



UNIVERSIDAD DE CARABOBO
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA SALUD
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
MENCION ESTUDIOS DE SALUD Y SOCIEDAD



LO SIMBÓLICO-IMAGINARIO Y PROCESO SALUD-ENFERMEDAD

Autora: Luisa Rojas Hidalgo
Tutor: Dr. Francisco Rodríguez

Valencia, Mayo 2013



UNIVERSIDAD DE CARABOBO
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA SALUD
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
MENCION ESTUDIOS DE SALUD Y SOCIEDAD



LO SIMBÓLICO-IMAGINARIO Y PROCESO SALUD-ENFERMEDAD

TRABAJO PRESENTADO ANTE LA
UNIVERSIDAD DE CARABOBO
PARA OPTAR AL TÍTULO DE
DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES,
MENCIÓN ESTUDIOS DE SALUD Y
SOCIEDAD

Autora: Luisa Rojas Hidalgo
Tutor: Dr. Francisco Rodríguez

Valencia, Mayo 2013



ACTA DE DISCUSIÓN DE TESIS DOCTORAL

En atención a lo dispuesto en los Artículos 145, 147, 148 y 149 del Reglamento de Estudios de Postgrado de la Universidad de Carabobo, quienes suscribimos como Jurado designado por el Consejo de la Facultad de Ciencias de la Salud, de acuerdo a lo previsto en el Artículo 146 del citado Reglamento, para estudiar la Tesis Doctoral titulada:

LO SIMBÓLICO - IMAGINARIO Y PROCESO SALUD - ENFERMEDAD

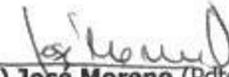
Presentada para optar al grado de **Doctora en Ciencias Sociales, Mención Salud y Sociedad** por el (la) aspirante:

ROJAS H., LUISA J.
C.I. V- 4596643

Habiendo examinado la Tesis presentada, decidimos que la misma está **APROBADA**.

En Valencia, a los veintinueve días del mes de mayo del año dos mil trece.


Dr.(a) Freddy Bello
C.I. 2250025
Fecha 29/05/13


Dr.(a) José Moreno (Pdte)
C.I. 4463013
Fecha 29-05-13




Dr.(a) Julio González
C.I. 2789422
Fecha 29-05-2013

*A mis nietas
Julieta, Carlota y Leticia*

*La vida es absurda y significativa.
Y si uno no se ríe de lo absurdo y no especula sobre lo significativo,
la vida resulta entonces trivial y todo tiene una dimensión mínima:
sólo hay un poco de sentido y un poco de sinsentido.
Propiamente nada es significativo si no hay un ser humano que piense,
que interprete los fenómenos.
Sólo lo que no se entiende tiene que ser interpretado.
Sólo tiene significado lo incomprensible.
El ser humano ha despertado en un mundo que no comprende y,
por eso,
trata de comprenderlo.*

Carl Jung

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas a quienes debo agradecer por el apoyo brindado, al Dr. Freddy Bello por sus orientaciones tanto en la trayectoria académica del doctorado como en el desarrollo la tesis, al Dr. Francisco Rodríguez por acompañarme en esta ardua y gratificante tarea, cuyas tutorías y virtudes representaron siempre un aporte, un enriquecimiento y sobre todo un gran apoyo, quien ante mis dudas llegó a responder: *Cuando necesites comunicarte conmigo, hazlo, por favor, siempre serás bienvenida, para nada me molestan tus preguntas e interrogantes. Soy tu tutor, no sabré mucho pero estoy contigo, soy tu acompañante en esta ardua y difícil tarea de construir-reconstruir el conocimiento; soy tu chamán que te acompañará en el mundo de los muertos. Encomiéndate a S. Juan y a S. Pedro de los manglares.*

También debo agradecer a Vicenta Ferrer y Luisa Martell por su solidaridad y alojamiento durante el trabajo de campo, a Eusebio De Caires por orientaciones metodológicas, a Gisela Fragoza por cooperación en la transcripción de algunos manuscritos, a mis hijos Luis Dario y Carlos Luis por la ayuda prestada en la tarea de editar los registros fonográficos y fotográficos. A todos y todas de quienes recibí orientación alguna, opiniones, acompañamiento y palabras de estímulo y afecto durante la larga trayectoria que implicó la construcción de esta tesis, también a quienes me facilitaron material bibliográfico valioso y de provecho; innombrables para evitar omisiones.

A la Sociedad de San Juan Bautista de Borburata, en especial a los miembros de su Junta Directiva para el momento del abordaje investigativo; Gusseppi

Torrealba, Juan Silva, Mario Ávila, Marinely Palermo, Degoris Pereira, Reinaldo Silva, Jacksón Quintero, Rosa Guevara, Genoveva Ovalles, Ninoska Constante, Ramón Bladimir Hernández, Petra Méndez y Raquel López por la cooperación, aportes y acompañamiento durante el trabajo de campo. A Nerio Quintero, Ingrid Nieves y Zaida Nieves por su receptividad y aportes.

Al pueblo de Borburata por su acogida, solidaridad y apoyo incondicional durante los distintos momentos del abordaje investigativo, aquí el pueblo representa a cada uno de los lugareños y lugareñas de distintos grupos étnicos que de una u otra manera, con su información y acciones enriquecieron esta investigación, a quienes no menciono de manera tácita y explícita porque tal hecho implicaría agregar una larga lista.

Al Departamento de Orientación, de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Carabobo, como institución particular en parte de mi formación profesional y desempeño laboral, y por concederme espacios de tiempo para la dedicación a todo lo que implicó el proceso investigativo. También debo agradecer al Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de esta misma universidad, por respaldo económico para proyecto parte de esta investigación.

Finalmente condenso un reconocimiento especial en la expresión; *Gracias San Juan Bautista, gracias San Pedro del Manglar; santos de Borburata, pueblo de gente noble.*

INDICE GENERAL

	pp.
LISTA DE ESQUEMAS	xii
LISTA DE TABLAS	xiii
RESUMEN.....	xiv
ABSCTRACT.....	xv
PREÁMBULO.....	1
CAPÍTULO	
I ESTRUCTURACIÓN DE UN PROCESO INVESTIGATIVO	
Surge la Inquietud.....	5
Culto mágico-religioso y Salud: Aproximación a una Arqueología Simbólica.....	9
La Hygieia Griega, la Salv Romana y la Salud en la Antigüedad...	12
Salud-Enfermedad y Cultura Aborigen.....	18
El Aborigen Prehispánico y su Cosmovisión.....	22
Venezuela Hispánica: Gestación de una Nueva Cosmovisión.....	25
Cosmogonía de la Cultura Africana.....	28
Venezuela Contemporánea: Entre la Sacralidad y el Racionalismo.....	35
Lo Mágico-Religioso y la Salud como Tema-Problema para la Investigación	44
Lo Mágico-Religioso: Significaciones.....	48
Salud-Enfermedad y Naturaleza Humana.....	49
Interpretación de la Salud desde lo Simbólico-Imaginario: En Búsqueda del Sentido	54
El Simbolismo y Proceso Salud-Enfermedad: Estado del Arte.....	62
Sobre una Mitología para el Universo	63
De lo Universal a lo Contextual.....	71
Más Cercanos al Contexto.....	82
Guías para la Acción Investigativa.....	87
Intencionalidad de la Investigación.....	88

II EL CONTEXTO

Texto de la Acción Investigativa.....	90
Borburata-Nuestra Señora de la Concepción de la Borburata- Borburata.....	93
Pueblo de Arraigo.....	94
Altar de Rastros Ancestrales.....	99
Sus Cofradías.....	103
Su Contemporaneidad.....	108
Su Patrocinio.....	111
San Juan Bautista: Infante de Borburata.....	117
Su Culto: Epicentro de la Investigación.....	122
Velorio de San Juan: Su Aparición.....	124
Toques de Tambor en la Esquina de la Casa de San Juan.....	127
El último Cumaco.....	127
El Ave María.....	128
Sale San Juan del Templo: De Santo a Parrandero.....	128
San Juan Visita a San Pedro del Manglar: El Encuentre.....	130
Sigue San Juan Parrandeando.....	132
Regresa San Juan al Templo: De Parrandero a Santo.....	132
Ahora es Santo y Sale en Procesión.....	134
San Juan Brequechero.....	135
También está San Pedro.....	137
Culto a San Pedro del Manglar.....	138
Ceremonias en Honor a San Pedro.....	139
San Pedro en su Encuentro con San Juan.....	140
Visita el Templo San Pedro, Antes de Retornar a su casa.....	140
Otros Elementos del Contexto.....	141

III HERRAMIENTAS TEÓRICO-EPISTEMOLÓGICOS

Lo Simbólico-Imaginario: Reto para la Ciencia.....	144
Conocimiento, Intersubjetividad y Episteme.....	147
Realidad Social: Mundo de Vida Cotidiana.....	154
Mundo de la Vida Cotidiana y Significación Social.....	156
Los Procesos Simbólicos y la Búsqueda del Sentido.....	159
El Inconsciente Colectivo y lo Arquetipal.....	164

Magia, Religión y Ciencia.....	172
Magia y Religión: Enfoque para el Contexto Venezolano.....	177
Lo Multicultural como Referencia.....	182
El Homo-Religiosus: Epílogo del Simbolismo.....	183
IV LA METÓDICA	
Construyendo un Camino.....	186
Aproximación a una Epistemología de los Procesos Simbólicos.....	190
De una Aproximación a una Reflexión Epistemológica.....	193
De una Reflexión Epistemológica a una Decisión Metodológica...	196
Complementariedad, Complejidad y Multidimensionalidad.....	198
Hacia una Comprensión de lo Procesos Simbólicos.....	200
El Constructo Metódico.....	206
Hacia una Fenomenología del Mundo Social.....	198
Hermenéutica, lo Simbólico-Imaginario y Comprensión del Sentido.....	209
Lo Socio-Crítico y la Develación de Estructuras Ocultas.....	216
Heurística del Diseño de la Investigación.....	221
El Abordaje de la Acción Investigativa.....	222
La Investigación Etnográfica.....	224
El Trabajo de Campo y el Diario de Ruta.....	231
La Observación Participante: Eje del Trabajo de Campo.....	236
La Entrevista Etnográfica y la Experiencia Vivida como Parte del Contexto.....	242
Sobre los Registros Fotográficos y Fonográficos.....	246
Organización, Análisis e Interpretación de la Información.....	249
El Proceso de Categorización de la Información.....	256
La Contrastación: Método de Comparación Constante.....	281
Sobre la Estructuración Teórica.....	305
Sobre los Criterios de Calidad de la Investigación.....	313
V LO VIVENCIAL	
Bitácora del Trabajo de Campo.....	315
Primeros Contactos.....	317

Encuentro con San Pedro, y es la Imagen del Manglar.....	319
Llegada a la Casa de San Juan.....	321
Reuniones en la Casa de San Juan.....	323
Otras Actividades: Todas para San Juan Bautista, para su Fiesta..	325
Encuentro con lo Cotidiano.....	328
Reconociendo a San Juan Bautista, Santo-Parrandero.....	331
La Selección de los Informantes: Ardua Tarea.....	337
Hipotética Retirada del Campo	341
Significados Emergentes del Culto a los Santos en Pobladores de la Costa Carabobeña.....	343
Culto a los Santos y Simbolismo: Aproximación a una socioantropología de la salud.....	348
El Mundo Social: Elementos y Significados.....	350
Sistema de Creencias.....	350
Lo socio-estructural.....	333
Lo religioso.....	355
El imaginario.....	357
Salud-enfermedad.....	359
EPÍLOGO. Reflexión Ante un Nuevo Horizonte.....	365
REFERENCIAS.....	369
APENDICES	
A Consentimiento Informado: Consejo Comunal de Borburata.....	389
B Consentimiento Informado: Sociedad de San Juan Bautista.....	390
C Consentimiento Informado: Sociedad de San Pedro.....	391
D Consentimiento Informado de Petra Méndez.....	392
E Consentimiento Informado de Rosa Guevara.....	393
F Consentimiento Informado de Nerio Quintero.....	394
G Consentimiento Informado de Ingrid Nieves.....	395
H Consentimiento Informado de Zaida Nieves.....	396
I Consentimiento Informado de Ramón Bladimir Hernández.....	397
J Guión para las Entrevistas.....	398

LISTA DE ESQUEMAS

ESQUEMA	pp.
1 Contexto de la acción investigativa.....	92
2 Estructuras fundamentales del proceso investigativo.....	163
3 Síntesis de la emergencia del constructo metódico.....	205
4 Sinopsis del abordaje de campo.....	224
5 Los informantes.....	241
6 Formato diseñado para las notas de campo.....	253
7 Formato diseñado para la información de campo.....	254
8 Formato diseñado para el proceso de categorización.....	257
9 Síntesis de elementos para la estructuración teórica.....	289

LISTA DE TABLAS

	pp.
TABLA	
1 Proceso de Categorización	263
2 Proceso de Contrastación	284
3 Matriz para la Estructuración Teórica	304



UNIVERSIDAD DE CARABOBO
 FACULTAD DE CIENCIAS DE LA SALUD
 DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
 MENCIÓN ESTUDIOS DE SALUD Y SOCIEDAD



LO SIMBÓLICO-IMAGINARIO Y PROCESO SALUD-ENFERMEDAD

Autora: Luisa Rojas Hidalgo
Tutor: Dr. Francisco Rodríguez
Fecha: Mayo 2013

RESUMEN

Esta investigación, desde el abordaje de los elementos simbólico-imaginarios asociados a la salud-enfermedad, emergentes de manifestaciones mágico-religiosas en pueblos de la costa carabobeña, tuvo como propósito construir un modelo teórico-metodológico para la comprensión de este fenómeno como proceso de construcción social. El contexto de la acción investigativa fue Borburata, parroquia rural del estado Carabobo, donde pobladores veneran y rinden culto a San Juan Bautista bajo la transfiguración de santo-parrandero. Su desarrollo se hace desde constructo metódico pertinente con la cultura cualitativa, donde la fenomenología representa la matriz epistemológica, la hermenéutica el fundamento teórico-metodológico para la comprensión, y la etnografía el método de abordaje; trabajo de campo, observación participante, entrevista etnográfica a informantes. El proceso de categorización y contrastación entre lo expresado por informantes y fundamentos teórico-epistemológicos que apoyaron la investigación, basado en experiencias vivenciadas, permitió la comprensión de significados emergentes del culto a los santos y su simbolismo como aproximación a una socioantropología de la salud, la estructuración teórica sobre el mundo social de pobladores de la costa carabobeña; elementos y significados. Cuyo eje vertebrador, fue su sistema de creencias; el aspecto socio-estructural, lo religioso, lo imaginario y salud-enfermedad, elementos representativos de su cosmovisión. Este conglomerado, constituye el Modelo Teórico-Metodológico.

Palabras Clave: Simbólico-imaginario. Salud-enfermedad. Fenomenología. Hermenéutica. Etnografía.

Línea de Investigación: Procesos sociales y condiciones de vida en las áreas urbanas venezolanas.



UNIVERSIDAD DE CARABOBO
 FACULTAD DE CIENCIAS DE LA SALUD
 DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES
 MENCIÓN ESTUDIOS DE SALUD Y SOCIEDAD



THE SYMBOLIC-IMAGERY AND HEALTH-DISEASE PROCESS

ABSTRACT

This research, from the approach to imaginary symbolic items associated with the health-disease, emerging from magical-religious manifestations in some places of Carabobo coast people, had as a purpose to construct a theoretical- methodological model for understanding this phenomenon as a process of social construction. The context of the investigative action was Borburata, rural location in the state of Carabobo, where residents revere and worshipping to San Juan Bautista under the Transfiguration of reverler holy. Its development is done from relevant methodical construct with the qualitative culture, where phenomenology is the epistemological matrix, hermeneutics the theoretical-methodological fundamental for undestanding and the ethnographic method of approach; field work, ethnographic interview, The process of categorization and comparison between what is expressed by informants and epistemological theoretical fundaments that supported the research, based, on the living experiencies, helped the understanding of emerging meanings of worship saints and its symbolism as approximation to a socioanthropology of the health, the theoretical structure of the social world of Carabobo coast people; elements and meanings. Whose backbone was their belief system; the socio-structural aspect, religious, the imaginary and health-disease, representative elements of their worldview. This conglomerate, is the theoretical-methodological model.

Key words: Symbolic-imagery. Health-disease. Phenomenology. Hermeneutic. Ethnographic

Research Line: Social processes and conditions of life in Venezuelan urban areas.

PREÁMBULO

Inicio este preámbulo con palabras que Eliade (1978), quien expresa en uno de sus tratados sobre las creencias y las ideas religiosas: “Todo rito, todo mito, toda creencia o figura divina refleja la experiencia de lo sagrado, y por ello mismo implica las nociones de *ser*, de *significación* y de *verdad*” (p. 17), palabras que al ser leídas por primer vez evocaron múltiples ideas que han acechado mi pensamiento, ya que encierran un mundo de representaciones de la vida misma, del ser, del sentir y del hacer. Un mundo de significados que son energía misma que vivifican todo lo humano, que se van transfigurando con el devenir histórico, evolucionan, involucionan, se sumergen en lo imperceptible de la consciencia individual y colectiva para ser palpado y percibido como lo sagrado, lo religioso.

Es justamente este mundo, que el mismo historiador de las religiones caracteriza como real, fuerte y rico en significados, en él se apoya para afirmar “(...) que *el vivir del ser humano* es ya de por si un *acto religioso*, pues tomar el alimento, ejercer la sexualidad y trabajar son actos que poseen un valor sacramental” (*ibidem*), y es justamente ese mundo impregnado de simbología el que se intentó palpar, sentir y conocer. Por eso este preámbulo constituye una invitación a la lectura contenida en este corpus, cuya pretensión fue apalabrar la empiria para ofrecer un texto emergente de un contexto real, el cual más que pretender mostrar un compendio ensamblado bajo la rigurosidad metodológica del mundo académico, su fin fue dar aportes sobre los elementos emergentes del culto a los santos en los pueblos de la costa carabobeña, y sus significaciones para la salud-enfermedad como proceso de construcción social.

De tal manera, que prosigo con la invitación a la lectura de este mundo donde lo individual-colectivo se eleva en un mismo canto, canto para los santos que dan sentido a la vida del borburateño, y confunde tal vez un poco al foráneo, a quien desconoce que este pueblo de larga data se mantiene como santuario ancestral porque *tiene sangre y corazón para sentir a sus santos, cerebro para mantenerlos siempre presentes en el pensamiento, músculos y huesos para cargarlos, y concentración mental para mantenerlos conectados con su pueblo**; por eso siempre están presente San Juan Bautista y San Pedro del Manglar, quienes en armónica comunión comparten este gran altar con otras divinidades de distintas procedencias.

Ahora, sin más preámbulos a continuación presento un esbozo sobre la organización de este corpus investigativo, el cual está estructurado en cinco capítulos, cuyo contenido conlleva al lector a transitar de manera detallada cada uno de los caminos recorridos por lo que fue el abordaje investigativo como tal.

El Capítulo I, contiene elementos que permiten adentrarse en la metodología pertinente a la estructuración del proceso investigativo, al referir el surgimiento de la inquietud que conllevó al planteamiento de lo mágico-religioso y la salud como tema-problema para esta investigación, presenta otros aspectos que paulatinamente van permitiendo proximidad a comportamientos y situaciones relacionadas con el origen del objeto de estudio; aspectos que conllevan a la conformación de una arqueología de dichos procesos con una visión que va de lo universal a lo contextual. También, contiene reseña sobre la estructuración de lo simbólico-imaginario que legitima el sentido de la comprensión de la salud como proceso de construcción social, del estado del arte de la temática en cuestión, hasta finalmente ubicar al lector

* Expresión tomada de entrevista a informante

en las guías para la acción investigativa; interrogantes, intencionalidad, propósito y directrices.

El Capítulo II, ofrece información detallada sobre el contexto como texto de la acción investigativa. Aquí el lector podrá conocer algunos datos de orden histórico sobre el pueblo costero del estado Carabobo llamado actualmente Borburata, cuyo surgimiento ante la mirada de colonizadores data de 1548. También, presenta una narrativa contentiva de rasgos que caracterizan a esta parroquia rural carabobeña como altar de rastros ancestrales; sus cofradías, el debatir de su patrocinio y su contemporaneidad. Aspectos que se entretajan en compleja red de significados representados en los cultos a los santos de este pueblo, eje central del proceso investigativo; a San Juan Bautista, infante de Borburata y a San Pedro del Manglar como santo de familia.

El Capítulo III expone los fundamentos teórico-epistemológicos, los cuales representan un apoyo para el abordaje de lo simbólico-imaginario. Fundamentos contentivos de una estructura que conlleva a la construcción del sentido comprendido desde la salud-enfermedad como proceso representacional de la vida misma, donde conceptualizaciones sobre cuerpo-naturaleza, vida-muerte están presentes. De allí, que se consideren elementos de orden teórico donde convergen concepciones de autores como; Schutz, Frazer, Tylor, Lévi-strauss, Malinowski Jung, Eliade, Kerényi, Ortiz-Osés, Durand y otros del Circulo de Eranos, además de otros del contexto venezolano como Rodríguez, Moreno y Martín.

El Capítulo IV, presenta de manera detallada todos lo relativo a la metódica de la investigación, es decir todos aquellos elementos que paulatinamente fueron dando paso para la construcción del camino que conllevó a la comprensión del sentido, los cuales se fueron ajustando a la par de las necesidades emergentes del mismo proceso, y de los coinvestigadores; los propios actores de la acción

investigativa. Dentro de estos están contemplados elementos de orden epistemológico, metodológico, e instrumentales que facilitaron el abordaje investigativo, lo cual está versado en la realidad humana desde un sentido de complementariedad, complejidad y multidimensionalidad. Además contiene una serie de tablas donde se presenta todo el proceso de categorización, contrastación y elementos para la final estructuración teórica, versada en la palabra de los informante, nutrida con lo convivido durante el trabajo de campo; de allí su densa estructura.

El Capítulo V, último en este corpus investigativo, está nutrido con lo vivencial del proceso investigativo, es decir con lo convivido entre actores del proceso y la investigadora; coinvestigadores. Elementos que están plasmados en una descriptiva que recoge los principales momentos que estructuran la denominada bitácora del trabajo de campo, para finalmente aterrizar en discurso sobre la comprensión y significados subyacentes del culto a los santos en poblaciones de la costa carabobeña, lo que sentó las bases para la aproximación socioantropológica, propuesta como estructura teórica producto de esta investigación, que marca su punto final en un epílogo construido a manera de reflexión antes la presencia de este nuevo horizonte; hallazgos propios de esta investigación.

Finalmente, este corpus contentivo de un amplio proceso de investigación que para este momento se presenta a manera de tesis doctoral cierra con la lista de referencias contentiva de las distintas fuentes documentales, incluyendo las electrónicas, que sirvieron de apoyo, considerando desde las ideas primigenias, hasta su punto final. Así como también contiene, presentado a manera de apéndices, documentos de orden legal basados en el Código de Bioética y Bioseguridad (2008), emanado del Ministerio del Poder Popular de Ciencia y Tecnología, quien establece la normativa para la elaboración del consentimiento informado de los grupos humanos y contextos abordados con propósitos investigativos, y un guión elaborado a manera de apoyo para las entrevistas etnográficas a informantes.

CAPITULO I

ESTRUCTURACIÓN DE UN PROCESO INVESTIGATIVO

Surge la Inquietud

Toda reflexión, que pretenda una aproximación al ser humano emerge como expresión ensoñadora de comprensión de su comportamiento. De allí, la pertinencia de esa permanente búsqueda de elementos que nos aproximen a una concepción de hombre. Es éste, un ser multidimensional que en su constante interacción con el universo internaliza elementos productos de su propio dinamismo, que pasan a formar parte de su experiencia de vida y propician el afloramiento de un sin número de aspectos como valores, intereses, aspiraciones; manifestados en toda su expresividad.

De allí que mi inquietud por entender el comportamiento humano, surge de las vivencias como docente en la Escuela Básica “Manuel Gual” de Puerto Cabello, en esas interacciones durante muchas horas y días, años tras años con estudiantes adolescentes y en acercamientos, que a duras penas lograba por cortos espacios de tiempo, con sus padres, representantes y/o familiares, en reuniones y actividades; en oportunidades como docente guía, en otras como equipo del Departamento de Orientación, cuando y donde comienzo a incursionar como investigadora.

En ese momento, estuve de acuerdo con lo planteado por Carrizo (2003) y consideré necesario apegarme a lo referido por él como la postura enfática de la ciencia tradicional que intenta en todo campo disciplinar, describir-definir el objeto de

estudio, a través del sometimiento de sus condiciones de experimentación y verificación. Igualmente, de determinar al sujeto siempre bajo unas mismas circunstancias, con un interés centrado en su anulación y en la construcción de dispositivos de investigación caracterizados en un máximo nivel de objetividad para alcanzar resultados precisos y universales.

Por mi óptica de ese momento, percibí una actitud de indiferencia hacia las actividades inherentes a toda acción de desarrollo personal y extracátedra que la escuela ofrecía, como complemento al proceso de formación exigido por el diseño curricular; acorde con necesidades detectadas a través del quehacer educativo. Sin embargo, sí mostraban interés profundo por aquellas actividades, consideradas por mí en ese momento, simplemente como propias del folclore de la región; donde siempre destacó el ritual en las festividades a San Juan Bautista durante el mes de Junio de cada año. Esto, generó interrogantes aún sin responder y la inquietud por descubrir el origen de aquella postura.

Actitud, que en mi primer intento investigativo denominé escasa motivación del grupo familiar, por aquellas actividades que los conllevara al fortalecimiento de una persistencia productiva, que propiciara la necesidad de trabajar y sentir el impulso necesario para orientar sus acciones hacia metas específicas para llegar al éxito; conceptualizado como necesidad de logro. Todo esto, lo analicé desde una concepción del hombre como un ser pensante, racional y poseedor de una fuerza que lo impulsa hacia la búsqueda de metas para alcanzar los distintos ámbitos; educación, salud, trabajo, vivienda, recreación, actividades culturales, entre otras.

Con el transcurrir del tiempo, experiencia de vida y profesional y la interrelación con los distintos grupos; desde mi trabajo y cotidianidad, he reflexionado al respecto. Y aquella idea, sobre el desinterés por las actividades que

conlleven al logro del éxito se ha ido transformando; entiendo ahora que cada ser y cada grupo social posee su propia visión sobre logros, metas y éxito. Igualmente, ha ido sucediendo con la visión sobre los ceremoniales de actuación ritualista que caracteriza el ciclo de vida de pobladores de la costa carabobeña.

Los mismos, podrían representar esa experiencia mística necesaria para mantenerse unido a raíces ancestrales, donde la escenificación de rituales es la expresión de un colectivo que aún busca deslastrarse de la sumisión, de la dominación a que fue sometido durante el proceso colonizador; símbolo de persecución, opresión, esclavitud y cambio del sentido de la vida y de la muerte. O tal vez, represente el mito heroico universal del que habla Jung (1977), el cual refiere a un dios-hombre que vence el mal, libera a su pueblo de la destrucción y de la muerte, por lo que “La repetición ritual de (...) ceremonias, y la adoración a tal personaje con danzas, música y sacrificios, sobrecoje a los asistentes con numínicas emociones (como si fuera con encantamientos mágicos) y exalta al individuo hacia una identidad con el héroe” (p.76). Convicción que se mantiene a lo largo del tiempo e impregna de cierto estilo de distinción a la vida; tanto personal como social de los creyentes.

Desde aquí, comienzo a percibir que el ya referido culto a el santo patrono de origen ancestral, va más allá de un simple entusiasmo propio de una tradición; está cargado de fervor y devoción expresada en magno ritual mágico-religioso. Ante lo cual, surgen nuevas interrogantes y sospechas que van alimentando mi inquietud por conformar un constructo teórico-metodológico que permita acercarme a la comprensión de esta manifestación cultural del comportamiento humano de estos pobladores, con quienes me he venido interrelacionando en distintos espacios desde hace ya más de cuarenta años.

Tomando también en cuenta, la apertura hacia una nueva visión y desde distintas perspectivas emergidas de las discusiones teóricas en seminarios ofrecidos en el Doctorado en Ciencias Sociales, Mención Estudios de Salud y Sociedad, he comprendido que la salud es una situación de equilibrio en las relaciones hombre-hombre y hombre-naturaleza, por lo que podríamos entender también como estas manifestaciones simbólico-rituales expresan la búsqueda de un equilibrio, tanto cósmico, es decir, con fuerzas sobrenaturales, como con las fuerzas provenientes de esas relaciones; hombre-hombre y hombre-naturaleza en la vida real-material.

Razón por la cual, me sitúo en una perspectiva desde la cual los procesos de salud-enfermedad aparece como epicentro de todo acontecimiento humano, como elemento que constantemente circunda nuestra realidad, Lo que le hace ser preponderante e inherente a la vida humana, y su concepción depende de las condiciones socioantropológicas de cada comunidad. Es decir, comprende un aspecto siempre en proceso de construcción, ya que su noción más que constituir un concepto, es una experiencia que se vive, es un proceso, explícito e implícito a la vida y a la muerte de todos los seres vivos, que desde su origen refiere la salud del cuerpo y del espíritu.

Aspectos, que me llevan a girar la mirada hacia ese carácter oculto de la salud del que habla Gadamer (1966) el cual hace de ésta una misteriosa entidad conocida por todos y a la vez desconocida. Porque la salud, implica esa vitalidad de nuestra propia naturaleza que a pesar de permanecer oculta se revela a través de la energía vivificadora que conlleva a emprender acciones, al conocer y al convivir; a pesar de que la conciencia se mantenga apartada de nosotros mismos. Es el ritmo de la vida y representa un proceso continuo en el que el equilibrio se estabiliza una y otra vez.

Razón por la cual, me propuse hacer una interpretación de la salud desde los elementos simbólicos-imaginarios, emergentes de cultos mágico-religiosos, ya que

estos determinan la constitución del yo real y de la consistencia de los procesos epifenoménicos y remiten al inconsciente colectivo (Rodríguez, 1995). Cuestión, que al tener que ver con los saberes y recursos de los seres humanos, varía notablemente de una sociedad a otra y depende de sus características antropológicas en particular, además de la disponibilidad y aprovechamiento que cada una tenga de los diversos recursos y de la tecnología avanzada.

En fin, todo proceso investigativo relacionado con el comportamiento humano tiene el compromiso de mirar al hombre en su totalidad, de abarcar aspectos que tengan que ver con su voluntad, inteligencia e instrumentación como *homo faber* y *homo symbolicus*, de donde emerge lo sagrado y permea toda estructura del mundo sociocultural. Idea, que reafirma Ries (1995), cuando hace eco sobre la necesidad de clarificar la terminología inherente a las ciencias del hombre y expresa que:

En toda cultura existe un material simbólico – herencia de un patrimonio – de funciones relacionales y comunitarias. El desarrollo histórico de las culturas está ligado a la actividad del *homo symbolicus* y *religiosus*. De esta manera, lo sagrado, la cultura y el humanismo están íntimamente relacionados. Por otra parte, el encuentro de las culturas constituye uno de los rasgos dominantes de nuestra época (p. 18).

Culto Mágico-Religioso y Salud: Aproximación a una Arqueología Simbólica

La estructuración de todo proceso investigativo requiere de una revisión que permita proximidad a comportamientos y situaciones relacionadas con el origen del objeto de estudio. En este particular caso, se trata de definir una visión de lo que ha sido el proceso salud-enfermedad en la historia de la humanidad y lograr comprender los procesos simbólicos emergentes de los cultos mágico-religiosos que de una u otra manera se han sedimentado en el imaginario colectivo, de donde ha ido emergiendo de manera recursiva el concepto salud-enfermedad; en concordancia con el pensamiento predominante.

Esto, sin pretender mostrar que la humanidad ha tenido un proceso evolutivo lineal y menos aún emitir juicios valorativos sobre alguna forma de pensamiento; todas han sido importantes para el surgimiento de otras. Si, comparto la idea de Jung (1997) sobre un desarrollo lento y laborioso de la consciencia, que necesitó de incontables eras para alcanzar el estado civilizado, fechada hacia el año 4000 a de C. tomando como punto de referencia la aparición de la escritura. Sin embargo, existen grandes lapsos de la historia de la humanidad que permanecen en el ocultismo porque carecemos de indicios que certifiquen formas del pensamiento de épocas remotas. De allí, que el mismo Jung (ob. cit.) considere que “(...) aún hay grandes zonas de la mente humana sumidas en las tinieblas” (p. 20).

Esto toma valor cuando en las ideas sobre el simbolismo, del mismo pensamiento jungiano, inferimos que en tiempos inmemorables el ser humano no reflexionaba sobre sus símbolos, simplemente los vivían y permanecían animados por su significado de manera inconsciente. Así, el hombre primitivo pudo haber vivido cada una de sus acciones atrapado por el miedo, las supersticiones y otros obstáculos impalpables e invisibles.

En tal sentido, a lo largo de su historicidad el ser humano ha expresado un lenguaje sagrado y simbólico para interpretar sus incomprensibles realidades; entre ellas la salud. Desde la antigüedad, ésta representa un fenómeno que ha estado y continúa estando revestido de importancia para la comprensión del hombre y todo su acontecer. Tanto en sociedades arcaicas como en las tradicionales, constituye una experiencia de vida donde se integra, no sólo lo corporal, sino también lo espiritual.

Por consiguiente, la idea es presentar algunos hitos de la trayectoria humana que por su significancia marcaron pauta en la conceptualización de la salud. Considerando, que:

Comúnmente se supone que en alguna determinada ocasión de los tiempos prehistóricos se «inventaron» las ideas mitológicas básicas por algún inteligente filósofo anciano o profeta y que, en adelante, fueron «creídas» por el pueblo crédulo y carente de sentido crítico. Se dice que las ideas contadas por un sacerdocio a la búsqueda de poder no son «verdad», sino sólo pensamiento anhelante. Pero la misma palabra «inventar» deriva del latín *invenire* y significa «encontrar», y de ahí encontrar algo «buscándolo». En el último caso, la propia palabra insinúa cierto conocimiento anticipado de lo que se va a encontrar (ob. cit., p. 77).

Por lo que toda mitología transmite símbolos de nuestra propia humanidad que permiten tanto el reconocimiento del entorno como el reconocimiento de nosotros mismos, por eso han tenido vida a lo largo de la historia de la humanidad. Para Eliade (1983), el mito ha mantenido vida en muchas sociedades, ha proporcionado no sólo modelos al comportamiento humano, sino que ha conferido significación y valor a la propia existencia. “Comprender la estructura y la función de los mitos en las sociedades tradicionales en cuestión no estriba sólo en dilucidar una etapa del pensamiento humano, sino también en comprender una categoría de nuestros contemporáneos” (p. 8).

Toda mitología, relata la gesta de seres sobrenaturales y las manifestaciones de sus poderes sagrados, de allí que se convierta en modelo ejemplar de los ritos y de toda actividad humana significativa; nacimiento, alimentación, matrimonio, trabajo, educación, arte, sabiduría, muerte. Es decir, es la realidad misma, conforma un vínculo establecido entre el pasado y el presente, es la realidad vivida y a través de la historia ha marcado pauta de comportamiento humano. Todos los pueblos, sin excepción han poseído una mitología y ésta, ha sido testimonio y vestigio de culturas antiguas; ha llegado a convertirse en la historia espiritual de los pueblos.

Además de tener como carácter esencia atraer lo divino a la vida terrenal y suprimir toda distancia entre lo mortal e inmortal. De allí, que se podrían referir

innumerables culturas de la antigüedad donde el mito tuvo vida, como es el caso de los griegos quienes oponían el logos, razonamiento, y el mytos, mito. Entendiendo el logos, como todo aquello que se puede explicar racionalmente, el pensamiento griego osciló entre estos dos polos; logos y mytos. A continuación, algunas referencias relacionadas con la salud y sus simbolismos.

La Hygieia Griega, la Salv Romana y la Salud en la Antigüedad

En la Grecia clásica, cuna de nuestra cultura occidental, se consagraba a la diosa Hygieia como la personificación de la salud, y a Panacea como restauradora de la misma. Ambas hijas de Asclepio, “quien sanaba a los mortales e incluso podía hacerlos retornar de la muerte a la vida” (Kerényi, 1999, p. 142). Asclepio, Aesculapio-Esculapio en latín, significa *Incesantemente benévolo*, y su padre Apolo “(...) médico de los dioses, curador de los inmortales cuando éstos sufrían heridas” (*ibidem*), representan una evidencia del misticismo que envolvía a la salud en el mundo griego. Ellos, rendían culto en los Templos de Asclepio y los sacerdotes de quienes era exclusiva la tarea del arte de curar, eran llamados Asclepiades.

Literatura relacionada con aspectos sobre el mito y la ciencia, presenta distintas leyendas sobre Asclepio hijo de una mortal llamada Corónides cuya infidelidad a Apolo con Isquis produjo que esta fuera asesinada por las flechas de Artemisa. Apolo, quien sabía de su embarazo no pudo tolerar que su hijo pereciera con la madre, tomó a Asclepio del cadáver de ésta que ardía en la pira y lo entregó al centauro Quirón, quien se encargó de enseñarle el arte de la curación. Otras versiones, nombran a Epidauro como lugar famoso de culto a Asclepio donde muchas personas se curaban mientras dormían en su templo y a Eglé la luminosa como su madre. Mencionan, que el nacimiento del niño divino tuvo lugar en el santuario y el parto fue atendido por Artemisa y las Moiras; diosas del destino (ob. cit.).

