



Perspectiva histórica de la religiosidad popular afrovenezolana

Miguel Angel Ortega

*Consejo Nacional de la Cultura
Caracas - Venezuela*

Resumen

La religiosidad popular afrovenezolana es producto de un largo proceso histórico, en el cual se fueron articulando diversos factores de índole político-institucional, social, económica y cultural, que se combinaron de diferente manera a medida que se modificaban las circunstancias, en los distintos períodos históricos de nuestro devenir como nación. Surge esta religiosidad, como resultante de la acción simbólico-práctica de la población esclava y sus descendientes, quienes aportaron los elementos culturales que contribuyeron a otorgarle un perfil propio a esta forma de religiosidad, enmarcada en el catolicismo popular, asumido como la expresión religiosa de los sectores dominados. En esta dimensión, la religiosidad popular afrovenezolana se fue conformando como una respuesta cohesionadora de los sectores, grupos y comunidades afrovenezolanas para generar un sentido de identidad cultural.

Palabras claves: historia, religiosidad, afrovenezolana

Historic perspective of popular afro-venezuelan religiosity

Abstract

Afro-Venezuelan popular religiosity is a product of a lengthy, historical process, in which diverse factors of political-institutional,

social, economic and cultural character were articulated, combining differently as circumstances changed, in distinct historic periods of the development of the nation. This religiosity arises as a result of symbolic-practical action on the part of a slave population and its descendants, who provided the cultural elements that contributed towards establishing an identity profile for this type of religiosity, framed within Catholicism as commonly practiced, and assumed as the religious expression of the dominated sectors. In this dimension, Afro-Venezuelan popular religiosity became a cohesion-evoking response of the Afro-Venezuelan sectors, groups and communities that tends toward generating a sense of cultural identity.

Key words: history, religiosity, Afro-Venezuelan.

1. Religión y Religiosidad Afrovenezolana

Al hablar de la religiosidad popular afrovenezolana, hacemos referencia a múltiples o heterogéneas expresiones que mantienen plena vigencia entre las actuales comunidades afrovenezolanas, circunstancia ante la cual nos hemos propuesto indagar el por qué y el cómo se han logrado conformar y perpetuar las diversas manifestaciones que constituyen esta forma de religiosidad.

No obstante, antes de responder lo anterior, conviene aclarar que la utilización de la noción de lo "afrovenezolano" es un acto arbitrario que muchos terminamos por aceptar como tal, quizá a falta de otra categoría conceptual que no estuviera contaminada de los tintes racistas de nociones como "folklore negro", "cultura negra", "negritud" y algunas más por el estilo; por el contrario, lo afrovenezolano no reduce su campo semántico tan sólo a los rasgos fenotípicos, sino que parte de la base de los elementos etnoculturales que determinaron los sistemas de representaciones simbólicas de una significativa porción de la sociedad venezolana, que en sus orígenes estuvieron concentrados en formaciones sociales constituidas por esclavos de origen africano y sus descendientes, pero que hoy están diluidos en los variados segmentos de nuestra población. Lo que quiere decir que no basta con ser "negro" para ser considerado afrovenezolano, pues esa condición en la pigmentación de la piel no hace que un individuo participe automáticamente de un sistema cultural determinado como si fuese una suerte de fatalidad histórico-ge-

nética; y viceversa, el rasgo fenotípico no excluye que un individuo "blanco" sea partícipe o pertenezca a las culturas afrovenezolanas.

Hecha esta sumaria aclaratoria, pasaré a ocuparme del problema religioso, situado de por sí en un terreno más o menos particularizado, por formar parte sustancial del sistema de representaciones simbólicas, determinadas en gran medida por los aportes culturales de origen africano; en consecuencia, se trata de un tipo de práctica o actividad religiosa igualmente particularizada. Sin embargo, eso que nombro como la religiosidad afrovenezolana no podría ser entendida si la aislamos del macrosistema religioso que la comprende, ya que ella está inserta en el espacio del catolicismo; lo que en otros términos quiere decir que puede ser concebida como una religiosidad eminentemente católica en tanto que constituye una especie de subsistema del macrosistema católico.

Es por eso que hablo de religiosidad como una dimensión o instancia específica y desecho la idea de "religión" o "religiones" afrovenezolanas, pues no hay tales, como sí en Cuba con las Reglas de Ocha, Mayombe y Abakuá, en Brasil con el Candomblé o en Haití con el Vudú, por citar algunos de los ejemplos más notorios de América. Mientras que aquéllas son en sí mismas religiones con sus propios sistemas de dogmas y liturgias, diferenciadas de otras expresiones religiosas de origen africano y del catolicismo, por su coherente unidad simbólica; en el caso de Venezuela no se llegó a producir situaciones análogas: aquí no se conformó ningún sistema sobre la base de alguna religión africana, por el dominio casi absoluto que ejerció la Iglesia Católica, impregnando los espacios simbólicos de todos los estratos socio-económicos y culturales, pero sin alcanzar a homogeneizarlos, de allí que se configuraran variables religiosas como la que se pretende estudiar en este trabajo.

Entre el catolicismo eclesiástico u oficial y la religiosidad afrovenezolana, se ha establecido históricamente una relación vertical asimétrica, caracterizada por una tensión entre los sectores socio-económicos dominantes y los sectores dominados, en la cual se hace patente que...

