

## **Las devociones sincréticas en América del Sur: la fiesta de San Benito en Venezuela como expresión de contrapoder**

Vanessa A. Casanova<sup>1</sup>

### **RESUMEN**

La ciudad petrolera de Cabimas, en el occidente de Venezuela, es el heterogéneo y complejo espacio donde diversos colectivos rinden culto a San Benito de Palermo, una de las manifestaciones católicas más extendidas, plurisocietarias y multiétnicas de la región. La devoción a esta deidad, como expresión mestiza de las identidades locales, se aleja de las concepciones y ritos de la Iglesia, para quien la relación con el Santo debe circunscribirse a los espacios y tiempos que ha definido, en particular durante el ciclo de la fiesta. Cabimas es un sitio de encuentros y tensiones entre creyentes e instituciones, unidos por un elemento en común: el Santo; pero en ocasiones, también en pugna. ¿Cómo puede dar lugar el culto a esta ambivalencia? ¿Cómo puede ser, al mismo tiempo, expresión de poder y contrapoder? En este trabajo se analiza la relación entre lo sagrado, las identidades colectivas y el poder en el culto a San Benito, a partir del método etnográfico y el análisis interpretativo de las significaciones desde la etnología de las religiones. Entre los resultados, destacan: en su relación con el Santo, tanto pueblo como Iglesia, gobernantes y fuerzas públicas desbordan el sistema doctrinal y ritual, para participar de un fenómeno que ya no parece únicamente

---

<sup>1</sup> Universidad del Zulia (Venezuela), E-mail : vcasanova@fec.luz.edu.ve

“religioso” ni tampoco “político” o “familiar”, sino que se convierte –usando los términos maussianos– en un *hecho social total*.

**Palabras clave:** Sagrado, identidades, poder, San Benito de Palermo, Venezuela

### **Synchretic worships in South America: the feast of Saint Benedict in Venezuela as an expression of counterpower**

The oil city of Cabimas, in western Venezuela, is the heterogeneous and complex space where various groups worship San Benito de Palermo, one of the most widespread, plural and multiethnic Catholic expressions of the region. The devotion to this deity, as a mestizo expression of local identities, gets away from the conceptions and rites of the Church, for whom the relationship with the saint should be limited to the spaces and times that it has defined, particularly during the cycle of fiesta. Cabimas is a place of concurrence and tension between believers and institutions, which are united by a common element: the saint, but which sometimes also get into conflict. How can this worship lead to this ambivalence? How can it represent, at the same time, an expression of power and counterpower? In this work we propose to discuss the relationship between the sacred, collective identities and power in the cult of Saint Benedict, with the help of the ethnographic method and the interpretative analysis of significances of the anthropology of religion. In their relationship with the saint, people, the

Church, leaders and public forces altogether overwhelm the system of doctrines and rituals, to participate in a phenomenon that no longer seems "religious" nor "political" or "family", but becomes instead –using Maussian terms– a total social fact.

**Keywords:** Sacred, identities, power, Saint Benedict of Palerm, Venezuela

## 1. Introducción

En la observación de los cultos sincréticos en América del Sur –particularmente, los cultos surgidos a partir de la confluencia del catolicismo con otros cultos de origen amerindio o africano– la devoción hacia lo *sagrado* tiene la capacidad de mostrarnos dinámicas sociales complejas, a menudo reveladoras de conflictos sociales y su devenir histórico. El estudio de lo *sagrado* nos permite, también, entender fenómenos sociales señalados como extraños o ajenos a lo que comúnmente se entiende como “religioso”.

Sabemos, por datos etnológicos provenientes de todas partes del mundo, que lo *sagrado* posee la cualidad de mantener, restablecer y recrear el orden y el equilibrio social, a través de sistemas simbólicos constituidos por representaciones, rituales y ceremonias. Quienes ejercen –o detentan– el poder, asociados o no con las deidades, se valen de lo *sagrado* como instrumento legitimador y de control. No obstante, el poder y lo *sagrado* poseen otra cualidad: la ambivalencia. Lo *sagrado*, vinculado al poder y la política, puede estar al servicio del orden, pero también al

servicio del desorden, de quienes buscan conquistar y arrebatarse el poder. Lo sagrado puede entonces oponerse al poder constituido: puede contradecirlo, cuestionarlo, limitarlo y destruirlo. Así, pues, la relación entre lo que se denomina *religión* o *política* se da por lo sagrado, fuerza ambivalente que sirve, al mismo tiempo, al poder y al contrapoder.

Parece ser este el caso de numerosos cultos católicos practicados en América del Sur, algunos de ellos reconocidos por la Iglesia Católica: Santa Bárbara, San Juan, San Benito de Palermo. Todos ellos reúnen, alrededor de una misma imagen adorada, prácticas y creencias divergentes. Santos de rostro cristiano y personalidad pagana<sup>1</sup>. Deidades africanas y amerindias vestidas con atuendos cristianos. Las sociedades suramericanas, producto de los procesos de colonización y etnogénesis, no solo han reinterpretado y construido nuevas expresiones religiosas a partir de la superposición de iconos, creencias, ritos y prácticas, sino que han sacado a flote, con toda su fuerza, la ambivalencia de lo sagrado como expresión de poder y contrapoder.

## 2. El contexto: un pueblo mestizo

La sociedad venezolana, como en toda América, es producto de una etnogénesis que tuvo lugar a partir de “la conjugación de diferentes contingentes humanos, profundamente diferenciados tanto en lo cultural como en lo

---

<sup>1</sup> Utilizamos el término *pagano* en el mismo sentido que le otorga Marc Augé (1993).

poblacional, así como también en su deculturación y mestizaje, bajo condiciones de extrema compulsión, precedida por el dominio colonial y la esclavitud” (García Gavidia, 2003: 16). En la base de su formación identificamos, por tanto, grupos diferenciados de amerindios, negros africanos y españoles, y más recientemente de grupos migratorios europeos y suramericanos, lo que ha dado origen a una realidad plurisocietal y pluricultural.

Junto al mestizaje, los sistemas simbólicos orientados a lo sagrado –las religiones– también han sufrido procesos de reinterpretación a partir del contacto cultural. Imposiciones, resistencias y apropiaciones: los cultos sincréticos nos revelan a menudo una historia de luchas simbólicas en el seno de grupos heterogéneos cuyas relaciones son desiguales: unos dominan –quienes evangelizan– y otros son dominados –quienes enmascaran a sus deidades, cantan y bailan los nuevos ritos con música y lenguas ancestrales.

El culto a San Benito tiene su origen a finales de la Colonia, época marcada por la esclavitud negra –que sustituye al esclavo indígena–, la evangelización católica y el establecimiento de estructuras e instituciones sociales de origen europeo. En ese contexto, la imagen de San Benito de Palermo es introducida como objeto de culto a los pobladores. El origen étnico de este monje franciscano –hijo de esclavos en Italia– permitió que este santo católico se convirtiera rápidamente en referente identitario local, especialmente entre grupos descendientes de negros

esclavos e indígenas que vivían en las riberas del Lago de Maracaibo y en los andes venezolanos.

Hoy en día, el culto a este santo es seguido con gran devoción por las poblaciones de tres estados de Venezuela: Zulia, Trujillo y Mérida. Aunque reconocida como manifestación católica, con frecuencia es criticada por la jerarquía eclesiástica por la poca ortodoxia de sus prácticas y creencias, y es controlada durante sus ritos de conmemoración por las fuerzas públicas. Su ciclo ritual inicia en octubre, con la llegada de las primeras lluvias, y culmina en los primeros días de febrero.