También, cuentan que Corónides llegó al Peloponeso ya preñada por Apolo, dio a luz a Asclepio en el suelo de Epidauro y lo abandonó en el Monte de los Arrayanes. Allí fue amamantado por una cabra y protegido por un perro pastor, hasta que fue encontrado el pastor Arestanas, quien a medida que se aproximaba al niño vio que éste irradiaba una luz, se percató de que algo divino había y se alejó. De inmediato se propagó la noticia de que aquel niño en el futuro encontraría cura para los enfermos, devolvería la vida a los muertos, y el perro se convirtió en un animal sagrado de Asclepio; como la serpiente apolínea. Nunca se mencionó que Asclepio trajera de vuelta a la vida a muertos en el mismo Epidauro (ob. cit.).

Otras narraciones nombran a héroes a quienes Asclepio les devolvió a la vida después de la muerte, como a Hipólito, Licurgo, Capeneo, Tyndaro, Glauco y Orion. Hecho que provocaba la cólera en su abuelo Zeus quien destruyó al médico divino con su rayo poderoso en el sitio de Epidauro; donde los griegos le rendían culto. Apolo, vengó a su hijo matando a muchos Cíclopes, supuestos forjadores del rayo apolíneo. El culto de Asclepios estuvo extendido por toda Grecia, lo adoraban por sus tres virtudes fundamentales: Sotero (salvador), Iatros (sanador) y Orto (correcto) (Rojas, 1996; Nuño, 1993).

Sus templos generalmente estaban contruidos en lugares saludables, apropiados para la curación y el descanso, lejos de las ciudades. Se le representó, con un caduceo en la mano con dos serpientes enrolladas, símbolo de la vida eternamente renovada y de la vida y de la muerte, porque cada cambio de su piel representa el fin y el inicio de una nueva vida. El carácter oracular que el mundo griego imprimió a su concepción de la salud, podría guardar relación con la naturaleza ctónica de la serpiente; habitante de las profundidades del suelo, animal sagrado y apto para encontrar hierbas con poderes curativos. Para ellos la salud era vivida como virtud,

como un modo habitual de vida, tanto en lo individual como en lo colectivo, y en una interacción dinámica con la naturaleza, de la cual el hombre era parte constitutiva.

Proponían la constante búsqueda del equilibrio entre el ser humano y el espacio vital, asumiendo la articulación salud-enfermedad como parte constitutiva de la vida misma, parte del desempeño de su naturaleza en funcionamiento; estado propio de la condición humana. Los griegos incorporan a su concepción de salud diversos elementos; vida, enfermedad, dolor, necesidad, carencia, angustia y muerte. Así, salud-enfermedad-muerte conformaban la estética de la vida misma (García Cardona, 2005), y la curación del cuerpo contemplaba igualmente la curación del alma.

De tal manera, que en la Grecia presocrática del siglo VI a de C., la salud estuvo basada fundamentalmente en al culto a Asclepio y su práctica terapéutica bajo un ritual cargado de ceremonias a través de la asistencia divina durante las curaciones. Fue en la misma Grecia, entre los siglos V y IV a de C., cuando surgió la estructuración del concepto de physis o naturaleza, sobre el cuerpo humano y la enfermedad comenzaba a ser considerada como alteración morbosa del orden de la naturaleza; representada en el equilibrio entre agua, aire, fuego y tierra. Para Hipócrates de Cos, la salud estaba dada por el equilibrio de los cuatro humores; sangre, pituita, bilis amarilla y bilis negra del cuerpo humano (Lain Entralgo, 2005).

Es con el surgimiento de la denominada Escuela de Cos³⁸, cuando se propuso una fundamentación científica para explicar todo fenómeno inherente a la salud y a la enfermedad; se rompe su concepción mágica o mítica. Hipócrates, se reconoce como

³⁸ Esta era la escuela médica más conocida, también existió la escuela Cnidia de medicina. Ambas, con distintos enfoques sobre la enfermedad; Cos se preocupaba en hallar sus causas para evitar su futura aparición y Cnidia en identificarla y curarla a la brevedad posible, desatendiendo las causas.

el primer médico que rechazó toda superstición, leyenda o creencia popular que responsabilizara a fuerzas divinas o sobrenaturales de la enfermedad. Su padre Heraclidas, fue famoso médico, con quien se presume se inició en el arte de la medicina. “Existe también una tradición mítica según la cual toda su familia pertenecía al grupo de los “Asclepiadas” (...)” (Cruz Akinov, 2008, p. 20). Independientemente de esta versión, Hipócrates separó la medicina como disciplina de la religión, argumentó que la enfermedad no era castigo infligido por dioses, sino la consecuencia de factores ambientales, la dieta y hábitos de vida.

Al conjunto de textos de las distintas materias estudiadas en la Escuela de Cos es lo que se conoce como *Corpus Hippocraticum*, aunque muchos estudiosos afirman que sólo una pequeña parte de la obra fue autoría del maestro. La misma, contiene la primera propuesta científico-natural de la enfermedad, sin embargo Hipócrates, miembro del gremio de los Asclepiades, confería a los médicos la investidura de una autoridad sacerdotal, “como bien se expresa en el JURAMENTO: “*Juro por Apolo médico y Asclepio e Higieia y Panacea y todos los dioses y diosas, haciéndoles testigos, cumplir acorde a mis capacidades y juicios, estas promesas*” (Rojas, 1996, p. 67).

Se crea la idea de una ciencia médica técnica, base de la medicina hipocrática y así, “La práctica terapéutica, en consecuencia, deja de ser empirismo rutinario, operación mágica o ‘purificación’ del enfermo, y se trueca en ‘arte’ o *téckhnê*, en *téckhnê iatriké*” (Lain Entralgo, p. 167). Sin embargo, fue común para el médico hipocrático encontrarse con personas que continuaban acudiendo a las curaciones religiosas y mágicas, por la confianza que tenían en éstas; la incredulidad hacia lo divino estuvo restringida a grupos de ilustrados. Si bien es cierto, que la salud y la enfermedad son importantes para los varios escritos hipocráticos, también lo es, que no fue total la desaparición de elementos teóricos relacionados con lo mágico y

sobrenatural; los dioses continúan existiendo y la propia naturaleza puede ser considerada como divina.

De esta manera, dio apertura a un nuevo carácter adoptado en el mundo griego del siglo V sobre la concepción de la medicina, lo que para Babini (2000) son rasgos de la medicina científica surgida de la empírico-racional en siglos anteriores, con cierta dosis de elementos mágico-religiosos; cuyo fundamento persigue huellas dejadas por la fisiología del siglo VI al hacer un reconocimiento de la enfermedad como fenómeno natural, sujeto a la ley de la causalidad. Sin embargo, de esta nueva corriente racionalista emerge la necesidad de despojar a la medicina de todo rastro mágico-religioso; comienza por desdeñar toda explicación sobre el origen divino de la enfermedad.

A partir de las enseñanzas hipocráticas, surgen otras elucidaciones que implicaban que tanto la salud como la enfermedad estaban regidas por leyes naturales y eran el reflejo del medio circundante y de las condiciones higiénicas. Prevalecía así una concepción naturalista donde la salud continuaba siendo el resultado de una armoniosa relación hombre-ambiente, del equilibrio de los cuatro humores corporales, ya antes mencionados. Como resultante de la combinación con los elementos primarios de la naturaleza; caliente-húmedo, frío-seco y los elementos del planeta; fuego, tierra, agua, aire. En consecuencia, la pérdida de la salud era originada por la violación de las leyes naturales y el mismo cuerpo del enfermo era capaz de restaurar el equilibrio (Bruni Celli, 1993).

De manera tal, que este momento representa un hito en la arqueología de la salud. El pensamiento hipocrático constituyó un paradigma de la medicina en el mundo occidental y Galeno, mayor autoridad médica occidental desde el siglo II, igualmente reconoció esa relación ambiente físico-social con la salud (Moreno-Altamirano, 2007). Al igual que con la mitología, existen distintas versiones al

respecto, Gil Fernández (2001), refiere, tal vez como especulaciones filosóficas o médicas, algunas definiciones encontradas de la salud como en la escuela pitagórica; justa mezcla de aire y sangre, de los cuatro humores y correlato de la salud del alma. A la vez, la enfermedad somática también tenía una vertiente psíquica, era diferenciada por un vocablo que refería un desvarío del espíritu, sufrimiento moral o vicio.

Por otra parte, los romanos asumieron muchas de las categorías de los griegos, la salud para estos estuvo representada por Salvs, diosa de la salud de origen griego adoptada por ellos. El culto a Asclepio, Esculapio para ellos, llega a Roma en el año 292 a. de C., como consecuencia de una epidemia de peste una embajada de Roma se trasladó a Epidauro, lugar del santuario de Asclepio, para pedir la serpiente de éste. Hecho que marcó precedente en la concepción de aspectos concernientes con la salud en el la cultura romana; extendiéndose hasta hoy día en la cultura de occidente.

Posterior a la caída del Imperio Romano y a la propagación del Cristianismo, el cambio en monasterios medievales fue notorio; los sacerdotes pasaron a ser encargados de la salud y la ciencia fue sustituida por la fe y las oraciones. Ya para finales del siglo VI, la medicina hipocrática había descendido a niveles inferiores; toman auge la magia, las situaciones demoníacas y los actos satánicos en relación a la salud y a la enfermedad. Hubo creación de instrumentos mecánicos y la creación de nuevos conocimientos estuvo estancado; la technique por encima de la science.

Similares han sido las narrativas sobre las distintas mitologías en el mundo, todas han estado caracterizadas por hechos sobrenaturales, animales sagrados, seres heroicos, dioses, semidioses, creencias envueltas en mitos, cultos, rituales y ceremonias; todo como representación del mundo natural. En la medida que

hurgamos sobre las diversas cosmogonías, cosmovisiones, más aún nos daremos cuenta que:

(...) el hombre no tuvo (no tiene y no tendrá) para comprender lo sobrenatural, para expresar lo inexpresable, para definir lo indefinible, que los muy débiles medios de su pensamiento, de su lenguaje, de su escritura, y, tal alta sea su religión, revelada o no, tan sutil sea el teólogo, tan profundo que sea el filósofo el resultado será siempre un antropomorfismo más o menos aparente (Raynaud, 1975, p. XIII).

Salud-Enfermedad y Cultura Aborígen

Las culturas aborígenes, también desarrollaron desde tiempos ancestrales prácticas y conocimientos complejos y bien estructurados. Esa milenaria relación con la naturaleza les ha facilitado una comprensión cabal con la clasificación, composición, uso y protección de las plantas propias de su entorno, lo que logran entrelazar con lo mágico-religioso de su propia cosmovisión; formando esto parte integral de su cotidianidad. Además, del sentido del trabajo comunitario que poseen por su misma condición.

Para la época de la llegada de los grupos colonizadores, ya en América existían centros poblados con características culturales definidas, algunas consideradas más avanzadas que otras, cada una con su propia cosmovisión. La cultura Chibcha, adoraban y rendían cultos con sacrificios humanos al Dios Sol y a la Diosa Luna o Chía. De acuerdo a su mito antropogónico, las mujeres precedían de tallos de hierbas y los hombres originales fueron hechos de barro (Villaseñor, Rojas y Berganza, 2002).

La cultura Incaica, consideraba al Inca gobernante un descendiente directo del Dios Sol, sus grupos sociales estaban conformados por castas y clanes. Cada clan

tenía su tótem; el halcón, el sol o el arcoiris. El sol Dios supremo, también denominado Inti o Pucham; se le representaba como una figura humana con serpientes enrolladas en los brazos, un plumaje cubriendo sus hombros y de su cabeza se desprendían rayos solares. Su hermana y esposa era Madre Luna o Manacullia. Rendían cultos en rituales de veneración a la Madre Tierra o Pachacamac, al trueno, relámpago, rayo o Illapa. El sacrificio de animales y unas pocas veces de humanos, formaba parte de los ritos religiosos; la religión fue inherente a toda concepción incaica en relación a la vida, a la muerte y a la enfermedad (Pericot, 1978; De la vega, 1970).

Otra cultura cuya enriquecida cosmovisión permeaba todas sus actividades fue la Azteca, es imposible separar ningún acontecimiento natural, social o enfermedad del sentido religioso desde el cual comprendían la vida; cultos y ritos eran constantes. El ritual de mayor significancia era el de los sacrificios humanos, donde extraían el corazón del elegido y sus doncellas. En medio de su temor por la extinción del Dios Sol, para evitarlo los Aztecas ofrecían los sacrificios humanos al astro anémico (Villaseñor, Rojas y Berganza, 2002).

Por otra parte López-Austin (1996), en sus estudios sobre los nahuas, grupo de pueblos prehispánicos de Mesoamérica descendientes de los aztecas, refiere que estos interpretaban todo su mundo en clave simbólica de acuerdo con su propio universo teológico, sus deidades y concepciones cosmogónicas. Para ellos, la concepción de los estados de salud-enfermedad era dual; guardaba estrecha relación con el equilibrio y desequilibrio en los ámbitos naturales, sociales y divinos. La pérdida de la salud era ocasionada por el desequilibrio y la tarea del sanador era conocer si la causa de alguna afección se debía a disgusto de una deidad, a la acción de un brujo o un astro.

Los nahuas poseían un concepto de las buenas enfermedades las infligidas por los dioses, y las malas enfermedades las causadas por la magia negra. Para ellos, la

persistencia de la salud se derivaba de las fuerzas en juego en el cosmos y del mantenimiento de sus propios límites contra las fuerzas de los demás. Además, no concebían el cuerpo en oposición al espíritu, ni al ser humano en oposición a la sociedad, el cosmos y el hombre constituían un todo; carecían de toda fragmentación caracterizadora y apreciada por la sociedad moderna (Villaseñor, Rojas y Berganza, 2002).

Otra evidencia sobre el mundo mitológico aborigen, está representada en el recorrido sociantropológico de Flores-Guerrero (2004), quien dedicado a la comprensión de la cosmovisión de algunos pueblos indígenas iberoamericanos en Ecuador, Bolivia, Perú, Panamá, Nicaragua y México, elabora una aproximación a las distintas concepciones de salud y enfermedad de estos grupos. Donde se palpa la salud entendida como un sistema de funcionamiento armónico; aspectos físicos, mentales y espirituales, en una constante y también equilibrada conjugación con el medio ambiente sociocultural y natural. Y la enfermedad se desprende una visión dualista del mundo con el predominio de elementos sobrenaturales o mágico-religiosos por sobre los naturales y más aún los empírico-rationales.

Similar narrativa presentan Beals y Hoijer (1976), cuando describen cómo los navajos, pueblo nativo norteamericano, curan la tuberculosis con una complicada ceremonia de nueve días, cómo en un poblado esquimal se reúnen las familias de una comunidad y bajo la dirección de un jefe religioso denominado chamán, intentan descubrir por medios mágicos la causa de la escasez de alimentos. También se dan ceremonias similares que marcan el cambio de las estaciones, ceremonias para preparar los campos para la siembra y actividades religiosas como la Danza de la Serpiente, destinada para la atracción de la lluvia por los Hopis; uno de los grupos indígenas más antiguos de los Estados Unidos,

En este sentido, la concepción salud-enfermedad enmarcada en los sistemas de salud en la cultura aborigen abarca un conjunto integrados de mitos, creencias, conceptos e ideas en relación a las enfermedades bien sea físicas, mentales o desequilibrios sociales en una población determinada. Dicho conjunto de conocimientos explica tanto los procedimientos de diagnóstico, pronóstico, curación, hasta prevención de enfermedades y promoción de la salud. Es transmitido verbalmente por tradición, de generación en generación dentro de las comunidades.

Situación que guarda similitud con otras culturas occidentales ya antes mencionadas; la griega y la romana. Aspectos que proyectan el indiscutible arraigo a las prácticas tradicionales y antiguas, donde el hecho mágico-religioso juega un papel decisivo, de manera tal que lo social, lo colectivo, lo formal, lo ritual y lo tradicional se conjugan. Cuestión que se puede constatar en literatura existentes sobre aspectos mitológicos de las diversas culturas desde tiempos ancestrales. Por ejemplo para González (1980), una de las experiencias más resaltantes en sus primeros encuentros con el pensamiento mítico de diferentes grupos aborígenes de Venezuela fue su estructuración circular profunda como representación de la totalidad.

Aspecto que también llegó a impresionar a Jung (1997) durante sus primeras investigaciones sobre la psique humana, quien empleó la palabra hindú Mandalas³⁹ para designar toda estructura de orden similar a la representación simbólica del átomo nuclear, de la psique humana, cuya esencia aún se desconoce. La representación de elementos ocultos en estos círculos mágicos ha sido diversa, incluso sin apego a doctrinas o ritos religiosos. Por ejemplo von Franz (1997), menciona a los navajos quienes empleaban figuras análogas a mandalas para volver a la persona enferma a la armonía consigo misma y con el cosmos y, así recuperaría la salud.

³⁹ Palabra que proviene del sánscrito y significa círculo sagrado. Es símbolo sagrado de sanación, totalidad, unión, integración.

El Aborigen Prehispánico y su Cosmovisión

El proceso salud-enfermedad enmarcado en la cosmovisión del aborigen venezolano prehispánico, también está representado por un conglomerado que integra mitos, creencias, conceptos e ideas en relación a las enfermedades bien sea físicas, mentales o desequilibrios sociales en una población determinada. Este conjunto de conocimientos, explica tanto los procedimientos de diagnóstico, pronóstico, curación, hasta prevención de enfermedades y promoción de la salud. Es transmitido verbalmente por tradición, de generación en generación dentro de las comunidades.

No en vano, Inaudy (1996) en intención de aproximarse al pensamiento de los primitivos pobladores de América, nos presenta un *aborigen prehispánico* inmutable y milenario, deslumbrado por los elementos cósmicos, cegado por los relámpagos sin llegar a comprender su iluminación, acosado por la profundidad de las selvas, por el torrencial de los ríos, lo interminable de las llanuras y todo un mundo desconocido; interroga las cosas de su entorno en un afán de arrancarles su misterio. Afincado en el legado de sus antepasados, crea dioses y espíritus benignos para su protección, espíritus maléficos que lo acechan, pone nombre a las estrellas, al relámpago, a los vientos, a todo cuanto le rodea y vuelca su capacidad creadora en mitos, leyendas y en diversas invocaciones mágicas.

EL mismo autor, en 1995 en afán de rescatar elementos relacionados con la enfermedad y el mito en las etnias americanas, intenta una proximidad a la cosmogonía y cosmovisión pemón, grupo étnico que habita en Venezuela dispersos en el Parque Nacional Canaima. Refiere al mito, como impositor de una génesis sagrada, traducen lo creado por el hombre en el tiempo primordial, como resultado de una sumatoria de dioses y seres sobrenaturales, salidos del inconsciente más el entorno cósmico para regir la espiritualidad aborigen. Menciona a la mitología pemón

como tal cual espejo mágico, transportadora al embeleso, donde la oralidad ha hilado imágenes y acontecimientos arcanos para escuchar los dioses de los orígenes, creados por Eratón; el alma del pemón.

Los mitos pemones vienen de siglos, desde una lejana y sagrada aurora. Su vida gira en esa reciprocidad permanente hombre-cosmos, de donde surge el taren como invocación mágica, como canto mítico curativo utilizado durante el acto mágico religioso social, de fe y creencia vital. Invocaciones incapaces de aflorar a nivel racional, y de ser percibidas por las mentes civilizadas; consideradas inaccesibles ante el análisis lógico científico. El pemón a través de su metáfora del taren, compara la salud psicosomática del ser con escena representativa del equilibrio propio de su entono. En este taren aparecen bien definidas, las cuatro partes de su estructura y la salud mental del pemón, está representada aquí por la integración SER-ENFERMEDAD-COSMOS que deriva del habla común en bella metáfora del pemón.

Así, la mitología de los *aborígenes prehispánicos* ubicados en la hoy día Venezuela posee características particulares y similares a la vez con culturas ancestrales y de distintas latitudes. González (1980), en su afán de revelar la importancia antropológica de estas culturas, narra:

A nosotros nos impresionó que todas las ceremonias rituales de los guarequenas, sus danzas rituales y relatos cruciales de su mitología se realizan de acuerdo a una sagrada disposición CIRCULAR. La ceremonia de iniciación guarequena es un verdadero homenaje a los patrones sagrados de la circularidad, lo esférico (...) es un acatamiento a la palabra de las divinidades del comienzo del Mundo. El aprendiz de brujo debe comportar movimientos circulares al estrujarse en su cuerpo las hierbas que lo sacralizan, le dotan de poderes como los que poseían los héroes culturales primordiales (...) de poder comunicarse con ellos (p. 35).

En la mitología de los Guarequena, grupo indígena del estado Amazonas, el chamanismo abarca una complejidad de ritos y creencias ligadas a la curación de

enfermedades; está dividida en dos funciones rituales que se complementan. La del Pjijakjeli o soplador que sopla tabaco sobre el cuerpo del enfermo durante la curación, en la etapa del diagnóstico de la enfermedad es llamado Tapúnikjeli o soñador porque posee la facultad de soñar el mal que aqueja al enfermo, con el auxilio del Tapúpi⁴⁰, y el Súkakjeli o chupador quien acompañándose de una maraca sagrada para invocar a los espíritus, entonando canciones rituales de curación y con el uso de hierbas, va chupando el cuerpo para sacar el daño que han causado. Los Guarequeñas creen en la existencia de idjénawi; un invisible espíritu del mal que causa daño a las personas, provocando sobre todo las enfermedades. (ob. cit).

También aún sobrevive la mitología de los Makiritare, indígenas de los estados Bolívar y Amazonas, para ellos cada especie animal y vegetal tiene su espíritu llamado sá'Rashe, y la cacería, pesca y recolección constituyen rito implicative de respeto por la naturaleza, cualquier infracción cometida hacia esta ocasiona enojo y venganza de los espíritus guardianes con enfermedades o muertes. Éstos, pueden ser salvados por shaman, quien en calidad de espíritu familiar de todos los espíritus de la selva puede remediar el daño. Los shamanes poseen nexos mágicos con espíritus auxiliares, y con el espíritu del jaguar; animal mágico por excelencia para los Makiritare (Civrieux, 2003).

De manera similar, ha sobrevivido la mitología Kariñas, grupo indígena que “se asientan en el centro y sur del estado Anzoátegui, al norte y al este del estado Bolívar y unas pocas comunidades en los estados Monagas y Sucre” (Mosonyi, 2007), para quienes el mundo de los animales es el mundo de los espíritus, muestran una importante perspectiva mágico religiosa, donde las interrelaciones esotéricas, alcanzan implicaciones infinitas con el espiritismo o animismo indígena; donde está enmarcado todo lo relacionados con el proceso salud-enfermedad (Civrieux, 2003).

⁴⁰ Hierba para soñar

Venezuela Hispánica: Gestación de una Nueva Cosmovisión

En Venezuela, a partir del siglo XV se da una irrupción en el proceso de vida y comienza a gestarse una transformación en la cosmovisión de los nativos con la llegada de grupo de los europeos en afán colonizador. Lo cual, implanta en este territorio elementos culturales carentes de significado alguno para el aborigen de aquel momento. Posteriormente en el siglo XVI con el inicio de la traída de negros como esclavos se suman nuevos elementos de la cultura de África. Lugar donde “la conquista árabe terminó por afectar todo el Continente hasta la selva, provocando ramificaciones étnicas, simbiosis de razas con géneros de vida diferentes, formaciones y agrupaciones de gran diversidad y de una considerable movilidad” (Bertaux, 1989. p. 69).

Ya que fue del mundo árabe de donde procedió la primera demanda masiva de cautivos negros, aproximadamente desde el año 666, cuando los esclavos machos eran agrupados en caravanas y enviados al mercado encadenados por el cuello y piernas, eran castrados para evitar una implantación étnica y la creación de interés hereditarios. Las mujeres eran llevadas en lomos de camello; muchas morían en el camino (ob. cit). Así África, pasa a representar un lugar donde “La fábula se mezcla voluntariamente con el acontecimiento, la esencia divina con la genealogía” (ob. cit, p. 3), lugar de suelo difícilmente fértil, clima arduo, cuya única riqueza es lo que los negreros llaman por eufemismo, *madera de ébano*; la población humana, robusta y prolífera (ob. cit.).

En África, tener algún bien era poseer hombres y gozar de su trabajo, así el objetivo de sus guerras no era ganar ni ocupar territorios sino esclavizar hombres. Aquí, la esclavitud era normalmente practicada como en el caso del reino del Congo donde los europeos como soberanos instalaban misiones cristianas a cambio les

otorgaban tierras y esclavos para trabajarlas, hasta que la esclavitud pasa de una escala familiar a una comercial y trasciende los límites. Así, el desarrollo de la esclavitud en África era el corolario del descubrimiento del Nuevo Mundo; América, y del desarrollo del consumo de azúcar en Europa (ob. cit.).

Estos, eran obtenidos con distintos procedimientos, en oportunidades “(...) consistía en una caza directa, realizadas (sic) por ejércitos de mercenarios organizados por los negreros; otros en negociaciones de estos con *sobras* (jefes), comisionados para provocar guerras entre tribus. Los prisioneros de los distintos bandos eran adquiridos por los tratantes (...)” (Acosta Saignes, 1967, p. 89). La partida desde África era de noche, el traslado se hacía en una travesía donde viajaban mancornados de dos en dos por pies y manos para que quedaran asegurados, aparte por otras argollas al piso correspondiente.

Durante el trayecto eran desencadenados, en oportunidades solo les soltaban una mano para que comiesen, en otras, totalmente mientras comían, para luego obligarlos bajo el mandato del látigo a colocarse dentro de sus grillos. La alimentación diaria consistía en media botella de agua, dos raciones de ñame, arroz, frijoles y en algunas oportunidades tres onzas de carne salada. La fiebre amarilla, la viruela, el tifus y otras enfermedades eran frecuentes y el único remedio que les suministraban a los enfermos era el aguardiente (ob. cit.).

Bertaux (1989), en su protohistoria sobre África presenta fragmentos relacionados con la trata de esclavos en este espacio geográfico, donde expone algunas de las adversidades que representó esta actividad para poblaciones completas, considerando que:

La cifra de los esclavos desembarcados en ultramar podría ser del orden de una decena de millones. Pero no acaba aquí el defecto de la

esclavitud. La cifra de los esclavos desembarcados debe ser aumentada en un 25 por 100, quizá mucho más, con objeto de tener en cuenta a los que morirían en ruta. Pero sobre todo, es necesario considerar que para capturar algunas decenas de esclavos vendibles, los cazadores de esclavos que los revendían a negreros blancos, masacraban un considerable número de adultos o niños, dispersaban ciudades enteras cuyos miembros desorganizados y privados de sus adultos varones, apenas podían sobrevivir. La sangría demográfica, y sobre todo su incidencia directa, son infinitamente más importante que la cifra de esclavos transferidos (p. 134).

En este sentido, el proceso colonizador significó invasión, sometimiento, esclavitud, maltrato, persecución para el aborígen, quienes se resistieron. Algunos guerrearon, pelearon, murieron, o huyeron internándose en lugares recónditos de la selva desconocida para el invasor, mientras otros optaron por una resistencia pasiva; sembraban para si mismos, sus hijos, no para alimentar a los amos. Para los negros africanos, además significó un desarraigo marcado por la más cruel de las violencias; de humano a pieza para la compra-venta cuyo precio dependía de la estatura, rango de edad cronológica estimada y aspecto físico.

Sin embargo sus dioses de la tempestad, de la agricultura, del trueno, que habían dejado en África, les pudieron haber inspirado para la resistencia y hasta para el contagio de la rebelión a los indígenas (ob. cit). Ya que en varias regiones de Venezuela, se llevó a cabo lo que Bracho Reyes (2005) menciona como proceso de sustitución de etnias, es decir de los pobladores aborígenes por esclavizados de origen africano.

Población que fue concentrada en las plantaciones de la costa, lugar donde el castigo corporal, el discurso intimidatorio religioso y el desprestigio de la cultura formaron parte de un conglomerado de las estrategias en pro de la hegemonía del conquistador europeo. Espacio donde llega a desempeñar disímiles tareas; desde

plantadores y pescadores de perlas hasta verdugos y sepultureros, las mujeres se destacaron en diversos trabajos domésticos que iban desde lavanderas y cocineras hasta cuidadoras de sus amos en las enfermedades.

De manera tal, la esclavitud de africanos se llegó a presentar como un hecho natural y beneficioso. En 1989 Laviña en obra referida a la doctrina para negros, expone como los escrúpulos morales mostrados algunos hombres de la iglesia sobre la legalidad de dicho sometimiento de los africanos se desvanecen al ser aceptado como norma que los esclavos llegados a América tenían esta misma condición en África, por lo tanto mantenían su estatus originario, cambiando solo el área de servicio y el propietario. Además, los esclavos que llegasen a América disfrutarían del beneficio de ser bautizados y adoctrinados en la fe católica; hecho que salvaría su alma y disciplinaría su cuerpo.

Cosmogonía de la Cultura Africana

Construir una arqueología que involucre la cosmovisión de nativos del territorio africano, implica considerar, en la medida posible, sus complejas características culturales, para las cuales en el mundo occidental han prevalecidos términos que evocan nociones distantes de las realidades de África, mencionada por Bertaux (1989) como tierra donde la lucha por la vida es encarnizada, la existencia de todo ser vivo y humanos se encuentra constantemente en amenaza por insectos mas peligrosos que las fieras y microbios más que los primeros. También, como continente donde se han encontrado rastros de una evolución continua desde los primates hasta el hombre histórico

De igual manera, es pertinente conocer algunos elementos que caracterizaban la cosmogonía de los africanos traídos a Venezuela en condición de esclavos. Sin embargo, como en todos los países americanos, existe la dificultad de conocer su

origen preciso. En nuestro caso, son pocos los archivos existentes del siglo XVI ya que no es sino hasta el año 1777 cuando se unifica el territorio que constituiría la república; habría que revisar en archivos de España, Santo Domingo, Colombia y otros países, correspondientes a los siglos XVII y XVIII. Además, muchos de los documentos existentes sobre la esclavitud, fueron quemados, otros al no ser resguardados adecuadamente sufrieron deterioro natural por el transcurrir del tiempo (Acosta Saignes, 1967).

Además, en el negocio de la esclavitud prevaleció la instauración de la idea de unificar a los pueblos negros bajo la denominación de piezas de África, negro de la costa, preto y negro, la única distinción exigida por el comprador era el vigor y la salud por representar mejor rendimiento. A su procedencia se le restó importancia, tal vez porque el sistema de organización y las nociones de reinos, imperios, fronteras y concepto de autoridad eran inadmisibles para el europeo. En África, existían lo mencionado por Bertaux (1989) como focos de autoridad, a menudo errantes y variables de acuerdo a las circunstancias, acontecimientos y disposición del jefe o príncipe. Algunas etnias, carecían de jefes, príncipes o soberano, las familias vivían de acuerdo a una ley de tipo consuetudinario y religioso.

Aquí la religión va más allá de la fe, es el hilo conductor del orden social; une a las personas de un mismo grupo, resguarda la estabilidad comunal, regula los conflictos, llama al orden a los excitados y rebeldes, además de compensar incidentes como adulterios, robos y asesinatos. Mientras para otros grupos sociales, la autoridad estaba representada por las familias, los linajes o los clanes, grupos de personas de la misma generación o instruidos juntos. También, predominaban “las sociedades secretas, a veces poderosas y temibles; los Consejos de Ancianos portadores de la tradición” (ob. cit., p. 21).

En Venezuela, pocas investigaciones se han desarrollado en relación este tópico, si existen fuentes que señalan algunos datos al respecto, la mayoría se ha centrado más en establecer analogía entre rasgos culturales generales y el posible origen. Acosta Saignes (1967), con la intención de hacer una presentación antropológica de la vida de los esclavos recurre principalmente a fuentes inéditas, como documentos del Archivo Nacional y de la Academia Nacional de la Historia. A partir de estos, intentó reconstruir el mundo relativo a la esclavitud, para así poder describir de forma más próxima a la realidad la vida de los esclavos negros en Venezuela.

Investigación en la cual, le da importancia a la procedencia de los africanos en este país y después de describir algunos hallazgos relacionados con esto, refiere lo que él denominó “Los gentilicios africanos” (p. 128). Seguidamente, menciona nombres de lugares del continente africano como; Angola, Atalemba, Bambi, Bran, Carabalí, Congo, Ebiá, Folopo, Ganga, Guinea, Jirí, Luango, Mandinga, Mina, Nago, Popó, Quibuto, Quisongo, Sape, Tacanga, Tarí, entre otros. También, expone una serie de características culturales relativas a los mismos, de las cuales referiré más adelante algunas relevantes para el objeto de estudio de esta investigación.

Es importante, mencionar que en su descriptiva Acosta Saigne (ob. cit.) cita a varios investigadores, quienes por su parte utilizan distintos términos para mencionar el origen de los esclavos como; apellidados, pueblos de habla, reino, familia, pueblo, tribus. Pollak-Eltz (1972), también refiere la dificultad de identificar su origen preciso y muestra una compilación de nombres de tribus africana resultado de su investigación en documentos dispersos; material que pudo organizar guiada por alguna literatura existente sobre el continente africano. Tarea que se ve entorpecida ya que muchos nombres están escritos en fonética española y otros están mutilados, por lo que logró identificar la mayoría de los nombres con los de las tribus modernas.

Bertaux (1989), también refiere algunas situaciones que dificultan la identificación antes mencionada, como es el caso de algunas denominaciones dadas a grupos de pobladores en África, las cuales en muchos casos no representaban espacio geográfico, ni unidad étnica sino una unidad lingüística, cuyo origen era heterogéneo. El mismo autor, menciona que geográficamente dentro de los puntos de extracción de la costa africana, donde los negreros blancos recibían la madera de ébano de manos de los negreros negros, estaban Senegal, Gambia, Costa de Oro y su vecina Costa de los Esclavos (Ghana, Togo, Dahomey y Nigeria), el delta del Níger, Congo y Angola.

De acuerdo a la coincidencia de datos de las fuentes antes referidas, se puede afirmar que los esclavos traídos a Venezuela, en su mayoría, procedían de la costa del Golfo de Guinea (entre Costa de Oro y Benin), del Congo, Angola, Cabo verde, Guinea, Benguela, Senegal, Dahomey, Sierra Leona, Gambia, Lagos (Nigeria) y Costa de Marfil. También, siguiendo el cauce de las mismas investigaciones se puede inferir que en su mayoría pertenecían a grupos étnicos con creencias religiosas similares, creían en un ser supremo que vive en el cielo, creador del mundo para el cual no poseían culto alguno, pero si veneraban a deidades de la tierra, de la naturaleza y el culto a los antepasados estaba revestido de una importancia primordial por su creencia en la vida eterna para las almas.

Además, creían firmemente en la fuerza vital llamada por algunos, bilongo. La cual, es capaz de entrar en un objeto, que pasa a ser venerado por la fuerza que se encuentra dentro de él. Otro elemento de primordial importancia dentro de la cosmogonía africana es la magia, creen en brujos que se transforman en animales y de allí la práctica común de ritos extáticos y de posesión. Para otros grupos existe Zambi, un ser supremo creador del mundo, dueño de la vida y de la muerte, además de otras deidades inferiores como los Miondas, amos de los ríos; los Quiandas, espíritus beneficiarios que ayudan a los adivinadores; los Malungas, espíritus de la

selva; los Quitutas, de la naturaleza y Calundus, almas de los antepasados que hace apariciones de manera espectral.

Para muchos grupos africanos existe el Quimbamba o Quimbanda, es un sacerdote que práctica la brujería y el curanderismo, luego de ponerse en contacto con el mundo espiritual a través del trance y del sueño. También, están los Muloji, brujos que practican la magia negra. El acervo cultural de los distintos grupos de africanos traído a Venezuela, a pesar de haber procedido de distintas tribus, pudo haber guardado cierta uniformidad; patriclanes totémicos, fraternidades esotéricas, deidades telúricas y celestiales, colores sagrados, festividades anuales, templos, sacerdotes. Estos elementos conformaban un sistema religioso basado en compleja mitología.

Es importante resaltar, que el animismo africano no constituye una simple forma resumida de creencias limitadas a meras supersticiones fetichistas. Por el contrario, conforma un complejo y completo sistema el cual requiere de mucho tiempo y preparación para comprender. Abarca una cosmogonía metafísica y ética que se oculta bajo un ritual; son seres esencialmente religiosos. Es decir, que la religiosidad abarca toda su estructura social, sus prácticas de vida privadas y colectivas; el orden de sucesión cuando muere el jefe del grupo familiar, la elección de esposa, el matrimonio, la propiedad de la tierra, de la cosecha, la circuncisión de los muchachos, la desfloración de las vírgenes, la educación, las relaciones sexuales, la justicia y hasta la familiaridad con parientes y amigos.