"...la distancia entre la iglesia y el pueblo es el resultado global de un alejamiento recíproco que implica no solo la indiferencia de uno y la inconformidad de los otros, frente a lo que la iglesia proponía; esta distancia supone, además y en un grado muy significativo, la resistencia propiamente religiosa de la mayoría negra y mestiza a prescindir de sus

propias creencias, representaciones y prácticas relativas a lo sobrenatural, de las cuales ya en el siglo XVIII formaba parte una relativa asimilación o conciliación de elementos pertenecientes al catolicismo; un catolicismo virtud de esto mismo, popularizado y considerablemente diferenciado del eclesiástico" (Chacón, 1979: 289-290)

En tal sentido, la situación descrita y explicada por Alfredo Chacón es compartida por otras religiosidades del plural universo de las culturas populares criollas, campo en el que es factible hallar una diferencialidad determinada por los diversos elementos etnoculturales que contribuyeron a definir cada una. Y en efecto, si hoy cabe hablar de una religiosidad afrovenezolana es porque la misma debe ser considerada como producto de un proceso histórico en el que los aportes de los distintos grupos étnicos de origen africano que arribaron forzosamente al país bajo la condición de esclavos, se articularon de disímiles maneras al sistema católico impuesto por la iglesia, orientándose básicamente hacia el culto a los santos y símbolos del panteón católico, culto vivido dentro de una concepción divergente a la oficial.

Son muchos los estudiosos que parten de la hipótesis de que "es cierto que los santos sustituyen a las antiguas deidades, cuyos nombres se han perdido a través del tiempo" (Pollak-Eltz, 1972: 47), pero sin aportar ningún tipo de prueba que permita corroborar tal supuesto, que ha terminado siendo aceptado casi unánimemente sin mover a crítica. Sería necesario aportar datos documentales y etnográficos que permitan hacer una afirmación como esa, y por el contrario, las evidencias demuestran que la religiosidad afrovenezolana se concretiza en la imagen de un santo católico al cual se le rinde culto.

Pienso que el estudio de la historia del proceso que diera origen a la religiosidad afrovenezolana debe desprenderse radicalmente de la visión eurocéntrica que ha privado entre nosotros en investigaciones sobre cultura popular, perspectiva que ha jerarquizado la matriz étnica hispano morisca en detrimento de la matriz indígena y africana. Un claro ejemplo de esta tendencia es la obra de Luis Felipe Ramón y Rivera (entroncada con la de Aretz, Domínguez, Olivares, etc.) que en su trabajo sobre San Benito aborda los antecedentes del culto atendiendo sólo a su historia en Europa, omitiendo la fuente religiosa-cultural americana (Ramón y Rivera, 1983).

Frente a esta manera de enfrentar el tema, se hace necesario el estudio del proceso histórico seguido en tierras venezolanas por ciertas manifestaciones culturales populares. De esta forma, podríamos superar los enfoques pseudohistóricos y ahistóricos que han privado en esto, como es el caso del trabajo "San Juan Bautista" de Cecilia Fuentes y Daría Hernández, (Fuentes y Hernández, 1988) que hacen un extenso recorrido por Europa y España sobre el culto a San Juan en los tiempos previos a la invasión europea en América y los inicios de la conquista y colonización, y luego, sin más, se saltan casi quinientos años para caer en el estado presente de las celebraciones al Bautista en el país, minimizando al extremo ese larguísimo período durante el cual se conformó históricamente la manifestación religiosa en los sectores populares.

2. Iglesia y Esclavitud en la Conquista de América y Venezuela

Cuando en 1550 Carlos V convoca al gran debate a teólogos y juristas en Valladolid en torno a la legitimidad de la Conquista, hasta enconados adversarios como Las Casas y Sepúlveda coinciden en que la misión de España era la de evangelizar a los nativos, esto es, que aparte o consustanciada con la razón histórica (socio-económica y política) de tal proceso, está enraizada en el Estado una especie de razón histórica referida al anuncio del Evangelio. Ya en el código de las Siete Partidas promulgado por Alfonso X El Sabio entre 1250 y 1263, se asientan los principios jurídicos que posteriormente serían utilizados para justificar, primero, la esclavitud de los indígenas, y más tarde, la del hombre africano en América; la disposición sobre la "guerra justa" fue como suficiente para que también la iglesia diera su visto bueno a las incursiones que hacían los tratantes de negros en tierras africanas para la captura de "paganos" enemigos de la Santa Fé que en el lado de acá del océano Atlántico serían redimidos a través de su conversión al cristianismo. Esa será la misión de la Iglesia Colonial con respecto a la población esclava de origen africano. Un ferviente abolicionista del siglo XVII, el padre capuchino Francisco José de Jaca, señalaba la citada "guerra justa" como causante de la ignominia que padece el africano en América (López García, 1982: 126-127). Pero es obvio que éste y otros argumentos teológicos en contra de la esclavitud del negro no tenía relevancia para Roma ni para la Corona Española, pues el problema, amén de religioso, era también (o esencialmente) económico, y este

campo tiene sus propias leyes. Inclusive, tanto el padre Jaca como otro capuchino abolicionista, Epifanio de Moirans, eran totalmente partidarios de la evangelización del africano, sólo que éstos dos planteaban que una vez hechos cristianos, nada justificaba que siguieran siendo esclavos.

Para la Iglesia y sus voceros, la cuestión estaba bastante clara, así el jesuita Luis de Molina en su "De Iustitia et Iure" de 1594, afirma sin "pruritos" que los esclavistas de América "pueden conservar sus esclavos con la conciencia tranquila mientras no haya pruebas terminantes de la injusticia de la reducción a esclavos" (López García, 1982: 25). Así también en la "Recopilación de Leyes de Indias" de 1690, se recogen un conjunto de Reales Cédulas en las que se dejan asentado, explícita e implícitamente, el papel que le correspondía jugar a la religión en la dominación de los africanos y sus descendientes criollos, como si además se quisiera dejar constancia por escrito de la razón religiosa del Estado español en la empresa colonizadora, cosa que no ocurre en los dominios ingleses, para cuyos colonos la evangelización de los indígenas no constituyó ninguna prioridad.