El culto a San Benito de Palermo ha sido estudiado profusamente en las comunidades negras de Sur del Lago, al igual que en algunas poblaciones de la Costa Oriental del Lago y los Andes venezolanos (Ascencio, 1976, 2001, 2012; Martínez, 1988, 1990; García Gavidia, 1991; Mora Queipo, 2001; Calderón, 2005; Prado, Leal y Leal, 2008). No obstante, poco se ha dicho sobre el culto en la ciudad mestiza y petrolera de Cabimas: tierra de paso de indígenas, testigo de la llegada de misioneros españoles, tierra pesquera y luego petrolera, punto de encuentro de oleadas inmigratorias provenientes del Sur del Lago, Falcón, Nueva Esparta, las islas del Caribe, Europa y Norteamérica junto al boom petrolero.

La etnografía en esta localidad<sup>1</sup> nos permitió corroborar algunas premisas acerca de la vinculación entre lo sagrado y las relaciones de poder y contrapoder, al igual que la conformación de las identidades locales. Al interesarnos en

---

<sup>1</sup> La etnografía tuvo lugar entre los años 2009 y 2012.

el culto en Cabimas, nos acercamos a aquello que hace, piensa y siente la alteridad cercana: la gente de la costa oriental, la tierra de los campos petroleros. Quienes nacimos en la ciudad de Maracaibo<sup>1</sup>, los observamos como una otredad próxima, que forma parte, al mismo tiempo, del colectivo regional zuliano al cual también pertenecemos. De esa manera, tomamos conciencia de la diversidad cultural al interior de nuestra propia sociedad.

El acontecimiento que puso a Cabimas frente a los ojos del mundo fue el mismo evento que introdujo a San Benito de Palermo en el imaginario colectivo cabimense: el Reventón del pozo R-4 de Los Barrosos II. La anécdota ha ido de boca en boca a través de las generaciones:

*El pozo iba por los nueve días botando petróleo y ya teníamos instaladas en La Montañita bombas y calderas para movilizarlo hasta la plataforma que habíamos hecho en el lago y embarcarlo. Estábamos allí con míster Fred Brack, el superintendente de perforación, cuando llegó un señor Arrieta que vivía en la cruzada de La Montañita, yendo para La Salina. Arrieta –vasallo de San Benito– me dice: Samuel, hágame el favor, dígame al señor Brack que nosotros queremos permiso para ir al taladro a parar el chorro. Brack se echó a reír y me dijo, están locos [...]*

*Arrieta y el grupo con ocho tambores penetró por El*

---

<sup>1</sup> La autora de esta investigación nació y creció en Maracaibo, la ciudad más importante del occidente de Venezuela por su condición histórica de puerto comercial y, más recientemente, como centro económico de la industria petrolera nacional.

*Cardonal hasta el pozo. Brack le comentó a Smith: pobre gente. Esos no volverán más nunca. Cruzaron El Cardonal, buscaron Pueblo Nuevo para seguir hacia el pozo, pero viendo que no podían llegar hasta el sitio, allí mismo se pusieron a tocar los tambores. Bañaban a San Benito en petróleo y tocaban cuando, de pronto, el pozo se paró. Por orden de Brack la Venezuelan Oil Concessions pagó todos los daños y les montó a los sanbeniteros una fiesta pública en La Rosa, en la tienda de Abraham Perozo (Bermúdez, 1982: 34-36).*



**Imagen 1.** El incontenible chorro de petróleo del pozo R-4 de Los Barrosos II. En la historia moderna venezolana este evento es conocido como el Reventón, que marcó el inicio de la explotación petrolera. Fuente: Bermúdez (1982).

### **3. Algunas nociones teóricas**

Hablar sobre el culto a San Benito nos conduce a términos que son, al mismo tiempo, de uso cotidiano y de uso extendido en las ciencias sociales y las humanidades. En la vida diaria mencionamos palabras como *religión, política, poder, identidad, cultura, sociedad*, etc., dando por sentado

que su significado es consensuado. Por esta razón, consideramos preciso recordar a Berger cuando afirma que “las definiciones, por su propia naturaleza, no pueden ser ‘verdaderas’ o ‘falsas’, sólo pueden ser más o menos útiles” (1999: 241). Con este criterio de *utilidad* seleccionamos los conceptos que nos permitieron observar un fenómeno tan complejo como lo es el culto a San Benito.

### **3.1. La religión como sistema simbólico orientado a lo sagrado**

La *religión* es asumida aquí como un sistema simbólico referido a lo sagrado, fundado en la experiencia humana y la interrogante que, en toda época y en todas las sociedades, se formula el individuo sobre el sentido de su existencia (Augé, 1993).

En Casanova y García Gavidia (2012: 6) definimos la *religión* como un *tipo ideal* weberiano que comprende varios aspectos: a) un *sistema simbólico de lo sagrado que refiere a una concepción del individuo y de la persona*; b) un *modelo de vida colectivo* que proporciona al individuo un saber específico que le permite el dominio, si no pleno por lo menos medianamente, de su destino, resolver las contradicciones entre lo social y lo individual a través de mediaciones sociales, sean estas dios, los dioses, los espíritus, el espíritu, el santo, los santos, las fuerzas vitales, la energía (la axiología, la ética, la moral...); c) Un *conjunto de mecanismos, ritos y rituales* que guían todos los sucesos ordinarios de la vida social hacia lo fundamental de la existencia (muerte, nacimiento, enfermedad, permanencia

de lo sagrado, inflexibilidad de lo visible o invisible) y hacerlos inteligibles.

En el contexto de esta investigación, el fenómeno religioso observado posee unos rasgos adicionales: d) como *sistema simbólico referido a lo sagrado*, el catolicismo venezolano tiene como rasgo fundamental un carácter *sincrético*<sup>1</sup>; e) como *modelo de vida colectivo*, posee un cuerpo de normas y obligaciones impuestas no solamente por la institución eclesiástica –cuerpo organizativo del catolicismo–, sino también formulados por los propios grupos de creyentes. En el caso del culto a San Benito de Palermo, estamos ante la presencia de un *culto de linaje*<sup>2</sup>, cuya organización fundamental son los vasallos, sociedades de vasallos, cofradías o esclavos del Santo, presentes en varios pueblos venezolanos; f) como *conjunto de mecanismos, ritos y rituales*, en el catolicismo venezolano existen dos clases de prácticas: las cotidianas, como las oraciones, las promesas y las rogativas, y las extraordinarias, como la fiesta. En ambas, se establecen relaciones de *intercambio* entre los creyentes, no creyentes y la deidad. El caso de la promesa es idóneo para introducir la idea de *circulación de dones* de Marcel Mauss (1923),

<sup>1</sup> Preferimos aquí el término *sincretismo* a otros que han surgido en la literatura científica como *hibridación*, *mixtura*, *creolización*, debido a que su origen se halla en las propias ciencias sociales de las religiones y se refiere, concretamente, al proceso de reconstrucción de sistemas simbólicos a partir del contacto intercultural. Al respecto, recomendamos la lectura de Gossen, Klor de Alva y otros (1993).

<sup>2</sup> En este *culto de linaje*, las imágenes de los santos, “las fiestas que se realizan en su honor de acuerdo con el santoral católico, así como también los altares domésticos y las pequeñas capillas, construidas para albergar las deidades, son promovidas por uno de los miembros del grupo familiar –generalmente uno de los padres o de los abuelos” (García Gavidia, 1999: 91).

aspecto que analizamos ya en el caso de devotos y sambeniteros<sup>1</sup> en Casanova (2012) y Casanova y García Gavidia (2009, 2012), y que también señala Ascencio como *contrato sagrado entre las partes* (Ascencio, 2012: 53).

