

**PERSISTENCIA DE LO SAGRADO:
FIESTA Y RELIGION POPULAR.
NOTAS PARA LA COMPRESION DE LA FIESTA**

Dra. Nelly García Gavidia

DESCRIPTORES: Fiesta, Rito, Ceremonia, Religión Popular

RESUMEN

La Fiesta es un acto colectivo, en el momento en que las relaciones inter-individuales se organizan en una estructura mental coherente, momento también de libertad que se desarrolla en un espacio histórico concreto, y que, al mismo tiempo, recupera y regulariza aspectos de las más antiguas manifestaciones y expresiones de lo sagrado. Como actividad social compleja, la fiesta, desborda la noción del rito y de ceremonia y evoca a algo y a alguien. De la misma manera, tiene un carácter simbólico. Está llena de tensiones y oposiciones que produce una gran variación en la práctica universal de la fiesta, y aún dentro de una misma fiesta en un mismo sistema sociocultural. Es el caso de la fiesta de San Benito en el occidente del país.

**PERSISTENCE OF THE SACRED: FEAST DAYS AND POPULAR
RELIGION TOWARDS AN UNDERSTANDING OF THE FEAST
DAY**

Key Words: Feast Day, Rite, Ceremony, Folk Religion

ABSTRACT

A Feast Day is a collective act, a moment in which inter-individual relationships cohere into one mental structure. It is also a moment of freedom developed in a concrete historical space, simultaneously restoring and standardizing the most ancient manifestations and expressions of the sacred. As a complex social activity, a feast day goes beyond the notion of a rite and ceremony and evokes something and someone.

Likewise, a feast day has a symbolic character. It is full of tensions and struggles which produce a great variation in universal feast-day practice, even within the same feast within the same sociocultural system, as is the case with the feast of "San Benito" (Black St. Benedict) in Western Venezuela.

En la etnogénesis de la sociedad venezolana, uno de los rasgos esenciales ha sido el de la necesidad, o mejor dicho, parafraseando a Jean Paul Sartre, "hemos estado condenados" a la redefinición y reconstrucción de lógicas, lenguajes, símbolos y prácticas que han permitido aprender el pasado y a reafirmarnos, aun cuando sea de manera vacilante, en el presente. En todo este proceso hay que tomar en cuenta el peso que pueda tener el dolor, en un primer momento, de haber sido víctimas de un impecable cataclismo histórico (conquista, colonia, esclavitud) y en segundo momento, haber vivido rupturas accidentales causadas por el paso brusco de la población venezolana de una economía agroexportadora a una economía mineroexportadora basada en la principal fuente energética del mundo industrializado y que condujo a la articulación definitiva de Venezuela en el mercado capitalista mundial.

Esto significa, que a nivel de los comportamientos, actitudes, sentimientos y pensamientos coexisten diversos sistemas de representación que reflejan los antagonismos surgidos de la yuxtaposición de diferentes sistemas socioculturales. Sin embargo, en las sociedades que sufren procesos de cambios bruscos e inesperados, los grupos sociales no permanecen durante un largo tiempo sin reorganizarse o reestructurar su identidad. Estos, en un mecanismo de sobrevivencia, se ven en la necesidad de generar respuestas adaptativas a la nueva situación. En los casos de los grupos sociales menos favorecidos —o en aquéllos donde la fuerza de la dominación se siente con más vigor— la adaptación y asimilación de los nuevos modos de hacer, sentir y pensar dominantes es conflictiva. Algunas veces se puede dar la creación e innovación de valores y prácticas, y en

otros la redefinición de los ya existentes en los planes de un pensamiento y una acción diferentes a la de los grupos dominantes.

Una meta a largo plazo, en la cual estoy comprometida, es realizar la descripción, el análisis y la interpretación de algunos elementos del sistema sociocultural venezolano donde se pongan de manifiesto esos procesos de redefinición y recreación (tanto a nivel simbólico como en el lenguaje de y las prácticas), no como producto elaborado de un sector o de una clase sino sobre todo como expresión grupal (de todo el conglomerado social), a través del hacer cultural colectivo, prescindiendo de las interpretaciones literarias.