En este contexto, es útil recordar la relación Iglesia-Estado durante el período colonial, que se dió bajo las premisas que Konetzke analiza con respecto a ... "La consulta del Consejo Extraordinario del 3 de Julio de 1786 (en la que) se presupone como máxima fundamental de Indias, que en países tan remotos el vínculo de la religión puramente observada es la atadura más fuerte para mantener en subordinación a los pueblos" (Konetzke, 1949: 17). A tales efectos, el Estado español presiona y logra que en 1508 el Papa Julio II decreta la Bula "Universalis Ecclesiae" en la cual le otorga el Patronato Eclesiástico a la Corona, por medio del cual los Reyes se reservaron la prerrogativa para la provisión de cargos eclesiásticos y regulares en todo el "Nuevo Mundo" y la autorización de permitir o no el levantamiento de iglesias, quedando los Virreyes y Gobernadores como vicepatronos que podían tomar decisiones en asuntos de menor importancia. La Bula le confería a la Corona un control directo sobre la institución eclesiástica, que se ponía al servicio de los intereses políticos, económicos y administrativos del poder secular metropolitano.

Para que la cosa fuera aún más clara, el Rey Felipe II dicta en 1574 la "Cédula Magna", sancionada por el Consejo de Indias, por medio de la cual se ordena y legisla la aplicación del Patronato Eclesiástico, y será

en base a Cédulas Reales como se hará la administración de la Iglesia (Rodríguez Iturbe, 1968: 16-20).

Todo esto viene a cuento para tratar de explicarnos el marco institucional en el cual se opera el proceso de dominación religiosa de la población afrovenezolana; relación que se da en términos conflictivos entre dominantes y dominados. El esclavo, como factor básico en la producción económica, en su doble condición de fuerza de trabajo y medio de producción, fue reducido a la categoría de "objeto", al cual se le suprimieron al máximo sus derechos, al punto que en las Leyes de Indias ni siquiera era considerado como "vecino", quedando excluido de los derechos que el Régimen Municipal reservaba para los estamentos de los "blancos" peninsulares y criollos. En tales circunstancias económicas y jurídicas, sobre el esclavo se podía ejercer toda clase de presiones y manipulaciones, y la Iglesia sería la institución que se encargaría de cumplir esta labor en el plano ideológico.

Sabido es, que una de las prácticas de los dueños de esclavos, fue reunir a individuos procedentes de distintos grupos étnicos africanos en una misma unidad productiva, lo que igualmente realizaban con los esclavos domésticos. De este modo, se quebrantaba toda posibilidad de reconstruir su unidad cultural, ya que se hacía imposible el diálogo entre ellos. Esta desarticulación lingüística y cultural entre los esclavos, a la que asimismo contribuyeron los "tratantes" (asentistas y contratistas) al distribuir en tierras venezolanas de manera indiscriminada a africanos de distintos grupos étnicos de las áreas sudanesas y bantú, creó una especie de vacío propicio para la invasión ideológica perpetrada por los sectores de poder, vehiculizada por la imposición del lenguaje del colonizador, el castellano o español, que terminó convirtiéndose en la lengua del esclavo, lo que a su vez lo convirtió a él a la ideología del catolicismo.

Sin embargo, si bien es cierto que la Iglesia lograría su propósito de evangelizar a la población afrovenezolana para así poder ejercer un control ideológico sobre ella a través de la sumisión y el "temor a Dios", no es menos cierto que los resultantes culturales de este proceso en el segmento afrovenezolano de la sociedad colonial, van a discrepar cualitativamente de lo que se operó en otros sectores etno-sociales, en virtud de la resistencia que opondría el africano y su descendiente a su dominación, por medio de la cual llegaron a articular sus particulares y heterogéneos elementos culturales al sistema católico, generando esa

variable que hemos dado en denominar como **religiosidad popular afrovenezolana**.

Dentro de este enfoque, pueden resultar válidas las proposiciones teóricas de Bonfil Batalla sobre el "control cultural", para quien:

"El conjunto de niveles, mecanismos, formas o instancias de decisión sobre los elementos culturales en una sociedad dada, constituye el sistema global de relaciones que denomino control cultural" (Bonfil Batalla, 1989: 12).

En tal sentido podríamos decir que la población afrovenezolana perdió el nivel de decisión sobre los elementos culturales de origen africano (lenguas y religiones), no obstante, mantuvo niveles de decisiones propias sobre aquellos elementos generados en el marco de la sociedad colonial y que llamamos **afrovenezolanos**, entre los que incluimos lo que Bonfil Batalla define como los **apropiados**, esto es, aquéllos que le eran ajenos a los distintos grupos africanos, pero que fueron articulados (incorporados) para conformar el sistema o subsistema cultural afrovenezolano, como es el caso de los elementos religiosos católicos, aún resemantizados o resignificados.

