se usa un guarapo de artemisa, brusca y aceite de oliva o de cañaclara (una bebida parecida al ron), ruda y cabezas de ajo trituradas. Jacinto recomienda que el enfermo esté dos días en la cama y se pongan debajo de ésta dos ollas con un guarapo de artemisa, brusca y tajamaca, ya que el vapor que desprende el preparado cura el pasmo.

La pava es la mala suerte en la vida, es decir en los negocios, en el amor, ... y es provocada por algún brujo por orden de algún enemigo de la víctima. Se cura con un guarapo de cariaquito, albahaca, mejorana y ruda. También pueden ponerse unas macetas de sábila en la puerta de la casa para evitar que entren las malas influencias que alguien pudiera lanzar.

Los especialistas en el uso de las plantas medicinales, así como los ensalmadores y curiosos cuando las utilizan en sus curas, basan su aplicación en el ya explicado principio hipocrático de la oposición frío/caliente. De esta forma las plantas medicinales consideradas frías se utilizan para contrarrestar el exceso de calor provocado por las enfermedades calientes y viceversa con la intención de restablecer el equilibrio perdido. Por ejemplo, el pasmo, enfermedad que provoca un enfriamiento del cuerpo, es neutralizado mediante el uso de plantas consideradas calientes que devuelven la armonía térmica al cuerpo.

## 2.5 Actitud de los habitantes de Tapipa ante la enfermedad

Este segundo capítulo ha tratado de las diversas enfermedades que son curadas por el ensalmador y el curioso o con plantas medicinales. El siguiente cuadro relaciona estas enfermedades con el carácter del agente causal (natural o social), la terapéutica utilizada y, cuando existe, el especialista que la aplica:

<u>Enfermedad</u>	<u>Agente causal</u>	<u>Terapéutica</u>	<u>Especialista</u>
Asma	Natural	Plantas medicinales	-
Gripe	Natural	Plantas medicinales	-
Hemorragias vaginales	Natural	Plantas medicinales	-
Sarampión	Natural	Plantas medicinales	-
Sarna	Natural	Plantas medicinales	-
Artritis	Natural	Plantas medicinales	-
Diarrea	Natural	Plantas medicinales	-
Pasmo	Natural	Plantas medicinales	-
Pava	Social	Plantas medicinales	-
Cualquier enfermedad física	Social	Preparado de plantas y esencias y algún acto mágico	Curioso
Enfermedades mentales	Social	Desembrujo	Curioso
Mal de ojo	Social	Plantas y ensalme	Ensalmador
Falseadura	Natural	Plantas y ensalme	Ensalmador
Mordedura de culebra	Natural	Plantas y ensalme	Ensalmador
Culebrilla	Natural	Plantas y ensalme	Ensalmador
Lombrices	Natural	Plantas medicinales	-
Lombrices	Natural	Plantas y ensalme	Ensalmador

Así pues el ensalmador trata enfermedades causadas por agentes naturales excepto en el caso del mal de ojo, mientras que el curioso cura aquellas enfermedades causadas por otra persona; hay que recordar

que el mal de ojo no es concebido como daño ya que suele ser provocado inconscientemente. Pero el ensalmador no utiliza una terapéutica exclusivamente física para las enfermedades naturales, sino que se sirve también de una terapéutica mágica o simbólica, el ensalme. Las enfermedades tratadas exclusivamente con plantas son todas de causación natural con excepción de la pava. También hay que resaltar que, a diferencia de las enfermedades físicas que pueden tener una etiología natural o social, las enfermedades mentales siempre tienen una causación social.