### 3.2. La noción de *fiesta* en las ciencias sociales

En sentido antropológico, la fiesta remite a un tiempo y un espacio extraordinario. Es transgresora por antonomasia: marca una ruptura con lo que es culturalmente entendido como lo cotidiano. "El tiempo, como uno de los ejes que trazan lo cotidiano, es una herramienta reguladora, al definir lo permisivo y lo prohibido en la vida diaria. Es un medio para controlar el acceso a lo sagrado. Desde la Iglesia – espacio de lo sagrado– se determina cuándo el santo puede salir a las calles –espacio de lo profano– para unirse a la fiesta" (Casanova, 2012: 118). Dejando a un lado la distinción sagrado/profano, destacamos uno de los rasgos esenciales de la fiesta en los sistemas simbólicos sincréticos: el hecho de constituir un *ritual de inversión*.

Diversos autores describen las fiestas en el marco del catolicismo iberoamericano y el sincretismo americano: Pollak-Eltz (1994), Velasco (1982), Ascencio (2012), García Gavidia (1991). También se destaca Bajtin (1987), cuyo análisis de la obra de François Rabelais en el contexto de la Edad Media y el Renacimiento europeos nos permite acercarnos a una de las principales cualidades de la fiesta de San Benito: el aspecto carnalesco. Como expresión

---

<sup>1</sup> Denominamos *sambeniteros* al grupo de individuos que pasean por las calles portando una reproducción de la imagen sagrada de San Benito con la finalidad de pedir limosna.

colectiva del culto a San Benito, la *fiesta* es una actividad social compleja, que desborda las nociones de rito y ceremonia y evoca a algo y a alguien. De la revisión de diversos autores, García Gavidia (1991) identifica una característica esencial de la fiesta: ser un hecho social paradójico.

### **3.3. Lo sagrado y lo profano como un *continuum* simbólico**

Para Lucas (1999), el concepto de *sagrado* puede interpretarse en dos sentidos: como un nivel ontológico superior o como lo *otro*, separado o segregado de lo profano. Nosotros añadimos un tercer sentido: lo sagrado y lo profano como polos de un mismo *continuum*.

En la consideración de este *continuum* simbólico, hay que recordar que no todas las religiones establecen oposiciones radicales o dualidades como *el bien y el mal*. Según Augé, el paganismo nunca es dualista, y no opone el espíritu al cuerpo ni la fe al saber. Postula una continuidad entre orden biológico y orden social, continuidad que, por una parte, relativiza la oposición entre vida individual y la colectividad en la que se inserta y, por otra parte, tiende a convertir todo problema individual o social en un problema de lectura, pues postula que todos los acontecimientos constituyen signos, y que todos los signos tienen sentido (Augé, 1993).

Las representaciones de la vida, del hombre y, más precisamente, del individuo, distinguen el cristianismo del paganismo. Pero, ante un culto sincrético, como es el caso del culto a San Benito, nos preguntamos cómo se resuelven estas contradicciones entre las lógicas y racionalidades del

cristianismo y el paganismo. "El debate sobre las fronteras está marcado, pues, por un prejuicio cristiano o, más ampliamente, monoteísta" (Augé, 1993: 41). Por ello *el problema de las fronteras es un problema de sentido*.

Lo mismo ocurre en muchos debates donde se trazan fronteras conceptuales. Mientras que las fronteras construidas desde una concepción eurocéntrica –a partir de la modernidad– para separar lo *religioso* de lo *secular* pretenden ser esenciales o definitivas (en una especie de corte que separe tajantemente el uno del otro en tiempo y espacio), lo sagrado y lo profano se encuentran unidos por un mismo *continuum*: el uno es la progresión del otro hacia el extremo opuesto.

### **3.4. La ambivalencia de lo sagrado**

La ambivalencia de lo sagrado, que se extiende a la experiencia religiosa, se observa en nuestro análisis en dos planos señalados por García Gavidia (1987) en el análisis que hace de los cultos de posesión: 1) En un plano simbólico, la ambivalencia de lo sagrado se expresa en la concepción sobre las cosas sagradas y las divinidades –que se expresan en los mitos–, así como en los sentimientos que despiertan en los creyentes y la relación que entablan estos con lo sagrado (en el caso del culto a San Benito, con la deidad); y 2) En la función que cumple lo sagrado dentro de la sociedad venezolana; en nuestro caso, la deidad católica de San Benito de Palermo y el culto que le rinden los pueblos del occidente de Venezuela.

El primer aspecto lo analizamos a partir de las narrativas sobre la vida y cualidades de San Benito de

Palermo, un santo que muchos consideran al mismo tiempo "parrandero y milagroso". El segundo aspecto se aborda examinando de qué manera el culto permite a los creyentes integrarse en la sociedad, pero también legitimar acciones contestatarias; del mismo modo, el culto promueve en su interior una serie de estructuras y normas rígidas, pero en ciertos tiempos y espacios las flexibiliza y deja abiertos resquicios a través de los cuales los creyentes pueden exhibir comportamientos transgresores, asociados con lo profano.

### **3.5. El poder de lo sagrado**

El culto a San Benito es, por último, un recurso que puede servir al mismo tiempo para preservar el orden y el *status quo* del grupo, así como para propiciar el desorden y revertir las pautas sociales establecidas, así sea una inversión temporal de normas y roles como ocurre durante la fiesta. De ahí que se vincule con una última categoría teórica: el *poder*.

Dependiendo de la postura teórica, el poder se observará en lo institucional, en la investidura de la persona, en lo material o en lo normativo. El poder se manifiesta en las acciones de los individuos o grupos en su relación con el entorno o el dominio sobre otros individuos o grupo. Por ello, el poder es un fenómeno complejo que puede abarcar tanto las inequidades entre clases o castas como los liderazgos que involucran la explotación, el colonialismo y las disputas entre facciones o linajes.

La antropología, a través de sus datos etnográficos, nos permite comprobar que los lazos entre el poder y lo sagrado

se han mantenido constantes en el devenir de las culturas humanas. Esta "relación indestructible", como expresa Balandier (2004), se basa en un principio fundamental: al separar, diferenciar y mantener relaciones de desigualdad, el poder puede reafirmarse o justificarse por medio de la sacralización de sus actores, símbolos o prácticas. Lo sagrado se mantiene separado del mundo de lo profano, donde habitan los individuos que veneran, obedecen o se someten a los designios de quien accede el poder sacro. Por lo tanto, lo sagrado legitima el poder, y por esta razón la figura de autoridad suele ser revestida de símbolos sagrados.

#### **4. El recorrido etnográfico: juegos y procesos simbólicos**

Uno de los aspectos que más destacan del culto a San Benito de Palermo en Cabimas es su heterogeneidad. Esta se expresa en la diversidad que exhibe en otras localidades, pero también al interior del contexto estudiado, en los hogares, templos, plazas y calles de esta población de raigambre petrolera. Ello nos aparta de las miradas convencionales sobre el culto, que buscan amarrarnos a un origen único, un mito único, una significación única, una interpretación homogeneizante –y una exaltación a menudo folclorizante– de uno de los fenómenos religiosos que, precisamente, se caracterizan por desplazarse entre múltiples marcos de referencia identitaria, y que pertenecen al ámbito de lo multicultural, lo pluriétnico, lo diverso, lo mestizo.

La ciudad de Cabimas permite descubrir también las

múltiples tensiones que se viven al interior del culto a San Benito. Dichas tensiones, que ubican en extremos simbólicos y contradictorios a los creyentes, grupos e instituciones vinculadas a la devoción del santo negro, se alivian –mas no resuelven– por medio del caos temporal que representa la fiesta. Orden y desorden, poder y contrapoder se manifiestan y encuentran en el ritual en honor a San Benito de Palermo, un ritual paradójico que agrupa en torno a un objeto sagrado –la talla del santo negro que sale de la Catedral a recorrer las calles– las distintas fuerzas, dominantes y transgresoras.