La Iglesia colonial, con su potencial religioso mediatizado por la interferencia del Estado español que la pone al servicio de los sectores hegemónicos, impone la ideología católica a la población afrovenezolana, pero ésta a su vez ejerce una resistencia cultural que le permitirá apropiarse de los elementos del cristianismo impuesto, es decir, hacerlos suyos al articularlos con sus propios elementos culturales. Ello dará como resultado histórico una forma distinta de asumir y expresar el hecho religioso. Y aquí, para redondear la idea, vale la pena citar a dos destacados estudiosos brasileños de esta materia, Deoscoredes Dos Santos y Juana Elbein Dos Santos, quienes puntualizan que:

"Así como señalamos la presencia de elementos cristianos en las variables negroamericanas, no puede dejar de registrarse la influencia que los patrones negros, permeando la sociedad global, ejercen en los cultos cristianos, influencia que no se constata propiamente en la liturgia o dogma de la Iglesia Cristiana, sino en una selección, un destaque de algunos elementos y conceptos en detrimento de otros, en una asociación cultural, precisamente en relación a los elementos más ecuménicos o sincréticos del propio catolicismo, influencias

particularmente visibles en el catolicismo popular de América Latina.

En regiones donde los descendientes de esclavos constituyen el 30, 70 y hasta el 90% de la población, no es de extrañar que formas y hábitos negros sobrepasen incontinentemente sus propios polos de expresión y permeen todo tipo de manifestaciones religiosas y laicas de la sociedad nacional" (Dos Santos, 1977: 112-113).

En el contexto de ciudades o centros poblados de cierta magnitud que concentraban instituciones y/o representantes del gobierno colonial, la Iglesia podía ejercer una vigilancia más severa y directa sobre la actividad religiosa de la población afrovenezolana, particularmente en conjunción con los amos de esclavos del servicio doméstico o que se desempeñaban en otros oficios (p. ej. los artesanos), pues en los espacios "urbanos" estaban las sedes de obispados, arzobispados, seminarios, el Santo Oficio y numerosos templos de distintas congregaciones que regulaban toda la vida religiosa, tanto pública como privada. En el caso de esta última, las familias poderosas del mantuanaje solían destinar una habitación para el culto, allí, en el altar familiar, eran llevados los esclavos domésticos a rezar y recibir su adoctrinamiento, además de que los días domingos eran obligados a asistir a misa acompañando a sus amos, que aprovechaban para ostentar su poder económico simbolizado por el número de esclavos (algunos llegaban al extremo de hacerlos vestir de librea) de que se rodeaban. Por otra parte, recordemos que de aquellos descendientes de africanos que conformaban la casta de los pardos, era de donde se extraían o reclutaban a los artesanos que se desempeñaban en distintos oficios como la orfebrería, la pintura e inclusive la música que estaban estrechamente vinculados a la esfera religiosa; de hecho, eran expresiones que estaban al servicio de la iglesia.

Por si lo anterior fuera poco, tenemos en la ciudad también la presencia del Cabildo, institución que le correspondía regular todo tipo de festejos, sobre todo los de índole popular religioso. Esta situación fue bien documentada y estudiada por Miguel Acosta Saignes, quien señala que desde bien temprano el Cabildo se ocupó de los esclavos, y cita casos como la celebración en 1619 de la fiesta de Corpus Christi, en Caracas, en la que participan cofradías de "negros y mulatos" con sus danzas acostumbradas. Las disposiciones dictadas por el Cabildo en esta materia eran de común acuerdo con la Iglesia, y más específicamente con el Santo

Oficio, que le competía velar por el fiel cumplimiento de las mismas, para lo cual hasta se disponía de personal militar, lo que nos indica a las claras el control que pudieron ejercer los sectores hegemónicos dentro del contexto urbano, y ello nos permite concluir con Acosta Saignes, que las regulaciones oficiales afectarían más directamente la religiosidad de los esclavos urbanos que la del ámbito rural (Acosta Saignes, 1967: 201-212).

Efectivamente, en el medio rural encontramos una circunstancia muy diferente: es aquí donde está concentrada la mayor proporción de la población afrovenezolana, en las unidades productivas agropecuarias, base de la economía colonial, y es mínima la presencia de la institución eclesiástica, lo que le permitirá al esclavo y al "negro libre" un mayor espacio para ejercitar un control cultural en su ámbito religioso, pero que se expresa fundamentalmente en la esfera de lo **ritual**, y no tanto en el sistema de dogmas y creencias.

Así, en las áreas rurales, la Iglesia tendrá una presencia más o menos restringida, aunque casi todo centro poblado, por pequeño que fuera y apartado que estuviera, contaba con un templo y un cura párroco. En su organización jurisdiccional, la institución eclesiástica contemplaba la figura de "curatos rurales para el auxilio espiritual de los esclavos" y la evangelización de este sector de la población que era el mayoritario en determinadas áreas de explotación agropecuaria. Esta tarea se iniciaba a través del bautismo para cuyos fines el párroco debía llevar un libro en el cual se registraba con cierta periodicidad la dotación esclava de cada unidad productiva, señalando la cantidad de párvulos que estaban bautizados y a los que le faltaba este sacramento. Esto, aparte de su objetivo específicamente religioso, entrañaba el propósito de llevar un control de los estipendios que debía cancelar el dueño de la dotación esclava a la iglesia parroquial, que en realidad constituían parte sustancial del financiamiento de ésta, además de las donaciones, limosnas, pagos por derechos (matrimonios, extremaunción, etc.) y otros ingresos. Este "servicio espiritual" se cumplía con relativo rigor: había instrucciones de llevar a los esclavos a misa los días domingos, que tal vez cumplían algunos dueños o en su defecto (cuando éstos eran ausentistas) los administradores y mayordomos, cuando la hacienda no estaba muy alejada del templo o si por vocación propia ponían más celo en la educación religiosa de su fuerza de trabajo; en otras ocasiones, era el sacerdote el que se trasladaba hasta la unidad productiva cuando le pagaban los derechos por ir a

bautizar, casar a quienes vivían en concubinato o dar los santos óleos a algún agónico, pues no estaban excluidos los "negros" esclavos de lo estipulado en el Santo Concilio de Trento. Asimismo, existían algunas haciendas (las más grandes y productivas) que contaban con una capilla dentro de sus instalaciones, donde se celebraban oficios religiosos, a los que debían asistir los esclavos.