En este sentido, ninguna acción cotidiana se deja al azar o a la fantasía, todo está reglamentado por referencia a ese sistema legendario, cosmogónico y metafísico de coherencia interna. El cual se mantiene por una transmisión a través de la práctica de vida de una experiencia milenaria que llega a ser comprendida en su total significación sólo por los ancianos, quienes conforman la reserva de sabiduría

dentro de los grupos sociales; hacen la síntesis de la experiencia, mantienen viva transmiten la tradición. Para los grupos africanos, los cuentos sobre hechiceros, los juegos, la danza, el canto, el chaqueo de dedos y manos, los gritos rítmicos y estallidos de risa son alegres distracciones que suelen acompañar a toda actividad colectiva (ob. cit).

En varios países de América, se pueden distinguir características culturales y el predominio de creencias religiosas de grupos descendientes de esclavos africanos de determinadas regiones. Sin embargo:

En Venezuela es difícil identificar culturas enteras. Se habla más bien de rasgos y elementos. Como era costumbre distribuir los esclavos entre los hacendados, los negros perdieron contacto con sus compañeros de la misma tribu. En la hacienda fueron puestos junto con esclavos de otras regiones o con negros criollos. Esta dispersión facilitaba la aculturación y disminuía el peligro de una sublevación organizada. (...) nunca hubo predominio de una cultura africana sobre otra. Además, el aporte cultural indígena siempre jugaba un papel importante (Pollak-Eltz, 1972, p. 10).

A pesar de esto, la traída de esclavos negros al territorio venezolano representa un valor agregado a la mitología nativa y a la gestación de un nuevo ensamblaje cultural, donde ha prevalecido de manera oculta el complejo cuadro mágico-religioso que conformaba una cosmovisión donde no existían fronteras ni siquiera entre la vida y la muerte. Desde entonces, la literatura describe como en los pueblos “(...) las descendientes de las antiguas esclavas mantenían creencias de África o eran depositarias de procedimientos de brujería europea o árabe. (...) *experimentadas en la curación de enfermedades del cuerpo y del espíritu con ensalmos, oraciones, untos, bebedizos, pócimas, lociones* (...)” (Acosta Saignes, 1967, pp. 187-188).

También los africanos se destacan en la búsqueda y el cultivo de plantas con propiedades desde aliviar enfermedades como caratarro, pasmos, trastornos menstruales, dolores reumáticos, hasta ahuyentar a los espíritus. Alrededor de ellos siempre se entretejía el mito, propio de su mundo fabuloso que proyectaba al universo creencias, supersticiones y múltiples procedimientos para lograr la felicidad (ob. cit.). Es decir, como escape de un imaginario que añoraba el acercamiento a la libertad y lo que para sus amos pudo haber significado la invocación de potencias maléficas, ya que estos desconocían a sus dioses.

Además, llevar escapularios, reliquias y oraciones como la Oración del Justo juez, para desaparecer en caso de algún peligro; la de San Cipriano para preservarse de las culebras; la del Padre Nuestro al Revés para invocar a Mandinga⁴¹ y la de la Magnífica, que por el contrario servía para ahuyentarlo de manera fulminante, formó parte de cosmogonía de los africanos. Originarios de un continente donde una de las grandes fortalezas es la asombrosa conservación de las tradiciones durante siglos, por la existencia de castas profesionales, catalogadas por Bertaux (1989) como memoria social, quienes transmiten de generación en generación poemas que recitan los griots⁴² periódicamente; melopea que acompañan con rasgueos de guitarra.

La literatura existente sobre los negros africanos, traídos a Venezuela en calidad de esclavos, versada sobre documentos legales pertenecientes al Archivo de Indias y/o al Archivo de la Nación dan fe de que la cantidad de esclavos negociados en este territorio fue escaso en relación a otros países como Brasil y Cuba. Además, de que el comercio negrero tuvo poco alcance en este territorio, donde ya para principios del siglo XIX quedó abolida legalmente la esclavitud. A pesar de eso, su legado dejó

⁴¹ Grupo étnico de África occidental. Estos esclavos daban a los esclavistas graves problemas por su rebeldía, tenían fama de ser grandes brujos, gran parte eran musulmanes y de una cultura elevada, por lo que se les juzgó como malos y pasó a llamarse a toda persona peligrosa, violenta y hasta al diablo como representación del mal; Mandinga.

⁴² Se llaman así a los hechiceros africanos; mitad brujos, mitad juglares

huella imborrable en la memoria del colectivo venezolano, donde aún iniciado el siglo XXI persiste el arraigo de elementos del complejo cuadro mítico traído por ellos.

Fenómeno que se mantiene enraizado en pueblos de las costas venezolanas, espacio donde hubo gran concentración de esclavos africanos. Aspecto que se puede constatar en literatura versada en documentos existentes sobre la época donde se narran episodios sobre la comercialización de la *madera de ébano*. Acosta Saignes (1967), relata la presencia de un famoso mercader de esclavos apellidado Hawking, quien en el año 1565 vendió esclavos a bajo costo, acción que extendió con éxito financiero en varios puertos de Venezuela. También, refiere “entre los pueblos de esclavos existentes en la década comprendida entre 1772 y 1782 a Chuao, Sepe, Cata, Ocumare, *Borburata, Patanemo, Guaiguaza, Morón, Alpargatón*, Cabria, Urama, Taria, S. Nicolás de Bari, S. Nicolás de Tolentino, Mucuruca, Hueque, Macabra” (p. 177) (cursivas y subrayado de la autora).

Es necesario aclarar, que los aspectos relacionados con la cosmogonía de la cultura africana implantada en Venezuela, no constituye más que una aproximación. Ya que la literatura existente sobre África como viejo mundo está versada en la oralidad y en pocos estudios etnográficos que existen. Además de la dificultad para identificar con precisión lugares geográficos y grupos étnicos, ya que muchas denominaciones, más que determinar una tribu correspondía a una congénere de tribus que participaban en común con una cultura; ya sea por mestizaje o aculturación (Aguirre Beltrán, 1946).

Venezuela Contemporánea: Entre la Sacralidad y el Racionalismo

En la Venezuela contemporánea los hechos mágicos religiosos permiten la objetivación de estados anímicos y la síntesis de conflictos sociales en un mundo

inmaterial, que es vivido como real; donde se reproducen relaciones del hombre con la naturaleza, y experiencias humanas cotidianas que buscan posibilitar la armonía, la certitud y la seguridad a través de la transformación de la realidad. (Martin, 1983a). Esto, contrapuesto a la racionalidad positivista que domina el mundo de la ciencia moderna, donde toda creencia y práctica relacionada con lo mágico-religioso es opuesto al pensamiento racional.

Martin (1983b), en su afán de hacer una antropología cultural como ciencia, que vaya más allá de la mera etnografía, presenta un estudio complementarista sobre mitos, cultos, ritos y su practicación en la Venezuela del siglo XX; su valor desde distintos planos de lo real vivido como imaginario, y de lo imaginario vivido como real. Así, construye un aporte que ayuda a descubrir parte de la esencia del hombre histórico venezolano, opuesto al punto de quienes atribuyen al mundo sagrado la categorización de pensamiento degenerado. “Marx, Freud, Durkheim, Levy-Bruhl, entre otros, son autores que expresan este punto de vista. La imaginación y la fantasía aparecen como productos de una conciencia inacabada o deformada” (p. 19).

Sin embargo,

(...) el propio racionalismo, en su versión crítica, ha reivindicado la necesidad de una “coexistencia pacífica” entre lo tradicional y lo moderno. Al argumento totalizador de la unidad formal de ambas lógicas (...), se añade otro que está directamente ligado al destino de la especie humana. Dejemos que sea Leszek Kolakowski quien nos hable al respecto: “... La cultura vive siempre del deseo de alcanzar una síntesis definitiva entre sus componentes en conflicto y de la incapacidad orgánica de lograrla. La consumación de esta síntesis sería la muerte de la cultura, como lo sería también la renuncia a la voluntad de la síntesis.” Estas palabras de Kolakowski constituyen una orientación metodológica fundamental para la comprensión de la dinámica cultural del mundo actual (...) (*ibidem*).

El mundo cultural del venezolano, carece de un ser y un hacer único de su religiosidad. Al analizar esta estructura religiosa en la contemporaneidad, emergen de manera espontánea valores ético-espirituales transculturados mediante el proceso de penetración de la élite conquistadora-colonizadora y de la misión evangelizadora del catolicismo, y la posterior llegada del complejo cuadro mágico-religioso del africano esclavizado. Lo cual, se conjugó con las creencias de los aborígenes, quienes también aportaron un complejo panteón animista. De donde surge el denominado sincretismo religioso que caracteriza la cotidianidad de la mayoría de los venezolanos; sin distinción de clase social, situación económica, ni formación académica-intelectual (Vargas 1987).

En cuanto a ese sincretismo religioso, existen muchas investigaciones con diversos enfoques; se referirán algunos hallazgos de Pollak-Eltz (1994), quien en su estudio fenomenológico sobre la religiosidad popular en Venezuela menciona aportes aborígenes, españoles y africanos. Los cuales, en el mundo real se materializan o emergen al unísono, en un eco aparentemente inaudible para el pensamiento racional y perfectamente percibido por un pueblo para quien el elemento simbólico es inherente a su mundo vivido; abarca toda práctica de vida donde salud-enfermedad-muerte-cuerpo comparten representaciones.

Dentro del cuadro emergente de la triada cultural aborígen-europeo colonizador-africano esclavizado, están presentes rastros europeos en las manifestaciones de religiosidad y en toda forma de celebración de las fiestas católicas, donde se ponen de manifiesto las raíces del catolicismo ibérico; trasladado de España al Nuevo Mundo, conjuntamente con muchas creencias y supersticiones de la Edad Media. Hecho que al parecer, no fue obra de los colonos que se asentaron entre los aborígenes, sino de administradores y frailes que impusieron su cultura a la de estos. Lo cual, significó la aculturación total o parcial del grupo étnico bajo el mando de las misiones y de colonizadores.

Es resaltante el hecho del espíritu festivo y alegre del catolicismo popular español, tal como en Venezuela se celebran con gran esplendor las fiestas patronales, al igual que las coincidencias existentes entre fechas de celebraciones festivas de los venezolanos con el calendario católico español como: días onomásticos de los santos, día de los muertos, Semana Santa, Navidad. También, en similitud con el continente europeo las vírgenes reciben mucha atención por parte de los devotos y los santos ocupan un sitio importante en el ritual popular; es frecuente la creencia en poderes sobrenaturales de estos, como San Isidro Labrador quien recibe los primeros frutos de una cosecha.

Hasta se podría hablar de la existencia de la canonización popular, como es el caso de José Gregorio Hernández; Médico Santo, en quien el pueblo venezolano ha depositado tal fe y admiración, llevándolo a los altares y transformándolo en el “Siervo de Dios”. En este se encarnan deseos colectivos, se sintetizan y expresan deseos sociales. Su culto, no está exento de las tendencias que se esconden detrás de la imagen racionalizadora, y se opone a lo calificado como superstición o brujería, y en realidad conforma un diálogo rico en significaciones de la relación hombre-divinidad, convertido en símbolo de bienestar y salud para el colectivo venezolano (Martín, 1983b).

También, están las tradiciones originarias de España; la creencia en magia y hechicería, frecuentes entre los campesinos ibéricos. Hoyos Sainz (1947), narra que en España la creencia en duendes es muy común, los hechiceros se ponen en contacto con estas entidades para solucionar problemas de sus clientes. Para desmenujar a una persona, se usan ensalmes o ritos de limpieza, también se usan amuletos para protegerse contra hechizos, como; azabaches, piedras escapularios reliquias, piedra imán, otros.

Por otra parte, están los aportes africanos a la religiosidad de los venezolanos, sobre lo cual se habla más bien de rasgos y elementos, ya que por la costumbre de distribuir a los esclavos traídos a Venezuela entre los hacendados, los negros perdían contacto con sus compañeros de la misma tribu. En la hacienda eran puestos junto con esclavos traídos de otras regiones o con negros criollos, tal dispersión facilitaba la aculturación y disminuía el peligro de una sublevación organizada. En Venezuela nunca hubo predominio de una cultura africana sobre otra. Además, el aporte cultural aborigen siempre jugó un papel importante.

Por tal razón, se puede afirmar que en este país solo se encuentran algunos elementos africanos sincretizados con conceptos cristianos. Se perdieron tanto los recuerdos en divinidades ancestrales y ritos tradicionales, como los cantos en idioma africano y los conocimientos acerca de prácticas adivinatorias, ya que éstos, no podían manifestar la parafernalia de sus cultos. Lo que les obligó a alterar sus tradiciones y a ocultar sus ideologías y conocimientos ancestrales (Mintz y Prince, 1976). El africano esclavizado, era bautizado al pisar tierra americana, pero después sus amos poco se ocupaban de su bienestar, y ocasionalmente tenían permiso para celebrar fiestas, que quizás se dirigían más a sus divinidades ancestrales que a los santos católicos.

A pesar de esto, si se pueden observar rasgos africanos en aspectos de la religiosidad del venezolano. Hecho similar que en África Occidental y Central donde el Ser Supremo creador del mundo y de humanos, animales y plantas, está por encima de un panteón de divinidades que sirven como intermediarios entre humanos y Dios ya que este, interviene poco en asuntos diarios del mundo (Pollak-Eltz, 1994). Es decir se profesa una especie de monoteísmo enmarcado por un politeísmo. Los intermediarios fueron creados por dios para asistir a los humanos, y pueden ser tanto poderes sobrenaturales, como guardianes de algunos lugares, antepasados deificados o espíritus de la naturaleza; masculino o femenino, con vicios y debilidades como los humanos. A ellos se les invoca para que solucionen problemas.

También en África se llevan a cabo ritos mágicos para influir positivamente a las divinidades, se ofrecen promesas que pagan cuando ocurre el milagro. Se celebran cultos individuales por una parte, y comunitarios por otra. Existen divinidades protectoras de las regiones que reciben atención pública por parte de los pobladores, celebran fiestas comunales anuales para dar gracias a la fertilidad de los campos, de las mujeres o por asuntos referidos a la comunidad; asegurando así el bienestar y la salud. De igual manera, en las regiones de Venezuela donde ubicaron a la mayor parte de los africanos esclavizados, poseen santos protectores de devoción íntima y personal.

Santos que tienen sus debilidades y preferencias, al igual que los espíritus africanos. Se les reza para obtener favores, se hacen promesas y se paga con fiestas, flores, velas. También existe el culto comunitario a los santos como: San Juan de Barlovento, San Benito en Zulia y San Juan de Borburata. Estas celebraciones están en manos de cofradías y se llevan a cabo tanto dentro como fuera de la iglesia, con participación marginal de autoridades eclesiásticas. Lo cual, muestra similitud tanto entre divinidades y santos, como en las actitudes de poblaciones africanas hacia sus deidades y venezolanas, hacia sus santos.

En toda África negra, la religión, la magia y el curanderismo conforman una unidad. Allá todo es religión, toda forma de expresión social, artística es religiosa, todo está ligado por lazos misteriosos, todo está vivo por fuerzas ocultas; que pueden ser buenas y malas al mismo tiempo. Los africanos no están muy interesados en la vida del más allá sino en la solución de sus problemas aquí y ahora. La religión es en esencia utilitaria y pragmática, además de poseer un sentido amoral; no tiene nada que ver con preceptos morales, que también existen en África. Para ellos, el pecado es un error cometido en el ritual, hay que pagar a los espíritus por favores concedidos, igualmente a los sacerdotes por curaciones o consejos (ob. cit.).

Existen, otros elementos de esta cultura que han permanecido a lo largo de la historia en manifestaciones mágico religiosas de la cotidianidad del venezolano, siempre en relación a la búsqueda o mantenimiento del equilibrio de su estado de salud-enfermedad; representación de su bienestar. Por lo que es pertinente referir a los curanderos espirituales venezolanos, quienes heredaron aspectos de los sacerdotes africanos, en cuanto a la ambigüedad de su posición social, como bienhechores y malhechores simultáneamente, y sus prácticas mágico-religiosas por designación de Dios o los santos, también en ritos funerarios practicados en algunas regiones de Venezuela, aún se encuentran muchos rasgos africanos.

En Venezuela, también diversos elementos de la mitología autóctona han permanecido a lo largo de la historia y aún en el siglo XXI ha resultado difícil separarlos de la cotidianidad de los venezolanos. Todavía existen los mojanos, son curanderos espirituales, mestizos de los estados Lara y Falcón quienes invocan a espíritus llamados por ellos Don Juanes o San Juanes para que les ayuden en sus ritos. También en algunas regiones los lugareños ofrecen tabaco y ron a los dueños del monte antes de cortar árboles o ir a cazar.

Además, aún está presente el chamanismo indígena, no como religión, sino como práctica que abarca una complejidad de ritos y creencias ligadas a la curación de enfermedades. El piache (chamán), posee un espíritu tutelar al que puede controlar para que le ayude a diagnosticar y a curar las enfermedades de sus pacientes. Para lo que invoca a los espíritus ayudándose con la maraca sagrada, al entrar en trance, asciende al cielo para conversar con la entidad espiritual, que puede curar a los enfermos y también, causar maldades. Los indígenas dicen que el alma del piache sale del cuerpo, antes de que los espíritus ocupen su mente, y ésta viaja por el aire o debajo del agua y puede transformarse en animales, piedras o árboles.

Sus rituales se llevan a cabo junto con familiares, por lo que poseen un sentido comunitario, éste succiona con la boca la parte afectada del cuerpo del enfermo para quitar el objeto introducido, con la ayuda de la maraca mágica, el humo del tabaco y plantas medicinales. Para lograr el estado de éxtasis, se sirven de drogas, usan yopo y kaap preparados con hierbas; estos ritos chamánicos indígenas aún se conservan en las prácticas de curanderos venezolanos, a pesar de que muchos de los elementos de su mitología como espíritus protectores de la naturaleza, de los ríos, montes y los dueños de los animales salvajes se convirtieron en duendes y espantos del folclor venezolano (ob. cit).

También, de la mitología aborigen ha sobrevivido a lo largo de la historicidad el culto de María Lionza, Reina-Diosa-Madre de Sorte, una de nuestras expresiones mágico religiosas más destacadas, donde convergen elementos relacionados con el proceso salud-enfermedad. Fenómeno, que Martín (1983b) refiere como representación del sincretismo religioso producto de la aculturación compulsiva a la cual ha sido sometido el pueblo venezolano, y las diferentes versiones sobre el origen del mito, reflejan distintos momentos del desarrollo histórico de la sociedad venezolana. Dentro de las versiones que el mismo autor y Pollak-Eltz (2004) presentan, está la narrada por Garmendia en 1964:

María Lionza era una reina caquetia, que tenía facultades de medium y se instaló en la montaña de Sorte como oráculo. Luchó contra los conquistadores en defensa de la raza indígena. Más tarde fue tildada de loca y desapareció. Pero luego su espíritu adquirió “fuerzas telúricas” y se convirtió en una divinidad (p. 28).

Este culto, contempla una compleja estructuración donde converge una multiplicidad de elementos que permiten la inclusión de deidades a su panteón, conformado por distintas Cortes. Abarca ritos esotéricos universales, entidades espirituales, muertos milagrosos o santos populares y

representantes del patriotismo nacional, y desde la década de los 90 del siglo XX, fueron incluidos los espíritus “malandros” (ob. cit.). El Culto a María Lionza, se va adaptando al mundo real vivido y al mundo imaginario del colectivo venezolano, quien a la vez es católico, cree en un dios todo poderoso, Jesucristo y en la Virgen María; santos y espíritus son intermediarios entre hombre y un ser supremo.

Aspectos que concuerdan con el análisis estructural de la religiosidad popular del venezolano que hace Clarac de Briceño (1976), quien habla de la conformación de esta por dos estructuras: Una inconsciente que forma la base de los conceptos mágicos-religiosos de los autóctonos, es básica y abarca los espíritus que intervienen en los ciclos de la vida del hombre y en el ciclo anual de la agricultura y corresponden a las preocupaciones más importantes del pueblo. Otra estructura sobrepuesta a esta básica; el catolicismo. Por lo que a pesar de la aparente lealtad de las personas a las normas religiosas impuestas por frailes españoles, estas fueron interpretadas de tal manera que pudieron camuflar y sustituir los conceptos más antiguos.

De lo cual, han sobrevivido los espíritus de la naturaleza en los santos y las fuerzas de la naturaleza personificadas en los mitos. De donde emerge, la suposición de que la sociedad venezolana se caracteriza espiritualmente por esa mezcla compleja de valores religiosos católicos, sentimientos muy profundos del indigenismo, y el resaltante ritual mágico del negro africano. A la cual se han venido añadiendo desde mediados del siglo XX, las aportaciones de las culturas orientales, sin que por ello deje de ser eje central de la espiritualidad la tríada ya antes descrita: Cristianismo-indigenismo-magia africana.

Aspectos que proyectan el indiscutible arraigo a las prácticas tradicionales y antiguas, donde el hecho mágico-religioso juega un papel decisivo, de manera tal que

lo social, lo colectivo, lo formal, lo ritual y lo tradicional se conjugan. Resulta difícil en la Venezuela del siglo XXI separar el quehacer diario de la magia y la religión, donde pueden ser diversas las supuestas causas justificativas ante la apertura del comportamiento mágico religioso del venezolano en las últimas décadas, y su vinculación con la concepción de la muerte y la salvación del alma como eje central de la religiosidad; con lo que se pretende la búsqueda de la felicidad y el logro del equilibrio salud-enfermedad-muerte; representación del bienestar.

Lo Mágico-Religioso y la Salud como Tema-Problema para la Investigación

Nadie sabe nada del primer dolor, de las primeras muertes, de las primeras curaciones, ni método ni memoria alguna pueden dar certitud hoy día, de la lenta progresión del hombre hasta el último eslabón de la cadena alimentaria y de la jerarquía política. Attali (1981), lo refiere como ese momento del pasado abolido, imposible de discernir, poco accesible y erróneamente comunicado por el saber, por algunos mitos, por investigaciones desde distintas miradas, además de ciertos indicios materiales. Sin embargo, nuestras sociedades a pesar de todo intento de amnesia en su afán de negar su pasado, no han podido borrar del comportamiento humano el legado de las sociedades ágrafas; a pesar de tantos siglos de actividad científica.

Pensar la salud para ese momento, además de la vida, era el sentir dolor, estar enfermo y morir, y desde allí surge el mal, junto con las incógnitas sobre la vida, después de la vida, la existencia de otro mundo y la no vida. Esto, conjuntamente con el tratar de comprender el sentido; de la vida, del dolor, de la enfermedad, de la curación y de la muerte. Donde el canibalismo como ley natural, es el primer diagnóstico sobre el mal y la primera respuesta a la violencia; comer al otro para vivir como estrategia humana ante el mal y el miedo, como el único combate posible contra lo absurdo e incomprensible de un mundo sin dios y sin ciencia. Hasta que

posteriormente el dominio de la naturaleza hizo del hombre el soberano de las creaciones, este no toleró mas comerse a sí mismo, ni aceptó ser matado para sobrevivir en el cuerpo del otro; comienza la representación del orden caníbal (ob. cit.).

Antes de la aparición de los dioses como creadores, jueces y propietarios de la vida del hombre, los grupos humanos vivían bajo la tempestad y el infortunio de la enfermedad, rodeados de fuerzas misteriosas y oscuridades determinantes de la vida y de la muerte. En medio de ese vivir la enfermedad como antesala de la muerte, las civilizaciones primitivas pudieron haber sentido la vida como un paso fugaz y algo muy frágil, hasta lograr la transmutación que permitió a todos los hombres ser dioses después de su muerte. Y desde el espacio de no vida, regular la vida y pudo emerger de esta manera, el primer sentido del mal; “la muerte en un mundo invisible poblado por todas las almas, memoria de todos los hombres, sede de todas las fuerzas, causa de todos los dolores, de todas las enfermedades, de todas las muertes (...)” (ob. cit., p. 19).

Pudo así, tal vez, comenzar desde entonces el mundo de los vivos estar al servicio de las almas que juzgan para decidir el bien y el mal, para culpabilizar y castigar. Además de sembrar la esperanza de no abandonar después de su muerte las cosas y seres, y la angustia de sufrir por el paso de la no vida. Además, le dan sentido a la muerte, los muertos pasan a ser señores del dolor, los vigilantes del porvenir de los vivos, quienes deben conformarse con ello. La enfermedad viene a estar representada por la posesión resultado de hechizo realizado por las almas de los muertos, produciendo culpabilidad. Surge la concepción de la enfermedad como castigo por desobedecer a las leyes de las almas de los muertos, la enfermedad como agresión o interpelación de los muertos. Es el fin de la vida material, y el retorno a la vida eterna e inmaterial, la transfiguración del sometimiento en poder.

En discursos de sociedades arcaicas se ha podido deducir que ya desde tiempos inmemorables surge la angustia como enfermedad, la calma como salud y los rituales caníbales como acto conductor hacia la tranquilidad, hacia la salud; implicaba conjuración, cura, separación, protección, sabiduría y eternidad. En la medida que las sociedades humanas avanzan, hacen su aparición los dioses para apropiarse del control de los hombres y del cosmos. Surgió lo mítico, lo religioso y lo divino y el sacrificio como actividad terapéutica con sentido colectivo, el enfermo deja de ser poseído por el alma de un muerto y pasa a serlo por un dios; a través del ritual sacrificial. Se mantiene la comunicación con el más allá para prevenir la enfermedad, curar, dar sentido a la vida y a la muerte, a través del la ofrenda, el sacrificio y el exorcismo como formas religiosas de organización de la representación de los dioses.

De manera tal, que el culto a los muertos es una práctica tan antigua como el animismo, fenómeno que al ser trasladado a la contemporaneidad en relación al eje de acción de esta investigación, como es el culto a un santo, a San Juan Bautista, se puede afirmar que también allí hay un culto a los muertos; hecho de gran relevancia para la instauración del intercambio simbólico y por lo tanto la salud. Entendiendo lo simbólico en el sentido de Baudrillard (1993), como “(...) un acto de intercambio y una *relación social que pone fin a lo real*, que disuelve lo real, y al mismo tiempo, la oposición entre lo real y lo imaginario” (p. 153). Es decir, en el plano simbólico la distinción entre los vivos y los muertos es inexistente, sólo que los muertos poseen otro estatuto y esto exige algunos rituales porque la muerte es un aspecto de la vida; la no-vida es la misma vida.

En las sociedades primitivas, aún posterior al surgimiento de los dioses, la muerte queda siempre allí como proceso natural de articulación social, comer al otro como ritual de iniciación quien muere simbólicamente con el fin de renacer o para proteger al otro del castigo de los dioses. Así, la muerte conforma la puesta de un intercambio recíproco-antagonista entre ancestros y vivos e instaura una relación

social y circulación de dones y contradones entre compañeros. Además, estos ritos de iniciación representan el establecimiento de un intercambio social, donde la oposición entre la muerte y el nacimiento desaparece; todo ser social debe haber recorrido la vida o la muerte para entrar en la realidad simbólica del intercambio (ob. cit.).

También Atali (1981), expone como fueron surgiendo diversas prácticas a través de la canalización del canibalismo primitivo, que representaron una simple extrapolación del mismo. Menciona dioses de distintas mitologías, devoradores de carne humana y provocadores de enfermedades. Hasta que el fin del canibalismo divino fue acompañado con el fin del humano y la separación del mal, el proceso salud-enfermedad pasa a ser regido por los dioses y toda cultura humana va entretejiendo sus normas de organización social; producto de todo un proceso de intercambio simbólico.

En todo momento los seres humanos no se comportan de maneras predecibles, surgen innumerables situaciones humanas y fenómenos en la naturaleza que a pesar del conocimiento y de técnicas probadas durante largo tiempo, son inexplicables e imprevisible; lo que los envuelve en un halo de misterio. Como resultado a la búsqueda de explicación a este tipo de acontecimientos perturbadores, en muchos casos de la regular fluidez de toda actividad cotidiana, los grupos sociales han desarrollado normas de comportamiento, para precaverse, de alguna manera contra lo inesperado, y así poder controlar de mejor manera la relación del hombre con el cosmos; llamada religión en el área de la cultura (Beals y Hoijer, 1976). Aspecto, que contempla elementos ineludibles en la vida los pueblos, por no haber logrado completa certidumbre sobre la existencia misma.

Las normas religiosas de comportamiento desde su origen, están centradas precisamente en la incertidumbre de la existencia y son particularmente evidentes en las épocas de crisis, las llamadas muchas veces crisis de la vida; nacimiento,

adolescencia, matrimonio, enfermedad y muerte. Son estas, en casi todas las sociedades, generadoras de rituales y ceremonias; al igual que otras crisis que afectan a los grupos sociales como la escasez de alimentos, las catástrofes naturales y las guerras. Se mantiene la comunicación con el más allá para prevenir la enfermedad, curar, dar sentido a la vida y a la muerte, a través de la ofrenda, el sacrificio y el exorcismo como formas religiosas de organización de la representación de los dioses.

Mediante la religión los hombres intentan el dominio del área de su universo que no se somete de manera conveniente a su tecnología profana, emplea la magia, la oración, el sacrificio e innumerables rituales. Presupone para ello, un mundo de seres sobrenaturales que se interrelacionan e interesan por éstos, bajo diversas denominaciones; espíritus, animas, demonios, deidades y dioses. También existen hombres con poderes y facultades especiales para comunicarse con estos seres, para propiciar la ayuda o apaciguar su ira; sacerdotes, chamanes, magos o hechiceros. Quienes sirven como intermediarios entre la sociedad humana y el mundo sobrenatural.

Lo Mágico-Religioso: Significaciones

Desde su particular enfoque etnográfico Mauss (1967), considera que lo mágico-religioso representa el mundo del deseo y la fuerza mágica del deseo es tan consciente y la confianza en el poder de los deseos posee tal convicción, que gran parte de la magia tan sólo consiste en deseos, los cuales pueden ser tomados como realidades. Por lo que se puede considerar lo mágico-religioso como un sistema simbólico, de significaciones que guarda correspondencia a leyes de naturaleza histórica de acción inconsciente que permite tanto la objetivación de estados anímicos, como la síntesis de los conflictos sociales en un mundo inmaterial vivido como real. Desde donde se reproducen y ordenan las relaciones hombre-naturaleza,

traducidas en experiencias humanas cotidianas para posibilitar la armonía, la certidumbre y la seguridad.

Además, está Maisonneuve (2005) quien en un intento de aproximación explicativa a lo que el denominó conductas rituales, presenta como gran preocupación de los hombres el intervenir en alguna medida en el curso de su destino como seres vivientes y mortales para así satisfacer sus esperanzas y calmar temores. Se presenta también esta construcción, como proceso regulador de las incertidumbres y anomalías emergentes de la experiencia humana. De allí la dualidad, muchas veces contradictoria de elementos religiosos y mágicos que marcan pauta en comportamiento humano, en una inextricable combinación con la tecnología y la organización social.

Aspectos, que se van entretejiendo de manera imperceptible con la complejidad de toda forma de organización social y se vuelven inseparables de la cultura. Donde el concepto de salud emerge de forma natural en sus dimensiones individuales, sociales y ecológicas del ser humano. Dimensiones que mantienen una dialéctica hombre-naturaleza sobre lo cual, giran las categorías salud y enfermedad impregnadas de tal dinamismo que se pierde de vista la posibilidad de precisar con exactitud un punto límite entre ellas; lo que permite hablar con mayor propiedad de proceso salud-enfermedad.

Salud-Enfermedad y Naturaleza Humana

La salud más que un hecho social demostrable por las ciencias naturales, es un hecho psicológico-moral (Gadamer, 1996), de allí las múltiples discrepancias entre la ciencia clásica que pretende dominio absoluto sobre ésta y el saber humano que lucha por rescatar su valor como aspecto inherente a la naturaleza humana, y no como hecho artificial. La salud es una experiencia de vida donde se integra no solo lo

corporal, sino también lo espiritual. El término espíritu podría tener distintas acepciones, que dependen de las diferentes corrientes del pensamiento, por lo que considero pertinente plantear en este momento que el mismo para esta investigación, debe ser comprendido desde la postura de Scheler (1938).

Quien, en enérgico rechazo al psicologismo, inicia la búsqueda de una palabra que abarque desde el concepto de la razón, el pensar ideas y comprenda también la intuición de fenómenos primarios, además de actos emocionales y volitivos como la bondad, el amor, el arrepentimiento y la veneración. “Esa palabra es *espíritu*. Y denominaremos *persona* al *centro* de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales “de vida”, que, considerados por dentro, se llaman también centros “anímicos”” (p. 55). En este sentido, expresa una noción de espíritu definido por la capacidad que posee el ser humano de volverse hacia el mundo sui generis de los valores y de las esencias.

Lo cual, complemento con la concepción de Mead (1973), quien fue más allá del pensamiento watsoniano y pasó del hombre como máquina orgánica, al ser humano cuya experiencia interior constituye una parte crucial, lo cual denominó acto social. A pesar de continuar explicando el comportamiento humano en términos conductistas, lo flexibiliza y admite la posibilidad de explicar lo humano, lo social desde esta misma perspectiva sin negar su existencia; enfoque que él mismo denominó “conductista social” (Ritzer, 2011, p. 470). De allí, su concepto sobre la persona que más que surgir de un contexto social, es en sí misma construcción y estructura social, y del espíritu como devenir de lo social.

Una concepción de espíritu, que va más allá de la de índole contemplativa de sistemas filosóficos clásicos y se ubica en un pragmatismo que parte del mundo real, de la realidad empírica; realismo filosófico. Es decir, el espíritu emerge en un proceso social, sólo cuando dicho proceso entra en la experiencia de cualquiera de

las personas involucradas. Es mediante la reflexión que dicho proceso social es internalizado en la experiencia de las personas implicadas en él. Y, “La reflexión es la condición esencial, dentro del proceso social, para el desarrollo del espíritu” (Mead, 1973, p.166). Por lo que éste, se puede conceptualizar como la presencia de símbolos o gestos significantes en el comportamiento; es la adquisición de la conciencia, es esa subjetivación interna del proceso social que procura el emergimiento del significado.

La búsqueda de la salud representa un esfuerzo en constante renovación para la existencia humana; evitar enfermar, curar la enfermedad, prolongar la vida y evadir la muerte son acciones representativas de esto. A su vez, la enfermedad también constituye un hecho trascendental en la vida del hombre, por la dialogicidad contemplada entre su naturaleza biológica y sociocultural (Clarac de Briceño, 1996). Esto, la convierte en un fenómeno que abre para el ser humano un constante transcurrir entre Natura y Nurtura, y la magia se configura como parte de la dotación original de la humanidad primigenia.

Sin embargo, en relación a la salud prevalecen los conceptos de cuerpo y espíritu derivados como construcciones racionales aprehendidas por la razón cognitivo-instrumental en condiciones de objetividad, tal como es señalado por Rodríguez (2006b) quien en su discurso sobre el biopoder y su penetración hasta los cuerpos, expone:

El cuerpo es y ha sido siempre el producto de un proceso de construcción y reconstrucción social que, a su vez, fundamenta al proceso de subjetividad como estructura funcional que responde de modo específico de su objetivación. El modo de construir al cuerpo como objeto define también el modo como nos constituimos como objetos en tanto nos relacionamos con un “sí mismo” que asume el carácter de una materialidad eminente. No importa que esta materialidad no sea más que una mediación simbólica por relación a fuerzas de carácter más bien metafísicas (p. 11).

También señala Rodríguez (ob. cit.), que en consecuencia nos conseguimos con una conceptualización de todos los elementos inherentes a la salud; cuerpo, enfermedad, espíritu, que devienen en metáfora del poder al recordar el entramado de las relaciones tanto reales como imaginarias, que el sujeto promueve con sus pares a propósito del mundo y de los dioses. Así, la gramaticalización del cuerpo, entendida como el modo que este queda definido al ser objeto de apropiación por diversos sistemas de simbolización, es el proceso que da apertura a su definición como constructor social.

Por otra parte, Malinowski (1948) después de haber estudiado desde la perspectiva de las creencias inherentes a lo mágico-religioso de distintas culturas tanto, de sociedades primitivas como de grupos de la gente de la mágica Edad de Oro, es enfático al afirmar que:

La magia es humana no sólo en su encarnación, sino también en lo que es su asunto: éste se refiere de modo principal a actividades y estados humanos, a saber, la caza, la agricultura, la pesca, el comercio, el amor, la enfermedad y la muerte. Va dirigida no tanto hacia la naturaleza como hacia la relación del hombre con la naturaleza y a las actividades humanas que en ella causan efecto. Además, lo que la magia produce se concibe generalmente no como un producto de la naturaleza, influida por el hechizo, sino como algo especialmente mágico, algo que la naturaleza no puede hacer ni producir, sino tan sólo el poder de la magia. Las formas más graves de enfermedad, el amor en sus fases apasionadas, el deseo de un intercambio ceremonial y otras manifestaciones similares del organismo y mente humanos, son el resultado directo del conjuro y el rito. De esta suerte, la magia no resulta derivada de una observación de la naturaleza o del conocimiento de sus leyes, sino que es una posesión primigenia de la raza humana que sólo puede conocerse mediante la tradición, y que afirma el poder autónomo del hombre para crear los fines deseados (p. 27).