En las narrativas de nuestros informantes están contenidas sus visiones sobre lo que puede ser o no admitido en el culto –lo cristiano, lo pagano, el orden, el desorden, lo lícito, lo ilícito–, las tomas de decisiones, las pugnas por el control y acceso a aquello que está identificado con lo sagrado: desde los *chimbángueles*<sup>1</sup> hasta la talla de San Benito de Palermo que sale a las calles.

#### **4.1. La fiesta: itinerario y grupos involucrados**

Si bien se desconoce el año en que se inician las fiestas patronales en honor a San Benito en Cabimas, para la década de 1930 se celebraban con gran pompa, según corroboramos en la prensa regional y según recuerda el cronista Estrada<sup>2</sup> (2009), quien lo compara además con las romerías de la Virgen de la Divina Pastora en Barquisimeto. Entretanto, Pazos (2005) identifica estas

<sup>1</sup> El término *chimbángueles* o *chimbangles* “da nombre a la fiesta y a la batería de tambores con que se ejecuta la música”<sup>1</sup> (Mora Queipo, 2001: 57).

<sup>2</sup> Entrevista personal con la autora.

fiestas con la tradición venezolana de “bailar a sus santos”.



**Imagen 2.** La fiesta de San Benito en Cabimas del 27 de diciembre de 1944. Hoy nos queda una captura digital borrosa, pero donde aún puede apreciarse que, a dos décadas del Reventón, la fiesta era ya un acto masivo. Fuente: Hemeroteca del Diario Panorama

Con el paso de las décadas, el ritual de la procesión ha cambiado en Cabimas. Hoy en día se mantiene la estructura esencial (Eucaristía, entrega de la imagen al pueblo, procesión, devolución de la imagen a la Iglesia), pero algunos elementos han desaparecido (los trajes multicolores con cintas, la falda o *saya* utilizada por los hombres), al igual que el rol de los personajes (las mujeres ya no reciben ni cargan al santo). Hoy se escucha, junto a los tambores, maracas, pitos y hasta trompetas de algunos devotos, al igual que se observan por doquier banderas azules pertenecientes a los grupos de tambores, cuyo número ha crecido considerablemente: actualmente se cuenta una treintena de grupos, algunos de los cuales han sido fundado por miembros de los grupos de mayor antigüedad.

En los primeros años se realizaba una sola procesión por el pueblo (Estrada, 2009). Hoy en día, la imagen de San Benito sale a las calles en dos fechas: 27 de diciembre y 6 de enero, para que el Santo pueda recorrer por igual los sectores emblemáticos de Ambrosio y La Rosa, quienes se turnan cada año las fechas. En el primer sector el recorrido parte desde la Catedral de Nuestra Señora del Rosario hasta el estadio de La Misión, pasando por la avenida Andrés Bello, mientras que en el segundo sector el recorrido parte desde la Catedral y toma la vía de la calle Independencia y la avenida Principal de La Rosa, hasta la iglesia parroquial de La Rosa. Hoy se contabiliza una afluencia de más de 300 mil personas en estas procesiones, lo que convierte a esta fiesta de San Benito en la celebración religiosa más grande del estado Zulia y la segunda fiesta del país, luego de la romería de la Virgen de la Divina Pastora en Barquisimeto.

Durante la procesión, la imagen de la Iglesia no es la única que recorre la ciudad, puesto que algunos devotos llevan su propia imagen a cuestras. En la actualidad, los grupos de tambores recorren las calles rezagados con respecto al Santo de la iglesia (cargado por habitantes de Cabimas), guardando distancia entre sí, y siguiendo un recorrido distinto al del Santo —quien además hoy está fuertemente custodiado por efectivos policiales y militares, debido a incidentes en fiestas anteriores que obligaron a sucesivos reemplazos y reparaciones de la imagen por los daños infringidos por los propios devotos (cabeza y brazos rotos, capa rasgada o arrancada...). Las procesiones, por lo general, inician a las 8 de la mañana, luego de la Eucaristía

y culminan a la caída de la tarde, cuando devuelven el Santo a la Iglesia. A partir de allí, algunos grupos continúan en las calles tocando tambores hasta la noche, mientras los feligreses se retiran.

**Tabla 1.** Roles y conflictos entre grupos e instituciones vinculadas al culto a San Benito

<b>GRUPO/ INSTITUCIÓN</b>	<b>ESTRUCTURA</b>	<b>ROLES</b>	<b>CONFLICTOS QUE ENFRENTAN</b>
<b>VASALLOS</b>	<p>Sociedad de vasallos, estructurada de dos maneras:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Dueño de tambor-vasallo (mayoría de los grupos)</li> <li>- Gobierno de chimbángueles (vasallos Ochoa Freites)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ejecutar el chimbángueles en la fiesta del santo</li> <li>- Ejecutar el chimbángueles en los pagos de promesas</li> </ul>	<p>Dificultad de participación en la toma de decisiones de las fiestas</p> <p>"Pérdida de la tradición"</p>
<b>CARGADORES</b>	<p>Sociedad de cargadores (estructura formal)</p> <p>En la práctica: dos grupos con liderazgos distintos (cargadores de Ambrosio y cargadores de La Rosa Vieja)</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Conducir la imagen sagrada del santo en la procesión del ciclo de fiesta (27 de diciembre - 6 de enero)</li> </ul>	<p>Rechazo al excesivo control y presión por parte de la fuerza pública</p>
<b>COMITÉ DE FIESTA</b>	<p>Coordinador - colaboradores</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Planificar el cronograma de las festividades y establecer los</li> </ul>	<p>Presión de los vasallos para participar en la toma de</p>

		nexos para el apoyo logístico y financiero	decisiones y distribución de los recursos
<b>FUERZA PÚBLICA</b>	Policías y Guardia Nacional: jefes de brigada - comandantes de destacamento y subordinados. Siguen órdenes de las autoridades civiles y colaboran con las autoridades eclesiásticas	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Resguardar el orden público</li> <li>- Proteger la imagen sagrada de San Benito, perteneciente a la Catedral de Cabimas</li> </ul>	Intentos de cargadores y devotos de desviar y descontrolar el curso de la procesión y la hora de resguardo del santo
<b>IGLESIA</b>	Diócesis de Cabimas, encabezada por el Obispo	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Velar por el apego del culto a la norma católica</li> <li>- Control sobre la cronología del tiempo de fiesta</li> </ul>	<p>Descontrol de la fiesta</p> <p>Desapego del culto a las normas católicas</p>
<b>GOBIERNO</b>	<p>municipal: Alcaldía de Cabimas</p> <p>regional: Gobernación del Estado Zulia</p> <p>nacional: Presidencia de la República</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Brindar apoyo institucional y financiero a las fiestas</li> </ul>	<p>Problemas de orden público</p> <p>Proselitismo político de otros bandos y partidos</p>
<b>DEVOTOS Y PROMESEROS</b>	No poseen una estructura organizativa; a lo sumo se reúnen en pequeños grupos o comparsas, formados espontáneamente	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Rinden culto a San Benito tanto en el tiempo ordinario como en el extraordinario (ciclo festivo)</li> </ul>	<p>Ocasionalmente protagonizan episodios violentos y de desorden público</p> <p>Resistencia a acatar órdenes de los cuerpos de</p>

	para las fiestas  Algunos ejerce un liderazgo de manera individual, como Miguel Collantes, impulsor de la construcción de los monumentos de San Benito	seguridad
--	--	-----------

## 4.2. El caos necesario

La *fiesta* es una de las expresiones colectivas del culto a San Benito de Palermo en la ciudad de Cabimas. Pertenece al espacio-tiempo de lo extraordinario, de lo no cotidiano, donde la lógica imperante es la paradoja (Rivière, 1997): un espacio-tiempo de adoración a una deidad sagrada, pero también de espectáculo, transgresión y desenfreno, de una ruptura del orden que es condenada y permitida a la vez por las instancias que ejercen el poder.