Además del ensalmador, el curioso y el uso de plantas medicinales existe en Tapipa y los alrededores la alternativa de la medicina científica. La elección de una terapéutica u otra (la del ensalmador, la del curioso, las plantas medicinales y la científica) depende de la actitud de cada cual ante los distintos sistemas médicos. De esta forma, según se crea en el daño o no, se puede acudir a un curioso o a un médico para combatir la misma enfermedad, ya sea física o mental. Y según se crea en la eficacia <sup>e</sup> del ensalme o no, se puede acudir al ensalmador o al médico para tratar la misma enfermedad, como la falseadura, la mordedura de culebra o la culebrilla (que recibirá otro nombre, herpes, en el caso de que se confíe al médico su curación) y se puede creer o no en la existencia de determinadas enfermedades; en cuanto a esto último, el mal de ojo puede ser concebido como tal y ser tratado por el ensalmador, o puede ser concebido como una diarrea y/o una infección parasitaria y ser tratado por el médico.

En cuanto a las plantas medicinales, todo el mundo cree en su eficacia. El uso de las plantas puede ir acompañado del uso de la medicina científica, y así alguien puede, por ejemplo, tratar una gripe con plantas y con las medicinas que le recete el médico al mismo tiempo.

Las personas que creen en el daño y en el papel del curioso utilizan también la medicina científica cuando creen que su enfermedad no tiene una causación sobrenatural. Por otra parte, las personas que creen en la eficacia del ensalme pueden o no creer también en el daño, y también hacen compatible el uso de la medicina del ensalmador con la medicina científica; así, acudirán al médico cuando su enfermedad no sea una de



aquellas cuyo tratamiento es propio del ensalmador (falseadura, culebrilla, mordedura de culebra y mal de ojo).

Queda patente entonces que hay una absoluta compatibilidad entre los distintos sistemas médicos.

La religiosidad popular, en la cual se inscribe la medicina tradicional o mágico-religiosa, tiene otro elemento referente a la relación del individuo con la enfermedad, el pago de promesa. Este consiste en la realización de algún acto de agradecimiento prometido a la figura sagrada a la que se le ha pedido un favor, el cual suele ser en la mayoría de los casos la curación de alguna enfermedad propia o de algún familiar.

En Tapipa mucha gente paga promesa a Jesucristo y a San Juan Nepomuceno, patrón de la localidad. Una manera común de pagar promesa al primero es desfilar cada Miércoles Santo vestido de nazareno, con túnica lila, en la procesión que acompaña la figura de Cristo cargando la cruz, o cargar el Santo Sepulcro en la procesión de Viernes Santo. En cuanto a San Juan Nepomuceno, el pago de promesa puede hacerse cargando su imagen en la procesión de su día, el 19 de mayo. Anteriormente también se podía pagar promesa organizando un velorio en honor del santo al que se hubiera pedido su favor, pero esta práctica ya ha desaparecido en Tapipa.

Tanto en el pago de promesa como en la utilización de la medicina del ensalmador y el curioso, el individuo confía su salud a Dios, Jesucristo y los santos. Y es que los ensalmadores y curiosos, como ellos mismos afirman, no son más que intermediarios entre los seres sagrados y el hombre. En el caso de los curiosos influenciados por la religión de María Lionza, como es el caso de Jacinto, a las figuras sagradas citadas se añade todo el panteón de esa religión. En definitiva son los seres sagrados quienes ayudan a combatir la enfermedad. Los encantos también están entre estos seres sagrados ya que por ejemplo Jacinto les pide permiso antes de iniciar el ritual de purificación en el río. En otros lugares de Barlovento los curiosos pueden llegar a realizar un pacto con los encantos para que les ayuden a curar a sus pacientes (Morales 1982).

Entre las personas que no utilizan la medicina mágico-religiosa destacan los "evangélicos", nombre con el que se designa en Venezuela a los cristianos protestantes. Las distintas iglesias protestantes han crecido vertiginosamente en las últimas décadas en Venezuela y en América Latina en general, como consecuencia de la acción proselitista de misiones mayoritariamente estadounidenses. En Tapipa y los caseríos vecinos hay muchos, casi todos pentecostales. La mayor concentración de evangélicos se da en el caserío de El Pilar, donde hace unos diez años llegó un predicador, Ofelio Acida, que regresó cuatro años después a Caracas dejando un buen número de conversos.