Es decir, la magia se presenta como mecanismo de intervención en la naturaleza y actúa como una técnica para evitar la enfermedad y protegerse de toda situación que ponga en riesgo la integridad física y mental; proporciona confianza y seguridad ante situaciones de riesgo por resolver. Y la religión, como acción divinizadora de la sociedad a través de un dios o dioses, en dialogicidad con la magia expresada en rituales propios de las ceremonias; iniciación, nacimiento, muerte, enfermedad, cultos a la naturaleza. Aspecto, que al ser analizado desde la óptica de una sociedad moderna, luce desprovisto de toda credibilidad posible, sin embargo cobra importancia lo que plantea el mismo Malinowski (ob. cit.) respecto a la magia; “(...) sin su poder y guía no le habría sido posible al primer hombre el dominar sus dificultades prácticas como las ha dominado, ni tampoco habría podido la raza humana ascender a los estadios superiores de la cultura” (p.33).

En 1983a, Martín partiendo de la necesidad de lograr una definición de lo mágico-religioso de aplicabilidad en América Latina, después de un largo recorrido por corrientes antropológicas, sociológicas y psicológicas que han analizado diversos aspectos concernientes a la magia y a la religión y experiencias de campo en zonas rurales de Venezuela, expone entre muchas otras ideas que estos hecho de gran complejidad “(...) aparecen, a ratos imbricados en otras estructuras económicas, sociales, jurídicas y políticas, formando parte de lo que llamaremos ideología de lo cotidiano, o más menos diferenciados, constituyendo un sistema ideológico estructurado” (p. 20). De manera tal, que la complejidad de lo mágico-religioso emerge de las propias interrelaciones que dan configuración a la sociedad con un todo dinámico y cambiante con el devenir del tiempo.

De allí, que cada ser humano y grupo social lleve consigo una determinada forma que se manifiesta en el proceso salud-enfermedad en relación al momento histórico y al modo de vida. Todo esto, es la expresión de las características del medio natural donde se asienta un grupo humano, del desarrollo de sus fuerzas

productivas, organización económica, política y hasta de su forma de relacionarse con el medio ambiente, su cultura, historia y de otra serie de procesos generales que conforman una identidad como grupo societal y se expresan en el espacio de la vida cotidiana de las poblaciones.

Así, la salud constituye un fenómeno que se articula estrechamente con las condiciones de vida y procesos que la reproducen y transforman (Rodríguez, 1996). Luego de tener referencias acerca de la manera como las personas en su cotidianidad se relacionan con los procesos de salud, se conceptualiza el modo de vida como esa urdimbre emergente de la configuración de las condiciones de vida estructuralmente planteadas que proponen las distintas formas de relación social y pautas culturales entre el hombre-trabajo, espacio-poder-trama simbólica-cuerpo.

Desde esta perspectiva, los datos que se puedan obtener de lo real cotidiano vivido proporcionan un amplio marco referencial que permite la comprensión de los elementos simbólicos-imaginarios expresados en las manifestaciones mágico-religiosas como componentes propios del amalgamiento cultural emergente en los distintos grupos sociales que conforman el mundo del venezolano, y el proceso salud-enfermedad como un fenómeno de construcción social implícito a éstos. Ya que los procesos de simbolización, expresan la dinámica particular del inconsciente individual y colectivo; ejes ordenadores para el reconocimiento del sentido.

***Interpretación de la Salud desde lo Simbólico-Imaginario:
En Búsqueda del Sentido***

La concepción de la salud, ha ido cambiando tal como lo va haciendo el orden de vida, el orden social, ya que la preocupación por ésta siempre ha sido fenómeno inherente a la propia existencia humana. Sin embargo, desde el siglo XIX se impuso en occidente el pensamiento de haber ingresado a la era de ciencia positiva y de la

superación de la metafísica, de donde resultó el modelo biomédico; base conceptual de la medicina científica propia de la racionalidad que se impuso con el surgimiento de la modernidad y con ella la racionalización como forma exclusiva para encontrar el sentido del mundo.

Modernidad que empieza en ese momento impreciso, como lo llamó Touraine (1994), cuando el hombre descubre el mundo como su obra y él como responsable de sus cambios e historia; se descubre en su nueva estructura y fuerza, revestido por lo pragmático y libertario. Es cuando se produce lo llamado por Weber desencantamiento del mundo y de la naturaleza, momento en que el poder se coloca en la razón subjetiva y los mitos, la magia y realidades trascendentes son desalojadas del mundo como claves explicativas del sentido para dar paso a la racionalización de la realidad y a una visión secularizada y desdemonizada.

Así, el hombre moderno es forzado a vivir un mundo desencantado y es allí cuando comienza a experimentar dificultad para producir nuevos dioses y nuevos valores para dejarse abrazar por una racionalidad donde la intuición es antagónica a la realidad, donde la cosmovisión religiosa, lo irracional, mágico, supersticioso se va sustituyendo progresivamente por las definiciones científico-tecnológicas del universo. Además, se priva a la humanidad de todo sentido profético, procurando encerrarla en la llamada por Weber “jaula de hierro” de la razón instrumental. Lo que conlleva a reconocer que para encontrar un sentido a los conocimientos científicos del mundo, los humanos se ven enredados en un conflicto entre una incompatibilidad de ideales contrapuestos.

En este sentido, comienza a ser atrapada en la exagerada intelectualización aquella concepción de la salud como equilibrio, de la enfermedad como hechizo, maleficio, castigo o interpelación y de la terapéutica como el proceso de descubrir al culpable y castigarlo. Ideas que opacaron aquel momento referido por Atali (1981)

como instantes del pasado imposible de discernir en el espacio del tiempo; principio de las sociedades ágrafas cuando sólo pudo imperar la ley natural y las fuerzas misteriosas en un mundo sin dios y sin ciencia. Sin embargo, es prácticamente imposible omitir que todo lo que la modernidad pretendió arrastrar de la memoria de la humanidad, formó parte del origen de la organización social, de las reacciones morales y del surgimiento de la misma religión.

Negación que hace la ciencia moderna en su afán de legitimar a la razón como única entrada a la verdad. Pensamiento que da sentido al último escepticismo de Nietzsche (1999); al catalogar a las grandes verdades como los errores irrefutables del hombre, y las interrogantes planteadas en su Preludio de la ciencia:

¿Creéis vosotros entonces que habrían surgido las ciencias y se habrían convertido en algo tan grande si no las hubiesen precedido los magos, alquimistas, astrólogos y las brujas, como aquellos que con sus promesas y simulaciones tuvieron que crear primeramente la sed, el hambre y el sabor agradable por los poderes *ocultos y prohibidos*?
(...)

¿Habría aprendido el hombre, en general, a sentir hambre y sed en pos de *sí mismo*, y a tomar desde sí mismo la saciedad y la plenitud, sin aquella escuela religiosa y esa prehistoria? ¿Tuvo Prometeo que *presumir* primero de haber *robado* la luz, y expiar por ello, para descubrir finalmente que él había creado la luz, *en tanto él deseó la luz*, y que no sólo el hombre sino también *Dios* había sido la obra de *sus* manos y de la arcilla en sus manos? (...) (pp. 174-175).

Y aún, los estragos de la razón instrumental se sienten en los distintos ámbitos del pensamiento humano, aún prevalece su afán cosificador, la Modernidad hace del cuerpo su objeto de la verdad, hay una desacralización del cuerpo; gracias a que surge el cuerpo como máquina, la enfermedad como avería de la máquina y la tarea del médico como reparador de ésta. En consecuencia, se encuentra con un cuerpo conformado por fragmentos cada vez más pequeños, pierde de vista al ser humano y

reduce el proceso salud-enfermedad a una función mecánica que omite la unidad conformada por el amalgamamiento de lo natural y lo social del ser humano.

Rodríguez (2006a), al respecto plantea la emergencia del cuerpo como objeto susceptible de intervención racional, cuerpo que ahora fácilmente puede ser convertido en objeto de la mirada médica que lo penetra, descompone y desmenuza en sus partes constitutivas más elementales. Y de esta manera el cuerpo deja de ser un referente simbólico y pasa a ser tan sólo un mero referente instrumental reducido a la condición de procesos mecánicos, fisiológicos y fisicoquímicos; como sistema de relojería que al fallar hay que reparar para que continúe funcionando.

Así, se omite todo principio de armonización cuerpo-naturaleza, cuerpo-alma o cuerpo-espíritu y de terapéutica hipocrática dirigida a todo el cuerpo y no a sus partes. Es decir, la racionalización e instrumentación del cuerpo por la ciencia y la medicina como expresiones de la racionalidad instrumental, realizan una operación de des-sacralización del cuerpo; este pasa de ser de una referencia para el intercambio simbólico con los seres sobrenaturales, a un objeto cosificado que es expropiado al sujeto por la racionalidad médica técnico-instrumental.

Sin embargo, a pesar de ese poder adquirido por la medicina moderna, de los progresos aportados por las ciencias naturales al conocimiento del proceso salud-enfermedad, de la inversión y avance en técnicas racionalizadas facilitadoras del diagnóstico y del tratamiento, no se ha podido demostrar la falsedad de ciertas ideas tradicionales y el terreno de lo no racionalizado continúa siendo un aspecto particularmente amplio. En relación a esto, comparto lo propuesto por Gadamer (1996) cuando expresa que;

Hay conocimientos provenientes de la intuición que se adelantan a la ciencia: por ejemplo las curaciones practicadas por el *homo*

religiosus, que suelen enseñar algo al médico, o el “saber” del poeta, que suele adelantarse al del psicólogo, el sociólogo, el historiador o el filósofo. (...), la imagen normativa del hombre que - aunque incompleta y vaga- está en el fondo de todo comportamiento social humano no sólo nunca debe descartarse por completo de la investigación, sino que tampoco debe desecharse en ningún otro caso. Ella es la que convierte a la ciencia en una experiencia del hombre (p. 44).

En contraposición, el enfoque biomédico predominante en la ciencia moderna occidental, deja a un lado la concepción de que el significado del proceso salud-enfermedad depende de la visión que se tenga de un organismo viviente, y de la relación con su entorno, además de la variabilidad que este concepto presente de una época a otra, y de una cultura a otra. De allí, el planteamiento de retomar elementos que conformaron su antigua concepción integral, que da apertura a la comprensión del fenómeno de la curación como proceso de reestablecimiento armónico. Ya que es imposible negar-reprimir el carácter del cuerpo como medio de referenciación simbólica.

Este proceso, integra no sólo lo espiritual, lo individual, lo colectivo societario (inconsciente colectivo/societario), sino también para muchas culturas, elementos que se corresponden con entidades pertenecientes a espacios sobrenaturales, que coexisten en el imaginario de un colectivo. Gadamer (ob. cit.), también plantea que el máximo logro de una postura científica es la generación de una integración de conocimientos sobre el hombre, que unifique ambas corrientes del saber; lo racionalizado y no racionalizado. Porque el fin de la ciencia debe ser una imagen de hombre libre de dogmas, “Así, y sólo así, la ciencia del hombre estará al servicio del conocimiento que éste pueda tener de sí mismo y, por consiguiente, al servicio de la praxis” (*ibidem*).

Desde tiempo inmemorial la curación fue práctica de los curanderos guiados por la sabiduría popular, según la cual la enfermedad es un trastorno de toda la persona, que abarca tanto cuerpo como mente del paciente, imagen de sí mismo, su dependencia del entorno físico y social y su relación con el cosmos y con sus dioses. “Estos curanderos, que aún tratan a la mayoría de los enfermos de todo el mundo, siguen una serie de criterios diferentes (...) y emplean gran variedad de técnicas terapéuticas” (Capra, 1992, p. 137). Ellos tienen, como eje de acción el no limitarse a lo puramente físico sino que por medio de ritos y ceremonias tratan de influir en lo espiritual para disipar el miedo; componente de gran significancia en la enfermedad.

Así de esta manera, Ayudan a estimular los poderes naturales de autocuración que todo organismo viviente posee, lo que implica una estrecha relación curandero-enfermo; interpretada a menudo en término de fuerzas sobrenaturales canalizadas a través del curandero. Evidentemente, para lograrlo necesitamos poseer algo de fuerza autocurativa de la naturaleza y del espíritu, interiorizando que éste es cuerpo, es lo vivo y constituye lo espiritual de nuestra vitalidad, de lo que somos nosotros mismos, de lo que somos todos; nosotros como pacientes y quien ayuda al paciente: el médico.

Enfoque, que supone una serie de conceptos que van más allá de la visión cartesiana que caracteriza a las ciencias médicas contemporáneas reinantes en la civilización occidental, donde el médico abandonó la figura del curandero rodeado del misterio de sus poderes mágicos, para pasar a ser un hombre de ciencia. Aportadora de un saber sobre la razón por la cual una determinada forma de curación tiene éxito; perseguidora de la relación causa-efecto (Gadamer, 1996). Esta racionalidad cartesiana en el campo de la salud-enfermedad, en su visión científico-positivista, fisicaliza al cuerpo reduciéndolo a meras magnitudes tangibles, negando así, el carácter espiritual-simbólico que el cuerpo en sí mismo posee.

Por eso, la importancia de abordar todo fenómeno relacionado con la salud desde la interpretación del sentido, de los procesos simbólicos, entendidos según el enfoque de Rodríguez (1994) como el campo donde se construye, desconstruye y reconstruye los procesos de vida real-cotidiana, para luego reproducirse tanto de manera imaginaria como realística condensando una diversidad de significaciones; mitos, creencias, arquetipos, saberes, otros. Lo cual, está mediado por el contexto de la vida socio-cultural que proporciona modelos y ejes fundamentales de significación en la producción del sentido, que es abordado rastreando la saga de la eficacia simbólica.

Entendiendo la eficacia simbólica de acuerdo a la concepción de Lévi-Strauss (1987), quien posterior a diversos estudios y enriquecedoras experiencias con comunidades aborígenes expresa que la misma consiste en “«propiedad inductora» que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homologas capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo” (p. 225). Esta eficacia simbólica, es la que garantiza el paralelismo entre el mito y operaciones; ambos conforman un par que representa al dualismo enfermo-médico.

Es decir, consiste en esa mediación psicológica que permite la reubicación de los elementos patológicos en la esfera de los mitos, de la credibilidad y de la sugestión. Es a partir de esos mitos desde donde el enfermo reorganiza los elementos patógenos, los percibe y los comprende. Proceso que conlleva a la eficacia curativa, al restablecimiento del deseo; la salud. Acción que Briceño García (1996), compara con la energía psicotrónica referida por la sabiduría oriental, donde entra en juego la plena actuación de la mente humana; fuente primordial de voluntad, fe y poder.

Sin embargo, por lo anteriormente planteado la búsqueda de la salud, comportamiento constante de todo ser humano, en la sociedad moderna representa un

acoso donde la enfermedad se torna angustiante. El acoso de la ciencia siempre ha empujado a:

Buscar la luz más viva, la razón a toda costa, la vida clara, fría, prudente, consciente, despojada de instintos y en una lucha con ellos, no fue más que una enfermedad, y en manera alguna un regreso a la virtud, a la salud, a la dicha. Verse obligado a luchar con los instintos, es la fórmula de la decadencia, mientras que, en la vida ascendente, felicidad e instinto son idénticos (Nietzsche, 2005, p. 25).

De allí, la urgente necesidad de un replanteamiento en la concepción de la salud, que abarque toda esa multiplicidad de aspectos concernientes a otros paradigmas que ofrezcan apertura a la diversidad, una concepción dinamizada por el saber y los saberes, centrada en la vida en sí. Donde surja la inflexión con la mirada en percepciones similares a la de Inaudy (1995), cuando expresa que la medicina chamánica es verdadera y creíble; el Chamán es el depositario de los mitos que explican la génesis de las cosas y dueño de códigos arcanos que le revelan los dioses y espíritus para beneficio del hombre.

Debe surgir la reconciliación del hombre con la naturaleza después de todo un largo proceso de extrañamiento, además de la legitimación de los elementos simbólicos imaginarios como expresividad que otorgan sentido al mundo vivido por el hombre a lo largo de su historicidad. Ya que sin lugar a dudas, la complejidad del proceso salud-enfermedad conlleva al hacer énfasis en la subjetividad y reafirma la necesidad de una aproximación macrosocial, para así comprender el contexto local. Es decir, la exploración de los sistemas de creencias; lo simbólico-imaginario, en interacción con las condiciones externas que circundan la enfermedad; contexto socio-histórico- político-económico.

Ya que a pesar de los sorprendentes avances alcanzados por la ciencia en el siglo XXI, el papel de lo socio-cultural no puede relegarse, debe ir más allá del modelo molecular-subindividual-sistémico-ecológico en la dimensión biológica, y más allá de lo individual-social-cultural, en la dimensión histórica. Por lo que es pertinente como reflexión en este momento citar el pensamiento de Nietzsche (2005), plasmado en aforismo cuando trata sobre el ocaso de los grandes valores que han dominado el llamado mundo civilizado; Historia de un error:

El mundo-verdad, accesible al sabio, al religioso, al justo, vive en él, él mismo es ese mundo (...) El mundo-verdad inaccesible por el momento, pero prometido al sabio, al religioso, al justo, al pecador que hace penitencia (...) El mundo- verdad inaccesible, indemostrable, que no se puede prometer, pero que aún suponiendo que fuese imaginario, es un consuelo y un imperativo (pp. 34-35).

El simbolismo y Proceso Salud-Enfermedad: Estado del Arte

La estructuración de todo proceso investigativo requiere de una revisión del estado del arte del objeto de estudio. Esto permite, tanto perfilar guías para la acción investigativa, como nutrir el corpus teórico-metodológico de la misma. Más aún cuando su epicentro está impregnado de un halo de misterio que lo ha mantenido a lo largo de la historia en un constante debate entre sacralidad y profanidad. Por lo que los aspectos aquí expuestos, más que una sustentación, constituyen un punto de apoyo en el momento de tomar postura en relación a elementos contemplados en el proceso como; salud-enfermedad, simbolismo, espiritualidad y otros emergentes de la propia acción investigativa; sin representar orden alguno, sino simplemente puntos de referencia.

Al revisar literatura existente sobre investigaciones realizadas en grupos culturales actuales, se puede constatar, que las experiencias relacionadas con lo mítico de los sujetos involucrados, guardan estrecha similitud con prácticas

ancestrales. Es como si el bucle naturaleza-hombre-naturaleza mantuviese su permanente continuidad gracias a las ceremonias revestidas de sacralidad. Tal como la cosmogonía totémica de nuestros aborígenes que aún mantiene la totalidad viviente hombre-naturaleza, simbolizada y secularizada a través del mito y la ceremonia como expresión de lo sagrado; representación de poder, sabiduría, santuario de los espíritus y continuidad del vínculo vital que garantiza la existencia.

En este sentido, es pertinente mencionar distintos procesos investigativos que a través de toda historicidad han intentado comprensión y explicación alguna al fenómeno en cuestión y, que de una u otra manera forman parte de todo el andamiaje teórico-metodológico emergido hasta el presente momento a través de toda pretensión de acercamiento al mundo real a través de las expresiones simbólicas-imaginarias. Por consiguiente, las investigaciones se presentan en un orden que intenta respetar la cronología de las mismas, sin que esto revista de mayor o menor importancia a alguna de ellas. Además, la aparición de las mismas en este corpus investigativo se hace considerando desde los planteamientos que pretenden abarcar lo universal hasta los contextualizados en el mundo aborigen de América, hasta aterrizar en el propio contexto de la acción investigativa; Venezuela y sus pueblos de la costa.

Sobre una Mitología para el Universo

Comenzaré mencionando a Frazer (1951), quien en su apreciada como magna obra de la antropología moderna “La rama dorada”⁴³, parte del análisis e interpretación de la pintura de Turner⁴⁴ del lago del Bosque de Nemi en Italia, conocido también como el espejo de Diana. Paisaje que en la antigüedad fue

⁴³ La obra original fue editada en 2 volúmenes en 1890. Entre 1907-1914 publican su edición monumental de 12 volúmenes.

⁴⁴ (1775-1851) pintor, maestro de la pintura paisajista británica en acuarela.

escenario de una tragedia extraña y repetida que se convierte en leyenda; un sacerdote del culto de Diana armado con una espada, mataba a quien se atreviera a penetrar en el bosque. El autor, en sus investigaciones logró además de descubrir la oculta trama de la leyenda, delinear un basamento teórico sobre la manera como fue adquiriendo el conocimiento.

Para su tesis, parte del fundamento de:

El vigilante era sacerdote y homicida a la vez; tarde o temprano habría de llegar quien le matara, para reemplazarle en el puesto sacerdotal. Tal era la regla del santuario: el puesto sólo podía ocuparse matando al sacerdote y sustituyéndole en su lugar hasta ser a su vez muerto por otro más fuerte o más hábil.

El oficio mantenido de este modo tan precario le confería el título de rey (...)

Los antiguos reyes generalmente eran también sacerdotes, estamos lejos de haber agotado el aspecto religioso de sus funciones. En aquellos tiempos la divinidad que definía a un rey no era una fórmula de expresión vacua, sino una manifestación de creencia formal. Los reyes fueron reverenciados (...) no meramente como sacerdotes, (...), como intercesores entre hombre y dios, sino como dioses mismos capaces de otorgar a sus súbditos y adoradores los beneficios que se creen imposibles de alcanzar por los mortales y que, si se desean, sólo pueden obtenerse por las oraciones y sacrificios que se ofrecen a los seres invisibles y sobrehumanos (pp. 23-32).

Por lo que de los reyes, se esperaba la lluvia y el sol a su debido tiempo para una productiva cosecha. Época, en la cual el hombre aún se le dificultaba distinguir entre lo natural y lo sobrenatural, las oraciones, promesas o amenazas a los dioses podían asegurar buen tiempo. Y si un dios llegaba a encarnar en una persona, ya no necesitaría apelar a seres superiores porque ella misma poseía los poderes requeridos para acrecentar su propio bienestar y el del prójimo. En la sociedad primitiva el rey era hechicero y sacerdote cuyos poderes eran obtenidos en virtud a su habilidad con la magia.

Aspecto que Frazer (ob. cit.), vincula con casi todas las mitologías del mundo, y menciona como “(...) fábulas que encierran una profunda filosofía sobre la relación del hombre con la naturaleza (...)” (p. 30). A partir de estas ideas, conforma un complejo proceso investigativo donde entreteje diversos elementos del mito y va comparando distintos cultos, leyendas y tradiciones de diferentes regiones y grupos culturales del mundo en semejanza y relación con el fundamento de la obra. Con lo que pretendió demostrar que los elementos mágico religiosos conforman una común característica para todas las religiones primitivas, además un hito para la comprensión del origen y significado de toda forma religiosa.

De esta manera, el autor abre el camino para recorridos antropológicos de décadas posteriores partiendo de sus ideas sobre el amalgamiento de la magia con la religión en muchos países y edades. Consideró que a pesar de dicha fusión, existen elementos para pensar que esto no es un fenómeno primitivo; en tiempos primordiales el hombre recurrió a la magia para satisfacer necesidades que excedían los límites de sus inmediatos deseos básicos. Por lo que esta es concebida como;

(...) una equivocada aplicación de los más simples y elementales procesos de la inteligencia, es decir, la asociación de ideas en virtud al parecido o de la contigüidad, y que por otro lado, la religión presupone la acción de agentes personales y conscientes superiores al hombre, tras del telón visible de la naturaleza (p. 81).

Es decir, la magia está revestida de una mayor antigüedad en la historia de la humanidad y es probable que su aparición obedezca a la voluntad del hombre de sujetar a la naturaleza de acuerdo a las fuerzas de sus deseos, empleando conjuros y encantamientos propios antes de atreverse o esforzarse en evocar deidad alguna a través de la oración y el sacrificio. Así, a partir de las ideas de Frazer (ob. cit) sobre la magia y la religión, surgieron innumerables investigaciones como las Preuss en

Alemania, Marett en Inglaterra y de Hubert y Mauss en Francia; cada uno de manera independiente generó enfoques al respecto, que por una parte son críticas a Frazer y por otra siguen su línea de investigación.

Por otra parte está el antropólogo inglés Tylor (1871), cuya trayectoria investigativa es reconocida porque estableció su teoría del animismo como esencia de la religión primitiva. Postura que se originó de una interpretación, considerada equivocada pero congruente, proveniente de sueños, visiones, alucinaciones, estados catalépticos y fenómenos similares que llevaron a considerarla incajable con la religión primitiva porque estuvo basada en una muy estrecha serie de datos y concedía al mundo primitivo un status de racionalidad y contemplación muy elevado. Sin embargo, aún en el siglo XXI su postura podría ser objeto de debate, ya que la subestimación del enfoque tyloriano fue basada al considerar trabajos de especialistas más recientes que mostraron un primitivo más interesado en la pesca, la horticultura y en acciones y festividades de su tribu, que en el mundo de los sueños, visiones, dobles y estados catalépticos.

Otra fuente investigativa relevante es la presentada por Freud (1913) en *totem y tabú*, ensayo escrito en 1913 basado en la experiencia con tribus, descritas por los etnógrafos de la época como “más salvajes, atrasadas y miserables,” (p. 419); las formadas por los aborígenes de Australia, donde aún se conservaban tanto la fauna como rasgos arcaicos desaparecidos en todos los demás continentes. Eran considerados como una raza que no poseía parentesco alguno con los pueblos vecinos, no construían ningún tipo de vivienda, tampoco cultivaban ni criaban animales domésticos, se alimentaban exclusivamente de animales y raíces.

Dentro de su estructura organizativa natural, estas tribus carecían de reyes y jefes y, los asuntos internos eran resueltos por una asamblea de hombres adultos. Por lo que este infiere: “Es muy dudoso que pueda atribuírseles una religión rudimentaria

bajo la forma de un culto tributado a seres superiores” (*ibidem*). Sin embargo, poseían un sistema de totemismo que regían toda práctica de vida, entendiendo que un totem para estos grupos de australianos podía estar representado, tanto por un animal comestible, como por una planta o fuerza natural como la lluvia y el rayo; elementos que simbolizaran la integración grupal⁴⁵. Ya que el totem era el antepasado del clan, su espíritu protector y bienhechor, capaz de enviar oráculos a sus hijos para protegerlos del peligro.

Quienes compartían el mismo totem, poseían la obligación sagrada de respetar su vida y abstenerse a comer su carne o aprovecharse de él de manera alguna; la violación a tal compromiso acarrea de manera inmediata un castigo. Además, de tiempo en tiempo le celebraban fiestas donde los miembros de grupo totémico representaban a través de danzas ceremoniales movimientos y particularidades del totem. Esto, a pesar de que los miembros del grupo vivieran separados, incluso con individuos de totem diferente; éste no estaba ligado al suelo ni circunscrito a localidad en particular.

Considerando las particularidades de estas tribus, Freud (ob. cit.) intentó la aplicación del psicoanálisis a la antropología con la idea de establecer una analogía entre el desarrollo de las sociedades primitivas y de la psique humana. Así, centra su atención en conceptos que lo conllevaran a la profundización y ampliación de su enfoque clínico sobre el origen de lo totémico y la exogamia en relación a los conflictos humano inherentes a lo deseado y prohibido; conjugó conceptos propios de su visión, como complejo de Edipo y complejo de castración como elementos estructurales análogos a conflictos míticos que se amalgaman y originan un mundo cultural.

⁴⁵ El carácter totémico no es inherente a un animal en particular u objeto o fuerza natural única, sino a todos los individuos que pertenecen a la especie del totem

En esta obra donde el autor intenta la búsqueda de explicación alguna sobre ese tabú que algunas tribus primitivas manifiestan, como es el desarrollo de un temor supersticioso al incesto, también presenta hallazgos desafíos para la ciencia clásica, Lo cual dio apertura a la posibilidad de reconocer aspectos relacionados con la naturaleza y el comportamiento humano, como sobre expresión del temor sagrado y su similitud con el tabú como el elemento restrictivo distinto a las prohibiciones impuestas por las normas morales y religiosas, de una posible data anterior a los dioses en donde prevalece la valoración de elementos simbólicos relacionados con el totem como representación de la salud:

Esta fuerza es inherente a todas las personas que presentan alguna particularidad – los reyes, los sacerdotes, los recién nacidos - , y también a todos los estados excepcionales – la menstruación, el parto, la pubertad – o misteriosos – la enfermedad y la muerte – y a todo aquello que por la facultad de difusión y contagio queda relacionado con ellos.

(...)

La noción del tabú, (...) «comprende todos los usos en que se manifiesta el temor inspirado por determinados objetos relacionados con las representaciones del culto y por los actos con ellos enlazados» (ob. cit., pp. 430-431).

Continuando con la presentación de autores y sus procesos investigativos, que de una u otra manera guardan relación con esta investigación, está el filósofo e historiador de las religiones Eliade (1907-1986), quien formó parte del Círculo de Eranos⁴⁶ y se dedicó al estudio profundo del fenómeno religioso; mitos, creencias, rituales, símbolos, dioses, sueños, visiones entre otros hechos. Su erudición, fuerza intelectual y capacidad de síntesis le permitieron ofrecer una visión de las creencias

⁴⁶ Fundado por Olga Fröbe-Kaptein en 1933 en Suiza como agrupación cultural de carácter filosófico-científico, con el objeto de mediar entre Oriente y Occidente, lo mítico e irracional y lo lógico y racional, la religión y la ciencia. Su auténtico inspirador fue Jung y su estudio interdisciplinar sobre el simbolismo. A partir de 1989 dejan ciclos clásicos de conferencias y se dedican al estudio de temas monográficos. El nombre *Erano* fue pospuesto por *Rudolf Otto*, vocablo que significa en griego *comida en común*.

religiosas como unidad esencial de los fenómenos religiosos y la infinita variedad de sus expresiones. Por lo que logró elaborar una perspectiva comparativa de las religiones y, encontrar diversas relaciones de proximidad entre distintas culturas, en diferentes momentos históricos.

De manera tal, que Eliade (1972) como parte del corpus sobre el *Homo religiosus* resalta el concepto de “hierofanías en la acepción más amplia del término (algo que manifiesta lo sagrado)” (p. 21). Es decir, como ese acto de manifestación de lo sagrado; sólo la implicancia de algo sagrado que se nos muestra. Además, en su análisis sobre el sentido de sacralidad y profanidad que caracteriza a la raza humana plantea que a pesar de las innumerables formas histórico-religiosas que han transcurrido;

Cualquiera que sea el contexto histórico en que esté inmerso, el *homo religiosus* cree siempre que existe una realidad absoluta, *lo sagrado*, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real. Cree que la vida tiene un origen sagrado y que la existencia humana actualiza todas sus potencialidades en la medida en que es religiosa, es decir, en la medida en que participa de la realidad. Los dioses han creado al hombre y al Mundo, los héroes civilizados han terminado la Creación, y la historia de todas estas obras divinas y semidivinas se conservan en los mitos. Al reactualizar la historia sagrada, al imitar el comportamiento divino, el hombre se instala y se mantiene junto a los dioses, es decir, en lo real y significativo (Eliade, 1981, p. 116).

También, habla de la existencia del hombre arreligioso como aquel que rechaza la trascendencia y cree en la relatividad de la realidad y, hasta duda del sentido de la existencia. Fenómeno que además de catalogar como histórico, no duda su devenir desde culturas arcaicas, a pesar de su aún inexistencia en documentos que lo atestigüen y, de que su desarrollo sólo se ha dado, de manera plena, en las sociedades modernas del mundo occidental. Este hombre es

descendencia del propio “*homo reli-giosus*” (ob. cit., p. 117) y, ha emergido a partir de realidades asumidas por sus antepasados.

El hombre arreligioso concebido por este estudioso de las religiones;

(...) es el resultado de un proceso de desacralización. Así como la «Naturaleza» es el producto de una secularización progresiva del Cosmos obra de Dios, el hombre profano es el resultado de una desacralización de la existencia humana. (...) se formó por oposición a su predecesor, esforzándose por «vaciar» de toda religiosidad y de toda significación transhumana.

Se reconoce a sí mismo en la medida que se «libera» y se «purifica» de las «supersticiones» de sus antepasados. (...) el hombre profano, lo quiera o no, conserva aún huellas del comportamiento del hombre religioso, pero expurgado de sus significados religiosos. (...) Para disponer de un mundo para sí, ha desacralizado el mundo en que vivieron sus antepasados; pero para llegar a esto se ha visto obligado a adoptar un comportamiento totalmente contrario al comportamiento que le había precedido, y este comportamiento lo siente todavía dispuesto a reactualizarse de una forma u otra, en lo más profundo de su ser (*ibídem*).

Sin embargo, el mismo autor plantea que este hombre arreligioso en esencia es un fenómeno más bien raro, hasta en la más desacralizada de las sociedades modernas. Ya que el hombre aún sin religión se sigue comportando de manera religiosa, hasta sin hacerse consciente de eso; aún es poseedor de creencias y tabúes cuyo origen y/o estructura es mágico-religioso y, dispone de un mundo cargado de una mitología oculta o encubierto y un sin número de rituales enmascarados; celebraciones por año nuevo, nacimientos, matrimonio y todo tipo de culto. Es decir, el hombre en esencia es indispensable del *homo religiosus* por lo que siempre está unido a expresiones y elementos cargados de simbolismo.

De lo Universal a lo Contextual

Las ideas antes presentadas desde una perspectiva universal, se legitiman y revalorizan con el transcurrir del tiempo en el pensamiento latinoamericano y, en el mundo de vida del venezolano cuando contactamos a través de la literatura experiencias señaladas por distintos investigadores en el campo socioantropológico, referidas al simbolismo emanado de lo mágico-religioso y al proceso salud-enfermedad. Aspectos que convergen y se entrelazan conformando la conceptualización de Pollak-Eltz (1994), la cual comparto, sobre la religiosidad popular del venezolano; de donde emerge un sin fin de elementos simbólicos-imaginarios, inherentes por historicidad propia de cada pueblo en particular, susceptibles de ser puntos de referencia para procesos investigativos en las distintas áreas del comportamiento humano.

En es sentido, encontramos investigadores del contexto venezolano ya referidos en la aproximación a una arqueología simbólica del culto mágico-religioso y la salud, expuesta en el corpus de este capítulo. Sin embargo, vale la pena retomar algunos de estos para sustentar el alcance investigativo de la temática en cuestión, sin pretender presentar lo considerado por la ciencia clásica como nivel más alto de desarrollo, ya que la misma por su naturaleza se vuelve escurridiza ante el lente de la visión positivista que la ha querido mantener apartada de toda credibilidad en relación a la realidad humana.

Las investigaciones de Briceño (1993), representan un aval fundamental para la presente ya que su intención estuvo centrada en lograr una proximidad a lo que él catalogó como esa imprevisible dimensión cultural de los mundos ajenos:

Mundos repletos de mitos, de leyendas, de prácticas, de usos, de técnicas inauditas. Mundos de donde el hombre crea y recrea las

respuestas más sorprendentes para enfrentar el desafío de las necesidades.

(...)

En ese mundo lejano, la enfermedad, la salud, los riesgos, las premoniciones insólitas, los signos y síntomas de ésta o aquella dolencia, los diagnósticos, los elementos mágicos y religiosos para atenuar los embates insalubres, la prevención y la vigilancia epidemiológica, devienen en una especie de códigos, de símbolos y oficios secretos que yacen en la penumbra de una asombrosa maraña cultural.

Pero resulta que en el mundo de acá, en el soberbio mundo de la academia y de la ciencia occidental, cunde todo un discurso abrumado de escepticismo y de agresivos desplantes ideológicos (p. 11).

Desde esta perspectiva, este médico social y antropólogo proyecta en el legado de su acción investigativa el interés de acortar brecha existente entre lo que él plantea como Saber Médico Oficial y Saber Médico Tradicional e, incorpora en su tarea a los sanadores y sus prácticas para las curaciones y a la etnobotánica como elemento primordial en el área de salud. Para esto, se vale de la etnografía y recorre interesantes caminos biográficos, donde logra explorar un mundo cultural de inimaginables realidades, donde le es posible indagar sobre la razón y la sin razón de creencias, prácticas, alegorías y hasta de ingenuas filosofías; historia de un quehacer milenario.

Tarea que le permitió conocer sufrimientos, desesperanzas y anhelos causados por situación de enfermedad y, observar la inaudita convicción de muchos actores terapéuticos signados por la bondad y la fe como santa mancomunidad entre curanderos-dios-naturaleza. Donde ensalmos, plegarias y cantos evocan e imploran con vehemencia la neutralización de algún embate de cualquier morbosidad amenazante, a poderes sobrenaturales; al santísimo, a las piedras, a los vientos, a la luz del sol y de la luna, al alma de los cerro, al espíritu de las aguas y, hasta al silencio de los abismos y al corazón de las plantas, como elementos mágicos

restablecedores de la sanidad, el sosiego y equilibrio perdido en dolientes doblegados.

De esta manera Briceño (1996), en su obra sobre las aguas, las hierbas, los huesos y los espíritus muestra su empeño en rescatar y elevar la sabiduría popular al sitio histórico que le corresponde. Para lo cual, también intenta codificar y analizar la amplia riqueza escondida en:

ensalmos, hierbas, espíritus, canciones suplicantes, coreografías alucinantes, imágenes con velaciones perpetuas, magia y religión expresadas en cada gesto fervoroso, el susurro de los dioses que moran en el recinto de los montes, aromas que emanan de las sombras, la resonancia de las voces del más allá, la ternura silente de la sabiduría secreta (p. 15).