Ahora bien, dos de las expresiones colectivas donde ese proceso se pone de manifiesto son: las manifestaciones religiosas y las fiestas.

Este trabajo es un avance de una investigación mayor cuyo objetivo es el estudio etnológico de dos manifestaciones religiosas populares donde se utiliza, como una de las formas de expresión, la fiesta.

La fiesta es el momento en que las relaciones interindividuales se organizan en una estructura mental coherente; momento también de libertad que se desarrolla en un espacio histórico concreto, y que al mismo tiempo recupera y seculariza aspectos de las más antiguas manifestaciones y expresiones de lo sagrado; la pérdida de la conciencia profana por exaltación colectiva, la búsqueda de los laberintos y la pérdida del aliento por agotamiento.

PRECISIONES TEÓRICAS

Antes de entrar de lleno al desarrollo del tema escogido, quiero exponer, muy rápidamente, los principios generales de subyacen en este análisis.

Tengo la firme convicción de que: a) los sistemas socio-culturales no pueden reducirse sólo a las representaciones que los individuos se hacen y que los grupos sistematizan, b) las representaciones sociales no son constitutivas de los grupos, c) en la realidad material no puede descubrirse el principio exclusivo de los comportamientos sociales e individuales.

El estudio de las bases materiales de un sistema socio-cultural es necesario completarlo con el de los comportamientos,

sentimientos, actitudes, representaciones colectivas y sistemas simbólicos que en él se hayan elaborado. Todos ellos expresan las relaciones que entretienen —en todo el sistema sociocultural— la realidad física y la realidad social.

La vida social está llena de una multiplicidad de formas de la realidad mental (de imaginario individual y actos simbólicos colectivos) que se distinguen por las funciones que asumen dentro de la sociedad. Su realidad no es sólo a nivel de pensamiento sino que se concretiza en actitudes, afectos, comportamientos y actos simbólico en general que son indispensables para manejar y utilizar todo el proceso de la vida práctica misma.

En definitiva, actitudes, afectos, sentimientos, comportamientos, representaciones mentales o actos simbólicos en general son una realidad social tan real como las acciones sobre la naturaleza con los útiles de trabajo y, pone en evidencia las relaciones complejas entre las prácticas sociales y las prácticas significantes. Estas últimas designan lo que una sociedad percibe, cómo interpreta y ordena el mundo, cómo asume sus carencias y déficits, cómo llena sus necesidades, cómo articula sus prácticas, cómo separa lo que es separable y une lo que debe permanecer unido.

CONSIDERACIONES PARA LA NOCIÓN DE FIESTA.

De la fiesta se han dado numerosas definiciones: se ha dicho que es un hecho social de carácter público para la alegría y el regocijo; que es celebración; que es un grupo de tradiciones, ritos y ceremonias no cotidianas caracterizadas por un alto nivel de participación e interrelaciones sociales.

De igual manera se han hecho clasificaciones para tratar de unir en un solo grupo la gran variedad de fiestas existentes en el mundo. Para no redundar sobre este hecho, señalaremos sólo el intento que hace J. Duvignaud (1989: 11-15) para clasificar las fiestas. Según este autor las fiestas pueden ser de seis tipos: fiestas que solemnizan un acontecimiento de la existencia, fiestas de "vuelta a los orígenes", fiestas rituales, fiestas urbanas, fiestas de conmemoración de aniversario y fiestas privadas. En las nociones y clasificaciones revisadas hay una característica común: un esfuerzo

por buscar un principio de unidad que aparentemente no existe en esa noción y que ha llevado en algunos casos a reducir su utilización a un sólo tipo de fiesta (por ejemplo, cuando se le define como de carácter público se deja de lado la fiesta privada) o a extenderla de tal manera que abarque cualquier tipo de manifestación parecida o con un lejano parentesco (sea por ejemplo, el espectáculo).