No está demás recordar aquí que era costumbre que las unidades productivas estuvieran bajo la advocación de un santo patrono, que era elegido por la familia propietaria para la protección y amparo religioso de su negocio, santo cuya adoración o culto también le era impuesto a los esclavos.

No obstante ser simbólicamente bautizados en las factorías de las costas africanas antes de ser embarcados a las tierras americanas y rebautizados al llegar a los puertos de acá, la verdadera evangelización de los esclavos en las áreas rurales se realizó sin la injerencia directa de los representantes de la iglesia, ya que la jornada diaria de trabajo en las unidades productivas cacaoteras y cañicultoras estaba regida por toques de campanas que congregaba a la dotación en una especie de patio cercano a los ranchos ("buxios") y barracones, donde eran obligados a rezar ciertas oraciones; por ejemplo, en la Obra Pía de Chuao se implementa en 1767 un instructivo para normatizar la actividad laboral:

"Que a las cuatro de la mañana, puesto de pie el mayordomo y los dos mandadores, se tocará la campana, a cuya voz obedecerá prontamente todo el repartimiento, poniéndose en pie, y en la plaza o patio principal, en donde está la Santísima Cruz se rezará a coros un tercio del Rosario de María Santísima, con Salve y Letanías, y se cantará el alabado a Dios en la forma en que se acostumbraba en todos los repartimientos" (Subrayado nuestro) (Varios Autores, 1968: 325-332).

Aún persiste este hábito religioso en los pueblos afrozuliaños del Sur del Lago de Maracaibo, durante la celebración de las festividades en honor a San Benito, bien sea en un "Ensayo de Obligación" el día de "Todos los Santos" o en cualquier otro momento; se reza al amanecer el "Ave María" así como señala el instructivo citado que era **costumbre en todos los repartimientos**. De esta manera, la religión en el período colonial llegó a impregnar la esfera productiva, cumpliendo la doble

función de regular el proceso de trabajo y adoctrinar a los sujetos del mismo.

Consecuencia y reflejo de todas estas circunstancias, es la Real Cédula de 1789, conocida como el "Carolino Código Negro". Al respecto, es oportuno indicar que la relación entre el Estado español y la institución eclesiástica no cambia sustancialmente con la instauración de la Casa de los Borbones en el trono; de hecho, Carlos III reafirma el patronato eclesiástico por medio de la "Regalía Soberana Patronal". Se explica, pues, que el Estado siguiera preocupándose por diseñar instrumentos jurídicos coherentes en esta materia, como lo fue la referida Real Cédula, acerca de "el trato que deben dar los amos a sus esclavos" (Acosta Saignes, 1967: 360-368).

Allí, se establece un cuerpo de artículos que versan sobre diversos aspectos, de los cuales, dos capítulos están estrechamente vinculados con la evangelización. En el primero, que es sobre la "Educación", se pauta que los africanos deben ser bautizados antes del año de "residencia" en los dominios españoles,

"...cuidando que se les explique la Doctrina Cristiana todos los días de fiesta de precepto (...) En estos y los demás, en que obliga el precepto de oír misa, deberán los dueños de haciendas costear sacerdote, que en unos y otros les digan misa, y en los primeros les expliquen la Doctrina Cristiana y administre los santos sacramentos. (Acosta Saignes, 1967: 361).

Además, como decíamos arriba, era costumbre que todos los días al concluir el trabajo, las "esclavitudes" estaban en la obligación de rezar el Rosario en presencia del Amo o del Mayordomo. Pasemos ahora a revisar otro aspecto del mismo proceso, en el IV Artículo del "Código Negro" intitulado "Diversiones" (cito in extenso):

"En los días de fiesta de precepto, en que los dueños no puedan obligar ni permitir que trabajen los esclavos, después que éstos hayan oído misa y asistido a la explicación de la Doctrina Cristiana, procurarán los amos, y en su defecto los mayordomos, que los esclavos de sus haciendas, sin que se junten con los de las otras, y con separación de los dos sexos, se ocupen en diversiones simples y sencillas que deberán presenciar los mismos dueños y mayordomos, evitando que se excedan en beber y haciendo que estas diversiones se

concluyan antes del toque de oraciones". (Acosta Saignes, 1967: 362-363).

Esta última prescripción puede explicar el origen de manifestaciones festivas orientadas al culto de determinados símbolos y santos del panteón católico, motivadas por las celebraciones impuestas por los sectores dominantes, en las cuales se le permitía al esclavo un margen de "libertad" condicionada, en la que habría de articular sus propios elementos culturales al ritual católico, y a la "Doctrina Cristiana" a través de su parcial apropiación por parte de la población afrovenezolana, produciendo lo que hemos venido denominando como "catolicismo popular afrovenezolano".