Todos, como elementos primordiales, símbolos inherentes a las prácticas médicas tradicionales y populares. Representaciones de un discurso elaborado por el pueblo para enfrentar los riesgos de la enfermedad y hasta la muerte. Los cuales, forman parte del arsenal que posee este paradigma y, son respuestas culturales de data inmemorable; “(...) elementos sustanciales de un sistema de Salud muy bien definido: representaciones simbólicas acerca de la salud, de la enfermedad, de las terapias a seguir, y del mismo cuerpo humano” (p. 180). Es decir, elementos simbólicos-imaginarios inherentes al proceso salud-enfermedad.

Partiendo de investigaciones desarrolladas durante la década de los setenta del pasado siglo sobre la cultura campesina en los andes venezolanos, Clarac de Briceño (1996) presenta en su obra *La enfermedad como lenguaje en Venezuela* el producto de su intento por reconstruir y estructurar desde su visión como antropóloga el imaginario venezolano sobre enfermedad-curación y, vida-muerte. Contemplando que este contexto constituye una sociedad multiétnica impregnada de

representaciones simbólicas culturalmente elaborados a través de varias centurias, donde aún se encuentran y desencuentran una variedad de discursos en conmovedora búsqueda de síntesis.

Durante su proceso investigativo, involucró médicos oficiales egresados de escuelas de medicina y en ejercicio de la profesión, médicos populares también en ejercicio de su oficio, como curanderos, yerbateros mojanos o sobadores, igualmente a sacerdotisas y médiums. Así, logró que lo mágico, lo religioso, lo terapéutico fueran aprehendidos dentro del estudio integral del contexto abordado; el rural. En el corpus de su investigación expone algunos hallazgos como:

Podemos decir que un sistema de salud es una combinación de conocimiento, creencias, ideas, valores símbolos, costumbres, roles, actitudes, ritos, normas, prácticas y técnicas alrededor del fenómeno enfermedad, que forman un sistema de relaciones, las cuales se confirman y refuerzan mutuamente. El conjunto de conocimientos y prácticas en relación con la salud se encuentra en estrecha relación entonces con el sistema de creencias, valores y prácticas sociales del grupo donde se da tal sistema de salud: ambos se confirman y refuerzan mutuamente y también pueden entrar en conflicto en un momento dado (p. 73).

Además, dentro de sus hallazgos expone ideas que confirman lo expuesto en planteamiento presentado anteriormente sobre el debatir entre la sacralidad y el racionalismo presente en la Venezuela contemporánea. Al respecto expresa, que con el advenimiento de la independencia no hubo variación ni en la visión de la medicina del europeo ni del autóctono, ya que ambos sistemas siguieron siendo competitivos, muchas veces hasta antagónicos y ambos recibieron una marcada influencia del sistema africano traído por los esclavos al continente americano. “De modo que en Venezuela se articularon y siguen articulando varias representaciones de la enfermedad, procedentes de los distintos grupos étnicos que se han conjugado para constituir una nueva etnia todavía en formación en el país” (p. 75).

En estas ideas, Clarac de Briceño (ob. cit) sustenta su sospecha de que en este territorio se encuentran básicamente representaciones; aborígenes de varios grupos, del medio rural europeo, entre ellos españoles, portugueses e italianos, de los grupos árabes que ocuparon por largo tiempo a España y, nos llegaron a través de los españoles y, africanas de los distintos grupos étnicos de este territorio traídos a América. Además, de las representaciones de la medicina científica occidental que comienza a penetrar desde el siglo XVIII.

También, señala que en el trascurso de sus investigaciones ha logrado contactar con un proceso de transformación donde una representación de la enfermedad y de la medicina conformada, aborígen-europeo-africano ha ido de las zonas rurales a las urbanas de Venezuela. La cual ha evolucionado, alcanzó gran auge en el siglo XX y continúa en desarrollo con la integración de toda una serie de representaciones que llegan a las zonas urbanas donde convergen corrientes espiritistas, esotéricas y hasta abarca de manera particular la medicina alopática, homeopática, naturista occidental y, algunas ramas de la medicina oriental como la acupuntura. Coexistiendo así en Venezuela diversidad en las representaciones del proceso salud-enfermedad, cada una impregnada de un simbolismo de herencia ancestral con características particulares para cada contexto; imborrables de la memoria colectiva de cada pueblo.

De esta manera, Clarac de Briceño (2003) en sus reportes investigativos siempre hace aportes enriquecedores sobre el mundo cultural del venezolano. Para lo cual mantiene como eje el encontrar la lógica de las representaciones, prácticas simbólicas y sus transformaciones en distintos contextos del país, centrando su atención en estructuras de mitos de la vasta región andina. Tarea que le ha conllevado a considerar que las prácticas mágico-religiosas, como parte del mundo

del campesino andino venezolano actual⁴⁷ están conformadas por una estructura de origen prehispánico.

Aspectos que devela al indagar sobre su concepción de cuerpo-alma, salud-enfermedad, vida-muerte, mujer-niño-hombre, a través de su noción de la propiedad de la tierra, del trabajo, del espacio y la organización social; siempre haciendo énfasis en su pensamiento mítico y prácticas de rituales. Con lo que logra “mostrar cómo la religión española impuesta a las sociedades indígenas andinas sólo fue asimilada parcialmente, y únicamente en relación a una estructura mítica ya existente y a una práctica religiosa anterior (...)” (p. 21).

Esto, entendiendo el término religión como toda actividad implicativa de creencias en seres sobrenaturales capaces de favorecer o Así, como de ceremonias ritualísticas en honor de algunos seres con el propósito de aplacarlos o de atraer sus favores. Eventos que incluyen actos donde prevalecen las ofrendas, los sacrificios, los bailes, los cantos, la música, los rezos, las oraciones y, hasta el uso de objetos o palabras, llamadas contras, para la protección. Sin embargo, en ciertos rituales se percibe la coexistencia del sistema autóctono, del europeo y ciertos rasgos del africano. Es como que la repetición simbólica y el paralelismo entre los mismos emergen de manera espontánea para reforzar y certificar la protección de los bienes, de la salud y de todo acontecer humano por parte de las divinidades.

No menos importantes, son las investigaciones desarrolladas por Martin (1993b) antropólogo venezolano quien trabajó arduamente por el rescate de los estudios de esta área que permanecieron durante largo tiempo en este país en una postración folclorista. Su obra sobre magia y religión en la Venezuela contemporánea, muestra parte de su legado investigativo que en gran parte, analiza

⁴⁷ Los datos de la investigación fueron recolectados entre 1971 y 1979.

el carácter contradictorio que tiene nuestra cultura como producto de un desfase en el tiempo histórico, presentado por diversos grupos sociales que conforman la realidad del país.

También resalta, que no basta con decir que los hombres producen cultura porque lo meritorio es darse cuenta que a través de estos elementos culturales el hombre expresa lo contradictorio del mundo social; el antagonismo de clase, el cooperativismo en el término de relaciones sociales, angustias, temores, esperanzas, alegrías, tristezas y hasta fantasías y neurosis. Por lo que: “Todo rasgo cultural lleva implícita en sí mismo una norma que le da significación dentro de ese contexto mayor que es la cultura global” (p. 287). En este sentido, aparece el mito como metalenguaje, de manera que los conflictos sociales captados en el mundo real, se enuncian mediante voces de otro nivel, donde se encuentran las expresiones mágico-religiosas.

El mismo autor pregona el valor de sus investigaciones por:

(...) el haber superado el atolladero descriptivo –etnográfico- que ha caracterizado, hasta ahora a los estudios de los hechos mágico-religiosos en Venezuela. Sin negar el valor de lo descriptivo, queremos reivindicar la urgente necesidad de la interpretación teórica. Esto sabemos no es fácil. Nuestra antropología nace y se desarrolla bajo el signo del empirismo y es la “verificación empírica” la que determina la “objetividad” del trabajo.

Muchos intentos por huir de la “teleología del dato empírico” para ir hacia formulaciones teóricas tampoco han tenido suerte.

(...)

Pensamos haber contribuido al menos a sembrar una inquietud teórica en este sentido. No es suficiente la descripción empírica. Pero la trascendencia del dato “real” requiere de una amplitud de espíritu que es garantía de mayores y más profundos conocimientos. (pp. 288-289).

Martín (ob. cit), hace ese esbozo luego de haberse paseado por escenarios dignos representantes del simbolismo que envuelve lo mágico-religioso en distintas

zonas del territorio venezolano. Esto, con el propósito de contactar aspectos que le facilitaran algunas luces sobre esa lógica de lo tradicional, aún presente en el hombre venezolano, en un intento por descubrir lo que de ellas podría permanecer en un porvenir donde lo vivido y lo razonado van al unísono. En este sentido, hace un recorrido por lo que llamó la magia en Barlovento donde contacta con la cosmovisión de los lugareños de esa zona del estado Miranda. Como, la noción de persona, sobre la muerte, las enfermedades, la importancia de la palabra, su representación de Dios, los santos y los espíritus; elementos todos conformadores del proceso salud-enfermedad y la simbología que le representa.

De igual manera, expone con detalles el culto a Maria Lionza como reina de Sorte, montaña ubicada en el estado Yaracuy, el cual, es referido varias veces en este corpus, también desde la visión de otros investigadores. Sin embargo, considero que hasta este momento el análisis de Martín (ob. cit) es una de los más enriquecidos porque abarca una serie de elementos propios de su amplia formación, experiencia y visión en el campo de la Antropología, donde el enfoque marxista y el psicoanálisis se complementan en una especie de telón teórico que va sustentado todo el andamiaje analítico que lograr estructurar sobre este trascendental mito, impregnado de sacralidad y profanidad; icono por excelencia de lo mágico-religioso en Venezuela.

Por último, Martín (ob. cit.) presenta como el culto de mayor amplitud nacional e internacional, de los analizados en su obra, el del José Gregorio Hernández como el médico santo de Venezuela, también ya referido anteriormente en el corpus de este capítulo. Al respecto, el autor refiere que “(...) si este hombre deviene un mito es debido a que en él se encarnan (...) deseos colectivos, en él se sintetizan y se expresan deseos sociales, que a su vez, son el producto lógico de un determinado proceso de desarrollo social” (p. 241). Así, surge enmarcado dentro de la denominada religiosidad popular, la cual recupera para sí un signo; la vida de un

hombre que inicialmente estuvo más cercana al misticismo de la religión oficial, la católica.

Sin embargo, el pueblo le otorga una nueva significación acorde con sus necesidades de expresión de afectos y deseos. “De un místico que huía del pecado y de la carne que lo materializaba, que negaba el cuerpo hasta desear permanentemente la muerte, que mantuvo su celibato (...)” (ob. cit., p. 279). De allí, el pueblo venezolano construye su intermediario entre los hombres y Dios; un espíritu milagroso proveniente del más allá para curar a los enfermos. De esta manera, la religiosidad popular recupera los conocimientos médicos científicos y los incluye en el universo de significaciones propias, en la cual prevalece una concepción particular de la enfermedad, la curación y la muerte.

Luego que la religiosidad popular hizo de José Gregorio Hernández un santo, la iglesia católica ha tratado en fallidos intentos la recuperación de este culto para sí, ha luchado a favor de la omisión de todo elemento supersticioso y, de su aproximación a las concepciones teológicas basadas en la fe. Sin embargo, es en este culto donde mejor queda expresada la representación de muestras de valor contradictorio en un mismo signo. La ideología dominante en un intento por legitimar creencias y sus prácticas derivadas y, a la vez por ilegitimar otras versiones de las mismas creencias y prácticas pertenecientes a los grupos sociales contrarios, ha derivado una serie de contradicciones en torno a un santo producto de la canonización de un pueblo.

Por otra parte, están las investigaciones de Pollak-Eltz (2004) sobre los elementos mágicos-religiosos prevalecientes en la cosmovisión del pueblo venezolano. En una de sus últimas obras, expone el producto de investigación desarrollada en el curso de cuarenta años de visitas al Parque Nacional de Sorte, donde pudo estudiar el desarrollo y crecimiento de fenómenos religiosos como la comunicación con diversos espíritus a través de médiums en trance y el culto a la

Reina Madre María Lionza, ya antes mencionado como una de nuestras expresiones mágico religiosas más destacadas, donde convergen elementos relacionados con el proceso salud-enfermedad.

Al referir sus hallazgos, expresa que:

El culto está cambiando: aumenta la diversidad del ritual, porque cada “banco”⁴⁸ trabaja por su cuenta y adopta lo que le parece importante. Hoy en día se observa una verdadera globalización del mundo mágico-religioso, debido a la proliferación de la literatura esotérica, el Internet, los viajes de adeptos al exterior y frecuentes programas de televisión.

(...)

He podido observar la rápida expansión del culto en todo el territorio nacional y en otros países latinoamericanos. Me he dado cuenta de la influencia de la Santería desde 1960 y del Hinduismo mal comprendido (pp. 4-5) (*Nota de ampliación de la autora*).

En este sentido, todo proceso investigativo relacionado con elementos simbólicos imaginarios emergentes de cultos mágicos-religiosos en Venezuela contempla dentro de sus hallazgos un eje estructurador compartido; acercamiento y devoción personal-colectiva-personal a entidades espirituales que varían en los distintos contextos, manteniendo ciertos rasgos en común. Cuyo propósito primario, son los beneficios que otorga; salud, cura de enfermedades, vida en caso de accidentes o traumatismo alguno, trabajo o empleo, casa, entre la solución de problemas de distintas índoles.

Es decir, el pueblo venezolano “(...) en la devoción de las fuerzas de la naturaleza (...) busca ayuda espiritual y material” (ob. cit. p. 5). De allí, el papel fundamental que estos elementos en su mundo social y en toda conceptualización inherente al comportamiento humano. Aspectos donde se vinculan en convivencia armónica, dioses, diosas, vírgenes, santos, ángeles y arcángeles de distintas

⁴⁸ Operadores dirigentes del culto a María Lionza en la montaña sagrada de Sorte y Agua Blanca

procedencias e ideologías religiosas, espíritus y ánimas milagrosas, aborígenes iconos de la resistencia indígena, héroes del proceso independentista, protagonistas de algunas etapas del proceso socio-político del país, personajes representativos de algunas profesiones como la medicina y la docencia y, algunos como representantes de grupos emergentes de la problemática socioestructural del país, llamados coloquialmente malandros⁴⁹.

Por lo que “es casi imposible distinguir entre magia y religión” (p. 8) en un pueblo donde las transformaciones de los cultos por ideas internas y externas fomentadas por redes y medios de comunicación social, se vuelven tan extremas que hasta: “Los curanderos espirituales en el campo venezolano buscan nuevos ritos, imitando a los marialionzistas y santeros. “Babalaos” cubanos y venezolanos abren sus centros de consulta y compiten con los “bancos” (ob. cit. p. 11). También, refiere la investigadora, desde principios de la década de los noventa existe una asociación Umbandista bajo el liderazgo de un Pai de Santo de nacionalidad uruguaya y, han llegado desde Grenada, Santo Domingo y Barbados ocultistas practicantes de los Richas; religión trinitaria.

De igual manera, es común leer en la prensa, sobre todo en la capitalina, relatos sobre operaciones mágicas y ritos esotéricos de sectas espiritistas de distintas nacionalidades y, en muchas regiones de Venezuela tanto urbanas como rurales proliferan los centros espirituales de distintas ídoles, las denominadas perfumerías especializadas en la venta de parafernalia del mundo esotérico; incluyendo literatura. Al respecto, es importante señalar, que los seguidores o adeptos de estas distintas corrientes, en su mayoría se mantienen unidos a la iglesia católica; creen en Dios Padre Todopoderoso, creador del universo, en la Virgen María como su madre, en Jesucristo como su hijo y en la Santísima Trinidad y, “los santo y los espíritus son

⁴⁹ Delincuente, especialmente el joven (Real academia española, 2001)

intermediarios entre los hombres y el Ser Supremo, a quien no podemos acercarnos directamente” (ob. cit., p. 14)

Más Cercanos al Contexto

Las investigaciones antes referidas, han sido productos de procesos desarrollados en distintas regiones de Venezuela. Por último, mencionaré a Pugh quien en (1978) presenta en su obra Curiepe antropología de la locura, un amplio reporte de un abordaje etnográfico en esa población ubicada en la costa central, específicamente en el estado Miranda y, tal vez con algunas características similares a Borburata; contexto de la acción investigativa objeto de este reporte, descrita con amplitud en el capítulo que prosigue. Esto, a pesar de la diferencia en la data de sus fundaciones, ya que ambas poblaciones han sido a lo largo de la historia asiento de una importante población de origen africano.

Pugh (ob. cit), como fruto de su muy particular recorrido antropológico expone la necesidad de enaltecer a través de los procesos investigativos todos aquellos aspectos propios del comportamiento humano de los pueblos, omitidos por el carácter científico de la ciencia clásica. Toda una serie de elementos emergentes y latentes que:

Aquí mismo, en Venezuela para fines del período colonial, de una población de aproximadamente un millón de habitantes, 72.000 eran esclavos negros y 400.000 mulatos, casi la mitad de la población, que en una emigración forzada dieron un sustancial aporte a la cultura mestiza, Curiepe es el exponente tomado como producto de esta reafirmación africana; permítaseme, tiene de sí el hecho histórico que lo hace presente, testimonio de un mundo que requiere el estudio e interpretación de carácter etiológico, que ha de impulsar a una antropología que se despoje del formulismo hermético y que se introduzca resueltamente hacia la locura contemporánea.

Es por esto que los códigos revelarán la etiología de un modo completamente diferente a la teoría formal, es, suponiendo que el presente de estos pueblos, debe buscarse en la historia, que ha dado raíz y razón a las fantasías o a las realidades, ambas de un profundo valor para la exploración del carácter que las detalla (pp. 17-18).

También describe a este contexto como un pueblo donde predomina un olor característico a esencias, alcohol y sudores, donde existen posturas corporales que producen en el conjunto una hermosa sensación de plasticidad. Donde más que reminiscencias africanas, habría que indagar sobre elementos de una nueva etnia que se desplaza por energía propia, que a pesar de tener una profunda raíz en la esclavitud ha forjado caracteres regionales que deben ser apreciados en relación de un mundo de vida presente y, así poder vislumbrar el futuro como pueblo joven. Esto, teniendo presente, que los habitantes de Curiepe aún reflejan la idealización de un pueblo, “es un amor que lo sustrae a la crítica, pareciera un objeto cuya ilusión está cubierta de excelencias libidinosas” (p. 23).

Un pueblo donde predomina la existencia de prosapias asociadas al culto de algún santo, donde fundadores de cofradías aún mantienen vivas tradiciones familiares, donde “(...) el espiritismo y las derivaciones cristianas dominan a la liturgia mágica (...). El mundo onírico, lo transfieren hacia la realidad, creando toda una imagería casi delirante (p. 24). Así, el pueblo desprovisto de antiguos tótems y sin héroes vive un mundo propio conformado por mitos como recuerdos más cercano a la idealización; vestigios de reminiscencia ancestral de un odioso desarraigo a que fueron sometidos sus troncos familiares y, ahora en exasperado esfuerzo de reintegro y tal vez reencuentro, acuden a estos como delirio amoroso.

Lo cual, es representado en danza dramática, bufa o lírica, al sonar de los tambores, en las fiestas de San Baltazar, San Benito, San Juan. Todo esto, como

testimonio reflejo de la intensidad de un pueblo y sus símbolos. Elementos que evocan una invitación a la libertad, a la creación;

un desmentido a la calumnia y a la infamia de algunos cuerdos, que no tienen la especial habilidad para meterse en el cuero de la negritud, para hacer una antropología de la locura, el resto es sólo una referencia histórica que permita a quien desee ubicarse, pasearse por una narración que repito es sólo referencial (ob. cit. p. 25).

Otra idea, por demás pertinente de considerar para todo abordaje investigativo relacionado con el presentado en reporte, es que si deseamos testimoniar, el único enriquecedor es aquel que conlleve a “(...) rescatar de estos bellos pueblos lo que la gente normal no quiere decir, que son hermosos y purificados, pero dentro de un trauma que les ha dado la historia de la esclavitud” (p.30). También, que este es un mundo donde lo onírico como en laborioso entretejido se confunde con la vigilia, apoya a leyendas personales y colectivas, donde la creencia en fuerzas externas orientan y determinan lo que Pugh (ob. cit) cataloga como profunda alienación que aún duda de interpretar; de masoquismo lírico o de ensoñación protectora.

Por su naturaleza, esta investigación guarda estrecha relación con todo elemento propio del mundo simbólico-imaginario del ser humano. Aparte de las ideas ya expuesta, el autor también da detalles sobre acercamiento a eventos relacionados con el proceso salud-enfermedad cuando en su convivencia se interrelacionó con brujos, curanderos y magos, donde participó en algunos rituales y hasta estableció discusiones en este lugar donde le tocó tener que comprender:

(...) cuando a un niño preñado de lombrices, desfalleciente de diarreas y prácticamente deshidratado es llevado a un brujo, la muerte aletea a su alrededor, pero cómo decirle a la madre, si esta es su última esperanza, si no le tiene confianza al médico que los ve por encima de los hombros, que los regaña y que termina recetándoles medicinas que no tienen con qué comprar.

(...) la brujería puede en todo caso apoyarse en la medicina ingenua, mejorar y hasta curar el cuerpecito que agoniza, los culpables son los cuerdos, los normales que insisten en no reconocer los códigos especiales que tiene la ideología de estos pueblos (...) (pp. 39- 40).

Sin embargo, luego de experiencias más cercanas con brujos-curanderos este autor define la magia de Curiepe como esa mercancía comprada al detal, tal cual ilusión catalítica cuya venta atiende a la demanda de las personas afectos a la desesperanza. En un pueblo que tiene como vecino a un pequeño caserío oculto en el follaje que se difumina en tupida arborescencia, “(...) – es el pueblo de los brujos – Birongo – Candongo – Botongo. (p. 53), caracterizado por la existencia de yerbateros enamorados el río y su recurso mágico.

En un pueblo, que se ve asaltado de tiempo en tiempo por el anhelo de encuentro de una multitud que lo hace en nombre de un santo, San Juan, quien acompañado del tambor no disfruta de la intimidad aldeana que caracteriza a otras festividades lugareñas. Por lo que parte de un simbolismo propio, pasa a ser objeto de mera comercialización que viene a dinamizar de alguna manera, una escuálida economía. Ya que durante la fiesta de San Juan en Curiepe,

(...) el pueblo se retira y el hombre de la ciudad toma por asalto las estrechas calles, los automóviles transforman totalmente el medio ambiente, el ruido de las máquinas apaga el ritmo acompasado de los tambores. Todo se desborda inarmónicamente, no existe ninguna señal de lirismo que caracteriza el canto y el baile del pueblo en su expresión vital. Hay tanto temor en el hombre que va a la ciudad, esquizofrénicamente frenético, como el hombre del pueblo que se sabe observado zoológicamente (p. 56).

Esto es denominado por el mismo Pugh como un amorfismo que posee un sentido más trascendental de lo que aparenta, ya que al desconfigurarse pierde la íntima relación que existe entre sus partes estructurantes que singularizan una forma

de vida y, sin embargo todo el pueblo espera ávidamente la fecha patronal. Pasada una semana del día de San Juan, todo se reivindica, el pueblo vuelve a ser pueblo, danza pero ya disperso por sus propias calles, en intimidad con unos pocos invitados. Y, concluye este antropólogo definiendo a Curiepe y su simbolismo como manifestación de la negritud y afán por mantenerse vivo en su totalidad; una manera de autorepresentarse como reliquia antigua. Tal vez, como grito de desesperación por su desarraigo, por el latigazo, por la cruel persecución de las cacerías a favor de la esclavización.

Además de los autores e investigaciones referidas, existen otras que de manera similar han marcado hito en distintas épocas en relación a la temática que aquí se presenta, tanto a nivel internacional, como nacional y regional. A pesar de eso, sólo consideré un grupo, tal vez limitado, de estos por su estrecha pertinencia con los distintos aspectos contemplados y abordados para este momento, lo cual facilitó el trazado del mapa de este proceso investigativo. De manera tal, que todo el devenir planteado hasta ahora, cobra sentido en la impronta de Zambrano (1973) sobre el nacimiento de los dioses cuando plantea que toda cultura humana depende de la configuración que lo divino haya tomado frente al hombre, de su reciprocidad declarada o encubierta, de todo lo permitido en nombre de dios, de la contienda entre el hombre como su adorador y la realidad.

Así también, como de la exigencia y de la gracia que el espíritu humano se otorga a sí mismo a través de la imagen divina. Es decir, “(...) cuando los dioses aparecen, se hacen sentir, ante todo, porque se ocupan mucho, tal vez demasiado, de los hombres. Es como un delirio de persecución que los hombres padecen” (ob. cit., p. 27). Es un delirio que mantiene vivo el debate, el hombre y lo divino; entre lo sagrado y lo profano. Y toda ciencia moderna, mantiene hundida su mirada en ese delirio que hoy por hoy continua asolando al mundo de lo humano y, es allí donde cobra fuerza el surgimiento de mi inquietud tras continuos años de convivencia con

un pueblo ávido de ser contemplado desde su propia realidad; impregnada de mágico simbolismo que le caracteriza como colectivo que guarda en sus entrañas el enraizamiento del drama de una raza esclavizada.

Guías para la Acción Investigativa

Esta investigación, que tan sólo contempla una arista de lo que representa el mundo de lo simbólico-imaginario y el proceso salud-enfermedad, es una muestra de lo que podríamos llamar una *revolución epistemológica* que ha venido marcando desde mediados del siglo XX nuevas lógicas para una ciencia de vanguardia, cuya episteme ha logrado retomar los poderes del pensamiento simbólico y redescubrir en él la sacralidad implícita en la dimensión religiosa del homo sapiens, lo cual a la vez constituye una nueva visión antropológica para las ciencias humanas.

Como investigadora, consideré necesario un abordaje desde el propio mundo de los actores involucrados en el proceso, con quienes ya desde el año 2000 había venido interactuando en distintas actividades cotidianas y eventos especiales celebrado por la comunidad; contexto de la acción investigativa. Lugar, donde desde el surgimiento de la inquietud por aproximarme a la comprensión del comportamiento humano, pretendí una indagatoria sobre aquellas expresiones mágico-religiosas de donde emergen elementos simbólicos-imaginarios relacionados con el proceso salud-enfermedad, concepto de vida-muerte, cuerpo-naturaleza en pueblos de Carabobo. Aspectos sobre los cuales, expongo de manera detallada a lo largo de los próximos capítulos.

Para este proceso, primeramente identifiqué algunas claves como posibles guías para la acción investigativa, de donde surgieron interrogantes como: ¿Cuáles elementos del complejo cuadro mítico traído por los africanos esclavizados, persisten aún? ¿Qué habrá implícito en sus rituales a santos patronos? ¿Habrán dentro de éstos,

elementos relacionados a la salud? ¿Cuál será la concepción que tienen las poblaciones de la costa carabobeña sobre la salud-enfermedad, vida-muerte, naturaleza y cuerpo? ¿Cuáles son las construcciones simbólicas en torno a la salud que prevalecen en el imaginario de estos grupos de pobladores?

En aquel momento me inquietó el análisis del culto a San Juan Bautista en el pueblo de Borburata, como un texto o conjunto simbólico-discurso; los diversos elementos del culto, las relaciones con el conjunto, la significación simbólica de cada uno de ellos y ¿cuáles serían las representaciones de la vida, la muerte, el cuerpo, salud-enfermedad en general, de los seguidores y devotos de este culto? Esta inquietud, que me condujo a dilucidar otras claves que permitieron la pretendida proximidad al fenómeno a investigar. De allí, surgió tanto el planteamiento de la *intencionalidad* con miras a un *propósito* investigativo y de unas *directrices* a seguir, sin que estas representaran limitante alguna, sino más bien como un elucidario que sirvió de apoyo a la sistematización del proceso.

Intencionalidad de la Investigación

Abordar los elementos simbólicos-imaginarios asociados al proceso salud-enfermedad, emergentes de las manifestaciones mágico-religiosas de los pueblos de la costa carabobeña, con el *propósito* de:

- Construir un modelo teórico-metodológico que de apertura a la comprensión de lo mágico-religioso como elementos que caracterizan la concepción de vida de los venezolanos, para considerar la salud como fenómeno desde las vivencias cotidianas a la formalidad científica; abordada teniendo la multiculturalidad como referencia.

Para lo cual, atendí a las siguientes *directrices*; guías para la acción investigativa:

- Rastrear entre las creencias mágico-religiosas aspectos simbólicos e imaginarios asociados a la concepción de la salud en pobladores de la costa carabobeña.
- Comprender los procesos simbólicos que subyacen en la devoción de pobladores de la costa carabobeña en culto para santos como eje de las representaciones sociales sobre salud como proceso de construcción social.
- Entender las representaciones sociales de las poblaciones de la costa carabobeña sobre salud-enfermedad, cuerpo, naturaleza, vida y muerte.
- Retomar relatos y analizarlos para rastrear entre las creencias mágico-religiosas aspectos asociados con la salud en pobladores de la costa carabobeña.
- Buscar entre los cultos mágico-religiosos huellas de la eficacia en las prácticas terapéuticas para la salud de los pobladores de la costa carabobeña
- Contrastar los hallazgos con teorías formales, para construir un modelo teórico-metodológico que abarque la comprensión del proceso salud-enfermedad teniendo la multiculturalidad como referencia para la acción investigativa.

CAPITULO II

EL CONTEXTO

Texto de la Acción Investigativa

Con toda inquietud investigativa relacionada con el comportamiento humano, emerge un sin número de elementos que al irse concatenando van construyendo el objeto de estudio con una ubicación tempo-espacial y a sus propios actores; el contexto. Así, el objeto de estudio y contexto conforman una díada indisoluble, que debe ser abordado al unísono, respetando en todo momento su espontánea y natural interrelación. Es aquí donde está el aspecto enriquecedor de toda ciencia humana; todo lo pertinente a símbolos, significados, representaciones y propósitos. Por lo que el investigador, debe imbuirse en el mundo social-cultural de la comunidad, en el mundo de vida de la gente; ir más allá de una mera observación con el simple propósito de describir contexto y actores.

En este sentido, el contexto conforma el texto de toda acción investigativa y en el mismo están implicados como bucle de acción y reacción tiempo-espacio-actores, situaciones sociales, entre otros elementos. Aspectos, que para esta investigación presentan cada uno sus particularidades y hasta denominaciones definidas por los mismos actores y por la propia autora como co-investigadores, considerando que el eje conductor del proceso es la comprensión de elementos simbólicos-imaginarios emergentes de acciones humanas relacionadas con aspectos mágico-religiosos, la creación e interpretación de significados vinculados a este tipo de procesos, sobre los cuales, para fines inmediatos presento algunas claves de cada uno de ellos.

En cuanto a la temporalidad, lejos de estar circunscrita a un solo momento abarca el devenir histórico del ser humano, tal vez desde el inicio del mismo proceso de hominización; el hombre siempre ha vivido inmerso en un mundo lleno de simbología y representaciones. El espacio, se circunscribe a un lugar determinado ubicado en la región central de Venezuela, específicamente en el centro-nortecostero; costa del estado Carabobo, contemplando como actores a los pobladores de esta zona. Dada la relevancia que estos representan para el contexto, a lo largo de este reporte investigativo, están explícitas una serie de consideraciones que permiten entender y comprender particularidades de cada aspectos antes mencionados.

Ahora bien, considerando ya de manera más específica mi inquietud de acercamiento a la comprensión de las manifestaciones emergentes del comportamiento humano de los pobladores de la costa carabobeña, del entendimiento de la salud como situación de equilibrio en la interrelación hombre-naturaleza-hombre y del ya antes referido vínculo con los procesos simbólicos que subyacen en los cultos mágico-religiosos; es la devoción de estos pobladores expresada en acciones ritualísticas para el venerado santo San Juan Bautista, el eje central para entender las representaciones sociales de estas poblaciones sobre salud-enfermedad, cuerpo-naturaleza, vida-muerte y otros elementos surgidos del contexto.

Desde principios del mes de junio de cada año, las distintas agrupaciones y cofradías de las poblaciones de la costa carabobeña como San Millán y Rancho Chico, ambas zonas de Puerto Cabello, y de sus parroquias Goigoaza, Borburata y Patanemo dan inicio a los preparativos para esta celebración que va más allá de una mera manifestación cultural. Donde se disputan el dominio de un acto sagrado precedido por la iglesia católica o, el de un acto profano pero sacralizado por un pueblo que aún mantiene en su memoria colectiva el sentimiento ancestral, por la pérdida del sentido de la vida y la muerte causada por los estragos de un proceso de dominación propios de la colonización.

Son varios los espacios de esta costa donde se le rinde culto a San Juan Bautista y hasta existen algunas diferencias de un lugar a otro en los ceremoniales para el santo, pero su esencia se mantiene para los pobladores de San Millán, Rancho Chico, Patanemo y Borburata; este último, espacio físico del trabajo de campo de esta investigación. Por lo tanto, el contexto de acción de esta investigación está representado por los procesos simbólicos emergidos del culto a San Juan Bautista por los pobladores de Borburata. El cual, además contempla otra serie de elementos que se conjugan y se complementan como en ciclo armonioso impregnado por rastros ancestrales que lo dignifican y lo convierten en texto idóneo de este proceso investigativo, como se esquematiza a continuación; el contexto como texto, fue su lectura la fuente de interpretación y comprensión en este momento.



Esquema 1. Contexto de la acción investigativa.

Es importante señalar, que toda información y datos que aquí presento proceden de distintas fuentes. Estas, abarcan desde la revisión de documentos escritos, como obras impresas, libros de actas llevados y resguardados por la Sociedad de San Juan en la población de Borburata, otros editados de manera electrónica como libros, artículos de prensa en línea, portales y blogs⁵⁰ institucionales, hasta lo empírico producto de lo convivido por la autora desde el año 2005, cuando comienzo a observar en la costa carabobeña con un fin investigativo las acciones ritualísticas de sus pobladores hacia San Juan Bautista, y de testimonios orales de los propios pobladores autores-actores, quienes en empeño de proteger su memoria ancestral producen y reproducen año tras años acciones para su resguardo, con tal dedicación que su arraigo a la población de Borburata y a su Santo impregnan todo sentido de su existencia.

En cuanto a la información proveniente de artículos de prensa, portales y blogs, fue producto de rastreo de fuentes electrónicas, donde ubiqué alrededor de ciento veinte con contenidos relativos al contexto. Sin embargo, sólo fueron seleccionadas aquellas que posterior a un proceso de decantación, el cual consistió en comparar-verificar contenidos con otras fuentes documentales y/o información ya previamente conocida, para escoger sólo aquellos que ofrecieran información y datos lo más confiable posible, y así fortalecer la validez del proceso investigativo.

Borburata-Nuestra Señora de la Concepción de la Borburata-Borburata

El vocablo Borburata, en la costa del estado Carabobo puede referir distintos lugares del Municipio Puerto Cabello; a la isla situada en el mar Caribe frente a la Parroquia Fraternidad, a la punta de terreno con una salina ubicada en la parroquia

⁵⁰ Es un sitio Web en donde uno o varios autores desarrollan contenidos, también se conocen como weblog o cuaderno de bitácora. La información se actualiza periódicamente, los textos se plasman cronológicamente; primero aparece el más recientemente escrito.

Bartolomé Salom, al río de curso permanente cuyo cauce abarca desde sus cabeceras en la fila de Saint-Jean y en el Cerro El Novillo hasta bordear el pueblo de Borburata para desembocar en el mar Caribe en las proximidades de Gañango, así como también a la parroquia rural ubicada en el sector noroeste y a su principal población (Rondón, Esteller y Este, 2008); el pueblo de Borburata, espacio geográfico del contexto de esta investigación.

Pueblo de Arraigo

Borburata, nombre proveniente de lengua Caribe, en donde la voz pata o patar significó aldea, sitio o país, pudo haber sido un lugar donde se comercializaba o concentraba la sal, de manera que el vocablo sería bora-burata y, burata significaba algo así como dinero, riqueza (Chiossone, 1991)⁵¹. Lugar testigo de más de 465 años de historia desde que surgió como el cuarto ayuntamiento de Venezuela en tierras de encomiendas un 24 de febrero de 1548 cuando Juan Villegas en virtud de la facultad otorgada por el Gobernador Juan Pérez de Tolosa, “después de haber tomado la posesión jurídica por ante el escribano Francisco de San Juan, proveyó el auto de la fundación de la ciudad, a quien intituló, Nuestra Señora de la Concepción de la Borburata” (De Oviedo y Baños, 2004, p. 152).