Antes esta situación se convierte en una necesidad la revisión del uso que algunos teóricos de la ciencia social le han dado a la noción de fiesta, para señalar a posteriori, en la contrastación con la realidad, las notas comunes que deben ser consideradas para la conceptualización de la misma.

Uno de los aspectos que llama la atención en la literatura socioantropológica sobre la fiesta es que, casi todas las conceptualizaciones, que se dan en este hecho social, subrayan como nota de especificidad la concepción del tiempo de fiesta (Hubert, Durkheim, Caillois, Eliade, Duvignaud, Honorio Velasco, Caro Baroja, Leach, etc.): la fiesta es portadora de una temporalidad diferente que depasa las propiedades del tiempo físico y rompe con la homogeneidad del tiempo y la no repetición del mismo.

En la base de esta observación reposa la idea que entre el rito y el mito, situados aparentemente en tiempos diferentes, se establece durante la fiesta una conexión temporal (¿es ésta la reactualización del mito en el rito?).

Otro rasgo común en la conceptualización de la noción de fiesta, sino para todos los teóricos que se han ocupado del tema, sí para la escuela durkheimniana, es el de darle a la temporalidad de la fiesta característica de alegórica (siguiendo la noción de Durkheim de ritos representativos), es decir, de hacer de lo imaginario la realidad misma en el momento cuando el mito representa el rito (DURKHEIM, E.; 1968:536). Esa representación o teatralización es lo que le da a la fiesta un carácter lúdico que permite a la imaginación de los participantes su expresión libre para ir de lo sublime a lo grotesco.

De igual manera, esa misma corriente de pensamiento (la escuela durkheimniana) señala como características fundamentales de la fiesta la de jugar un rol intermediario entre el rito propiamente

te religioso y el disfrute profano. Así pues, la fiesta oscila entre dos polos: la ceremonia y la festividad y, en algunos casos, llega hasta espectáculo.

Todo esto le da a la fiesta la característica de ser un hecho social esencialmente paradójico: toda fiesta parece referirse a un objeto sagrado o a algo sacralizado (ritos de pasaje, las graduaciones y aun los mismos aniversarios) y, al mismo tiempo, de comportamientos profanos; toda fiesta desborda el tiempo cotidiano pero al mismo tiempo se desarrolla en una sucesión de instantes; toda fiesta se hace (o se vive) de un modo extracotidiano pero, al mismo tiempo, necesita y hace la selección de elementos característicos de la vida cotidiana; sea por ejemplo la necesidad de comida y sexo —ésta son estilizadas, pues no cualquier comida o todo tipo de intercambio sexual sino lo propio de la ocasión, sea por ejemplo las cenas de navidad—; toda fiesta es un ritual, sin embargo, desborda el rito por la invención en sus elementos libres ya que sin espontaneidad no hay fiesta.

Asimismo, casi todos los que directa o indirectamente se han ocupado de este sujeto (desde los clásicos: Durkheim, Frazer, Boas, Malinowski, Hubert, hasta los más recientes: Duvignaud, De Velasco Rivero, León Portilla, etc.) señalan la particularidad de considerar a la fiesta como un hecho social cohesionador del grupo, capaz de reestablecer —aun cuando momentáneamente— las solidaridades.

Por otro lado, autores como Turner, Geertz, Leach, Bateson, etc. han abierto otras posibilidades de aprehender y comprender la fiesta al resaltar el carácter esencialmente expresivo y simbólico de ésta, integrado por un conjunto de símbolos y señales estructurados en un código que forman un verdadero metalenguaje. De igual manera, haciendo hincapié en la producción e intercambio de signos y significados existentes en la fiesta, se ha abierto la posibilidad de abordarla metodológicamente como un sistema de comunicación (Mesnil Marianne, Miguel Roiz, etc...). La fiesta es un acto comunicativo que se da dentro de un marco temporal y espacial y que implica la articulación de las formas y significados de ritos, ceremonias, costumbres, etc... en dos niveles: el de la interacción y el del contenido (ROIZ, M.; 1982:110).

También Françoise Isambert (1989) resalta el carácter simbólico de la fiesta y expone que quizás la razón de ser de las disociaciones y compenetraciones observadas en la fiesta estén fundadas en su carácter simbólico.