El caso de las cofradías merece una atención especial. Esta institución, surgida en el continente europeo entre los siglos XIV y XV, fue trasplantada a América, constituyéndose en un eficaz instrumento para el adoctrinamiento y control religioso al servicio de los grupos dominantes, pero que a su vez permitió que determinados sectores etno-sociales se cohesionaran y expresaran su concepción del mundo, pese a la supervisión que ejercía la Iglesia. Recuérdese que para poder conformar una Cofradía, se debían cumplir una serie de pasos y requisitos que tenían que ser aprobados por la iglesia, según los "Sagrados Cánones" y el Santo Concilio de Trento, formalizadas en Venezuela en las "Constituciones" del Obispo Baños y Sotomayor en 1698. En ellas, se reglamentaba que para poder nombrar el Mayordomo y demás funcionarios de la Cofradía, debían asistir un Vicario y un Notario a las elecciones; así como para conseguir la licencia para la celebración de una festividad, había que contar con la autorización de los Obispos, Vicarios o Curas en donde estuviera radicada la cofradía. Una reglamentación tan estricta, hizo de estas organizaciones una especie de "camisa de fuerza" ideológica, mediatizada por el poder religioso y secular.

Sin embargo, también cabe suponer que la variante del espacio socio-económico determinó las características diferenciales entre cofradías en el ámbito urbano y rural. Las primeras estuvieron sujetas a una intervención más directa de las autoridades civiles y eclesiásticas en sus actividades, de allí que se orientaron a un tipo de culto religioso que reproducía los patrones dominantes del catolicismo oficial, especialmente observable en aquellas cofradías vinculadas a la celebración de la Semana Santa, en las que los elementos afros fueron suprimidos o minimizados al punto que desaparecieron. En cambio, en las cofradías

del contexto rural, el control ideológico resultó menos severo, por lo que los esclavos y sus descendientes "libres" (pardos, morenos...) lograron permear con sus elementos el sistema católico impuesto, como es el caso de muchas de las organizaciones relacionadas al culto del Santísimo Sacramento el día de Corpus Christi, que aún hoy en día subsisten como Diablos Danzantes, llegando a ejercer pleno control cultural sobre la manifestación.

3. La Epoca Republicana

A juicio de muchos investigadores, fue en el transcurso del siglo XVIII cuando se consolidó el modelo económico agroexportador, en el que tuvo una destacada incidencia la fuerza de trabajo esclava. De hecho, es en esta centuria, cuando fue importado el mayor número de africanos en condición de esclavos. Aun cuando las cifras no sean del todo confiables, Brito Figueroa asegura que de 1600 a 1699 ingresa un total aproximado de 35.212 esclavos, mientras que de 1700 al año 1799 se importan unos 70.513 (Brito Figueroa, 1963: 93-140), lo que significa un notorio incremento, que tiene una relación directa con el afianzamiento del sistema económico agropecuario. Sin embargo, a finales del siglo se registra un descenso en las importaciones de esta fuerza de trabajo, tanto que hacia 1810, la Junta Conservadora de los Derechos de Fernando VII decreta expresamente la prohibición de importar más esclavos africanos, toda vez que el número de éstos había aumentado como consecuencia de su reproducción natural.

Al mismo tiempo que se dio el proceso descrito anteriormente, se estaba gestando la "criollización" de la población esclava, hecho que se manifiesta en los documentos históricos, en los cuales se hace notorio el incremento cuantitativo de los esclavos "criollos", esto es, aquellos nacidos en tierras americanas, que proporcionalmente su número se hace superior al de los esclavos de "nación" (nacidos en Africa), todo lo cual proporciona un cuadro particular al período de la época republicana.

En el transcurso del siglo XIX se van a desarrollar algunos significativos cambios en la relación Estado-Iglesia a raíz de la victoria de las fuerzas patrióticas y la instauración de la república independiente, cuadro en el que los representantes del poder político manejaron una concepción distinta del papel que le tocaba jugar a la iglesia en la sociedad, con respecto al lugar ocupado en el período colonial.

Durante el período republicano, la institución eclesiástica empezó a sufrir una pérdida del espacio de control ideológico que antes poseía, lo que dará cabida a una ampliación del espacio de las religiosidades populares, permitiendo su reafirmación. Esta merma en las prerrogativas de poder de la Iglesia se establece con la **Ley de Patronato Eclesiástico** promulgada por Santander en 1824 y que estará en vigencia hasta 1964. Entre las cosas que allí se establecían, estaba que la administración y organización de la iglesia era regulada por el Estado; asimismo, éste indicaba su disciplina interna y externa (la realización de concilios, las bulas, etc.); igualmente, determinaba la administración de los bienes, como los aranceles de derechos parroquiales; y quedaba la iglesia supeditada a la justicia del Estado a través de las Cortes Superiores. La Ley generó una situación incómoda para los religiosos, quienes después de consumada la separación de Venezuela de la Gran Colombia, se opusieron a la misma movilizandó sus influencias en las altas esferas. Sin embargo, y pese a estar protagonizada la oposición por los arzobispos de Caracas, Mérida y Guayana, la vigencia de la ley es ratificada por decreto en 1883 (Rodríguez Iturbe, 1968: 61-64).