En la fiesta hallamos elementos que nos permiten caracterizarla como una fiesta con rasgos carnalescos: el desacato a las normas impuestas (el sabotaje a la Eucaristía para iniciar la procesión más temprano, el secuestro del santo, la llegada tardía del santo a la Iglesia, el destrozo de la imagen sagrada...), la presencia del licor para beber y asperjar al santo, el baile sensual al ritmo de los tambores, el disfraz que revierte identidades y hasta burla a las autoridades:

*Un día salió San Benito hacia La Rosa. A lo que tú sales por la calle de la Catedral al frente, un poquito más adelante al llegar a los bomberos hay una iglesia evangélica... ajá.*

*Entonces yo de sotaana, sotana piana, sotana de obispo... y yo con el Santo. Y cuando van pasando frente a la iglesia evangélica dos muchachas, jovencitas, borrachas, con dos litros en la mano de ron... y vienen: “¡La bendición, monseñor!”... “Ay, Dios mío, que no me vea el pastor evangélico...”. “¡Dios me las bendiga!”<sup>1</sup>*

Al carácter paradójico de la fiesta se suma, además, la presencia de un elemento que despierta sentimientos encontrados: lo *sagrado*. La paradoja de la fiesta se alimenta por la presencia de lo sagrado, que es por definición contradictorio y ambivalente. En la fiesta se ponen de manifiesto los procesos de redefinición y recreación de los elementos simbólicos, discursivos y prácticos en relación con lo sagrado. Estos procesos no los lleva a cabo un sector o clase social particular (como la clase dominante o la Iglesia) sino por medio de la expresión del grupo, es decir, todo el conglomerado social. Así, de esta manera, los devotos reafirman su relación con la deidad por medio del toque de tambor y el baile junto a la imagen sagrada de San Benito, que tocan y bañan en licor para pagar promesa, que llevan a sus hogares, instituciones y hospitales para propiciar el bienestar, la salud y la curación de los enfermos por medio de su intercesión divina. Al mismo tiempo, se baila junto a San Benito porque *el santo negro es parrandero y bebedor como ellos*:

*Como era costumbre sacar a San Benito el 27 y volverlo a sacar el día 1º, muchas veces la pobre imagen llegaba a*

<sup>1</sup> Entrevista al monseñor Roberto Lückert León, exobispo de la Diócesis de Cabimas y actual arzobispo de la Arquidiócesis de Coro.

*la Catedral sin brazos, sin cabeza, etc., y había que enviarlo inmediatamente al carpintero para que lo reparara para la fiesta siguiente. El carpintero llama alarmado a Monseñor Marco Tulio Ramírez Roa y le dice: "Monseñor, San Benito está muy mal... está totalmente alcoholizado". Quería decir que era tanto el alcohol que le habían echado al Santo que la madera estaba muy dañada<sup>1</sup>.*

### **4.3. La fiesta como ritual de inversión**

La fiesta de San Benito en Cabimas puede entenderse también como un ritual de inversión que busca aliviar (pero que en ocasiones también propicia) tensiones y conflictos entre los grupos vinculados con el culto. Es una válvula de escape para aliviar los problemas, carencias e injusticias históricas y cotidianas, y también para denunciarlas simbólicamente. No en vano al santo negro a veces le ocurren las mismas desgracias que a los cabimenses le ocurren en el día a día: *Ellos deberían cuidarme el Santo, ¡y ese Santo me llega mocho!*<sup>2</sup>

En la fiesta se invierten los roles: desaparecen momentáneamente las autoridades convencionales para dar cabida a otros. El licor, los tambores que invocan a deidades sincretizadas en San Benito, las *locas* (hombres vestidos de mujeres) y los *santos cachones* (hombres con cuernos en la cabeza) hacen aparición en la fiesta cabimense durante la procesión. En este ritual de inversión, a veces las propias figuras investidas de autoridad propician al desorden. Ese

<sup>1</sup> Correo electrónico enviado por monseñor Roberto Lückert León a la autora.

<sup>2</sup> Entrevista al monseñor Roberto Lückert León, exobispo de la Diócesis de Cabimas y actual arzobispo de la Arquidiócesis de Coro.

era el caso del alcalde Hernán Alemán, que según el monseñor Roberto Lückert, *hacía la promesa al santo de recibir cada año los planazos de la policía*. La prensa zuliana lo reportaba en una ocasión<sup>1</sup>:

*A escasos 100 metros de la Catedral se presentó el primer incidente con los funcionarios de la fuerza pública, cuando Hernán Alemán, Alcalde del Municipio Cabimas, al sostener una discusión con varios agentes fue agredido brutalmente recibiendo más de quince planazos en varias partes del cuerpo y fractura del brazo derecho, por lo que tuvo que ser trasladado a una clínica privada, donde fue atendido de los múltiples golpes propinados por los policías [...] El alcalde de Cabimas señaló que la represión del fervor que siente el pueblo de Cabimas por el Santo Negro con la fuerza brutal puede acabar con una tradición de muchos años y que de por si es una de las válvulas de escape con que cuenta la ciudadanía a tantos problemas.*

La presencia de la Guardia Nacional se debía, según el obispo de ese entonces, Roberto Lückert León, a que la imagen sagrada del santo "no aparecía" a la hora convenida:

*Teníamos que salir a perseguirla, ¡con la Guardia Nacional! Porque se querían alzar, a seguir con la borrachera hasta las nueve de la noche. Entonces había que salir con la Guardia Nacional a rescatar el santo que me regresaba a veces a la iglesia sin cabeza, sin manos,*

---

<sup>1</sup> Diario Panorama, 2 de enero de 1990.

*totalmente hecho a perder*<sup>1</sup>.

Desorden que impera sobre orden, deidades que resurgen temporalmente luego de haber sido destronadas, la libertad rebelada ante la norma y la convención social... todos estos son elementos que convierten la fiesta en un ritual de inversión de roles, normas y valores, puesto que lo que controla al colectivo es fugazmente incomprendido e inobservado por la autoridad.

#### **4.4. Una transgresión permitida**

La fiesta es transgresora por antonomasia, al marcar una ruptura con lo que es culturalmente entendido como lo cotidiano. Por eso, durante la fiesta de San Benito, se aprecian las tensiones entre cargadores, devotos y fuerzas de orden público: los primeros están inmersos en el tiempo no-cronometrado, mientras que los últimos actúan en función de una orden que viene de las estructuras de poder: guardar el santo en la iglesia antes de caer la noche. Y aunque la policía conduzca a los cargadores y al santo "*como los hormigueros, a punta de palo*", estos buscan la manera de burlar el control temporal cuando llevan al santo sobre sus hombros:

*Sacando yo el santo de la iglesia, y lo saqué y después lo volví a meter, o sea, lo volvimos a meter... y cuando lo sacamos, eso fue lluvia de ron, y los tambores... los hicimos a propósito, lo preparamos pa hacelo, nos preparamos pa hacer eso... Igual que cuando también lo hicimos*

---

<sup>1</sup> Entrevista con Roberto Lückert León, exobispo de la Diócesis de Cabimas.