En este trabajo se considera a la fiesta, en primer lugar, como un acto colectivo de grupo, aun cuando sea numéricamente pequeño. En ella se encuentran representaciones de imágenes materiales o mentales que son factores indisolubles del elemento activo: tambores, sayas de vasallos, máscaras, sebucán, maracas, comida, licor, decoración de la iglesia o capilla o de las calles, son en la fiesta de San Benito objetos materiales imprescindibles para la acción de la fiesta.

En segundo lugar, la fiesta es una actividad social compleja donde se manifiesta una gran cantidad de registros de la vida social, tales como: todo tipo de intercambio (sexual, de ofrendas, económico, etc.), las contradicciones entre los grupos, el conflicto de la reafirmación de los valores, las reminiscencias del pasado lejano, la actualización de la historia más reciente, etc..

Como actividad social compleja, la fiesta, desborda la noción de rito y de ceremonia (entendida ésta como secuencia de ritos) y evoca algo (un suceso: fundación, aniversario, graduación, la recolección de los frutos, la preparación de los campos, etc..) y a alguien (dioses o deidades, héroes, individuo, colectividad, etc...).

El carácter simbólico de la fiesta implica que el símbolo sea reconocido (ISAMBERT, F.: 1989:161) y, por lo tanto, debe ser relativamente fijo, en consecuencia, la fiesta reviste formas rituales obligatorias -sin- que tengan éstas carácter religioso ni la obligatoriedad del valor moral. En la fiesta de San Benito, por ejemplo, los tambores, el baile, esparcir con licor la imagen del santo, tienen el carácter de obligatoriedad.

Asimismo, el carácter simbólico de la fiesta está íntimamente ligado al tiempo: la acción de la fiesta interfiere y rompe el desarrollo del tiempo útil de producción, creando la idea de un "pedazo del tiempo fuera del tiempo". Un tiempo realmente vivido aparte, cuyas propiedades van más allá de las características del tiempo físico, es exorbitante; revela un tiempo existente a nivel de lo imaginario que se caracteriza por ser cíclico y heterogéneo, concretizado efectivamente en la acción ritual. En ésta hay la con-

visión consciente de vivir un tiempo aparte y distinto (situación que depende de los individuos).

El carácter simbólico de la fiesta induce a reconocer en ella, a nivel de su estructura, características que la aproximan a una manifestación religiosa, razón por la cual muchos han afirmado que toda fiesta tiene un carácter religioso, características religiosas entre las que cabe mencionar: la reivindicación de la existencia, la pérdida del aliento por agotamiento, la búsqueda de laberintos, el vivir como realidad —a partir de su recuerdo— la presencia de lo conmemorado, son características de lo sagrado y al mismo tiempo, son elementos estructurales de toda fiesta.

Por otra parte, la fiesta es un fenómeno social lleno de tensiones y oposiciones que producen una gran variación en la práctica universal de la fiesta, y aun dentro de una misma fiesta en un mismo sistema sociocultural. En la fiesta de San Benito, por ejemplo, es observable esta situación, existe una gran variedad de fiestas de San Benito de las cuales, en este trabajo, sólo citaremos dos: la celebrada en Sabana Grande (estado Trujillo) y las celebradas en Ciudad Ojeda y Cabimas (estado Zulia). En consecuencia, todo estudio sobre la fiesta obliga a ser cuidadosos con cualquier forma de reduccionismo.

Otro aspecto a tomar en cuenta en los estudios socioantropológicos que de la fiesta se hagan, es el análisis de la colectividad por quien es efectuada la fiesta y para quien tiene significación, así como también, para no pasar por alto, los grupos pequeños o los individuos interesados en el desarrollo de la misma y que juegan un papel preponderante en éste.