A esta circunstancia institucional, debemos sumar las secuelas socio-económicas dejadas por la extensa y cruenta lucha independentista que tanto afectó a la producción agropecuaria, entre otros factores, por la movilización de la población que también involucró a los esclavos, a quienes además se les había ofrecido la libertad y vieron burlados sus esperanzas por las leyes de 1821 que fijaban la edad de manumisión en 18 años, y la del Congreso Constituyente de 1830 que elevaba a 21 años la edad para ser manumitidos aquellos que nacieran después de decretada la libertad de vientre en 1821. Los antiguos mantuanos, todavía dueños del aparato político, junto con los nuevos propietarios de los medios de producción agropecuarios, reclamaron la reincorporación de los esclavos a sus unidades productivas, para lo cual no se desechara el uso de la fuerza. El cacao sigue aún representando el principal rubro de exportación generador de divisas, y la mano de obra esclava continúa siendo la base de su producción, de allí la imperiosa necesidad de prolongar el régimen esclavista (Lombardi, 1974). No obstante, las relaciones entre los amos (léase administradores, mayordomos y capataces) y los esclavos se reduce fundamentalmente a lo productivo, y la "educación religiosa" de éstos deja de ser problema para aquéllos, lo cual es comprensible si insertamos este fenómeno en el proceso de secularización que

vive la sociedad venezolana del período republicano. Empero, se puede afirmar que la iglesia colonial había logrado su propósito (aunque a medias) de evangelizar a la población afrovenezolana, esclava y libre, pues pese a las restricciones en su campo de acción en la era post-independientista, la religión católica se había arraigado en este sector socio-económico de tal modo que pudo perpetuarse hasta el presente.

Con todo, el régimen esclavista estaba herido de muerte. La drástica disminución de 87.000 esclavos en 1810 a los 47.665 de 1839, creó una situación de crisis económica, sobretodo en las provincias centrales de Caracas y Carabobo, que eran las que concentraban el mayor volumen de esclavos y las principales productoras de rublos agrícolas, en particular de cacao (Rodríguez Campos, 1984: 157). El deterioro del régimen también se expresa en la instancia religiosa, esencialmente en las áreas rurales, donde la iglesia virtualmente abandona su misión de llevar un control de la situación de las dotaciones de esclavos de haciendas y hatos, limitándose a registrar los nacimientos y bautizos, matrimonios y defunciones, ello prácticamente dentro del templo y la casa parroquial. Además, el desinterés de los amos y mayordomos, sumado a la creciente miseria de las esclavitudes, hacía cada vez menos frecuente la asistencia de éstos a las misas, contribuyendo a la reafirmación de la religiosidad afrovenezolana, en tanto subsistema cada vez más diferenciado del catolicismo oficial.

Cuando en 1854 se decreta la abolición formal de la esclavitud, el número de éstos se había reducido considerablemente, y en su nueva condición de peones y jornaleros, ya los dueños de los medios de producción ejercían una escasa injerencia en la vida cultural de sus trabajadores, pues estaban exentados de hacerlo, aunque debían velar por mantener el "status quo" de sumisión y obediencia que los favorecía, y la Iglesia podía, en cierta medida, seguir constituyendo un fiel aliado.

Visto todo esto, podríamos concluir que fue en la segunda mitad del siglo XIX cuando adquiere rasgos más o menos definitivos la religiosidad popular afrovenezolana, pues es el lapso de más bajo perfil social de la institución eclesiástica, especialmente a partir de 1870 cuando Guzmán Blanco asume el poder, y se acentúa la separación entre el Estado y la Iglesia, comenzando con la expulsión del arzobispo Guevara, y continuando en 1872 con el despojo de conventos y extinción de los seminarios. En 1873 se suprime la asignación oficial a la iglesia y se sanciona la ley de Registro Civil, que deja sin vigencia los afejos

registros canónicos, además de la expulsión de las órdenes religiosas del territorio venezolano en distintos momentos de su mandato. Lo cierto es que con Guzmán Blanco se inicia un "sectarismo" antirreligioso que se prolonga casi hasta el primer tercio del siglo XX, alimentado en gran parte por la ideología positivista que se instaura en el aparato de poder.

La ausencia o mínima presencia de la iglesia en la vida de los sectores populares, permitió que éstos pudieran expresar su religiosidad sin tantas mediatizaciones y condicionamientos impositivos de épocas anteriores; es por ello que suponemos que este es un momento clave para las culturas afrovenezolanas. Por otro lado, hay que considerar que la sustitución del cacao por el café como principal rublo de exportación, no implicó la desaparición del cacao y cañicultura, ni significativos cambios en los modos de producción y en los patrones poblacionales; los descendientes de africanos, muchos de ellos esclavos manumisos, no abandonaron su lugar de nacimiento y/o trabajo, contribuyendo esta relativa estabilidad llena de precariedades, a la estructuración de las culturas locales y regionales.

4. El Siglo XX y la Religiosidad Afrovenezolana

El cuadro socio-cultural descrito, sufrirá el severo impacto de la explotación petrolera en los albores del presente siglo, al ser afectado profundamente el modelo económico agroexportador, cuyo deterioro acarrió importantes consecuencias en el ámbito rural afrovenezolano, comenzando por un progresivo proceso de desarticulación de comunidades culturales, pues muchos de sus miembros se sumaron al movimiento migratorio interno que los arrastró hacia los campos petroleros y las principales ciudades más cercanas a sus lugares de origen.

Este proceso de urbanización, que implicó el trasplante de numerosos contingentes afrovenezolanos del campo a las ciudades, produjo un reacomodo de los códigos culturales tradicionales a las nuevas circunstancias, donde la religiosidad juega un importante rol para la cohesión de los sectores populares urbanos, esencialmente a través de manifestaciones festivas como los velorios de Cruz de Mayo, que muchos migrantes barloventefíos se trajeron hasta Caracas, aunque reproducidos por grupos familiares, los velorios convocan a la participación colectiva en el culto al símbolo católico de la cruz, ahora resignificada de su sentido original vinculada a la actividad agrícola, en tanto que las

promesas que se le ofrecen tienen que ver con la resolución de los problemas propios de la urbe: conseguir un empleo, pagar el rancho o apartamento, etc. En este y otros casos más, tales expresiones de la religiosidad dejan de pertenecer en exclusividad a la población afrovenezolana, pues a ellas se adhieren individuos pertenecientes a otras matrices étnico-culturales, integrados con aquéllos a un mismo sector socio-económico urbano.