*metiéndolo... lo sacamos otra vez... se me paran los pelos, te pones a llorar y no se dan cuenta que estás llorando... eso es una llorantina que agarramos todos ahí<sup>1</sup>.*

En lo carnavalesco también se hace tangible el elemento social y utópico, porque durante el tiempo de fiesta los participantes perciben que entran "en el reino utópico de la igualdad y la libertad absolutas" (Bajtín, 1987: 237), en el que hay derecho de expresarse *impunemente*: en la bebida que se comparte, en los gritos que se profieren al otro, en el contacto corporal a través del baile o los golpes, los *ajustes de cuentas*... En toda la procesión de San Benito, el foco de mayor violencia está en el traslado del santo, que se abre paso a tropiezos y trompicones. El tiempo de fiesta es un momento de "insurrección efímera que rompe con los lazos de solidaridad común y establece al mismo tiempo lazos – transitorios– entre los hombres, mujeres y niños que participan en ese momento en el Chimbanguale" (García Gavidia, 1991: 192).

La fiesta de San Benito es el espacio del reencuentro, pero también del contacto entre desconocidos, donde se entablan relaciones de solidaridad y alianza en el acceso a la imagen sagrada del Santo: el pueblo devoto se rebela contra el poder establecido cuando sus representantes intentan despojarlo de la imagen. "Esta es una de las pocas fiestas venezolanas que permite esta ruptura" (García Gavidia, 1991: 192). Todo ello ocurre a pesar de los intentos de reglamentar las fiestas de San Benito, como las normas

---

<sup>1</sup> Gianni di Fiore, miembro de la sociedad de cargadores de San Benito.

pastorales para el culto a San Benito promulgadas en 1986, que rezaban lo siguiente: *Se pide a las Autoridades Civiles y Militares resguardar el orden público, evitando el uso y el abuso del aguardiente durante las fiestas y promesas en honor al Santo*<sup>1</sup>.



**Imagen 3.** El momento en que se rompe definitivamente la solemnidad del rito eclesiástico: las autoridades entregan el santo al pueblo. Cargadores, promeseros y fuerzas de orden público forcejean por igual. Fuente: Régulo Rincón

En la fiesta siempre triunfa la paradoja: se vive caos, pero ayuda a mantener el orden. Las tensiones se reavivan, pero también se negocian, aunque sea temporalmente. En el tiempo extraordinario, las autoridades terminan siendo permisivas porque saben que el desorden no durará mucho tiempo. La fiesta permite aliviar tensiones que, contenidas por mucho más tiempo, provocarían conflictos mayores. Por ello, la Iglesia termina siempre tolerando la presencia del

<sup>1</sup> Normas pastorales para el culto a San Benito, promulgadas por el obispo Monseñor Roberto Lückert León el 1 de octubre de 1986. Aviso de prensa en el diario Panorama, 19 de octubre de 1986.

licor:

*No vamos a decir: 'El año que viene no va a haber más ron'. No, porque el ron es una cosa demasiado atractiva... esa lluvia de ron... ese momento es inigualable. Cuando el santo es entregado al pueblo y todo el mundo le empieza a echar ron es una cosa indescriptible. Tienes que estar ahí pa' vivirlo. Si lo estás viendo a través de un televisor dirás: ¡uy, qué desastre! Pero piensas distinto si estás entre la música, el tambor, la gente, los gritos, todo significa, es una estética inigualable<sup>1</sup>.*

La fiesta de San Benito permite al pueblo de Cabimas liberarse –así sea momentáneamente– de las imposiciones institucionales, reafirmarse como fuerza colectiva desde una actitud transgresora y, al mismo tiempo, legitimada por el hecho de cargar sobre sus hombros la imagen sagrada de San Benito. De esta manera, la fiesta cumple su cometido: liberar la conciencia colectiva "del dominio de la concepción oficial, permitiendo lanzar una nueva mirada sobre el mundo " (Bajtín, 1987: 246).

---

<sup>1</sup> Régulo Rincón, director del Museo Itinerante San Benito.

**Tabla 2.** Las relaciones de poder en el culto a San Benito

GRUPO/ INSTITUCIÓN	RELACIONES DE PODER				
	SUBORDINACIÓN	INSUBORDINACIÓN	IGUALACIÓN	RUPTURA	HEGEMONÍA
<b>VASALLOS</b>	Se subordinan ante la Iglesia	No muestran ninguna forma de insubordinación al interior del grupo	Relaciones de igualdad con: Cargadores Devotos y promeseros Comité de fiesta	Ocasionalmente, rupturas con el Comité de fiesta	Ninguna
<b>CARGADORES</b>	Iglesia Comité de fiesta (sociedad de cargadores)	Iglesia Comité (pelos amarillos) Fuerza pública	Vasallos Devotos y promeseros	Ninguna	Ninguna
<b>COMITÉ DE FIESTA</b>	Iglesia Gobierno	Ninguna	Vasallos	Vasallos	Fuerza pública Cargadores Devotos y promeseros
<b>FUERZA PÚBLICA</b>	Gobierno Iglesia Comité				Cargadores Devotos y promeseros Vasall

					os
<b>IGLESIA</b>	Ninguna	Ninguna	Gobierno	Gobierno	Hege monía en lo referente a una parte del rito (misa) sobre la participac ión y rol de los vasallos. Se le subordina n: Comité Fuerz a pública Vasall os Carga dores Devot os
<b>GOBIERNO</b>	Ninguna	Ninguna	Iglesia	Iglesia	Comit é Fuerz a pública Vasall os Carga dores Devot os

<b>DEVOTOS Y PROMESEROS</b>	Iglesia Gobierno Fuerza pública Comité	Iglesia Gobierno Fuerza pública Comité	Vasallos Cargadores	Ninguna	Ninguna
<b>TENSIONES:</b> VIOLACIÓN DE NORMAS - "PÉRDIDA DE TRADICIÓN" - PARTICIPACIÓN EN TOMA DE DECISIONES – BUSQUEDA DE VISIBILIDAD EN LA FIESTA <b>ELEMENTO COHESIONADOR:</b> EL SANTO (LO SAGRADO)					

#### 4.5. San Benito vive fuera del templo

Durante la procesión de San Benito, el devoto entra en contacto directo con la deidad sagrada por medio de la imagen de San Benito que la Iglesia pone a su alcance. Es, precisamente, esta transacción, la que origina todo tipo de conflicto: más de 300 mil asistentes cuentan apenas con algunas horas, dos veces al año, para acercarse al Santo Negro y cumplir promesa. En respuesta a ello, ocurre un fenómeno que revela el juego del poder y el contrapoder en el culto: en ocasiones, los creyentes prescinden de la institución eclesiástica, prefiriendo el vasallaje como institución mediadora para el pago de promesas.

En décadas anteriores, la Catedral de Cabimas permitía la salida de la imagen sagrada del santo a aquellos hogares donde los devotos pagaban promesa. Pero conforme creció la devoción, aumentaron las restricciones eclesiales y, en consecuencia, los vasallos optaron por buscar sus propias tallas de San Benito, tenerlas en sus casas y capillas familiares y hacerlas bendecir por algún cura para convertirlas en imágenes sagradas que puedan salir en procesión.

Así, la imagen sagrada de San Benito se ha ido

multiplicando y esparciéndose en la ciudad como una gota: el santo habita en la iglesia, pero también en las plazas, las reproducciones de imágenes que portan devotos y guardan grupos de vasallos. Estas reproducciones de la imagen sagrada del santo tienen un papel clave en diversos eventos de la vida cotidiana, como las oraciones, peticiones y pago de promesas fuera del ciclo de la fiesta<sup>1</sup>. Ello permite, de algún modo, atenuar las tensiones diarias de quienes procuran la presencia del santo en sus casas y comercios y no tienen acceso a la imagen sagrada de la Catedral.