TIEMPO, DANZA Y PERDIDA DE LA CONCIENCIA PROFANA EN LA FIESTA DE SAN BENITO

De las dos manifestaciones religiosas citadas en páginas anteriores, en esta oportunidad se hará referencia a algunos aspectos de una de ellas: la fiesta de San Benito. Esta fiesta forma parte del culto católico dirigido a San Benito el Negro, llamado también en Vene-

zuela, San Benito de Palermo.² La misma puede ser observada en el occidente del país, sobre todo en Falcón, Lara, Zulia, Trujillo y Mérida.³

La fiesta de San Benito, llamada también por algunos, Chimbanguales,⁴ es una fiesta popular,⁵ cuya fecha exacta de celebración

1. Juan de Dios Martínez afirma que la fiesta de San Benito se celebra en sesenta comunidades. (EL NACIONAL PAPEL LITERARIO; 24/04/91, pág. 6).

2. Benito nació en un pueblo de los alrededores de Messina-Sicilia en 1589, era hijo de padres africanos y esclavos de un rico propleitario. Desde muy joven se unió a un grupo de ermitaños establecidos en Montepellegrino, cerca de Palermo. A los 38 años entró como Hermano Lego al Convento Franciscano de Santa María, donde desempeñó el cargo de cocinero. Más tarde en 1578, en el capítulo de Palermo, los Fraltes Menores de la Observancia transformaron el Convento de Santa María en un monasterio y eligieron a Benito superior. Fue vicario y maestro de novicios hasta ser relevado del cargo y volver a la cocina. Se distinguió por la obediencia a sus superiores, su generosidad, con los pobres y enfermos.

Muere en 1589 y fue canonizado en 1807 (BUTLER, 1965:29).

3. Para este trabajo se ha tomado como referencias las observaciones participantes realizadas durante la fiesta de San Benito en Sabana Grande (Estado Trujillo), Las Ventas (Estado Mérida), Cabimas y Ciudad Ojeda (Estado Zulia) y el material bibliográfico y audiovisual recogido por otros investigadores —sobre todo el trabajo de Emérita Fuenmayor— en Bobures y Gibraltar.

4. No existe un acuerdo único sobre el origen de esta palabra, así para Miguel Acosta Saignes, Chimbanguales viene de Quimbanguales (ACOSTA SAIGNES, M.; 1962:218). Fernando Ortiz ubica el origen de la palabra en la región comprendida entre África Ecuatorial y Angola y sigue la cadena QUIMBANGUELE, Imbanguale, quimbanba, Bangala, Imbanguale (ORTIZ, F.; 1924:290). Así mismo Roger Bastide (1967:179) ubica el origen de este término en el tambor Chimbanqueli.

5. Esta es una de las nociones que es necesario revisar, por los momentos es bueno señalar que se usa el término popular no con la connotación ideológica de un grupo o clase sino para referirnos a la existencia de comportamientos, símbolos y prácticas cotidianas que resisten a la inculcación cultural de la sociedad global. Existencia que es a la vez —y a diferentes niveles— reminiscencias formales de símbolos y prácticas anteriores, apropiación y redefinición, con una lógica distinta, de lo que ofrece el consumo cultural cotidiano, creación y aparición de nuevos valores y prácticas.

depende de la región y no del día asignado al santo en el santoral católico.⁶

En esta fiesta se puede fácilmente observar la concepción de un tiempo diferente al cual se le superpone el tiempo ordinario de lo cotidiano. Así, el tiempo de celebración comprende: desde las salidas del santo en romería para el pago de promesas y rogativas. Estas se inician a partir del primer domingo (y en algunas regiones el sábado) del mes de Octubre hasta el día de Reyes (6 de Enero) o el día de la Candelaria (2 de Febrero), pero el tiempo de celebración propiamente dicho, según las regiones, es a partir del 26-27 de Diciembre o el 1 de Enero; este es un tiempo sin cronómetros, natural, no es previsivo ni prospectivo, sin fronteras entre vida-muerte, opuesto al tiempo diversificado de lo cotidiano que cronometra en segundos, minutos, horas y se mide en producción. Así cada sábado o domingo a partir del mes de Octubre se hace un paréntesis en el tiempo diversificado y alienante de lo cotidiano para "salir con los (o de) Chimbanguales"⁷ y dejarse atraper por esos momentos de libertad y de exaltación colectiva en el baile de San Benito.