Hablamos de aldeas que se fueron desarticulando en términos poblacionales y culturales por obra de la migración, pero también podríamos hablar de aquellos centros rurales que se fueron convirtiendo en ciudades, bien como consecuencia de un proceso de industrialización o bien por su cercanía con importantes centros urbanos cuyo desarrollo hizo que pueblos y caseríos se transformasen en ciudades satélites o dormitorio. En tales casos, la religiosidad afrovenezolana tuvo que sucumbir irremediablemente o se vio fortalecida, al extremo que a través de ella se ha mantenido la cohesión socio-cultural de los sectores populares conformados por los descendientes de los antiguos esclavos y manumisos de la localidad, como aconteció en Guatire con las celebraciones de San Juan y San Pedro.

En nuestro país, la resistencia cultural afrovenezolana no se ha ejercido desde movimientos organizados al estilo de los Rastafari de Jamaica, p.ej., que constituyen un significativo movimiento político-religioso para los oprimidos descendientes de esclavos africanos; aquí, la resistencia cultural se ha realizado desde la multiplicidad de experiencias históricas de las diversas comunidades y sectores afrovenezolanas, y en ella, la religiosidad ha sido el factor clave para la cohesión grupal, en la medida en que su práctica ha generado un sentimiento de pertenencia del individuo hacia su comunidad y que se expresa propiamente en las festividades de la religiosidad afrovenezolana.

Bibliografía

- Acosta Saignes, Miguel, 1967: **Vida de los Esclavos Negros en Venezuela**, Edic. Hespérides, Caracas.
- Arcila Farfás, Eduardo, 1973: **Economía Colonial de Venezuela**, Italgráfica, Caracas.
- Ascencio, Michaelle, 1976: **¿San Benito, Sociedad Secreta?**, Edic. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1989: "La Teoría del Control Cultural en el Estudio de los Procesos Etnicos", en *Arinsana*, N° 10, Caracas.
- Brito Figueroa, Federico, 1963: **La Estructura Económica de la Venezuela Colonial**, Edic. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1963.
- Caro Baroja, Julio, 1979: **La Estación del Amor**, Edit. Taurus, Madrid.
- Capmany, Aurelio, 1944: "El baile y la danza" en **Folklore y Costumbres de España**, Edit. Alberto Martín, Barcelona.
- Chacón, Alfredo, 1979: **Curiepe. Ensayo sobre la realización del sentido en la actividad mágico-religiosa de un pueblo venezolano**, Edic. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1979.
- Chacón, Alfredo, 1983: **Poblaciones y Culturas Negras de Venezuela**, coedición Gobernación del Edo. Miranda/Instituto Autónomo Biblioteca Nacional, Caracas.
- Dos Santos, Deoscoredes y Juana Elbein Dos Santos, 1977: "Religión y Cultura Negra" en **Africa en América**, Siglo XXI Editores, México, 1977.
- Elfade, Mircea, 1984: **Tratado de Historia de las Religiones**, Edic. Biblioteca Era, México.
- Fuentes, Cecilia y Darfa Hernández, 1988: "San Juan Bautista" en **Revista Bigott**, N° 12, Caracas.
- Fuentes, Cecilia y Darfa Hernández, 1991: **Fiestas Tradicionales de Venezuela**, Edic. Fundación Bigott, Caracas.
- García, Jesús, 1990: **Africa en Venezuela**, Cuadernos Lagoven, Caracas.

- Izard, Miguel, 1987: **Tierra Firme, Historia de Venezuela y Colombia**, Alianza América, Madrid.
- Konetzke, R., 1949: "Esclavitud de los Indios en la Estructura Social" en **Estudios de Historia Social de España**, Madrid.
- Lombardi, John, 1974: **Decadencia y Abolición de la Esclavitud en Venezuela. 1820-1854**. Edic. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- López García, José Tomás, 1982: **Dos Defensores de los Esclavos Negros en el Siglo XVIII**, Biblioteca Corpozulia/Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Martín, Gustavo, 1983: **Magia y Religión en la Venezuela Contemporánea**, Edic. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Pollak-Eltz, Angelina, 1972: **Vestigios Africanos en la Cultura del Pueblo Venezolano**, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Quintero, Rodolfo, 1976: **La Cultura Nacional y Popular**, Edic. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Ramón y Rivera, Luis Felipe, 1983: **El Culto a San Benito**, Federación Nacional de la Cultura Popular, Caracas.
- Rodríguez Iturbe, José, 1968: **Iglesia y Estado en Venezuela**, Edic. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Rodríguez Campos, Manuel, 1984: Venezuela República, los Primeros Pasos, en **Tierra Firme**, Año 2, Volumen II, Número 6. Caracas.
- Scannone, Juan Carlos, 1977: "Mestizaje cultural y bautismo cultural, categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana" en **Stromata**, XXXIII, Enero-Julio No. 1/2, México.
- Varios Autores, 1968: **Obra Pía de Chuao**, Edic. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Varios Autores, 1981: **Religión y Cultura**, Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, Colombia.
- Varios Autores, 1986: **Cultura Negra y Teología**, Edic. Departamento Ecueménico de Investigaciones, Costa Rica.
- Varios Autores, s/f: **Iglesia y Cultura Latinoamericana**, Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, Colombia.