Los evangélicos tienen una concepción muy negativa de la medicina mágico-religiosa y de la religiosidad popular barloventefia en general. La medicina del ensalmador y el curioso es observada como brujería, como acción del demonio, y, por ejemplo, el pago de promesa a los santos es visto como una forma de idolatría herética, ya que sólo Dios puede conceder favores y realizar milagros. En su labor evangelizadora pretenden alejar a la gente de estas creencias que ellos consideran supersticiones nocivas y acercarla a la Biblia.

Consideraciones finales

En este trabajo hemos intentado cumplir el objetivo señalado en la introducción: explicar la medicina tradicional de la localidad de Tapipa y situarla en el contexto de la identidad cultural afrovenezolana.

La medicina mágico-religiosa de Tapipa constituye un sistema de creencias y prácticas médicas que dispone de su propia conceptualización de la enfermedad y que responde a ella de una manera determinada. En este sentido cabe señalar que la medicina mágico-religiosa afrovenezolana sí distingue entre las enfermedades naturales y las enfermedades sociales, y de hecho un especialista, el ensalmador, se dedica a las primeras y otro especialista, el curioso, se dedica también a las segundas. Ahora bien, ya hemos visto que ambos especialistas se sirven de una terapéutica física (las plantas medicinales) y una simbólica o mágica (el ensalme o los rituales de purificación) para curar. Así pues, la dicotomía enfermedad física/enfermedad social no va asociada a una dicotomía terapéutica física/ terapéutica simbólica. Por otra parte, hay que señalar que los "daños" no son en absoluto considerados como sobrenaturales, sino que están dentro del orden natural del imaginario del grupo.

En la medicina tradicional de Tapipa, como en todos los sistemas médicos, hay una estrecha relación entre creencia y curación, entre religión y medicina. En el caso de Tapipa la vinculación es con la religiosidad popular afrovenezolana, y también con la religión de María Lionza en el caso del curioso Jacinto. No hay que olvidar que el ensalmador y el curioso no son más que intermediarios entre las figuras sagradas y los hombres, y por ejemplo el ensalmador vehicula esta relación a través del ensalme y/o la oración. Así pues, hay que situar la medicina tradicional de Tapipa en el marco de la identidad cultural forjada a lo largo de la experiencia histórica de los africanos y sus descendientes en Venezuela.

No hay duda de que la medicina mágico-religiosa afrovenezolana tiene muchas cosas en común con el resto de la medicina tradicional rural venezolana, e incluso con las otras medicinas tradicionales latinoamericanas. También puede decirse que la religiosidad popular afrovenezolana es muy similar a otras formas de catolicismo popular de

América latina y de España. Pero en ambos casos hay una serie de particularidades, formadas a lo largo de un proceso histórico determinado, que las convierten en elementos culturales distintivos de los afrovenezolanos.

En este trabajo se han abordado superficialmente cuestiones que deberían ser analizadas con mayor profundidad. Una de ellas, quizás la principal, hace referencia a lo que se acaba de indicar: habría que indagar en las semejanzas y diferencias entre la religiosidad popular afrovenezolana y las otras formas de catolicismo popular, y entre la medicina mágica-religiosa afrovenezolana y las otras medicinas tradicionales latinoamericanas, atendiendo a los distintos procesos históricos en los que se inscriben esos elementos culturales, para poder establecer con mayor exactitud cuáles son las particularidades de la religión y la medicina afrovenezolanas.

Otra cuestión que merece un análisis más pausado es la relación, el juego de influencias entre la religiosidad popular y la medicina mágico-religiosa afrovenezolanas y la religión curativa de María Lionza. Es decir, el papel que han desempeñado las primeras en el proceso de formación de la segunda, que ha ido incorporando todos los sistemas médico-religiosos venezolanos, y la influencia que siguen teniendo sobre ella; y la influencia que la religión de María Lionza, al extenderse por las áreas rurales, ejerce sobre la religiosidad popular y la medicina mágico-religiosa afrovenezolanas.