El tiempo de lo cotidiano, calificado anteriormente como diversificado, es un tiempo medido y cronometrado que impone a la vez la previsión y prospectiva de las horas-hombre de trabajo que genera plusvalía y rompe con el ciclo natural. Es un tiempo donde hay metas que cumplir, proyectos a realizar. El individuo, separado del grupo, planifica sus acciones en función de su práctica laboral, el préstamo, el ahorro, la inversión, el matrimonio, la descendencia, la carrera profesional, el consumismo, la televisión, es un tiempo que oculta lo que no es inmediato,.... "Su propio cuerpo se convierte en un reloj biológico de información imprecisa: las edades de la vida no están claramente separadas, la salud cada vez está más asistida por la medicina, el envejecimiento, y con éste, la muerte se retrasa o escamotea (BALANDIER, G.: 1988: 146).

6. El Santoral Católico asigna a la celebración de San Benito el día de su muerte, 4 de Abril (1589).

7. Informantes en Ciudad Ojeda, Octubre de 1990.

Por el contrario, el tiempo de celebración de San Benito rompe con el tiempo del orden establecido; es un tiempo que destruye la continuidad cotidiana; es una insurrección efímera que rompe con los lazos de solidaridad de la vida común y establece al mismo tiempo lazos —transitorios— entre los hombres, mujeres y niños que participan en ese momento en el Chimbanguale y que, a lo mejor, no se volverán a encontrar en otro momento. Esta es una de las pocas fiestas venezolanas que permite esta ruptura y que todavía hoy no ha sido completamente ideologizada, a pesar de los esfuerzos que en este sentido han realizado los representantes de la jerarquía católica.⁸

El tiempo de fiesta de San Benito es un tiempo para el intercambio, en primer lugar con la deidad: "A San Benito cuando se le pide hay que pagarle con Chimbanguale",... "San Benito lo que quiere es que lo bailen las mujeres",... "San Benito me oye y yo le cumpla".⁷ En todas estas afirmaciones puede leerse el intercambio recíproco entre la deidad y el creyente y la relación de dependencia entre ellos: San Benito dador----- creyente beneficiario.

En segundo lugar, el intercambio, se realiza entre los creyentes mismos: quienes pagan las promesas o hacen las rogativas son los proveedores de comida y bebida, los músicos, vasallos, abanderados, capitanes y acompañantes del Chimbanguale son los receptores de comida y bebida. Este tipo de intercambio genera tensiones y dependencia entre dadores y proveedores. Si bien a los músicos y vasallos se les respeta por ser los que están en contacto más directo con el santo —y por lo tanto tienen la habilidad de conocer y manejar el lenguaje de lo sagrado— es a los dadores a quienes se les niega o se les da el prestigio por la comida y la bebida servida.

En esta fiesta, como en la gran mayoría de las fiestas católicas, el inicio de la celebración comienza con el ritual de la misa que se celebra en la iglesia del pueblo (en el caso de Cabimas, en la Catedral) o en la Capilla del Santo (este es en el caso de Ciudad Ojeda,

8. Como evidencia de esta situación, puede servir de ejemplo las actitudes de los dirigentes de las diócesis de Trujillo y de Cabimas para reglamentar las fiestas de San Benito.

donde San Benito tiene una Capilla que es administrada por la sociedad de San Benito y no por los padres agustinos administradores de la parroquia). A la misa si bien asiste un público numeroso, no es el mismo que permanece durante toda la romería ya que algunos de los asistentes no participan de ésta y al contrario, muchos de los asistentes a la romería no participan de la misa sino que se van incorporando a medida que avanza en su recorrido. La misa no se diferencia de cualquier misa normal.⁹

Una vez terminada la misa, en el atrio de la Iglesia comienza el Chimbanguete. Por Chimbanguete debe entenderse todo el conjunto de la fiesta: danza, música, canto, ofrendas, bebidas, comida y celebración religiosa en honor a San Benito; sin embargo, la música de los tambores es el elemento fundamental del Chimbanguete. Los tambores seis o más (conocidos con el nombre de Mayor, Respondón, Medio Golpe, Arrequintos, y Jaleo) son de madera y la boca recubierta con una piel de toro; cada uno de ellos tiene una función específica en el desarrollo de la música, así por ejemplo, el Tambor Mayor, es el que emite los sonidos más graves y es el guía del conjunto.