Durante el ciclo ritual de la fiesta, también se nota la presencia de muchas imágenes que portan los devotos y que también bañan en licor. La presencia de policías y militares —quienes crean un cordón de seguridad alrededor de la imagen— incomoda al cabimense, quien no puede tener ahora contacto directo con el Santo, excepto quienes deban pagar promesa y pidan permiso para abrirse paso hacia la imagen. Aun cuando la gente “no quiere otro santo que no sea el de la Iglesia”, según devotos como Régulo Rincón, otros testimonios, como el de cronista Pedro Estrada y el vasallo Óliver Mundo, nos muestra un fenómeno que sólo ocurre en Cabimas, y que ocurre como consecuencia de las nuevas limitaciones, impuestas por la Iglesia, para acceder al santo: ya no sale una imagen —la imagen de la Iglesia—,

---

<sup>1</sup> Cada grupo de tambores tiene una imagen (como culto de linaje, muchos la han heredado de sus ancestros), mientras que muchos devotos encargan la elaboración de tallas de santo para sus hogares. La presencia del chimbángueles tampoco es exclusiva del ciclo de fiesta: los pagos de promesa son ocasiones para bailar al santo y llevarlo en procesión por la barriada o urbanización. En esas ocasiones, la familia que paga promesa compromete (o contrata) a un grupo de vasallos para tocar y llevar una imagen del santo por las casas de vecinos y la propia.

sino que ahora se multiplican en toda la ciudad, haciendo de Cabimas un paisaje digno de Gulliver y los liliputenses cuando estas imágenes se encuentran con los enormes monumentos o gigantones que han erigido en los distintos sectores del municipio: *“La gente trae su San Benito y anda bailando con él. Entonces tú ves santos pequeñitos, más grandotes...”*<sup>1</sup>

Con el paso del tiempo, la Iglesia ha perdido la exclusividad en la mediación entre los devotos y San Benito. Es el pueblo quien toma control del santo y el culto en la vida diaria. La fiesta es, quizás, el medio por el cual el pueblo desafía y enfrenta al poder de manera contundente, por intentar controlar el único espacio donde es restringido el acceso a San Benito: justamente, la imagen sagrada más importante y significativa para el cabimense. Multiplicar la imagen de San Benito y multiplicar los tambores es una de tantas respuestas que dan más de 300 mil devotos al férreo control que mantiene la iglesia sobre el santo, una manera de rechazar la mediación institucional —que marca siempre distancia con la divinidad— y encontrar las vías para adorar la deidad sagrada sin obstáculos.

#### **4.6. Desplazamientos simbólicos**

La fiesta de San Benito de Palermo, como rito de máxima apoteosis en el culto de Cabimas nos muestra diversos tránsitos: de lo cotidiano a lo extraordinario, de lo cristiano a lo pagano, del orden al desorden, de lo litúrgico a lo carnavalesco, de la reverencia a la irreverencia, del poder

<sup>1</sup> Pedro Estrada, cronista de Cabimas.

al contrapoder. Ello nos habla de un rito en el cual existe un orden prefijado, pero también se abre un resquicio para el caos, temporalmente permitido y propio de los ritos de inversión cuya lógica subyacente es la paradoja.

Rivière (1997) cataloga estos rasgos como propios de ritos profanos, si bien como hemos observado, descrito y analizado hasta el momento, la presencia de lo sagrado es lo que justifica el rito: San Benito de Palermo, con su capa azul llena de licor, saliendo de la Catedral (ámbito espacial y temporal de lo sagrado) para recorrer las calles (ámbito espacial y temporal de lo mundano).

La fiesta de San Benito se convierte así en un caleidoscopio de rituales, prácticas, acciones y símbolos, que van acercándose a lo sagrado y alejándose de lo profano y viceversa. De allí que, durante la fiesta, se vivan momentos plenamente sublimes —como el momento en que todos abren paso a un promesero que alza a un niño para tocar la capa del Santo—, al igual que momentos de desenfreno y extrema violencia, que pueden conducir incluso a la muerte. Ello nos recuerda que uno de los rasgos fundamentales de lo sagrado es su ambivalencia: es amado y temido al mismo tiempo por sus devotos.

## **5. A modo de conclusión. San Benito llena un vacío en la historia cabimense**

Durante la etnografía observamos el rol que cumple San Benito de Palermo en los procesos de conformación, recreación y negociación de las identidades/alteridades en el pueblo de Cabimas, Venezuela. ¿Qué significa San Benito para el cabimense? ¿Cómo incide la devoción al santo negro

en las representaciones y prácticas que formula el cabimense acerca de sí mismo, su grupo y los otros?

Una ciudad de cuya fundación se sabe poco —tan solo la fecha fundacional de la Misión de San Antonio de Punta de Piedra, abandonada por los frailes en el siglo XIX— busca su lugar en la historia venezolana, como cualquier sociedad humana que busca conocer su pasado e identificar su origen. Cabimas no aparece en la historia republicana sino tardíamente, a partir de la explotación petrolera. Las pistas sobre su fundación se las llevó la brisa y la arena de las costas del Lago de Maracaibo, ante la ausencia de documentos, de escritos que confirmen cuándo y quién la erigió. Este relato se repite en muchos pueblos, y confirman que el proceso de sociogénesis en Venezuela fue tan doloroso que dejó, en el camino, hendiduras y referentes vacíos.

Cabimas apenas aparece en la historiografía venezolana. Su historia local resulta poco relevante a los fines de reconstruir el discurso sobre la gesta nacional, forjador de la identidad nacional. La historia republicana nos ofrece fechas, lugares y nombres de batallas, declaraciones y capitulaciones; tiene a sus *héroes civilizadores*, igual que la historia de la provincia, hoy convertida en región. ¿Pero qué pasa con lo local? ¿Qué le queda a un caserío, a orillas de la playa, dedicado a la actividad pesquera y cuyo origen étnico nos remite más bien a las evidencias arqueológicas de poblados indígenas?

La respuesta quizá se halla en "*la devoción más bella que ha presentado esta ciudad*", en palabras de Gianni di Fiore,

cargador de San Benito:

*"San Benito es como un padre para mí, un padre, aunque primero está Dios y después lo siento como un padre, porque todo, todo, todo, para donde camino y para donde voy, lo tengo presente. Ve, tal cual para Cabimas es lo mismo, Cabimas nació, como del pulmón de San Benito, y así mismo lo llevamos nosotros por dentro".*

La fiesta de San Benito es el momento en que se reaviva un vínculo casi perdido en la cultura cabimense luego de la explotación petrolera: un espacio para compartir cara a cara con los vecinos, el reencuentro con el otro, el tiempo de reconocerse como miembros de un colectivo que ha atravesado quiebres sociales —de la cultura agrícola a la petrolera, con los conflictos y contradicciones propios de cada uno—, de *resistir*, por la vía de la devoción religiosa, a los cambios impuestos por la dinámica petrolera.

Al transcurrir el tiempo lo único que pasaba en Cabimas eran las fiestas patronales. Eran como una esperanza. El pueblo católico se regocijaba con el retorno de los familiares y amigos de la infancia. Unos venían a pagar promesas por favores concedidos, otros a visitar familiares y de igual forma aprovechar las fiestas para festejar con los amigos (Castillo Clavel, 1994: 26).

La fiesta es un modo de igualarse, de reducir la distancia social entre clases favorecidas y desfavorecidas, entre jefes y obreros, de verse similares individuos provenientes de etnias, culturas, nacionalidades y realidades distintas. El

milagro de San Benito no se trató únicamente de contener el incontenible chorro de petróleo del Reventón, sino también de contener la entropía, con su inconmesurable fuerza integradora.