Pero esperamos que lo que en este trabajo hemos expuesto sirva para ayudar a comprender mejor la identidad cultural afrovenezolana y el papel que la religión y la medicina tienen en ella.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Acosta Saignes, Miguel:
  - 1955: "Las cofradías coloniales y el folklore", en *Cultura Universitaria*, nº 47.
  - 1955-56: "Gentilicios africanos en Venezuela", en *Archivos venezolanos de Folklore*, nº 4.
  - 1967: *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, Caracas.
  
- Ascencio, Michelle:
  - 1986: "Así nació San Benito", en *Revista nacional de cultura*.
  
- Augé, Marc:
  - 1990: "Maladie (Anthropologie)", en *Encyclopédie Universalis*, París.
  
- Bastide, Roger:
  - 1969: *Las Américas negras*, Madrid.
  
- Cáceres, Xiomara:
  - 1985: *El sentimiento religioso de los esclavos*, tesis de graduación de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.
  
- Castillo Lara, Lucas Guillermo:
  - 1981: *Apuntes para la historia colonial de Barlovento*, Caracas.
  
- Clarac de Briceño, Jacqueline:
  - 1984: "Medicina popular y sistemas de salud en Venezuela", en *Boletín Antropológico*, nº 7.
  
- Chacón, Alfredo:
  - 1979: *Curiepe*, Caracas.
  - 1983: *Poblaciones y culturas negras de Venezuela*, Caracas.



- Foster, George M. :
  - 1976: "Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems", en *American Anthropologist*, vol. LXXVIII, nº 4.
  - 1980: "Relaciones entre la medicina popular española y latinoamericana", en Kenny, Michael, y Miguel, Jesús M. de (comp.), *La antropología médica en España*, Barcelona.
  
- García, Jesús:
  - 1989: *Contra el cepo. Barlovento tiempo de cimarrones*, Caracas.
  - 1990: *Africa en Venezuela*, Caracas.
  
- García Gavidia, Nelly:
  - 1987: *Posesión y ambivalencia en el culto de María Lionza*, Caracas.
  
- Hassan, Khwaja A. :
  - s/f: "Medical Anthropologie: an Overview", en *Essays in Medical Anthropologie*, The Mankind Quarterly, monografía nº 2, Washington, D.C.
  
- Klein, Herbert S. :
  - 1986: *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Madrid.
  
- Laviña, Javier (transcripción e introducción):
  - 1989: *Doctrina para negros*, Barcelona.
  
- Liscano, Juan:
  - 1950: *Folklore y cultura*, Caracas.
  - 1973: *La fiesta de San Juan el Bautista*, Caracas.
  
- Madriz Galindo, Fernando:
  - 1964: *Folklore de Barlovento*, Cumaná.

- Martín, Gustavo:
  - 1983: *Teoría de la magia y la religión*, Caracas.
  - 1983: *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*, Caracas.
  
- Miguel, Jesús M. de:
  - 1980: "Introducción al campo de la antropología médica", en Kenny, Michael y Miguel, Jesús M. de (comp.), *op. cit.*, Barcelona.
  
- Morales, Juana Lilia:
  - 1982: *El curandero de Birongo. Sus creencias mágicas*, tesis de graduación de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.
  
- Prat, Joan; Pujadas, Joan J.; Comelles, Josep M.:
  - 1980: "Sobre el contexto social del enfermar", en Kenny, Michael y Miguel, Jesús M. de (Comp.), *op. cit.*, Barcelona.
  
- Pollak-Eltz, Angelina:
  - 1972: *Vestigios africanos en la cultura del pueblo venezolano*, Cuernavaca.
  - 1977: *Cultos afroamericanos*, Caracas.
  - 1987: *La medicina popular en Venezuela*, Caracas.
  
- Sequera de Segnini, Isbelia:
  - 1976: *Estudio geo-económico de la región de Barlovento*, Caracas.
  
- Troconis de Veracoechea, Ermila:
  - 1969: *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*, Caracas.