Sin embargo, la intempestiva muerte de Pérez de Tolosa ocasionó “que por entonces quedase sin efecto la población que intentaba Villegas en la Borburata (...) sin pasar a más diligencia en la fundación de la ciudad que había empezado, desamparó la Borburata (...)” (*ibidem*), y se dirigió hacia el Tocuyo para atender cuestiones relacionadas con el gobierno. Posteriormente, volvió la mirada a efectuar

⁵¹ Refiere como fuentes a:

Alfredo Jahn (1867-1940), ingeniero y etnógrafo pionero de los estudios antropológicos en Venezuela
 Julio Cesar Salas (1870-1933), abogado, sociólogo, etnólogo, lingüista e historiador cuyas investigaciones revelan una doble perspectiva; histórico-etnológica y político-sociológica.

la población de aquel puerto que había interrumpido, por lo que a principios del año 1549;

Envió por capitán poblador al veedor Pedro Álvarez con sesenta hombres, entre quienes iban Alonso Pacheco, Alonso Díaz Moreno, Vicente Díaz, Sebastián Ruiz, Francisco de Madrid, Andrés Hernández, Pablo Suárez, Juan de Escalante, Luis González de Rivera, Alonso Vela León, Pedro Gámez, Juan de Zamora, Francisco de San Juan, Antonio Sarmiento y otros, que deseosos de gozar las conveniencias que prometía la nueva ciudad, determinaron avecindarse en ella; y llegados sin dificultad al puerto de la Borburata, debajo del auto de fundación y demás diligencias judiciales, que el año antecedente había formado Villegas; el veinte y seis de mayo del de cuarenta y nueve⁵² dieron principio a su población y nombrados Regidores, que lo fueron Francisco de Madrid, Alonso Pacheco, Juan de Escalante y Alonso Vela León, eligieron por primeros Alcaldes ordinarios a Vicente Díaz y Alonso Díaz Moreno (ob. cit., pp. 155-156).

De allí, que sobre la fecha de su fundación se ha polemizado entre el 24 de Febrero de 1548, el 26 de Mayo de 1549 y hasta el 10 de Abril de 1551. Sin embargo, el mismo De Oviedo y Baños (ob. cit.), en un fragmentos de su obra cita que en 1534 “Determina Spira hacer entrada para las partes del Sur: envía parte de su gente por las sierras de Carora: para él con el resto a la Borburata, y júntanse después en el desembocadero de Barquisimeto” (p. 52), además, especifica que “Jorge Spira (...), con los ochenta restante (que eran todos de a caballo) iba por la costa del mar al puerto de la Borburata (...)” (p. 53). De manera tal, que esta ciudad fue el primer poblado del actual estado Carabobo; originalmente puerto.

Ciudad que para finales 1549, ya estaba poblada y en una relación con fecha de 1550, el segundo obispo Don Miguel Jerónimo de Ballesteros comenta al Rey sobre el famoso Puerto de Borburata, poblado por comisión del licenciado Pérez de

⁵² 1549 (Nota de la autora, basada en la original de la obra)

Tolosa, con poder de Teniente en 1546, en la misma el Obispo aboga por el nombramiento de un alcalde mayor para este pueblo; la población había crecido y en el puerto se estaba dando la entrada y salida de muchas personas y, el comercio se tornaba muy próspero. También la historia refiere el gran interés de este Obispo Ballesteros por buscar la perdurabilidad de la población de Borburata, por lo que trabajó por el desarrollo de la misma, pero a pesar de sus estrategias en pro de lograr seguridad y estabilidad, sus pobladores sufrieron en distintas etapas de su historia ataques de feroces corsarios; de allí su desplazamiento hacia otras zonas y la fundación de nuevos poblados en el actual estado Carabobo.

A pesar de de la importancia que tuvo Borburata en la Venezuela hispánica, las referencias históricas sobre su fundación son escasas, dispersas y hasta breves, como lo comentado por de Aguado (1963) en su amplia Recopilación Historial de Venezuela;

(...) por muchas partes tenían noticias de que en la provincia de la Borburata había algunos naturales donde se podían sustentar y entretener parte de los españoles y así envió un capitán (...) con cuarenta hombres a poblar aquella provincia, el cual pobló en la costa del mar el pueblo que comúnmente llaman de la Borburata... por ser así llamada antiguamente esta provincia donde está poblado, de sus naturales y moradores (pp. 293-294)

Dao (1986) quien fue cronista de la ciudad de Puerto Cabello por más de cuarenta años, refiere que entre sus primero pobladores Borburata contó con 155 esclavos negros que en el año 1565 el pirata inglés Juan Hawkins canjeó a terratenientes de la zona por frutos secos cosechados en la región, valorados en 12.528 pesos. Además, muestra fragmentos de documentos donde se narran hechos propios de una época colonizadora, como lo expresado por el Obispo Don Mariano Martí en 1773 durante su visita pastoral a Borburata; “(...) Este pueblo no es de indios y su Cura, es Cura Capellán, componiéndose este valle de negros y mulatos

libres y esclavos de las Haciendas y a excepción de algunos pardos y algunos blancos, pero según me dijeron son muy pocos” (p. 248).

Para esta oportunidad, el obispo también llegó a referir la construcción de la iglesia católica de Borburata iniciada el 10 de Abril de 1751, la cual fue bendecida un día de los Santos Inocentes y contó para el momento con la imagen de un crucifijo “(...) de una tercia o cerca de media vara de alto. Una imagen de la Concepción y al lado de la Epístola la imagen de San Juan Bautista, todas tres de escultura. Igualmente se encuentra una Virgen con un manto azul” (ob. cit., p. 249) (El subrayado es de la autora). Así como también, a una arraigada devoción por la venerada imagen de Cristo crucificado a quien atribuían numerosos milagros; de allí su nombre actual de Santo Cristo de la Salud; icono de la iglesia católica de este pueblo.

En gran parte de la literatura sobre la historicidad de esta población, encontramos a una Borburata narrada por De Oviedo y Baños (2004) como aquella costa de la mar, lugar acertado para poblarse por ser puerto de hermosura;

(...) capaz de desahogo para más de cien navíos, seguro de todos vientos y tan fondable, que con planchas pueden descargar en tierra, como por haber hallado en las quebradas del contorno algunos granos de oro fino, que pasaba de veinte y tres quilates en su ensayo (p. 152).

Resulta pertinente señalar que la obra de este autor fue la principal fuente para los datos historiográficos presentados sobre esta población, como elemento del contexto objeto-sujeto de esta investigación, ya que este hombre del siglo XVIII, quien versado en documentos del pasado, ensaya en su obra el relato de pasajes vivos sobre la conquista y población de la Provincia de Venezuela, y con el transcurrir del tiempo ha cobrado el prestigio de un precursor de los discursos fundacionales de la

Independencia. También Dao (1986) inspirado en su lectura, describe a una Borburata como aquella ciudad que en principios da esperanza de grandes crecimientos, no sólo por las tantas personas que a ella se avecinaron en tiempos de la conquista europea, sino las bondades que su propia naturaleza ofrecía; cercanía al mar con buen trato de su puerto y caudalosas fuentes de agua dulce.

Borburata, ciudad donde en tiempos de conquista surgieron casas, Iglesias, Cabildos y hasta Plaza mayor del suelo generoso de su explanada costera media legua adentro. También es referida en fragmentos de la historia de la Provincia de Venezuela, como lugar que primero fue ciudad, luego pueblo y posteriormente ruinas, ya que;

(...) la continuación con que los piratas dieron en molestarla, por estar situada a la lumbre del agua y sin algún reparo para su defensa, fue causa para que sus vecinos, por verse libre de sustos repetidos, la fuesen desamparando poco a poco, hasta que el año de sesenta y ocho⁵³, gobernando la provincia Don Pedro Ponce de León, la abandonaron del todo, dejándola despoblada sin que bastasen las diligencias del Gobernador para embarazar su ruina.

(...)

Llega Aguirre a la Borburata: saquea la ciudad y pasa a la Valencia: pide el Gobernador socorro a Mérida, y previése (sic.) para la defensa.

Llegase al día siete de Septiembre a tomar puerto en la Borburata, cuyos vecinos al descubrir las embarcaciones, conociendo por las señas ser las que esperaban del tirano, por no hallarse con fuerza suficiente para hacerles resistencia, se retiraron a los montes con sus familias y muebles, y con la presteza despacharon aviso al Gobernador Pablo Collado, que a la sazón estaba en el Tocuyo.

(...)

Puesto Aguirre en la Borburata, saltó luego en tierra con su gente media legua distante de la ciudad, y sin permitir se le apartase de allí ninguno de sus soldados, se quedó acuartelado en la playa aquella noche, (...) pero viendo que amaneció el día siguiente y no venían a visitarlo (...) despachó a la ciudad una escuadra compuesta de sus amigos, para que reconociesen el estado en que se hallaban, o la intención que tenían sus

⁵³ 1568 (Nota de la autora, basada en la original de la obra)

moradores; pero llegados al pueblo, como todos se habían retirado, buscando seguridad en las montañas, estaba tan desamparado y yermo (...).
 (...) Intenta Aguirre volverse a la Borburata: desamparándolo sus marañones, pasándose al campo real, y muerto por orden de Paredes, le cortan la cabeza y hacen cuartos (De Oviedo y Baños, 2004, p. 156-256).

En consecuencia, esta ciudad primigenia del actual estado Carabobo queda desolada y la atención de sus originarios pobladores y entes gubernamentales en época de conquista se centra en el recorrido, reconocimiento de otras tierras y fundación de nuevos pueblos. Esto, a pesar de la prohibición bajo amenazas de su para entonces Gobernador ya que “(...) los continuos sustos que padecían de las invasiones de corsarios, por la poca defensa de su puerto, los tenía tan descontentos y deseosos de mudar su vecindad” (ob. cit., p. 318). Así merma La Borburata como ciudad prometidora, cuya atracción a corsarios es para entonces causal de declive, sin embargo, surge una interrogante ¿Quedaría La Borburata totalmente anulada como puerto y absolutamente despoblada?

Posteriormente, ya en el siglo XVIII es refundada algo alejada de la costa cuando surgieron sembradíos a orillas de sus fuentes de agua dulce y, vecinos de Valencia y Caracas fundaron haciendas para el cultivo de cacao, trabajadas por las manos de esclavos traídos desde África en sentinas de los llamados barcos negreros. En el año 1836, el congreso rehabilita el puerto de Borburata por estar el de Puerto Cabello ocupado por la Revolución de las Reformas; insurrección armada que estalló en 1835 para derrocar a José María Vargas de la presidencia de la República.

Altar de Rastros Ancestrales

Con el transcurrir del tiempo y a lo largo de la historicidad de Venezuela este pueblo que aún conserva su nombre original Borburata, ha resguardado con

vehemencia los rastros que aun lo mantienen unido a sus ancestros. Hablar en este lugar de San Juan Bautista, es hablar de un *San Juan infante* que data del siglo XVII, es hablar de una religiosidad espiritual que impregnó desde tiempos remotos la liberación de la cultura afrodescendiente ya que permitió a los esclavos traídos a estas tierras celebrar un día al año donde veneraban y disfrutaban de su día de libertad: 24 de Junio, el día mas largo posterior al solsticio de verano, el día de *San Juan Bautista*.

Esto, sin omitir que también a lo largo del tiempo han sido muchas las investigaciones que se han llevado a cabo con la intención de volver la mirada hacia el pasado e indagar sobre las expresiones religiosas durante la esclavitud de los negros. De donde han surgido discursos contruidos desde las propias comunidades y se pregonan la existencia actual de divinidades africanas que se resistieron a las ideas evangelizadoras de los colonizadores extranjeros, ocultándose hasta el momento tras las imágenes divinas del catolicismo; esencia del sincretismo mágico-religioso.

Pensamiento que es reforzado por Ascencio (1976), quien a propósito de su discurso sobre las sociedades secretas comenta como el rigor colonial y la necesidad de mantener y vivir un recuerdo, llevó a los esclavos a agruparse en cofradías y reacomodarse al calendario y a los santos católicos impuestos y convierten así calendario y santos en máscaras que escondían sus propios rostros y sentimientos. Aspectos, que se entretajan y forma parte de un sistema simbólico inherente a cosas sagradas, de origen histórico que emergen inconscientemente; en lo individual y colectivo. Como parte de rasgos culturales propios de su afrodescendencia, que han sobrevivido al exterminio devastador de la cultura moderna del mundo globalizado.

En la literatura existente sobre la costa carabobeña, puede leerse reseñas sobre las penurias y padecimientos de los negros aquí desembarcados provenientes del continente africano en calidad de esclavos; “(...) entre los primitivos pobladores

de Borburata, sin contar a los negros, fueron los siguientes (...)” (Dao, s.f., p. 1).Seguido al anterior texto refieren una lista de personalidades llegados desde el continente europeo, donde no figuraban los nombres de los negros; omitidos hasta como pobladores primitivos de un lugar que con el transcurrir del tiempo ha pasado a formar parte de su origen.

En fin,

(...) Así era este pueblo descrito por Martí como refugio de negros esclavizados; de aquellos infelices que arribaron al puerto de Borburata en las inhumanas sentinas de los barcos que traficaban por los mares de la América virgen, cargados de negros arrancados como bestias de su lugar nativo, para servir a los amos blancos de este punto geográfico del mundo. Cuando al esclavo por la edad o enfermedades del trópico, le abandonaban sus facultades físicas, pasaba a formar parte de los desechos humanos; inservibles para la producción y problemática en el conjunto social donde el destino lo había lanzado. Y en aquel instante pasaba a engrosar la legión de hombres y mujeres de su explotada raza considerados inútiles para el trabajo (*ibidem*).

Perspectiva desde la cual, consideré relevante tomar en cuenta para este proceso investigativo que estos negros esclavizados trajeron un complejo cuadro mítico, donde existía una filosofía de trasmigración de los vivos hacia la muerte, sin perder lazos emocionales y espirituales entre vivos y difuntos, sin necesidad de una reencarnación, sino simplemente una trasposición de la realidad que llamamos muerte. Y América se convierte para ellos en el reino de la muerte, ya no desde su concepción mítica sino desde la dramática realidad de la esclavitud; negación absoluta de la vida, de la libertad; un lugar donde continuaron en la vida real pero convertidos en zombis, en seres carecientes de alma, prohibidos de todo ejercicio de su voluntad (Zapata Olivella, 1992).

Desde donde pudo haber emergido una transfiguración simbólica de la muerte y sus relaciones con la vida en el contexto de una explotación, dominación y opresión brutal. Es la muerte como un acto de máxima liberación del cuerpo y el alma y la recuperación del sentido de la muerte en sentido escatológico como un mecanismo de reconstrucción simbólica de una realidad que significaba muerte en el plano de lo real. Es decir, la construcción del sentido, reconstruyendo simbólica e imaginariamente lo real, lo que podría permitir, conectar dos tipos de registros que están claramente interpenetrados, por una parte los procesos socioestructurales, por otra los procesos sociosimbólicos.

Estos últimos, representados en las manifestaciones culturales de la costa carabobeña como expresión del modo como los grupos de oprimidos reconstruyeron simbólicamente las relaciones de dominación-sumisión-explotación, para convertirlas en procesos de liberación y construcción de sentido. Planteamiento que es legitimado por relatos históricos impregnados de un simbolismo propio de los elementos mágicos-religiosos que ha caracterizado a los pobladores de la costa a lo largo de distintas épocas;

Diversas leyendas se han tejido durante más de dos siglos, sobre apariciones de fantasmas y ánimas en pena, por el viejo camino de San Esteban. El Vigía, en lo alto de la colineta que domina el paisaje, se involucró en esta fantasía popular.

(...)

Cuando la señora oraba, inclinaba la cabeza, casi tocando el suelo. El policía explicaba, que tenía un asombroso parecido con los beduinos frente a una mezquita, tal como él lo había visto en una película. Utilizaba ramas de mastranto rociadas presuntamente con agua bendita, para pegarle a los muros, mientras formulaba sus peticiones. Ella confesó que hacía esto, porque las ánimas en pena que “vagan por el viejo Fortín, eran milagrosas”. Al investigar este caso de superchería, brujería o hechicería, unida a la locura de sus actores, se encontró que esto se originaba desde hacía muchos años. Sectores de la población marginal y uno que otro de clase alta, jugaban a la suerte ensayando plegarias con los

espíritus errantes aposentados en la centenaria muralla (Dao, 1987, p. 1).

De donde emerge todo un proceso de transfiguración simbólica de la dominación, opresión y explotación que han sufrido estos grupos esclavizados, convirtiendo todos estos *mundos de vida* y estas experiencias de las atrocidades vividas en prácticas y cultos mágico-religiosos, sistemas de creencias, simbolismos y otros elementos de similar naturaleza. Todo este animismo, culto a los muertos entre otras manifestaciones de similar índole son la expresión de una densa espiritualidad que se fue conformando a la luz del sufrimiento, la desesperanza, la degradación y la humillación que se transforma en su contrario; *pasión por la supervivencia* que desarrollan los pueblos sometidos a situaciones extremas.

Sus Cofradías

Las cofradías son organizaciones católicas cuya data se remonta a la edad media, cuando surgen como una hermandad entre quienes profesaban esta religión en torno a la devoción de un santo. Vélchez (2007) a propósito de su discurso sobre las cofradías de negros durante la colonia, refiere que éstas comienzan a organizarse en Hispanoamérica después de la llegada de los europeos, según la raza y la posición social. Dentro de sus funciones, estaba la de apoyo y ayuda mutua entre los cofrades en caso de enfermedad, muerte o apremiante necesidad económica y, la religiosa donde se encargaban de la organización de las festividades del santo patrono de acuerdo a fechas establecidas en el calendario eclesiástico.

Por consiguiente,

(...) era en esa oportunidad donde los negros podían manifestar su danza y su música y donde el blanco, quedaba maravillado por estas manifestaciones. A los negros libres y esclavos se les permitió la

conformación de cofradías después de un difícil proceso de catequización, (...). Si las cofradías actuaron en su momento como una organización de ayuda a sus miembros, también permitieron al negro un espacio de libertad, en el cual pudieron manifestar su cultura y sus creencias, solapadas con la religión católica forzosamente adquirida (ob. cit., p. 1).

Pollak-Eltz en el año 2000 publica un estudio histórico-cultural sobre la esclavitud en Venezuela, producto de una exhaustiva revisión documental, donde expone en uno de sus fragmentos que en todos los países latinoamericanos los frailes católicos fundaron cofradías entre blancos, aborígenes y negros, con el propósito de fomentar la devoción hacia los santos y la fe religiosa. Estas, en un principio fueron aceptaron socios sin distinción de clase social ni color de piel, pero con el transcurrir del tiempo se fueron fundando separadas para negros y mulatos; sus miembros eran esclavos o libertos, reservando los cargos directivos para los libres.

De manera tal, que las cofradías tenían como finalidad mantener el control sobre la esclavitud a través de la reproducción de un modelo de segregación propio de una sociedad estratificada en castas. La estimulación de su creación “obedecía a una estrategia política, basada en el principio de “divide y vencerás”, para avivar la división étnica entre los esclavizados y así perpetuar los privilegios y el control del poder por parte de la minoría blanca de origen euro-occidental” (Bracho Reyes, 2005, p. 90). En países como Cuba y Brasil, estas cofradías llegaron a constituir celdas ocultas de cultos africanos, mientras en Venezuela los elementos religiosos africanos se amalgamaron paulatinamente con los aborígenes y con la religión popular católica, ya que los esclavos que llegaron a estas tierras siempre provinieron de diversas regiones africanas.

Basada en sus investigaciones, Pollak-Eltz (2005), afirma que mientras los sacerdotes católicos pensaban que los cofrades seguirían los preceptos de la iglesia, generalmente estas hermandades conservaban creencias y tradiciones africanas.

Además, no cabe duda de que en Venezuela las celebraciones en honor a distintos santos, entre ellos a San Juan Bautista se conservan gracias a las cofradías, que aún juegan un importante rol en la organización de estas festividades. Existen documentos en el Archivo general de la Nación que dan fe sobre las festividades a este santo en la costa central, incluso en los cumbes⁵⁴ de cimarrones⁵⁵. A pesar de esto, son escasos los registros históricos sobre la creación de cofradías de San Juan Bautista en la costa carabobeña, pero si existen otras fuentes que atestiguan sobre estas.

En Borburata para el actual siglo XXI, existen tres cofradías; la del Santo Cristo de la Salud constituida desde el 19 de Octubre de 1992 para sustituir a la denominada Junta Pro-Capillas, responsable de organizar festividades y promover la devoción hacia éste, además del cuidado del templo, decretado Santuario Diocesano en 1953, y las llamadas Sociedades como lo son la de San Pedro del Manglar fundada en 1963, y la de San Juan Bautista. Todas, forman parte del contexto objeto-sujeto de esta investigación, sin embargo esta última es inherente al eje de este proceso; el culto a este santo venerado por su pueblo.

La Sociedad de San Juan Bautista en Borburata, fue fundada el 12 de Mayo de 1886 y desde el mes de Diciembre del mismo año cuenta con una sede propia ubicada en la calle Carabobo, conocida en el pueblo como La Casa de San Juan, abre sus puertas casi a diario y cuenta con una Junta Directiva que es renovada cada dos años. Sobre los principios o estatutos que rigen su funcionamiento, para la fecha de culminación del proceso investigativo fue imposible conseguir información fidedigna al respecto.

⁵⁴ Fueron comunidades establecidas o fundadas por los esclavos huidos; fueron organizadas para la resistencia, para la abolición de la esclavitud (Bracho Reyes, 2005).

⁵⁵ Vocablo que comenzó a utilizarse los primeros años de la colonia para hacer alusión a esclavos alzados y huidos. Representa la negativa a la sumisión y brutalización impuesta por el sistema esclavista (ob. cit.).

La Casa de San Juan es un galpón de aproximadamente ciento veinte metros cuadrados, algo deteriorado por el pasar del tiempo sin un mantenimiento acorde con su importancia para el pueblo y mundo cultural. En su interior, se observan objetos que reflejan su uso para múltiples actividades; tambores, espejos, trofeos, una burra con su vestuario florido⁵⁶, estructuras de metal, manteles, hieleras, mesas, sillas, carteles tipos vallas publicitarias alusivas al culto a “*San Juan Bautista Patrimonio Cultural de Carabobo*” a propósito de los 458 años de fundación de la población, bancos de concreto y, un lado se visualiza un cartel de elaboración artesanal con la inscripción; “*CLUB SOCIAL SAN JUAN BAUTISTA FUNDADO 12-5-1886 – REGISTRO N° 164*” (las cursivas indican transcripción textual de las inscripciones).

Esta Sociedad durante todo el año, se mantiene atenta a los asuntos relacionados con San Juan Bautista, desde las celebraciones de sus fiestas impregnadas de rituales, hasta el resguardo y mantenimiento de la imagen y sus accesorios como capas, sombreros, anda⁵⁷; a pesar de que esta permanece en la iglesia, no se concibe movimiento alguno del santo a espaldas de su cofradía de hombres y mujeres de un pueblo que velan por su integridad. Quienes los primeros días de cada año comienzan a movilizarse en distintas diligencias para dar inicio a la organización de un culto ancestral; actividad donde además de la Junta Directiva de la Sociedad, se incorporan personas del pueblo, sanjuaneros y parranderos.

De manera tal, que La Casa de San Juan es un espacio abierto para la comunidad donde de una manera organizada pero distante de cualquier indicio de formalidad extrema el pueblo se reúne, aporta ideas, discute sobre tópicos relacionados con la economía, la moral, la iglesia, la familia, lo político, pero siempre

⁵⁶ Baile originario de Borburata y popularizado en toda la costa de Venezuela, cada pueblo le ha dado su propia versión a la forma instrumental que tenían.

⁵⁷ Base sobre la cual reposa el nicho donde es trasladado San Juan Bautista cuando es sacado del Templo, esta tiene en los laterales orificios para la instalación de las varas paralelas que facilitan la tarea.

manteniendo como eje conductor a San Juan Bautista y su fiesta. Es pertinente afirmar que esta Asociación, ha mantenido a lo largo del tiempo algunas características propias de las originales cofradías, inscritas en lo que Martin (1983b) llama barroco social;

(...) necesidades organizativas de negros traídos a Venezuela como esclavos con la significación especial que culturalmente ellas tenían, utilizan las formas particulares de organización religiosa impuestas por la cultura dominante española, revistiéndolas de nuevos significados. A los objetivos meramente culturales se suman de esta forma nuevos objetivos sociales (cooperación, ayuda mutua, trabajos comunes, fiestas y diversiones, etc.) (p. 95).

Resulta interesante, y hasta representa una de las tantas aristas que emergen de este proceso investigativo, contrastar información sobre las características de la Sociedad de San Juan Bautista en Borburata a los ciento veintiséis años de su fundación, con la descripción que hace el mismo Martin (ob. cit.) apoyado en investigaciones de Acosta Saignes, Depons, Schabel y Rojas, sobre el funcionamiento y la estructura organizativa de las cofradías coloniales. Las cuales, tenían dentro de sus objetivos rendir culto a una imagen y

(...) contaban con: un mayordomo o administrador general, un alférez porta-banderas; un capitán de pólvoras encargado de los fuegos artificiales. Además, disponían de un tesorero o santero que era el delegado de la cofradía ante la comunidad y que se encargaba de pedir limosnas. Los muertos (...) también podían ser inscritos en las cofradías por sus familiares (p. 96).

Elementos aún presentes en la de San Juan en Borburata, ya que dentro de su junta directiva cuenta con distintos roles como; presidente, un presidente de banderas, un secretario de finanzas quien se encarga de solicitar colaboraciones para necesidades inherentes al Santo; bien sea para la sede, como para el templo, la plaza y hasta para implementos usados durante el culto al santo, al igual que existe la

figura de presidenta y vicepresidenta de la parranda. También es significativo, que todas aquellas personas que en algún momento forman parte de la junta directiva, al cesar su función de manera simbólica siguen perteneciendo a la junta, aún después de haber fallecido. Aspectos similares a los de las cofradía coloniales, considerando los cambios propios del reduccionismo moderno, ya que a pesar de Borburata ser una zona rural cuenta con vía de acceso que facilita el libre tránsito de pobladores y visitantes.

Su Contemporaneidad

Borburata, poblado que cuando fue registrado como Municipio del Distrito Puerto Cabello en 1548, contaba con 967 viviendas y 1.095 habitantes distribuidos entre el llamado pueblo cabecera y caseríos aledaños; Gañango, Catica, El Manglar, San Juan, La Concepción, Brito, San José, El Rincón y Solórzano; el pueblo cabecera sólo tenía 119 viviendas y 484 habitantes. Para el año 1789, su población era apenas de 165 esclavos, 15 hacendados (Rondón, Esteller y Este, 2008), y un párroco, entre 1846 y 1873 su población aumenta de 594 a 1.199 habitantes y, desde 1950 hasta 1985 mostró una variación de 992 a 2.876 habitantes (Dao, 1986).

Actualmente, es una parroquia rural que ocupa 52 kilómetros cuadrados de superficie del sector noreste del ya mencionado Municipio, abarca desde una longitud de 11 kilómetros del mar Caribe hasta limitar con la parroquia rural Patanemo, el Municipio Naguanagua por la fila de la Cordillera de la Costa y cerrar su superficie en las inmediaciones de la parroquia Bartolomé Salom (Rondón, Esteller y Este, 2008). De acuerdo a data del año 1991 tiene 5.964 habitantes, distribuidos entre el casco del pueblo como tal, zonas aledañas y nuevo conjunto residencial construido en su entrada. Cuenta con servicios de agua potable, electricidad, aseo y vías de acceso y perimetrales asfaltadas, el de telefonía e Internet tanto fijo como móvil es limitado. También, una planta de tratamiento que

surte de agua a Borburata, Gañango, Santa Lucía y sus adyacencias, un ambulatorio médico, una Unidad Educativa que forma población hasta el último grado de educación media general.

Además, un parque infantil, cancha deportiva, prefectura compartida con sede para la policial regional, iglesia Católica, tres centros de otras religiones y un cementerio público cuyo reducido espacio, en la actualidad limita su uso sólo para aquellos que ya poseen un panteón familiar. En cuanto a espacios sociales, tiene un bar y una gallera que fungen como centros de recreación y compartir familiar, además del la casa de San Juan ya antes referida de manera detallada, una plaza principal que colinda con El Calvario⁵⁸, y espacios naturales que han sido habilitados para el esparcimiento y disfrute sin ningún tipo de infraestructura; pozos y pasos del río Borburata que han tomado el nombre del lugar de tránsito, y cerros montañosos.

En relación a la actividad económica, existen pastizales, siembras, plantaciones de coco, fundos pecuarios y cultivos de cacao, esto junto con el cultivo de flores y frutas propias de la zona, algunas fábricas caseras de comestibles y dulces típicos de la región, elaboración de instrumentos musicales como el tambor y las maracas conforman fuentes de trabajo para algunos pobladores, aunque la mayor parte de estos laboran en empresas e instituciones en otras zonas del estado También hay espacios dedicados al comercio; licorería, panadería, bodegas, agencias de lotería, centros de Internet-fotocopiado-papelería, quincallería, comederos fijos e itinerantes, carpinterías, talleres mecánicos, tapicerías y un hotel construido recientemente antes de llegar al centro poblado.

⁵⁸ Colina ubicada al lado Oeste mirando hacia el poblado, donde pueden verse escaleras dispuestas para llegar a lo alto donde se encuentran tres cruces elaboradas en concreto y metal; tiene como telón de fondo a la montaña.

Los datos antes señalados, son apenas una referencia sobre su situación geoespacial y, sobre la particular variación de sus características censales. Ya que la importancia de la población de Borburata como contexto de acción de esta investigación radica en toda la descriptiva presentada a lo largo de este reporte cuyo eje está conformado por el culto a San Juan Bautista y los elementos simbólicos-imaginarios emergentes que de aquí emergen, considerando el proceso salud-enfermedad como diada representación del ser humano integral; cuerpo-espíritu-naturaleza, vida-muerte.

Borburata, a pesar de que ya han transcurrido más de cuatro siglos desde su fundación, de haber sido algo alejada de su espacio original, como señala la historia, en resguardo de los corsarios, de un tal vez recurrente abandono de sus tierras y de su renacer como asiento de esclavos sometidos por latifundistas comerciantes del cacao producto del trabajo de estos en haciendas, por la iglesia católica en nombre de una asistencia espiritual distante a su mundo de origen, donde la imposición de deidades representó la pretensión de una ruptura con la propia naturaleza del negro esclavizado proveniente de otro continente, con una estructura distinta a la del europeo colonizador y, a la del aborigen de estas tierras; aún punto álgido de discusión y de interés investigativo.

A pesar de eso, Borburata distante a ser un pueblo ágrafo, es un pueblo de arraigo que aún conserva en su memoria colectiva rasgos ancestrales. Es un pueblo que a pesar de su escasa dimensión está minado de caminos y callejones que se esconden de las miradas de foráneos transeúntes, un pueblo donde los santos ocupan lugar privilegiado; hay santo con dualidad sacroprofana como San Juan Bautista cuya imagen permanece en el templo católico y, sale a acompañar a su pueblo como parrandero sólo unas cuantas horas de los días 23 y 24 de Junio de cada año, hay santo de familia como lo es San Pedro del Manglar quien en espacio construido especialmente para él recibe y despide a cada lugareño y cada visitante.

Además, está el Santo Cristo de la Salud ya referido antes como icono de veneración de la iglesia católica, con quien se disputa San Juan Bautista el patrocinio del pueblo; tema que representa otra arista investigativa sobre la cual amplio información más adelante. También Santa Bárbara ocupa un lugar importante, su gran imagen ubicada en vistoso altar resguarda a cada visitante del centro social más transcurrido de la parroquia y, para muchos lugareños ella tiene su propia historia. Hechos que enriquecen el mundo simbólico del contexto de este proceso investigativo, además de nutrir el imaginario del colectivo, de poetas y escritores. Surgen así sobre este pueblo descripciones como la de Kuper (1991), quien inspirado en las palabras de Noguera Mora dice; “Es una aldea para la leyenda (...) Sin embargo, Borburata es más, porque su existencia se enreda en sucesos, mitos y decires” (p. 4).

Su Patrocinio

Entre los siglos XVI y XVIII, el imperio cristiano construyó en Iberoamérica un andamiaje conformado por una particular imaginería acerca de los Santos caracterizados por una inculcación ética acerca del blanco perfecto, capaz de mostrar una recta doctrina y de gobernar pasiones, los cuales en su mayoría fueron varones. Dentro de este controlado marco de los misioneros europeos, las culturas aborígenes, africanas e ibéricopopulares, construyeron su propia imagen de los Santos y Santas, que traspasó las fronteras del limitado imperio cristiano, que no hacía más que canonizar al blanco perfecto. Así, se puede decir que el cristianismo suramericano experimentó de forma masiva el culto popular a los santos (Salinas Campos, 2000).

En consecuencia, el mismo Salinas Campos (ob. cit.), investigador chileno de trayectoria que ha escrito sobre lo divino y la religión en Chile e Iberoamérica, indica que en vez de absorberse el culto misionero moderno, hubo más por inclinación por la devoción medieval popular y renacentista; imagen afectuosa y

familiar del cielo con santos danzantes. Tradición que fue censurada por las autoridades eclesiásticas en el Concilio de Trento⁵⁹ (1545), a propósito de la invocación, veneración y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes;

Destiérrese absolutamente toda superstición en la invocación de los santos, en la veneración de las reliquias, y en el sagrado uso de las imágenes; ahuyéntese toda ganancia sórdida; evítese en fin toda torpeza; de manera que no se pinten ni adornen las imágenes con hermosura escandalosa (sic.); ni abusen tampoco los hombres de las fiestas de los santos, ni de la visita de las reliquias, para tener convitonas, ni embriagueces: como si el lujo y lascivia fuese el culto con que deban celebrar los días de fiesta en honor de los santos. Finalmente pongan los Obispos tanto cuidado y diligencia en este punto, que nada se vea desordenado o puesto fuera de su lugar, y tumultariamente nada profano y nada deshonesto; pues es tan propia de la casa de Dios la santidad. Y para que se cumplan con mayor exactitud estas determinaciones, establece el santo concilio que a nadie sea ilícito poner, ni procurar se ponga ninguna imagen desusada y nueva en lugar alguno, ni iglesia, aunque sea de cualquier modo exenta, a no tener aprobación del Obispo. Tampoco se han de admitir nuevos milagros, ni adoptar nuevas reliquias, a no reconocerlas y aprobarlas el mismo Obispo (Sección XXV).

Aunque los pueblos aborígenes y africanos poco simpatizaron con las imágenes de los Santos, fue la posibilidad de relacionar sus propias imágenes utópicas para el mundo occidental con el imaginario celestial cristiano proveniente del catolicismo Europeo impregnado de aquella religiosidad medieval; de esta manera la acción misionera cumple su rol, abismada entre un único Dios y la multitud de divinidades paganas para ellos. Surgen así los santos mediadores y protectores de toda acción humana, los santos amos, patronos de los grupos y de los pueblos, y las cofradías.

⁵⁹ Concilio General de la Iglesia Católica Romana celebrado en Trento-Italia entre 1545 y 1563, que trazó los lineamientos de las reformas católicas

Dentro de los más festejados por los pueblos, de los neotestamentarios están *San Juan Bautista*, Santa Ana y *San Pedro*; de los de tradición medieval San Sebastian, San Isidro Labrador, San Roque, San Francisco de Asís, Santa Clara de Asís, San Antonio de Padua, San Cayetano; dentro de los provenientes de la expansión colonial del catolicismo europeo están el de origen africano San Benito de Palermo, la santa suramericana Santa Rosa de Lima, San Juan Macías, San Martín de Porres, además de otros que entran en el cuadro como santos populares no canonizados. Salinas Campos (2000), menciona otros santos, de los cuales sólo referí los de mayor popularidad en el contexto venezolano.

A pesar de que los fragmentos anteriormente no refieren historicidad tácita del territorio venezolano, la narrativa refleja su realidad por formar parte del mismo contexto suramericano. Posterior a la penetración de la conquista Europa a estas tierras, los reyes de España exigen a la Santa Sede un patronazgo regio y efectivo sobre la iglesia del llamado Nuevo Mundo, el cual abarcó desde el nombramiento de los clérigos hasta la misma regulación de todo asunto eclesiástico; así inician la administración del trabajo de los misioneros y de todo el conglomerado de ideas naturales y sobrenaturales que el cristianismo traslada a las poblaciones de los conquistados territorios; lo cual conformó el proceso evangelizador de estas tierras.

Proceso que se inicia en Venezuela en 1514, con la más pura y novedosa forma de evangelización o enseñanza de la religión católica (González, 1991). Su principal recurso fue la oralidad, así los ancianos, piaches y caciques se instruyeron como multiplicadores de las ideas evangelizadoras, a través de los ritos, ceremonias y otras actividades recreativas; todo esto bajo el estricto mandato de misioneros quienes además de estar incapacitados para la comprensión y valoración de la cultura aborígen, eran religiosamente opuestos a sus creencias, calificándolas de diabólicas y supersticiosas (CERPE, 1979). Este proceso, poco a poco hace escala en la

Venezuela hispánica, unas veces por convencimiento, otras por sometimiento; mencionada en algunos fragmentos de la historia como conquista espiritual.

De manera tal que el culto a los santos patronos, eje primordial de la religiosidad indocristiniana emerge de los que plantea Navarrete (2001) como parte de las negociaciones culturales que marcaron historia tras la conquista. Este historiador al ensayar sobre el ¿Por qué los indígenas aceptaron el catolicismo?, expone que para ellos, los santos continúan la tradición prehispánica de los originarios dioses tutelares, porque siguen siendo símbolo y encarnación de la identidad comunitaria, y por otra parte está la efectividad y poder que estos representan por ser diferentes a sus originarios; los dioses extranjeros son blancos y poderosos, tal vez para el aborígen símbolo de fuerza de los conquistadores.