El recorrido de la romería varía según la región, generalmente es por los alrededores, salvo en aquellas ocasiones cuando el santo es llevado al pueblo vecino o a la casa de algún particular interesado en el pago de una promesa. Durante todo el recorrido los instrumentos (además de los tambores, flauta, maracas y campana) no dejan de sonar expresando un mensaje que es al mismo tiempo: petición, canto de alabanza, de dolor y oración. Aquí emisores y receptores tienen en común un mismo código, el mensaje de los Chimbangueteros (músicos) envía a un contexto fácilmente perceptible por el receptor, estableciéndose la comunicación entre ellos.

9. En las dos oportunidades que he asistido a esta misa el sermón de los sacerdotes estuvo centrado en hacer críticas a la manera como se desarrolla la fiesta, se hizo hincapié en afirmar que San Benito no era un bebedor y en consecuencia los desmanes de alcohol eran mal vistos por el santo. De igual manera se negó algunos de los mitos y leyendas que los creyentes tienen sobre el origen de San Benito.

De igual manera, durante todo el recorrido (en algunos casos más de veinte kilómetros), los participantes bailan al ritmo de la música. Este baile o danza es una actividad comunitaria, todos los participantes hacen los mismos gestos bajo el mismo ritmo. Este baile, que toma diferentes posiciones corporales y movimiento de los pies según la región, es la expresión de una necesidad particular que se descarga en un movimiento vivificante y proporciona una gran satisfacción reafirmada por el sentimiento de realizar una actividad en compañía que aproxima a los individuos hasta el punto de dar la idea de una toma de conciencia de grupo. A nivel consciente parece que no tuviera ninguna finalidad y que no se esperara nada de los resultados de la misma.

El desarrollo de la fiesta de San Benito es la simbolización de una realidad existente llena de tensiones, y al mismo tiempo, en ella se da la creación de una tensión real que puede o no terminar en violencia.

Un estudio de una fiesta, como el que pretendemos llevar a cabo, nos obliga a interrogarnos sobre el origen de la fiesta dentro de estas colectividades y esto a su vez nos conduce a la Historia; sin embargo, en el estado actual de nuestra investigación esta es una problemática no abordada todavía. Lo que es fácilmente observable es la superposición de creencias religiosas de los diferentes sistemas socioculturales que están en la base de la etnogénesis venezolana: deidad cristiano-católica, acompañada de tambores que evidentemente son de origen africano y bailes que según la región tienen origen indígena (es el caso de las Ventas, de Pampán, Mucuchíes) o africano (es el caso de los pueblos de la costa suroriental del Lago de Maracaibo). En toda la fiesta se observa que ha habido reminiscencias formales de un lejano pasado, redefinidas y actualizadas a partir de las vivencias que han tenido lugar en el proceso histórico de lo que es la sociedad venezolana de hoy. La fiesta de San Benito o Chimbanguale lleva en sí una gran fuerza de participación, en ella hay reivindicación de la existencia, destrucción y regeneración, al mismo tiempo, y transgresión de reglas vigentes: la imagen del santo se saca de la iglesia para que participe en el gran bacanal, donde a golpe de tambor y alcohol los cuerpos de hombres, mujeres y niños danzan hasta el agotamiento y la exaltación colectiva.

Al final de la tarde, cuando ya los cuerpos no pueden más, la imagen del Santo regresa al espacio sagrado.

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA SAIGNES, Miguel. *Las Ideas de los Esclavos Negros en América*. Materiales para la primera promoción de Maestros Venezolanos en Asia y Africa, graduados en la Universidad Santa María, Caracas, 1986.

ACOSTA SAIGNES, Miguel. *Estudios de Folklore Venezolano*. Estudios de Antropología e Historia, Caracas, 1962.