En rezos, promesas y fiestas. En el petróleo y en los comercios. Entre ricos y pobres, poderosos y desvalidos. En la norma y la transgresión. En el pasado, el presente y el futuro. En la historia y el mito. Al recapitular cuáles aspectos de la vida del cabimense están impregnados por la devoción y el culto a San Benito, hallamos que ninguno se escapa. Estamos en presencia de un fenómeno que trasciende el ámbito de lo religioso para convertirse en un *hecho social total*. En su interior, contiene todas las contradicciones posibles ante la presencia de lo sagrado, cuya ambivalencia se desborda y contagia los fenómenos que toca.

En la tensión entre el poder y contrapoder, la institución religiosa cuestiona el sincretismo, pero admite la transgresión en el (des)orden de la fiesta; el gobernante se une a los devotos en el baile y la bebida mientras que unos cargadores buscan alzarse como autoridad transitoria; y los vasallos enfrentan el conflicto de reafirmar lo que se considera propio o volver su mirada a otros pueblos en búsqueda de sus orígenes.

Desde esta perspectiva maussiana, afirmamos la necesidad de romper con uno de los paradigmas más resistentes en las ciencias sociales: aquel que busca una

distinción radical entre individuo y sociedad. El devoto que reza y hace una petición al santo, cumplirá su promesa, pero no la cumplirá solo: esperará un día especial para salir junto a otros individuos a las calles, a compartir la botella de ron, el baile, el toque de tambor, la emoción y la esperanza. Los creyentes conforman, al mismo tiempo, un colectivo que conquista un espacio y un tiempo: la fiesta de San Benito. Un colectivo que reafirma que Cabimas es la devoción a San Benito.

Lo que se ha perdido en el tiempo histórico lo compensa el tiempo mítico, expresado en la fiesta. Todos los cabimenses se sienten convocados por San Benito, porque el santo negro no solo aglomera: cohesiona, reúne, congrega al cabimense. Cabimas empieza a mirarse en el espejo a partir de la explotación petrolera, cuyos inicios se asocian con el milagro del Reventón. San Benito y el petróleo llenan, de esta manera, el vacío de la partida de nacimiento de la ciudad: la ciudad no nace con un documento, sino con una devoción tan grande como su riqueza mineral.

## 6. Referencias consultadas

- Augé, Marc (1993). **El genio del paganismo**. Barcelona: Muchnik Editores.
- Ascencio, Michaelle (1976). **San Benito: ¿sociedad secreta?** Caracas: Ediciones UCV.
- Ascencio Chancy, Michaelle (2001). **Entre Santa Bárbara y Shangó. La Herencia de la Plantación**. Caracas: Fondo Editorial Trópicos.
- Ascencio, Michaelle (2012). **De que vuelan, vuelan**.

- Imaginario religioso venezolano.** Caracas: Editorial Alfa.
- Bajtín, Mijail (1987). **La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais.** Madrid: Alianza Universidad.
- Balandier, Georges (2004). **Antropología política.** Buenos Aires: Del Sol.
- Bermúdez, Manuel (1982). “60 años de un chorro que aún sigue fluyendo”. En: **Revista Nosotros.** Diciembre de 1982. Lagoven.
- Berger, Peter (1999). **El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión,** 2da. Edición. Buenos Aires: Amorrurtu editores.
- Calderón, Lenín (2005). “Aproximación a los procesos de construcción de identidad: La Procesión de San Benito en Cabimas”. En: **Boletín Antropológico.** Año 23, N° 63, Enero-Abril, 2005. Universidad de Los Andes. Mérida. pp. 75-92.
- Casanova, Vanessa (2012). “Un santo negro pasea por las calles: presencia de lo sagrado en lo cotidiano”. En: De Rugeris, Romina y Amodio, Emanuele (editores) (2012). **Semióticas de la vida cotidiana. Colección de Semiótica Latinoamericana No. 9.** Maracaibo: Universidad del Zulia, Asociación Venezolana de Semiótica, Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas.
- Casanova, Vanessa y García Gavidia, Nelly (2009). "Lo sagrado secularizado como sustento diario: los sambeniteros en las calles zulianas". En: **Boletín**
-

- Antropológico**, año 27, no. 76. Mayo-Agosto 2009. pp. 137-157.
- Casanova, Vanessa y García Gavidia, Nelly (2012). **Lo sagrado secularizado como sustento diario. Los sambeniteros en las calles venezolanas**. Saarbrücken, Editorial Académica Española.
- Castillo Clavel, Eudomario (1994). **Memorias de un cabimero**. Maracaibo: Centro Histórico de Cabimas.
- García Gavidia, Nelly (1987). **Posesión y ambivalencia en el culto a María Lionza. Notas para una Tipología de los cultos de posesión existentes en la América del Sur**. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- García Gavidia, Nelly (1991). “Persistencia de lo Sagrado: Fiesta y Religión Popular. Notas para la Comprensión de la Fiesta”. En: **Revista Opción**, Año 8, No. 11, Septiembre 1991. Pp. 181-196.
- García Gavidia, Nelly (1999). “Santa Rosa no es un barrio: es un pueblo!”. En: Meneses Pacheco, Lino; Clarac de Briceño, Jacqueline y Gordones, Gladys (eds.) (1999). **Hacia la antropología del siglo XXI**. Mérida: Conicit, Conac, Museo Arqueológico-ULA, CIET-ULA.
- García Gavidia, Nelly (2003). “El uso de los símbolos indígenas en la invención de la identidad nacional”. En: **Revista Opción**. Año 19, no. 40. Pp. 9-34. Maracaibo: Editorial Astro Data. Universidad del Zulia.
- Gossen, Gary H.; Klor de Alva, Jorge; Gutiérrez Estévez, Manuel y León-Portilla, Miguel (Eds.) (1993). **De palabra y obra en el nuevo mundo. 3. La formación del otro**. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

- Lucas, Juan de Sahagún (1999). **Fenomenología y filosofía de la religión**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Martínez Suárez, Juan de Dios (1988). **Presencia africana en el Sur del Lago (Zulia, Mérida y Trujillo)**. Maracaibo: Colección Afrovenezolana no. 3.
- Martínez, Juan de Dios (1990). **El Gobierno del Chimbángueles**. Maracaibo: Edición Personal.
- Mauss, Marcel (1923). **Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques**. Colección *Les classiques des sciences sociales*. Versión consultada en línea en el sitio web: <http://classiques.uqac.ca>.
- Mora Queipo, Ernesto (2001). **El Chimbángueles en la Tradición Afrovenezolana**. Caracas: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes de Venezuela.
- Mora Queipo, Ernesto (2007). **Los esclavos de Dios. Religión, esclavitud e identidades en la Venezuela del siglo XVIII**. Universidad del Zulia, Ediciones del Vice Rectorado Académico.
- Pazos, Elizabeth (2005). "Vigencia arquetipal de María Lionza". En: **Revista Extramuros** [online]. mayo 2005, vol.8, no.22, p.11-48. Disponible en: <http://www2.scielo.org.ve>. Consultado el 14/03/09.
- Pollak-Eltz, Angelina (1994). **La religiosidad popular en Venezuela**. Caracas: Editorial San Pablo.
- Prado, Rafael; Leal, Morelva y Leal, Haine (2008). "El culto a San Benito en la reinención de la identidad ceutera". En: **Etnografías del Zulia II**. Exposición multimediática del Museo de Arte Contemporáneo del Zulia. Abril-Junio de 2008.

Rivière, Claude (1997). "Structure et contre-structure dans les rites profanes". En: Segré, Monique (Dir.) (1997). **Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine.** Paris: Éditions L'Harmattan.

Velasco, Honorio M. (Editor) (1982). **Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España.** Madrid: Editorial Tres-Catorce-Diecisiete.