Quedan así ocultos los santos protectores, tanto autóctonos como los originarios traídos de tierras africanas y, los santos del catolicismo europeo pasan a la palestra donde llegan a compartir o a disputarse el patrocinio de los pueblos de la Venezuela hispánica. Al respecto y en relación al contexto sujeto-objeto de estudio de esta investigación, es común leer en la literatura reseñas como la transcrita a continuación:

Borburata posee numen e historia espiritual, representada en su Cristo de la Salud, bautizada bajo el patrocinio de la Inmaculada Concepción y San Juan Bautista, celebres son sus fiestas de San Juan... de las fiestas de San Juan quedan reminiscencias (...) “El Arzobispo de Caracas, Monseñor Diego Antonio Díez de Madroñero, visita el pueblo... calibrando las posibilidades de sus habitantes y compadecido de su pobreza les cobra cariño... En sus manos sólo tiene, para dar a Borburata una prenda inequívoca de sus paternos sentimientos, el adorable Cristo de su santuario particular; el Cristo de sus más íntimas confidencias... este piadoso acto se riega por todos los alrededores considerando a Borburata como centro de predilección del Santo Arzobispo. De todas partes acudía la gente a conocer y adorar al Santísimo Cristo colocado en el altar mayor del templo. No

tardó Cristo en premiar la fe (...) de los peregrinos con estupendos milagros y gracias que llevaron el nombre de Borburata por todo el país, por los enfermos que recobraban la salud. Esos milagros le ganaron el apellido de Cristo de la Salud de Borburata” (Kuper, 1991, p. 5) (El subrayado es de la autora)

Ahora bien, ¿Quién es el Santo Patrono de Borburata? por una parte, está el Santo Cristo de la Salud ya referido antes como icono de veneración de la iglesia católica, con quien se disputa San Juan Bautista el patrocinio de este pueblo, ya que para la iglesia católica el patrono es el primero y, para el pueblo es el segundo. En relación a esto, es común leer en prensa regional reseñas como las transcritas en los siguientes fragmentos:

(...) despertaron con el alba, repique de campanas y fuegos artificiales, este miércoles para honrar en la antigua población de Borburata a su patrono el Santo cristo de la Salud, donde se dieron cita cientos de peregrinos de diferentes partes del territorio nacional y de islas como Curazao, para fortalecer su fe y devoción a la imagen.

(...)

“Nosotros somos peregrinos, hay que tomar conciencia de que somos pecadores y que el Santo cristo de la Salud, Jesús Crucificado, todos los días nos regala su misericordia y su perdón, por eso debemos ser optimistas. Vamos a renovar nuestra fe y devoción” (...) Durante la homilía, la autoridad eclesiástica del eje costero, quien estuvo en compañía de gran parte del clero, detalló que el Santo cristo, “es un santo milagroso, que ha hecho milagros, los está haciendo y los seguirá haciendo como nuestro sanador físico y espiritual, porque no debemos tener duda de que sana y salva”, enfatizó. Hay que tener un examen de conciencia y tomar la cruz como un compromiso con esa misión que se nos ha encomendado día tras día, en las diferentes áreas (López, 2011, p. C-1) (El subrayado es de la autora).

(...)

El nuevo milenio te espera con tus brazos abiertos. Con tu fe; con tu Santo Cristo de la Salud, maestro y salvador único de los hombres. Con el amor filial en la Madre Inmaculada y en la protección de los Santos de tu mayor devoción, San Juan y San Pedro, concluyó Mons. Linares Sandoval (Colmenares, 1998, p. 1) (El subrayado es de la autora).

Sin embargo, San Juan Bautista es reconocido en el pueblo de Borburata como su patrono y, por las mismas instituciones encargadas de regentar el municipio, muestra de ellos es la inscripción que se encuentra en el pedestal donde reposa su imagen en la plaza ubicada en la entrada del pueblo, la cual reza textualmente; *La ciudad al Santo patrono de Borburata, San Juan Bautista. Inaugurado bajo la administración del Econ. Osmel Ramos. Alcaldía Bolivariana de Puerto Cabello. República Bolivariana de Venezuela* (El subrayado es de la autora).

También A. González, actual Cronista de la Ciudad de Puerto Cabello, en entrevista personal de febrero 29, 2012 afirmó considerar que el patrono de Borburata es San Juan Bautista, cuya imagen ya existía en la población desde hacía más de un siglo, cuando llegó el Santo Cristo de la Salud donado por el Obispo Díaz Madroño; todo esto está en documentos históricos y la llegada de ambas imágenes están registradas en los correspondientes libros de inventarios (El subrayado es de la autora).

Para Guerra (1995), quien desempeñó su vida sacerdotal en el estado Carabobo, fue párroco de Borburata y Vicario General de la Diócesis de Puerto Cabello “es un pueblo que vive con ilusión la búsqueda de su identidad, apoyado en una fe inquebrantable en el Santo Cristo de la Salud, con la alegría del Santo de los tambores, el Profeta San Juan Bautista, y confiados en la maternal protección de “NUESTRA SEÑORA DE LA CONCEPCIÓN DE LA BORBURATA” (p. 58). Ante tal realidad, se debe considerar que el santo patrono es aquel que posee una afinidad estrecha y especial con una comunidad o grupo específicos de personas, quienes se acogen a su intercesión. En el caso de poblaciones, González Ordosgoitti (2010) refiere como santo patrono como aquel que expresa el culto más antiguo del pueblo.

San Juan Bautista: Infante de Borburata

Hablar de San Juan Bautista, es remontarse a la historia de las sociedades arcaicas, del surgimiento de los dioses en el mundo humano, de las religiones, sus distintas vertientes y diversas visiones en el mundo occidental, es recorrer el cristianismo a través de un mundo impregnado por la historicidad y sus múltiples caminos. Existen coincidencias entre las distintas miradas en que Juan el Bautista perteneció a los Esenios, mencionado por Manitará (s.f) como aquella fraternidad de hombre y mujeres, cuya iluminación de su vida interna y conocimientos sobre los misterios del mundo natural los caracterizaba como herederos de los antiguos dioses. Sus maestros eran verdaderos santos, colmados sabidurías; hierofantes de las antiguas artes maestras.

Esto, les permitió ver cada religión como un estado diferente de una misma manifestación, además de valorar la cultura emergente de todas las civilizaciones, de donde extraían los principios científicos, también condenaron toda forma de esclavitud o servidumbre. Eran llamados por los hebreos Escuela de los Profetas, por los egipcios Los Sanadores, los Médicos; todos conocían a los hermanos y hermanas vestidos de blanco. Sin duda, afirma el mismo Manitará (ob. cit.), casi todos los fundadores de la posteriormente llamada cristiandad fueron Esenios; San Ana, María, José, Juan el Bautista, Jesús, Juan el Evangelista, entre otros.

Así San Juan Bautista prevalece en un mundo histórico que se remonta a la era antes de Cristo, a quien vino a prepararle y a alumbrarle los caminos. Retomando las palabras de Gross y Ragner (1916a), quien en literatura sobre la vida de santos, lo presenta como el Precursor de Jesús, porque le precedió, fue delante de él para anunciar su inmediata aparición. Esto, en un momento cuando los profetas entretuvieron a una humanidad huérfana, delineando a grandes rasgos la figura de este como Redentor; idea que alimentaba cada día el ansia por la llegada del Mesías,

y Jesús “Siguiendo a los profetas y también a Juan Bautista, (...) predecía la inminente transformación del mundo” (Eliade, 1988, p. 390).

San Juan Bautista, cuyo nombre se asocia con el ritual bautismal, único Santo que su nacimiento es celebrado como fecha memorable, referida también por mismo Gross y Raguer (1916a), como fiesta alegre y popular para el Bautista en la cual pareciera cumplirse la palabra sobre la anunciación de su nacimiento. Muchos, aún pasados veinte siglos se regocijan y los celebran; son alegres las fogatas “que en la noche de vigilia de San Juan coronan las montañas y alumbran nuestras calles y plazas, tal cual como reflejo trascendido en espacio y tiempo del alborozo con que fue saludado por vecinos el nacimiento de uno de los santos más populares de la iglesia.

Lo anterior, es solo un breve ensayo sobre Juan el Bautista como imagen representativa de la religiosidad popular que impregna cada célula de los pueblos latinoamericanos, como elemento de configuración multicultural donde convergen, como ya he referido, una diversidad de elementos emergentes del comportamiento humano, donde prevalece para algunas miradas una imagen propia del catolicismo europeo. González Ordosgoitti (2010), en su intención de contribuir al análisis de la complejidad de las celebraciones del San Juan Bautista en Venezuela, expresa y justifica su duda sobre la estrecha relación esclavo negro africano-culto a San Juan Bautista tan difundida en la literatura. Además refuta la idea, con argumentos teológicos e históricos, de que los amos europeos impedían el culto de los esclavos a este santo:

El primero se refiere a lo siguiente, siendo San Juan Bautista el Precursor de Cristo, es perfectamente dable suponer que debía jugar un papel importante en la evangelización misionera de los primeros siglos del contacto, no se vislumbra el porqué (sic.) iban a tener interés en limitar la expansión de su culto.

La razón histórica –entre otras muchas- se evidencia (...) que Estados con poca población negro-esclava y por lo tanto, mucha población socialmente definida como blanca, le rendían tanto culto a San Juan que le colocaron su nombre a numerosas poblaciones; en un promedio de siete en contra de tres, en los otros Estados con mayor población esclava (p. 1).

Sin embargo, Dao (1991) quien también dedicó parte de su quehacer investigativo a San Juan Bautista y llega a plantearse como interrogante, ¿Por qué el negro celebra esta fecha?, a lo cual responde; “Era su noche y su día libre en las horas oscuras de la esclavitud” (p. 43). Este autor, sustenta su respuesta en la idea que en Venezuela las celebraciones en honor a este santo, cobran una particular significación en las zonas de concentración de población negra, y que su proceso histórico abarca un hondo período de vigencia de la esclavitud en Venezuela. También, cataloga como una circunstancia real y simbólica, idónea para reforzar la explicación del origen de esta festividad y de su arraigo en los territorios donde predominó la población negra, a la creencia de que existió la tradición que el día de San Juan los esclavos, traídos de distintas zonas del continente africano en barcos negreros, tuvieran para ese día una liberación temporal; les permitían dejar el trabajo, bailar y cantar.

Como estas ópticas existen otras, algunas en apoyo a la idea central de esta tesis, otras contrarias a la misma, sin embargo convergen en considerar que las relaciones establecidas por la religión católica se consolidan alrededor de este santo como figura simbólica y cohesionante, de gran significancia cercana a la necesidad popular. Así, San Juan Bautista se presenta como imagen sagrada y venerada por mantener vínculo de relación con Dios, es asumido por la comunidad con la digna responsabilidad colectiva de sacarlo año tras año de su nicho de la iglesia y hacerlo del pueblo. Entendiendo así, este fenómeno como complementariedad del sincretismo religioso a la iglesia católica.

Y como eje de acción de esta investigación, hubo interrogantes generadoras de sospechas de elementos y aspectos develados durante el proceso investigativo aunque aún algunos prevalecen, y hasta han generado nuevas inquietudes dignas de ser abordadas en un próximo momento investigativo; apéndice de este proceso. Ya que, investigar sobre simbólicos-imaginarios emergentes del culto a un Santo de tal veneración da apertura de tal multiplicidad de elementos que se convierte en inagotable fuente para la indagación y profundización, desde distintas miradas y metodologías.

En este sentido, el contexto de este proceso investigativo está centrado en el San Juan Bautista, cuya imagen es venerada en la población de Borburata y sobre el cual ya se tiene algo de historia, ya se tienen relatos, referencias y muchas interrogantes;

¿De dónde llegó la imagen del San Juan Bautista de Borburata? ... Dicen que tiene más de cuatrocientos años. Acompañó a los primeros negros aventados a la costa ¿Sería de Jamaica o de Zanizibar? ... Tal vez de Jamaica. Es cuidado con sagrada veneración y los negros se persignan. Le tienen una fe ciega y no permiten que le pongan apodo. Hace muchos años lo bañaban simbólicamente en el río de “El Rincón”, cuando aún se conservaba integra la tradición negroide (Dao, 1970, p. 42) (El subrayado es de la autora).

La historia verdadera de un pueblo debe mirarse siempre en el marco de fe, manifestada en una centenaria religiosidad popular. Como herencia de la cultura negroide, Borburata conserva la manifestación folklórica más popular de la región, el culto a San Juan Bautista Infante, hermosa talla de madera del siglo XVII, cuyo nacimiento es celebrado como un día privilegiado para el esclavo de entonces. Son horas de liberación expresados en rítmico retumbar de los tambores. Era su noche y su día libres (sic) en las horas oscuras de la esclavitud. Esta es la estampa alegre y secular de nuestro pueblo, que olvida tristezas para llenarse el alma con sus cantos de libertad. Siglos han pasado en que los tambores han acompañado esta historia ininterrumpida (Guerra, 1998, en Colmenares, 1998, p. 1) (El subrayado es de la autora).

San Juan Bautista, representa para el pueblo de Borburata una figura sagrada vinculada con dios, a quien año tras año sus pobladores rinden culto durante el mes de Junio; el mes de San Juan. Ya desde los primeros días de cada año, hombres y mujeres miembros de la Sociedad de San Juan Bautista, comienzan a movilizarse en distintas diligencias para dar inicio a la organización de este evento; la fiesta de San Juan como le llaman los lugareños y muchos de los foráneos visitantes, que no es más que un verdadero culto a una imagen representativa de un San Juan Bautista Infante.

Este San Juan Infante, es una imagen policromada elaborada en nobles materiales en postura erguida, de menuda contextura, tez blanca, cabellos dorados y ojos de color claro, sólo una corta piel de animal atada en la cintura por un cordel cubre parte de su cuerpo, sin calzado alguno. A su derecha lleva oveja mirando hacia él, que atada de su cuello donde lucen dijes amarillos va atada hasta la mano del santo con cinta roja, en la mano izquierda sostiene una cruz metálica de la cual pende un estandarte rojo con ribetes y cordero bordados en dorado, en la cabeza lleva aureola conformada por una estrella de seis puntas que se une al aro que hace el borde externo. Mientras dura la parranda cambia su estandarte y aureola por sombrero; “*No es un muñeco cualquiera*” expresan los lugareños.

Esta imagen que habitualmente alberga en hornacina⁶⁰ en lo alto y a la izquierda del altar del templo, de desconocida cronología y de gran significancia para el pueblo borburateño, de acuerdo a datos históricos ya señalados data del siglo XVII, y se presume sea de origen europeo. Sin embargo:

No hay datos específicos sobre el origen de tan venerada imagen. Unos dicen que acompañó a los primero negros aventados a la costa, procedente

⁶⁰ Hueco en forma semicircular, horadado en la masa de un muro donde generalmente se colocan imagen religiosa u objeto decorativo

de España o jamaica. Siempre ha sido custodiado con sagrada veneración y los devotos se persignan en su nombre. Le tienen fe ciega y no permiten que le pongan apodo (Guerra, 1995, p. 37).

Su Culto: Epicentro de la Investigación

Cuando se abordan temáticas relacionadas con simbolismos emergentes del mundo de lo religioso como fenómeno cultural, se habla de ritos, mitos, rituales, cultos, ceremonias, formas divinas, objetos, hombres, animales y hasta plantas sagradas y veneradas; elementos concebidos como categorías por Eliade (1972), quien en su tratado sobre historia de las religiones expone que cada una de ellas “(...) es en suma igualmente preciosa si intentamos comprender el fenómeno religioso” (p. 26). Es decir, que todos como hechos sagrados pueden ser mencionados de manera indistinta; ningún término representa mayor jerarquía que otro.

De allí, que considerando la anterior concepción del historiador de las religiones, en este abordaje investigativo me inclino por el uso de dos términos; culto y ceremonias. Esto, como una manera de presentar el eje del proceso investigativo como un evento magno, denominado aquí *culto*, donde están implícitas muchas acciones propias de la religiosidad popular del pueblo borburateño para expresar su veneración y respeto hacia el santo, que podrían debatirse entre lo sagrado y lo profano, de acuerdo a la mirada de quien observe, analice o investigue, denominadas aquí *ceremonias*. Por tal razón, se menciona un culto a San Juan Bautista conformado por varias ceremonias.

También, es requisito advertir que hablar del Culto a San Juan Bautista en Borburata, contempla una serie de vocablos que a pesar de aparentar ser comunes calificativos, para el lugareño posee un significado específico, tal es el caso de sanjuanero, parrandero y sanjuanero-parrandero. Los primeros son quienes son devotos, seguidores del santo, lo cuidan, velan por su resguardo y acompañan en la

parranda y en la procesión; mientras que los segundos acompañan al santo sólo durante la llamada parranda. “Parranderos, todos, sanjuaneros no todos”, “*soy sanjuanero-parrandero, pa donde va el santo, ahí voy yo*”; son expresiones escuchadas con frecuencia en víspera del culto.

Además en víspera de este culto, en Borburata no sólo se engalana la gente, las mujeres sanjuaneras y muchas parranderas preparan su vestuario especial para estos dos días, de manera similar los hacen los hombres, para los niños y niñas también hay preparativos; vestuarios de mariposas para la iglesia y luego de parranderas, sino que asimismo engalanan al pueblo; hay arreglos florales tanto para San Juan Bautista representado a semejanza de su imagen de infante, pero a gran escala y en vaciado de bronce que está en la plaza, como para el Santo Cristo de la Salud que está en la plaza mayor y el calvario luce limpio y recién pintado, en El Manglar cuelgan algunos faros y bombillos con improvisadas extensiones domesticas, la idea es tener algo iluminado el lugar donde será una de las ceremonias más importantes del culto.

De manera tal que este pueblo durante la celebración del culto a su santo luce una imagen un tanto remozada, desde que se llega a “los dos caminos” como es llamado por los lugareños la bifurcación de la vía que conduce hacia el pueblo, donde desde el 23 de Junio del año 2006 la alcaldía en homenaje al folclor local, colocó en alto pedestal estatua en bronce a escala natural representativa de un tamborero en estado sedente sobre un tambor, que para los días de las festividades es ataviado con un pañuelo rojo en el cuello, a semejanza de algunos sanjuaneros y parranderos, hasta llegar al centro del pueblo que luce limpio y organizado porque ya para la fecha la sociedad de San Juan y representantes de la comunidad han solicitado el mantenimiento por parte de los entes gubernamentales; tanto regional como local.

Y no menos importante, es referir que todas las ceremonias del culto a San Juan Bautista en Borburata es acompañado por banderas cuyos colores tienen un

significado; amarillo representa a la Iglesia Católica, azul el cielo, verde la esperanza, rojo es alusivo a lo llamativo de la parranda del santo; esto corresponde a colores básicos, también pueden haber banderas de otros colores, a los cuales podrían asignarle o no algún significado. Además, está siempre presente el elemento fuego, representado por los cohetes que son detonados desde su inicio hasta el final, por hombre a quien se le asigna esa responsabilidad y es denominado el atrilero, ya que esta persona en la teoría debe llevar consigo un atril donde se coloca el cohete para su detonación.

De manera tal, que este culto, constituye un ritual que es comprendido en esta primera década del siglo XXI como manifestación mágico-religiosa surgida de la cosmovisión, la naturaleza, la historia de todo un pueblo y desde donde la voluntad de ser de las comunidades e individuos se comunican con la fuerza sobrenatural para hacerla intervenir en las acciones humanas, solicitar y/o agradecer favores recibidos; es un medio para mantenerse relacionados con sus ancestros y así lograr el equilibrio en las relaciones hombre-hombre-naturaleza. Culto donde cada detalles es organizado previamente, siguiendo un orden y unas pautas procedentes de un devenir ancestral, ya muchas impregnadas del matiz de nuevos momentos, culto donde hasta el repique de las campanas del templo es asignado como tarea al campanero. A continuación, se detallan de manera explícita sus distintos momentos representados por ceremonias, ninguna menos importante que otra.

Velorio de San Juan: Su Aparición

El culto a San Juan Bautista en el pueblo de Borburata, inicia a la media noche del último día del mes de Mayo, justo cuando comienza el mes de Junio. Ese día desde tempranas horas de la tarde está listo el altar a la Cruz de Mayo vestida con papeles multicolores y con ofrendas que el pueblo ha obsequiado; productos cosechados en sus tierras e iluminación con velas y faros de colores. Cada lugareño y

visitante rinde culto a este altar; se detienen ante él en actitud de respeto, se persignan y con apariencia de oración interna miran fijamente a la Cruz. Muchos están a la espera de que finalice la misa que se celebra en el templo del pueblo, donde también están coronando a la Virgen María.

Culminada la misa, la gente se viene a la Casa de San Juan, mujeres, hombres, niños, grupo de mujeres rezan el Rosario a la Santa Cruz, al finalizar hay un brindis con chicha elaborada por las mujeres del pueblo en el mismo lugar del evento, se escucha el retumbar de los cohetes como anunciando la aparición del santo a las doce de la noche. El espacio es despejado de todo mobiliario acomodado para el rezo culminado, reina un ambiente festivo, familiar y sus posturas y vaivenes indican que ya todos conocen y viven la esperada aparición del santo. El lugar es invadido por la gente, tamboreros entran y se ubican frente a la Cruz. A las diez y media aproximadamente comienza el canto, Alelo le lai, ole ole olailá, Santísima Cruz de Mayo.

El canto es acompañado por tambores y maracas, expresiones de alegría, gritos e improvisadas estrofas impregnadas de sentimientos con peticiones a la Cruz de Mayo y a San Juan. Continúan los cohetes anunciando al pueblo que se acerca el momento de la aparición, toman ron los hombres, piñita o guarapita⁶¹ las mujeres, otras comparten chicha con los niños. Termina canto a la Cruz, esta y sus ofrendas son retiradas del espacio, la gente sigue llegando, invaden todo el lugar. Mientras todo esto sucede, al fondo detrás de un gran telón de color rojo está San Juan bien resguardado desde tempranas horas de ese mismo día ha llegado traído en hombros desde el templo que lo han prestado solo para esto.

⁶¹ Bebida artesanal, elaborada en Borburata a base de aguardiente de caña y papelón. También se le agrega alguna fruta como limón, parchita o piña; en caso de ser la última, se le llama piñita.

Llegada las once y media de la noche, aparece el párroco del pueblo, bendijo la aparición con aspersion de agua bendita y el Vicepresidente de la Sociedad de San Juan Bautista hizo lectura de palabras en nombre de la Junta Directiva y demás miembros de la cofradía, informa el desenvolvimiento de este llamado tradicionalmente Velorio de San Juan, y exhortó al pueblo al buen comportamiento y cuidado del santo. Comienza el Ave María, repican los tambores, suenan las maracas, se abre el gran telón y entre simuladores eléctricos de fuegos artificiales; aparece San Juan Bautista resguardado en su nicho con estandarte de y aureola de santo, en medio de escenario que imita a la naturaleza del propio pueblo de Borburata.

La gente aplaudía, admiraban a San Juan, lo miraban, fotografiaban, con reverencias y persignaciones lo honraban, no había espacio alguno en el lugar, todos querían acercarse lo más posible a la imagen del venerado santo, quien permanecía resguardado por cuatro mujeres; cuidadores de San Juan. De pronto, precedidos por la banderera de más edad, con bandera roja en alza salieron los parranderos, y en pasos aligerados iban siguiendo el camino marcado por el cohete; frente al Calvario la Venia marcó la primera parada. Siguieron a paso ligero, bordeando la plaza del Santo y la del Cristo de la Salud, hasta llegar frente al templo donde fueron recibidos por fuertes repiques de campana y fuegos artificiales que al mermar su encendido dejó caer gran pendón con imagen de San Juan; aquí tocan el primer cumaco a San Juan.

Luego, de nuevo a la Casa de San Juan donde permanece él rodeado de mucha gente, quienes comparten banquete preparado en el lugar; sopa, chicha, ron y cerveza. Al entrar los parranderos, cantan primero que nada a la Virgen de la Coromoto, continúa la parranda en el centro del lugar; mientras San Juan es cuidado y vigilado con esmero. Entrando ya un nuevo día y aún el pueblo alborotado y la Casa de San Juan abarrotada de gente que cantaba y bailaban al ritmo del tambor. Ya al amanecer San Juan regresará al templo, donde permanecerá como santo hasta el día veintitrés.

Toques de Tambor en la Esquina de la Casa de San Juan

Posterior a la aparición del Santo, justo en la esquina más cercana a la Casa de San Juan, durante los tres Sábados siguiente se da los que los lugareños llaman Toque de Tambor. Es una fiesta familiar, hombres, mujeres y niños toman para sí toda la calle Carabobo, donde está ubicada la sede, demás de espacios aledaños a la esquina, aquí se reúnen los parranderos quienes al ritmo de cantos y toque del tambor amenizan, hay baile hasta horas próximas al amanecer de un nuevo día. También hay vendimia de comidas y bebidas; todo ha sido previamente organizado, cual verbena profundos para el santo, se venden tickets que se canjan por productos a la venta.

Cualquier visitante venido de otros lados como simple espectador de estos toques, podría calificarlo con términos ligeros, sin embargo, es una tradición que nace con la Sociedad de San Juan, concebida como parte de los preparativos para la llamada Parranda del santo. Además, está dentro de sus propósitos la recolecta de fondos para tal fin, de allí que algunos de los miembros de la Junta Directiva funjan como organizadores y veedores del evento, hacen permanentes recorridos como atentos a todo acontecer de este espacio. Lo lucido de estos tres toques de tambor es el fervor manifestado por cantores, quienes en muchas improvisan estrofas agradecen a la virgen y a los santos, amenizados con el toque del tambor y las maracas que acompañan por largas jornadas de baile de este ritmo.

El último Cumaco⁶²

Es el último toque de tambor anunciando la víspera del Culto a San Juan Bautista, también se lleva a cabo en la esquina de la Casa de San Juan el día veintidós

⁶² Tambor alto llamado también culo largo

hasta las doce de la noche, luego la gente se retira hasta la espera de las siguientes ceremonias, algunas personas permanecen a su espera en la misma casa de San Juan o sus alrededores.

El Ave María

El día veintitrés de este mes de San Juan Bautista, un poco antes de las cinco de la mañana es el Ave María, inicia en la esquina de la Casa de San Juan, donde hay tambores por la víspera de la salida del Santo. Después de tres toques, arranca muchedumbre hacia El Calvario donde con venias honran parranderos-sanjuaneros, mientras cohetes marcan el tiempo y señalan el lugar por donde van pasando. Al llegar frente al templo, el cual permanece con puertas cerradas, entonan el Ave María, hay repique de tambor para que San Juan despierte, pero el santo permanece en el templo hasta las ocho de la mañana. Luego, hay tres toques, repican fuertes campanadas que junto con el retumbar del cohete marcan el final de este rito cargado de fervor y energía. De nuevo parranderos sanjuaneros a la Casa de San Juan, otros a la plaza, otros a sus casas a esperar la salida del santo; ya antes de las seis de la mañana el templo había abierto sus puertas.

Sale San Juan del Templo: de Santo a Parrandero

El mismo día veintitrés, antes de las ocho de la mañana la gente del pueblo se va concentrando frente al templo, ya han llegado cargadores, parranderos sanjuaneros; es un momento especial, se persignan, esperan con inquietud la llegada de la hora. Mujeres, hombres y niños van llegando en multitud, con vestuarios y sombreros coloridos. Al llegar las ocho de la mañana, el párroco bendice la parranda con aspersion de agua bendita al santo ya parrandeo y al pueblo, sacan al santo del templo, va adornado con flores multicolores, lleva estandarte y sombrero de parrandero. Sale a parrandear San Juan en compañía de su pueblo, hay algarabía,

colorido, cohetes siguen marcando el tiempo y espacio de la parranda, tambores, maracas y cantos compaginan con vestuarios y banderas de colores que van abriendo paso a San Juan que va cargado, resguardado y bien cuidado.

Así sale a parrandear el santo, lo llevan directo al Calvario donde hace sus tres venias mientras muchos lo admira desde lo alto, hombres, mujeres y niños lo aguardan con veneración, se persignan, tocan el nicho y se besan la mano, hacen reverencia ante él, algunas niñas visten de mariposas y lo acompañan desde allá arriba; “son las mariposas de San Juan, ellas salen en el mes de Junio” refiere una lugareña. Otras niñas y niños llevan trajes de parranderos no es promesa su vestuario, “es sólo por tradición, niño no paga promesa, eso lo paga uno, el adulto”; me comenta mujer joven que acompaña a parranda con niños con vestuarios de mariposa y de parrandera. Banderas multicolores y cohete marca el paso, marca el tiempo, arranca el repique del tambor, hace San Juan su primera visita en casa de Petra Méndez⁶³ sanjuanera, cuidadora del santo por más de cuarenta años, quien ha preparado el altar para recibir al santo en casa.

Los sanjuaneros parranderos, cargadores, bandereros y cuidadores de San Juan, donde hay hombres y mujeres, llevan especial atuendo; sombreros adornados con cintas multicolores, algunos hombres van descalzos, otros usan típicas alpargatas. Las mujeres, amplias faldas floreadas y cabellos adornados con cintas, flores o pañuelos, y los niños también acompañan, incluso tocan tambor o las maracas y usan vestuario similar al de los adultos. Los cargadores, llevan el anda sujetos con correas, usan paño colorido para secar el sudor. Las cuidadoras llevan bolsos especiales para la colecta del santo, el pueblo le da dinero, velas y botellas de ron para los parranderos, son ellas quienes abren y cierran el nicho donde va San Juan, a quien le cambian el

⁶³ Fue informante clave en el proceso investigativo y testigo de favor concedido por San Juan Bautista

sombrero como ofrenda especial de quienes pagan promesas o agradecen algún favor que San Juan ha concedido.

Continúa la parranda, hacia las antiguas haciendas del pueblo, entre banderas, cohetes, tambores, maracas, cantos al santo, a la santísima virgen, a la naturaleza, improvisaciones que manifiestan alegría y esperanza, además de otros cantos populares, en cada parada hay repique fuerte de tambor, baile y comparten ron y guarapita. El cumaco en carrucha con ruedas es trasladado y a lo largo de ese día, San Juan resguardado en su nicho, adornado con tantas flores, con estandarte y sombrero de parrandero sigue recorriendo el pueblo, va de esquina a esquina, de casa en casa donde cada familia ha preparado su altar para recibirlo; mesa dispuesta con mantel, flores, vela, algunos su imagen y una botella de ron.

Las familias lo reciben, lo veneran, le hace peticiones, sus cargadores descansan, mientras tambores, maracas y cantos con el baile acompañan, además hay brindis en la casa; ron, guarapita, guarapo, jugo, café o agua y alguno hasta brindan alimentos preparados; ensaladas, sándwich, pastelitos, torta y otras golosinas. Llegado el mediodía, y por espacio de hora y media aproximadamente, San Juan reposa en la iglesia, donde lo dejan sus cargadores mientras ellos junto con parranderos, sanjuaneros, tamboreros y todo quien quiera ir, van hasta la Casa de San Juan Bautista; lugar donde comparten una gran sopa, elaborada para todos.

San Juan Visita a San Pedro del Manglar⁶⁴: El Encuentre

Continua la parranda, y llegada las seis de la tarde de ese mismo día veintitrés, San Juan en su parrandear se dirige hacia el Manglar, donde lo espera San Pedro, quien es santo de familia y vive este lugar con la Familia Quintero. La gente

⁶⁴ Así es reconocida por el pueblo esta imagen de San Pedro Apóstol propiedad de la familia referida, de quien daré detalles más adelante.

comienza a llegar, familias, parranderos, sanjuaneros y visitantes comparten bebidas y comidas, mientras el sonido del cohete indica que ya San Juan se está acercando, y San Pedro se prepara para salir a esperarlo.

Llega San Juan parrandeando con todos sus seguidores, con tambores, canto y ron continúa el camino hasta unos pocos metros más allá de la entrada de la casa del Manglar⁶⁵, posteriormente se regresa y ya va saliendo San Pedro. Entre repiques y bailes, sigue llegando la gente, ya antes de las siete de la noche se dificulta el entrar o salir del pueblo, las calles están colmadas de personas caminando hacia El Manglar, porque ya saben que se acerca otra ceremonia importante; El Encuentre, así es llamado por los lugareños el encuentro entre ambos santos.

El sonido del cohete indica que ya es El Encuentre, en medio de los tambores, maracas y los cantos ya San Pedro ha salido y espera a San Juan; entre venias, el canto, tambor y gritos de alegría ambos santos se levantan y se encuentran frente a frente, tan alto como se pueda; aumenta aún más la algarabía, el repique de tambores, maracas y letanías que acompañan este Encuentre. Es un momento especial impregnado de alegría, de energía, de encuentro y desencuentro de emociones; hay llanto, risas, la gente grita y aplaude como atraídos por la magia que se refleja en el cielo con destellos multicolores de los fuegos artificiales, hasta que de nuevo el cohete marca el tiempo de la entrada.

Entra juntos ambos santos, uno al lado del otro, a la casa del Manglar, se dirigen hasta la entrada del recinto especial donde vive San Pedro y con un cruce de banderas en la puerta de entrada dan la bienvenida a San Pedro quien entra y se ubica para esperar a San Juan, quien también es recibido con cruce de banderas para ubicarse frente a San Pedro. Aquí permanecen los santos frente a frente, la gente

⁶⁵ Hasta el año 2004, la parranda llegaba hasta el sector de Gañango donde le rendían culto en distintos lugares, y al regresar era El Encuentre

sigue llegando, familias, parranderos, sanjuaneros y visitantes comparten bebidas y comidas, veneran a los santos; entran y salen del recinto hacen reverencia, se persignan, los tocan, los besan, encienden velas, permanecen frente a ellos con postura de oración, mientras afuera hay fuerte de repique de tambor acompañado de baile, ron y guarapita.

Sigue San Juan Parrandeando

Pasa un tiempo prudencial, San Pedro se queda en su casa y San Juan continúa su parranda, entra a los callejones, también por caminos estrechos, donde quiera que lo esperen, sigue visitando casas y hasta por el bar del pueblo pasa. Con altares, brindis y ofrendas lo reciben y, el honra a las familias con cortas estadías. Continúa parrandeando hasta amanecer el día veinticuatro, fecha de su nacimiento relacionada con el solsticio de verano, cuando continúa sin descanso la parranda hasta llegadas las dos de la tarde, cuando debe regresar al templo donde lo espera su altar con estandarte y aureola de santo.

Regresa San Juan al Templo: De Parrandero a Santo

Llegada las dos de la tarde de este día veinticuatro, suena el cohete indicando por allí viene San Juan, la gente se aglomera nuevamente en la plaza dejando libre el camino por donde pasará el santo porque debe entrar al templo. Mientras sigue la fiesta en el pueblo, el santo se va acercando entre ron, tambores y cantos la parranda continúa. Los bandereros señalan casa cercana al templo donde entrará San Juan a retomar investidura de santo, siguen la señal los parranderos, a ese lugar se dirigen con su santo resguardado y bien cuidado. En esta casa “*desvisten a San Juan (...) es en la casa de Cheo, allí lo desnudaran para guardarlo en la iglesia*”; eso comenta un sanjuanero.

Cierran la puerta completa y mientras acomodan al santo, afuera tocan el último cumaco, cantan, bailan, y mucha gente se acerca. Sale el santo de la casa, luce aún estandarte y sombrero de parrandero, han despejado su nicho, ya no hay flores, ni velas, se dirige hacia el templo igual en compañía del pueblo, hasta llegar frente al templo. Aquí el pueblo no quiere que entre y San Juan tampoco quiere entrar, avanza y se regresa, hasta que lentamente entre venias y carreras que lo acercan y lo alejan de la puerta del templo, el santo es frenado por el pueblo que lo quiere parrandero; es otro momento de euforia, se siente la furia de aquellos que quieren seguir con su santo; lloran, cantan, gritan, formando una gran barrera para evitar la entrada de personas ajenas, “*mucho cuidao con el santo*”; es casi un grito al unísono de muchos en este rito.

Es un momento de impacto para quien desconoce del culto, para quien no pueda aún comprender que hay fuerzas encontradas entre San Juan y su pueblo de Borburata. Hasta que al fin llega el momento de la entrada de San Juan, quien es dejado a un lado del altar, es retirada su anda y es invadido el templo que ha sido desocupado para que entre el pueblo; cesa el tambor y el canto. Se despiden con reverencias, persignación, con llanto, con frases de resignación; “*¡ay!, será hasta el próximo año papá*” le dice joven sanjuanera con lagrimas en sus ojos, así se despide de él. Transcurridos unos treinta minutos, el templo se va despejando hasta que cierra sus puertas para arreglar a San Juan ya como el santo del templo.

A este penúltimo ritual, asisten muchas personas a cumplir con su promesa de estar presente en su entrada al templo, otros a solicitar su intervención para mejorar la salud, a darle gracias por favores concedidos o como una manera de expresar su devoción hacia el santo. Otros permanecen en la plaza donde se torna un ambiente de verbena familiar, hay vendimias de bebidas, alimentos preparados, dulces típicos y hasta de ornamentos y juguetes pequeños. Ya cerca de las seis de la tarde, las personas comienzan a retirarse y el templo permanece con las puertas cerradas.