BAJIN, Mijail. *La Cultura Popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Alianza Universidad. Madrid, 1987. Primera Edición en Ruso publicada por Editorial Literatura de Moscú.

BASTIDE, Roger. *Les Ameriques Noctes Payot*, Paris, 1967.

BATESON, G. *Naven*, Stanford University Press Stanford, 1958.

BUTLER. *Vida de los Santos*, México. John W. Clute, S.A., 1965. Traducción Wilfredo Guinca, S.A. Vol. II.

CARO BAROJA, J. *El Carnaval*. Taurus, Madrid, 1965.

CARO BAROJA, J. *Ritos y Mitos Equívocos*. Ediciones Istmo, Madrid, 1974.

DANS, André-Marcel. *Quelques interrogations sur l'identité créole*. Repères Théoriques et Exemples Haïtiens, in *Etudes Créoles*, Vol. IX Nro. 2, 1986, p.p. 99-112.

DE VELASCO RIVERO

Pedro. S.J. *Danzar o Morir*, Religión y Resistencia a la denominación en la cultura Terahumar.

DURAND, Gilbert. *Las Estructuras Antropológicas de lo Imaginario*. Taurus, Madrid, 1982. (Título Original: *Les Structures Antropologique de l'imaginaire*. Introduction a l'archétypologie général), Bordas, Paris, 1979.

DURKHEIM, Emile. *Les formes elementales de la vie religieuse*. P.U.F. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Cinquième édition. Paris, 1968.

DUVIGNAUD, Jean. *La Solidarité. Liens de sang e liens de raison*. Fayard, Paris, 1986.

DUVIGNAUD, Jean. "La Fête Essai du Sociologie" in *Cultures*. Vol. III. 1: 13-25. *Les grandes traditions de la Fête*. Le press de l'Unesco et la Baconnière, Paris, 1976.

DUVIGNAUD, Jean. "El tiempo de la Fiesta" en *Que siga la Fiesta*, Diciembre, 1989. Neo de la Unesco.

LEON PORTILLA, Miguel. "Implicaciones Religiosas y Mágicas en los Computos Calendáricos Mesoamericanos". En *Gutiérrez Batéve*, Manuel. *Mito y Ritual en América*, Alhambra, Madrid, 1988.

MARTINEZ SUARES, Juan de Dios. *Antecedentes y Orígenes. Chimbanguales*. Colección Afrovenezolana, No. 1, Maracaibo, 1983, 1era. Edición, 2da. Edición.

MESNIL, Marianne *Trois essais sur la Fête*. Edit. de l'Université de Bruxelles. Bruxelles, 1974.

PUJOLG ET LABOURIE, R. *Les cultures populaires*. Institute National d'Éducatons Populaire, Éditions Privat, Toulouse, 1979.

ORTIZ, Fernando *Glosario de Agronegriano*. La Habana, 1924.

ROIZ, Miguel "Fiesta, Comunicación y Significado", en *Tiempo de Fiesta*. Colección Alatar, Madrid, 1982. p.p. 95-150.

ROUGET, Gilbert. *La musique et la truse. Esquisse d'Une théorie générale des relations de la musique et de la possession*; Éditions Gallimard, Paris, 1980.

SALAZAR, Briceida *San Benito canta y baila con sus Chimbangueleros*; Fundación Bigott - Colección País Adentro, no. 3, Caracas, 1990.

URDANETA BRAVO, Ciro *La tierra Chiquita*. cortesía PEQUIVEN, Maracaibo, 1988.

VELASCO, Honorio (Compilador) *Tiempo de Fiesta. Ensayos Antropológicos sobre la Fiesta en España*. Editorial Trece-Catorce-Dieciséiete. Colección Alatar, Madrid, 1982.

VOGT, Evon Z. *Ofrendas para los Dioses*. Fondo de Cultura Económica. México, 1979. (1era Edición en Español).

Título Original: *Tortillas for the Gods*, 1976 by the President and Fellows of Harvard College. Harvard University Press.