Ahora es Santo y Sale en Procesión

Llegada las siete de la noche del mismo día, se da la ceremonia final del culto a San Juan Bautista. Aquí abren las puertas del templo, la misma gente del pueblo que anduvo en la parranda; parranderos, sanjuaneros, maraqueros, cantadores, familiares, amigos y visitantes, ahora trajeados formalmente tradicional asisten a la celebración con usual liturgia de la Iglesia Católica, liderizada por el párroco del pueblo, quien al finalizar invita a la procesión de San Juan Bautista, quien ahora sale, ya no como parrandero, sino como santo del templo; con estandarte, aureola y nuevas flores que ornamentan el nicho que lo resguarda. Todos los presentes, le acompaña con velitas encendidas, ya no hay tambor, ya no hay parranda, ahora es el párroco y música sacra quien lo acompaña en corto recorrido alrededor de la plaza.

Al final de esta ceremonia, el santo queda por unos treinta minutos en la entrada del templo y es despedido por el pueblo con un canto por su día de cumpleaños, aplausos, caen flores desde lo alto, hasta se comparte una gran torta mientras San Juan, Infante de Borburata regresa a su altar donde permanecerá hasta un próximo mes de Junio; el pueblo despide su fiesta con alegría, pero ya no hay tambores, ni maracas, ni banderas, ni vestuarios coloridos, hay tranquilidad hasta que cierran con la Quema del Arbolito; es una gran estructura metálica donde colocan fuegos artificiales que es encendido en señal de la culminación de la fiesta de San Juan Bautista, como un culto a la luz o al fuego.

Es importante señalar que en todos los momentos del Culto a San Juan Bautista en el pueblo de Borburata, durante cada una de las ceremonias referidas detalladamente, a la par se reúnen grupos de visitantes que llegan atraídos por la llamada Fiesta de San Juan, se reúnen en a los alrededores de la plaza y del Calvario, escuchan música de tambores mientras comparten bebidas y hasta bailes, sin embargo se mantienen lejos de todo ceremonial para el santo. Es costumbre que ha quedado

porque hasta el año 2009, la Sociedad de San Juan cedía esos espacios a empresas que patrocinaban presentaciones nocturnas de distintas agrupaciones de músicaailable y venta de cervezas, hasta que consideraron que era un acto contradictorio “*venderle la fiesta a (...)*”, lo cual aunque generaba ganancias, también generaba problemas que atentaban contra el orden y reputación del pueblo y el santo.

San Juan Brequechero

Además de la imagen de San Juan Bautista infante, en el pueblo de Borburata existe un San Juan Bautista Brequechero, el cual se caracteriza por ser sólo un santo parrandero. Esta imagen fue donada por un ya fallecido lugareño quien se llamó Pedro Ramírez, con la intención de que posterior a la fiesta que implicaba el abandono de la parranda por parte de San Juan para regresar a la iglesia a su lugar de santo, sacaban a Brequechero para continuar la parranda. De manera tal, que Brequechero es sólo un San Juan parrandero que vive en casa de la familia Pinto, sale antes de la fiesta de San Pedro, también el siguiente Sábado pasados quince días de la fiesta de San Juan, para actividades culturales de la escuela o de la comunidad, y en toda oportunidad que la Sociedad de San Juan recibe invitación alguna para encuentros regionales o nacionales de San Juanes

Es decir, que San Juan Bautista Infante sale solo de parranda con y en el pueblo de Borburata el 23 y 24 de Junio de cada año, también sale como santo dentro de su mismo pueblo para hacer su aparición en la Casa de San Juan el 01 del mismo mes igual de cada año, luego el día 28 se encuentra frente al templo con San Pedro del Manglar, quien igual sale dos días de parranda. Y el año 2010, en las festividades del 14 de Septiembre en honor al Santo Cristo de la Salud, se incorporó la imagen de San Juan Bautista Infante, partiendo de la Casa de San Juan en compañía de sanjuaneros y parranderos con banderas, para encontrarse frente al

Calvario con San Pedro Apóstol de la iglesia, el Cristo,⁶⁶ y la Virgen, donde se unió a la procesión como parte de la liturgia eclesiástica para conmemorar esta fecha. Esta actividad siempre es llevada a cabo pero sin el matiz de actores del Culto del pueblo para este santo.

Dao (1991), refiere la existencia de San Juan Brequechero en Borburata como santo parrandero cuya existencia, legitiman la idea de que a la fiesta de San Juan se le ha querido encasillar dentro de moldes estrictamente religiosos propios de la iglesia católica. Con la pretensión, tal vez, de borrar de la memoria colectiva lo que representa este complejo culto, expresado en; “Fiesta de nuestra tierra mezclada con el fetichismo africano. Estampa alegre de nuestro pueblo que olvida sus tristezas para llenarse el alma con sus cantos” (p. 34).

Para cerrar en este momento la expositiva sobre el Culto a San Juan Bautista, es pertinente señalar que constituye epicentro de esta investigación porque a partir de él surgió mi inquietud investigativa. Además, la devoción manifestada por los pobladores de la costa carabobeña está revestida de la importancia que es expuesta a lo largo de este corpus investigativo. Y como hecho de trascendencia, refiero que la descriptiva del Culto está basada en vivencias de la autora, en diferentes momentos; primero como visitante y seguidora de éste desde el año 1981, cuando por primera vez compartí con la gente de Borburata el sentir con que acompañan a su santo, y a partir del año 2009 como investigadora, tarea que culminé para efectos de este momento investigativo en el año 2010, momento cuando también percibo y reflexiono sobre la significancia de San Pedro para este pueblo.

⁶⁶ En Borburata hay dos imágenes de San Pedro; el santo de la iglesia que permanece en ella y la de San Pedro del Manglar, ya mencionada que vive en casa de la familia Quintero.

También está San Pedro

Hablar de este santo implica remontarse a la historia y darnos cuenta de la existencia de las distintas miradas sobre su existencia, de allí que referiré lo escrito por Gros y Raguer (1916b), en su literatura sobre la vida de santos. Simón como era llamado de nacimiento, hombre natural de una antigua aldea llamada Betsaida, pescador, sencillo de poca instrucción que vivía de su oficio. Fue presentado por su hermano a Jesús en la época en que este comenzaba a escoger a sus discípulos, quien al verlo;

(...) le miró largamente y le dijo: «Simón, hijo de Jonás, de ahora en adelante te llamarás Pedro». Con este cambio de nombre, Jesús tomaba posesión de su nuevo discípulo. Y desde aquel entonces trato con distinción delante de los otros, como lo había querido dignificar con el nuevo nombre. Pedro quiere decir piedra. Y, en efecto, Jesús le distinguió ya enseguida como piedra fundamental de su iglesia y la cabeza del colegio apostólico (p. 1).

De esta manera, distintos autores representan a Pedro el Apóstol como figura destacada y quien recibe demostraciones de confianza y familiaridad por parte de Jesús. También refieren características de su personalidad como ser indeciso, algo desconfiado y el cristianismo resalta la acción de Pedro de negar a Jesús y posteriormente llorar amargamente por ese error cometido. Posterior a la resurrección de Jesús, asumió la dirección de la iglesia por lo que se trasladó hasta Antioquia, lugar donde se encuentra hoy día Turquía, allí fundó su comunidad cristiana, prosiguió en numerosos viajes para visitar las diócesis que se iban fundando y así organizar la naciente iglesia.

Posteriormente se va a Roma, aunque algunas fuentes literarias niegan su traslado y radicación en este lugar, donde fue el primer Obispo durante veinticinco años y murió mártir cuando en el año 67, cuando por orden del emperador Nerón es

crucificado cabeza abajo, el día 29 de Junio. La iglesia católica, venera la imagen de San Pedro Apóstol como su primer Papa y autor de milagros en nombre de Jesús. Y en el pueblo de Borburata, contexto geográfico de esta investigación, existen dos imágenes del San Pedro Apóstol; una, patrimonio de la iglesia católica y otra patrimonio familiar que data de casi dos siglos.

Culto a San Pedro del Manglar

El pueblo de Borburata rinde culto a San Pedro, santo quien ya antes ha sido nombrado y resaltada su particular característica de ser santo de familia y de ser nombrado como San Pedro del Manglar, es una imagen policromada con una data de más de ciento cincuenta años, del siglo XIX, elaborada con madera de níspero en el pueblo de San Esteban⁶⁷. Para él fue construido un anexo en la parte delantera de la casa de la familia, de unos veinticinco metros cuadrados aproximadamente, en cuyas paredes están ubicadas placas en madera y metal con las inscripciones; “*Gracias, San Pedro, Por el favor concedido, José Fernández*”, “*José Rafael Aponte, Se complace en donar esta placa a la, SOCIEDAD SAN PEDRO EL MANGLAR, en los 15 años de su fundación, (1963 – 1978) (...), Borburata Agosto 1978*” (las cursivas indican transcripción textual de las inscripciones).

En este espacio permanece el santo como en permanente vigilia las veinticuatro horas de todos los días, excepto los veintiocho y veintinueve de Junio cuando toca de nuevo parranda en el pueblo de Borburata; ahora es San Pedro del Manglar. Antes de las ocho de la mañana de este primer día, las puertas del templo están abiertas, allí está preparada la imagen de San Pedro en posición sedente en su trono, con barba poblada, ataviado con su habitual vestuario color lila con bordados y

⁶⁷ centro poblado más antiguo de la actual parroquia Bartolomé Salom de Puerto Cabello, en cuyo lugar estuvo antiguamente la Iglesia Parroquial de esta Feligresía, y su valle fue eje de producción agrícola durante el proceso colonizador de Venezuela (Dao, 1986).

ribetes dorados, capa roja y cabeza cubierta por mitra⁶⁸, en su mano izquierda sostiene un papal, también se ven las llaves color plata y a sus pies un gallo. El santo, quien ha sido llevado el día anterior al templo, luce adornado con gran cantidad de flores, acompañado por otra imagen de San Pedro Apóstol, similar pero vestido de blanco y por la de San Juan Bautista que permanece muy cerca de él.

Ceremonias en Honor a San Pedro

En la plaza, la gente ya concentrada espera la salida del santo, mientras otros sentados en la iglesia, lo miran, se acercan, se persignan, lo tocan. Ya un poco después de las ocho de la mañana, llegan niños y adultos con banderas acompañados por el sonido de los tambores a buscar a San Pedro en el templo, es cargado por su pueblo, quien en medio de cruce de banderas se lo lleva en su anda amplia y segura donde su imagen queda libre; del templo hacia El Calvario, luego de las venias arranca la parranda, a visitar familias que le esperan con habituales preparativos para honrar al santo; mesa con mantel dispuesta para él, alimentos y bebidas preparadas para acompañantes niños y adultos; ensaladas, panecillo, sándwich, pastelitos, tortas, limonada, guarapos, refrescos, café y agua fría.

Continua la parranda, San Pedro va de casa en casa tomando rumbos hacia las antiguas haciendas, honrando a las familias con su presencia, le encienden velas, obsequian flores, botellas de ron y de guarapita elaborada en el pueblo y hasta algo de dinero que van recolectando en bolso dispuesto para esto, suenan suave o fuertemente una maraca frente a su imagen, se persignan, lo besan, lo bendicen y veneran. Al llegar el mediodía, ya San Pedro va rumbo a El manglar y va llegando a su casa a su casa pasadas las dos de la tarde, allí es colocado en su santuario que ha sido

⁶⁸ Toca alta y apuntada con que en las grandes solemnidades se cubren la cabeza los arzobispos, obispos y algunas otras personas eclesiásticas que tienen este privilegio (Real academia española, 2001)

ornamentado de manera especial para el momento. Mientras el santo es visitado por devotos lugareños y visitantes allegados, los cargadores, parranderos y tamboreros descansan y comparten una gran sopa que ha preparado la familia Quintero para los visitantes.

San Pedro en su Encuentro con San Juan

Ya antes de las tres de la tarde, el retumbar del cohete que siempre va marcando el tiempo y el espacio durante el Culto a San Pedro, anuncia que continúa el santo parrandeando hasta el cercana las doce de medianoche cuando San Pedro se acerca hasta el templo, y San Juan Bautista quien allí permanece como santo sale a su encuentro que se lleva a las doce de la noche del día veintiocho. Culminado este *Encuentro*, entre San Pedro del manglar como Santo parrandero y San Juan Bautista como santo de la iglesia; este último entra de nuevo a la iglesia y el segundo continúa toda la noche su parranda hasta más allá del amanecer del siguiente día.

Visita el templo San Pedro, Antes de Retornar a su Casa

Aproximadamente, a las siete y treinta de la mañana del día veintinueve San Pedro con su parranda se va acercando al templo, la gente y el sacerdote lo esperan dentro de este. Es recibido con honores de quienes lo veneran; se persignan, les encienden velas, toman fotos, oran y besas. Los parranderos y tamboreros se retiran, su trono es reacomodado con nuevas flores, y ya ubicado en el mismo lugar donde estaba antes de salir celebran clásica liturgia en su nombre. Al finalizar esta, es sacado en hombros por miembros de la Sociedad de San Pedro del Manglar, lo llevan en corto recorrido en procesión acompañada por música sacra, y finalmente el sacerdote le bendice y el santo regresa a su casa en hombros de sus familiares y pequeño grupo de allegados que le acompañan, otros desde la plaza lo despiden; hasta el próximo año.

El Culto a San Pedro en el pueblo de Borburata se caracteriza por ser una celebración íntima. Es decir, en ella participan a lo largo de todas sus ceremonias sólo pequeños grupos de personas del mismo pueblo y allegados, sobre todo a la familia del santo, quienes ya por tradición se trasladan desde sus lugares de residencias para acompañarlo año tras año. Hay banderas, venias, cantos acompañados por el toque del tambor, baile, ron y guarapita.

La gente va con cotidianos vestuarios coloridos, sombreros sin ornamentos especiales, tamboreros y parranderos acompañan al santo en su parranda por cortos espacios de tiempo, se van turnando; comparten con San Pedro y se retiran a labores habituales. Unas pocas personas lucen camisas y pañuelos floreados, el paño para secar el sudor no falta en los cargadores del santo. Los bandereros son niños y adolescentes con cómodos vestuarios cotidianos, el cumaco es llevado en hombros a lo largo del parrandear.

Otros elementos sobre el Contexto

Durante el abordaje investigativo, el cual estuvo primeramente centrado en el Culto a San Juan Bautista, luego en San Pedro del Manglar como su compañero fiel a pesar de sus tan esporádicos encuentros durante el año, emergieron otras divinidades las cuales se mantienen, tal vez, oculta al espectador común, al visitante foráneo. Dentro de estas la única presente en espacio público y visible es San Bárbara para quien también hay homenajes y ofrendas, además de íntimas celebraciones durante el mes de Diciembre, mientras otras se mantienen resguardadas de la vista de todos en sus domésticos altares familiares, desde donde reciben y cumplen peticiones, curan enfermedades, conceden favores; aspectos que forman parte del corpus de próximos capítulos.

En este sentido, es *condicio sine qua non* que a lo largo de años subsiguientes de la culminación del abordaje investigativo, 2011 y meses transcurridos del 2012 continúe emergiendo sospechas, interrogantes y nuevas inquietudes que podrán ser objeto-sujeto de estudio en próximas oportunidades. Considerando que la complejidad de este fenómeno podría ir más allá de los elementos que tal vez pude percibir durante este proceso investigativo, porque si bien hubo el alcance del propósito planteado en un inicio, el encontrarme con toda una serie de imágenes que se debaten entre lo sagrado y lo profano para formar parte del panteón de un San Juan Bautista, venerado y respetado como santo de iglesia que parrandea con su pueblo, con un San Pedro Apóstol, llamado del Manglar, santo de familia que sólo visita a la iglesia como lugar de partida para sus dos días de parranda.

CAPITULO III

FUNDAMENTOS TEÓRICO-EPISTEMOLÓGICOS

Lo Simbólico-Imaginario: Reto para la Ciencia

La ciencia forma parte del complejo cultural a partir del cual cada generación intenta encontrar una forma de coherencia que de sentido a las vivencias. Coherencia, que alimenta en cada época la interpretación de las teorías científicas, determina las resonancias que ellas suscitan y permean las concepciones que los científicos se hacen del balance de su ciencia y de las vías por las cuales deben orientar la investigación. Sin embargo, el logos científico se va convirtiendo en superestructura metafísica que sobrepasa todo ámbito terrenal y humano existentes para devenir en una mirada que constituye objetos por todas partes, y de una manera sistemática excluye al sujeto (Rodríguez, 2000).

En este sentido, la ciencia clásica en su indefectible tarea de entender al universo a través de leyes universales y absolutas, ha pregonado la necesidad de vivir en un mundo de certitudes, que ha impregnado toda nuestra existencia de esa característica concebida por Maturana y Valera (1996), como esa “solidez perceptual indisputada, donde nuestras convicciones prueban que las cosas sólo son de la manera que las vemos, y lo que nos parece cierto no puede tener otra alternativa” (p. I-5); es lo que marca la pauta para vivir y comprender nuestra cotidianidad, condición cultural y nuestro modo corriente de ser humano.

Situación que nos encierra en una soledad que tan solo trasciende en el mundo creado por sí mismo, desde donde emerge el nudo crítico conocimiento-realidad-

ciencia en una relación dialéctica con diversos enfoques teóricos que de una u otra manera dan interpretaciones sobre la vida, el conocimiento y todo sentido de la realidad social. De allí surgen reacciones como la de Damiani (1997), quien en su manifestación sobre lo que él reconoce como crisis de la racionalidad científica moderna o también crisis de la ciencia moderna, declara que:

La conciencia de la crisis de la cultura occidental moderna es compartida por numerosos intelectuales que plantean el problema de repensar el sentido de la vida humana, de la historia, las consecuencias del derrumbe del pensamiento humanista, la crisis de la filosofía como ciencia fundamental, los problemas humanos que se originan de la racionalidad técnica, que ha desplazado el interés por el hombre del ámbito de los fines al ámbito de los medios (...).

(...)

La historia de la racionalidad científica moderna ha sido la historia de la afirmación del ideal de una ciencia universal fundada en un método adecuado para construirla (...) un método universal, de unas normas universales y no históricamente contingentes, de un lenguaje científico unificado y unívoco (p. 8).

El autor, también realza como esa pretensión de uniformidad de método y lenguaje para todas las ciencias sólo trajo como consecuencia esa reducción físico-matemática, primero de la naturaleza y posteriormente de la historia, de la sociedad, de la racionalidad y de la verdad. De tal manera, que la aspiración de los teóricos de la modernidad estuviese versada en un saber universal donde “el mundo aparece como una totalidad sistemática racional; su estructura (...) y peculiaridades son determinable mediante el hallazgo de relaciones causales y cuantitativas” (p. 9). Modelo que a partir del siglo XIX, llega a invadir territorios de las ciencias del comportamiento humano; donde aún se mantiene un constante debate considerado como un desafío para la ciencia moderna.

A pesar de que ya para mediados del siglo XX, estudiosos de las ciencias relacionadas con el comportamiento humano, habían comenzado a pronunciarse al

respecto, como es el caso de Lévis-Strauss (1987a) quien en su enfoque estructuralista para la antropología ya expresa que sin poner en duda que las ciencias exactas y naturales sean efectivamente ciencias, sus definiciones en extensión y comprensión cesan de coincidir cuando de ciencias sociales y humanas se trata. Y el término ciencia pasa a ser una especie de apelación ficticia que prescribe un gran número de actividades perfectamente heteróclitas, de las cuales tan sólo un pequeño número podrían manifestar un carácter científico compatible con lo humano.

En contraposición a esa científicidad clásica, como aporte al debate y hasta como un desafío, esta investigación lejos de “Pretender enclaustrarla en los fríos muros de métodos supuestamente probados, teorías que se declaran universalmente aceptadas” (Moreno 2012, p. 2), fue abordada desde un marco multireferencial, conformado en un primer momento por elementos emergentes de las sospechas que me fueron acercando al tema-problema, luego por elementos teóricos que apoyaron la apertura hacia la acción investigativa, me acompañaron hasta su inicio y luego al final del proceso investigativo como puntos referenciales para la discusión y contrastación de los hallazgos, así como por información obtenida del mundo real; considerando el reconocimiento del sentido desde la dinámica del inconsciente individual y colectivo expresados a través de lo simbólico.

Ahora bien, considerando a la multiplicidad de enfoques existentes, en este capítulo planteo elementos correspondientes a los fundamentos teórico-epistemológicos que facilitaron la concepción de la realidad social y la construcción del objeto-sujeto de investigación; cultos mágico-religiosos y la salud. Además, dieron apertura del camino hacia la interpretación de la salud desde los procesos simbólicos subyacentes en la devoción de los lugareños de población de Borburata a sus santos; teniendo como punto primario referencial el Culto a San Juan Bautista, seguido por San Pedro del Manglar, y de otras divinidades ocultas en la intimidad de domésticos altares.

Antes de seguir adelante, considero pertinente aclarar que entre los elementos presentes en esta parte del corpus investigativo se pueden vislumbrar aspectos teórico-epistemológicos que se vinculan con los metodológicos que presento en el próximo capítulo; que si bien plasmo de forma separada, no es más que una manera de organizar la información, porque todos ellos conforman un todo inseparable. La idea es presentar los elementos que se fueron vinculando a lo largo del camino investigativo; enfoques, conceptos y preceptos que fueron abriendo el paso a la comprensión del sentido y facilitaron el *apalabramiento* de lo empírico, en medio de una densa y compleja temática como lo son los procesos relacionados con el simbolismo y la salud.

También es importante acotar, que la presencia de distintos aportes del pensamiento eranosiano, desplegado a lo largo de este corpus como apoyo a la concepción de este proceso investigativo, obedece a que la apuesta investigativa de estos autores como Jung, Eliade, Kerényi, Ortiz-Osés y Durand, entre otros, lejos de engancharse en una extrema crítica de la razón como clave del debate de la cientificidad moderna, abren un horizonte de cuestiones humanas irresueltas, como la parcialidad de sus métodos de investigación, la separación entre sujeto y objeto de conocimiento, las mismas nociones de objetividad y universalidad. Así como también, su radical polarización de la conciencia del control y dominio del entorno y de sí mismo.

En este sentido, el amplio trabajo investigativo de eranos está centrado en:

(...) la mediación de lo reprimido en la consciencia, individual y culturalmente; en la comprensión de la *dimensión imaginante* a través de la cual el hombre ha establecido un vínculo con lo sagrado a lo largo de milenios de historia y que experimenta un doloroso bloqueo y una devastación efectiva en las condiciones dominantes de la modernidad (Solares, 2004, pp. 201-202).

Esto, no a través de la razón pura sino desde un abordaje tendiente hacia la investigación antropológica que conlleve al descubrimiento de la proyección humana de un imaginario simbólico, donde el símbolo emerge como mediador, y así aflorar la posibilidad de una comprensión más profunda que va más allá desde lo racional; lo anímico, espiritual y afectivo. Con un sentido de significación que abarca la comprensión del ser humano como un todo, cuya fuente de entendimiento es la experiencia vivida, desde sus aversiones hasta sus simpatías, como elementos “convergentes en la fuerza polisémica de los símbolos” (*ibídem*). Aspectos que podrían significar aún un reto para la ciencia moderna.

Conocimiento, Intersubjetividad y Episteme

Hablar de conocimiento, implica abarcar una multiplicidad de posturas que vienen desde la antigüedad cuando los sofistas proponen por primera vez el problema del conocimiento como postura de rechazo al dogmatismo incapaz de dudar de la capacidad de la razón humana. A partir de allí, encontramos diversas reflexiones epistemológicas de grandes filósofos como Platón (428-347 a de C.), Aristóteles (384-322 a de C.) entre otros, quienes de distintas formas hacen que el dogmatismo se vaya debilitando y perdiendo su sentido estricto. A pesar de que la denominación de dogmatismo pudo haber sido aplicado a filósofos del siglo XVIII, pero ya en otro sentido.

Por lo que es irrefutable mencionar a Descartes (1596-1650), quien se reveló como el primer hombre de la modernidad que marca el inicio de una nueva era en la historia del pensamiento y de la filosofía, cuando a través de su Método y Meditaciones intenta dar respuesta al escepticismo de la época, utilizando la duda como punto de partida para su filosofía racionalista (Descartes, 1974; 1975), pensamiento que cuenta con ilustres seguidores como Newton, Spinoza, Leibniz y Malebranche. A propósito de esto, Heidegger (2000) opina que todo enfoque de la

metafísica moderna, incluido Nietzsche, se sustenta en una interpretación del ser y de la verdad inducida por Descartes.

Así, en la Edad Moderna surge la teoría del conocimiento como disciplina autónoma, con Locke (1632-1704) como su representante. Quien en 1690 publica su obra maestra *Ensayo sobre el entendimiento humano*, donde trata de manera sistemática cuestiones relacionadas sobre el origen, esencia y certeza del conocimiento humano (Hessen, 1976). Este, preocupado por la teoría del conocimiento, llega a rechazar la existencia de ideas innatas, para concebirlas como formulaciones mentales de los datos procedentes de la experiencia externa; pueden ser simples, producidas por las sensaciones y complejas cuando son el resultado de asociación de las simples. Entendiendo por idea únicamente las sensaciones sensibles (Ríos Castilla, 2004).

Posteriormente, este punto de vista epistemológico es refutado por Leibniz (1646-1716) en su obra *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano* editada como póstuma en 1765, posterior a su pensamiento se edificaron nuevas construcciones teóricas como las de Berkeley (1684-1753) con su tratado de los principios del conocimiento publicado en 1710, y Hume (1711-1776) con su magna obra *tratado de la naturaleza huma*, publicada en entre 1739 y 1740. Ocho años más tarde, publica su investigación sobre el entendimiento humano (Hessen, 1976).

Luego aparece Kant (1724-1804), considerado el más celebre de los filósofos contemporáneos y representante del racionalismo moderno, quien posterior a experimentar intensamente la influencia de Hume y de Rousseau, para 1781 se presenta como el fundador de la teoría del conocimiento dentro de la filosofía continental con su *Crítica de la Razón Pura*. Obra epistemológica que intenta una fundamentación crítica del conocimiento científico de la naturaleza sirviéndose de un método llamado por él mismo trascendental, el cual investiga la validez del

conocimiento. Es decir, se pregunta cómo es posible el conocimiento, sobre qué bases, qué supuestos descansa éste.

En este sentido el pensamiento kantiano como teoría del conocimiento, se perfila en la corriente del criticismo, puesto que tiene que ver con la posibilidad de conocer. Ya que examina todas las afirmaciones de la razón humana, sin aceptar nada antes de preguntar por los motivos y pedir cuentas a la razón humana, así su conducta lejos de ser dogmática o escéptica, es reflexiva y crítica, superando todo exclusivismo. Para Kant el criticismo es método y es sistema, porque representa la única posición justa; sobre este cimiento funda su filosofía pura y simple. Teoría que le permite encontrar la sustentación para la ciencia, no en la cosa, sino en el propio sujeto, quien partiendo de formas universales obtenidas de la experiencia construye su objeto de conocimiento; el fenómeno (Hessen, 1976; Ríos Castilla 2004).

Así, la filosofía kantiana llamada también trascendentalismo o criticismo constituye punto crucial para la historia sobre el conocer, entender, comprender la existencia humana; pensamiento y acciones que conllevan a la construcción del orden social, de un mundo de vida, de la cotidianidad. En la zaga de Kant, en la época contemporánea encontramos la teoría del conocimiento, la epistemología, la sociología del conocimiento, entre otras disciplinas que aún en esta segunda década del siglo XXI son rememoradas y consideradas por su connotación para las nuevas corrientes del pensamiento.

Se evidencia entonces la imposibilidad de ignorar las enseñanzas de los antiguos, cuyos pensamientos persisten bajo nuevas formas, bajos nuevas y distintas miradas en actual estatus del conocimiento. Conseguimos a lo largo de la historicidad el abordaje de situaciones propias de la realidad humana que al ser comprendidas desde diferentes paradigmas, dan paso a nuevas interpretaciones, nuevos enfoques, a pesar de versar sobre tópicos similares. Idea que se percibe tanto

en el pensamiento occidental como oriental, muestra de ellos es cuando Lao tse (1983)⁶⁹ en su historia del pensamiento expone “Lo que Demócrito llama *elementos*, Aristóteles llamará *materia*. Lao Tse la *wu, ser cosa*” (p. 23); Esto, forma parte de la misma historia de la ciencia, mas aún, cuando el conocimiento que se pretende concierne al comportamiento humano; Blanché en 1976, lo refiere como ciencias de lo real, del mundo inanimado, de la vida y del hombre.

Es precisamente, en este ámbito donde surgió esa necesidad de encontrar sentido a una praxis vivida lo que me llevó a plantearme la investigación sobre múltiples acciones que conforman la cotidianidad de los pobladores de la costa carabobeña en cuanto a sus cultos mágico-religiosos, tomando como contexto referencial a Borburata, y su inherencia con su concepción de salud-enfermedad, cuerpo-naturaleza, vida-muerte, además de la eficacia de posibles prácticas terapéuticas para su salud. Temática por demás polémica, que implica la apertura de otro horizonte del conocimiento por el abismo entre lo cotidiano y lo científico.

Por lo que opté en seguir rastros de Moreno (1993), quien considera importante el replanteamiento de las bases del conocimiento científico para encontrar caminos teóricos metodológicos que permitan elaborar un discurso en que la realidad popular se exprese en simbolización, emanada de su propia entraña y no del campo de significaciones de un mundo externo al pueblo. Es decir, descubrir la matriz generadora del conocer en el que un sujeto construye su mundo de vida; identificado por él como episteme-madre.

Conocimiento que en todo momento pretendí desde la comprensión de la realidad construida por símbolos, significados y sentidos emergentes de la

⁶⁹ No se sabe, si Lao tse existió o si la obra es una compilación de sentencias de la escuela taoísta. Se estima, que pudo haber vivido entre los siglos IV y VI a. de C. La obra consultada corresponde a una edición preparada en 1983 por Carmelo Elorduy; jesuita misionero, filósofo y teólogo destacado como gran traductor de la filosofía china antigua, al castellano.

intersubjetividad sedimentada en la cotidianidad y compartida por un colectivo. Es decir, representada por la episteme del pueblo, por lo que siempre centré mi atención en las personas, en su vida, en su propio valor y en su devoción expresada años tras años en cultos a santos como eje fundamental para su quehacer cotidiano; en un primer momento San Juan Bautista, luego San Pedro del Manglar y otras divinidades que permanecen en la intimidad de domésticos altares.

Esto, teniendo presente los obstáculos epistemológicos planteados por Bachelard (1974), cuya epistemología está enmarcada dentro del racionalismo crítico, ya que su propia historia científica lo ubica en el encuentro de diversas perspectivas teóricas que lo distancian del racionalismo tradicional, dentro de las cuales estuvo presente la crítica al positivismo y varios enfoques centrados en una dialéctica complementarista;

El conocimiento de lo real no es jamás “lo que podría creerse” sino siempre lo que debería haberse pensado. El pensamiento empírico es claro, *inmediato*, cuando ha sido bien montado el aparejo de las razones. Al volver sobre un pasado de errores, se encuentra la verdad en un verdadero estado de arrepentimiento intelectual. En efecto, se conoce en contra de un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal adquiridos o superando aquello que, en el espíritu mismo, obstaculiza la espiritualización (p. 15).

Donde igualmente, refiero la necesidad de tener una visión abierta para lograr proximidad posible a la episteme-madre, a la episteme del pueblo, conceptualizada en el sentido de Moreno (1993), quien en su primera aproximación, por exclusión, a su conceptualización expresa;

“Matrix” es fuente (...), la episteme en cuanto matriz, se concibe como un sistema-huella de representaciones-huella generales en constante fluencia –producción y reproducción –de dentro hacia fuera, desde el fondo no representado (pero representable mediante

crítica hermenéutica) a la claridad de las representaciones y los discursos. La vida-cultural le proporciona el lugar y los lugares.

En todo su curso vital, desde su origen hasta su fin, la matriz epistémica está transitada por una ley de formación que se identifica con el **régimen** de los sentidos. Toda episteme está regida por los sentidos, pero éstos a su vez no funcionan aisladamente, sino integrados en un régimen que es distinto para cada episteme histórica (pp. 50-51).

Prosigue el autor, aclarando que en este caso se debe entender por régimen de los sentidos a aquella integración de todo lo sensorial en una gestalt, cuya estructuración recibe su especificidad de uno de ellos, el cual se erige en referencia para los demás que en él son vivenciados de manera subjetiva y social. De manera tal que la episteme es un modo de conocer, y los sentidos figuran como mediaciones que facilitan su formación, ya que estos funcionan de manera concreta dentro de un régimen determinado, el cual es quien decide sobre la conformación misma de la episteme.

En este sentido, es preponderante detallar acerca del proceso de producción de la episteme dentro del abordaje investigativo. Asunto donde también me hago acompañar por Moreno (ob. cit.), durante la trayectoria de ese hurgar por el complejo camino y lograr comprender que la episteme: “A primera vista puede parecer natural y de validez universal pero (...) es sencillamente **histórica**, ligada a un modo de vida propio de un grupo humano en su existencia temporal” (p. 52). Quien también, es de la idea que la episteme “vive, existe, en la comprensión (en la “inscripción”) cotidiana, en la cotidianidad colectiva y singular, (...). Es al mismo tiempo historia-pasado, historia-presente e historia-proyecto” (*ibidem*).

Es historia-pasado, porque al ubicarnos en un momento determinado su temporalidad proviene de antes, de un devenir por lo menos iniciado. Historia-presente, porque pervive en toda realidad cognitiva del momento, e historia-proyecto porque predice su permanencia tempo-espacial. De tal forma, que la episteme no es

reformulada por nadie en particular, ni filósofo, ni científico alguno, sino que se produce, emerge o subyace de las acciones de toda una sociedad o de una parte de ella, “es una producción y un producto social histórico” reafirma Moreno (ob. cit., p. 53); me inclino por concebirla como producción, quedando corto este termino, socioantropológica.

De esta manera su génesis está fundamentada en lo vivido de una manera integral, y Moreno (ob. cit.) afirma que “no se produce en el ámbito de la razón aunque no sin ella” (pp. 53-54), para luego aclarar que la episteme no es producto de un razonamiento lógico como proceso intelectual, tampoco consecuencia de premisas ordenadas deductivamente a la luz de una serie de datos, sino:

(...) una **opción** producida en la práctica social histórica, una opción tomada a voluntad popular colectiva.

Por opción entiéndese aquí una elección **de facto**, que se hace en la realidad histórica de toda una comunidad sin que nadie, en lo particular, elija propiamente, si por elegir se quiere significar una decisión subjetiva (singular o plural) basada en razonamientos conscientes y en la valoración libre de distintas posibilidades (p. 54).

Así, desde la comprensión de la concepción de episteme propuesta por este autor quien se ha destacado por sus aportes para el conocimiento del venezolano, hecho sobre el cual habla de dos visiones de mundo; el mundo de vida moderno y el mundo de vida popular. Pude entender que el mundo de vida del contexto de abordaje de este proceso investigativo, postula como episteme a los procesos simbólicos subyacentes del culto a los santos, la cual emergen desde la misma concepción y acción del pueblo de Borburata hacia las divinidades que ocupan un lugar primordial en su modo de vida; tiene historia-pasada-presente-proyecto.

Aspecto que además de estar circunscrito a la historicidad del pueblo de Borburata y a otros pueblos y zonas de la costa carabobeña, lo está en los distintos

contextos venezolanos cuya gestación posee características similares. Los cuales se caracterizan por lo que el mismo Moreno (ob. cit.) menciona como modo de vida popular, por estar desacoplado del sistema dominante, por funcionar fuera de sus márgenes, hecho que le identifica como marginal; marginal con una marginalidad activa, que lo abstrae de toda posibilidad de percibirse o vivirse como marginado, y funciona tal cual como un sistema, que yo llamaría paralelo o complementario.

Realidad Social: Mundo de Vida Cotidiana

Como fuente de interés para este proceso investigativo, está la concepción de “Mundo de Vida” proveniente de la Fenomenología del Mundo Social de Schutz (1932-1967), cuyo trabajo intelectual fue inspirado en la teoría weberiana, a la cual integra ideas de Husserl y Bergson para concebir su enfoque de la realidad o mundo social. Así, desde su visión de ciencia, parte de la Fenomenología husserliana pero no poniendo al mundo entre paréntesis para llevar a cabo la reducción propia del fenomenólogo empiricista, sino orientado hacia la intersubjetividad exterior; el mundo social y el mundo de la vida (Ritzer, 2001).

Schutz (1974) consideró que “Ni el sentido común ni la ciencia pueden avanzar sin apartarse del examen estricto de lo que es real en la experiencia” (p. 35). Pensamiento del cual parte para su análisis y comprensión del mundo de la vida cotidiana, cuyo significado lejos de ser inherentes al mundo natural, “constituye el resultado de la actividad selectiva e interpretativa que el hombre realiza dentro de la naturaleza o en la observación de esta” (ob. cit., p. 37). Es por ello, que el paradigma de Schutz es el de la axiología fenomenológica, de donde suscita la siguiente idea, punto de apoyo para esta investigación:

A diferencia de las ciencias naturales en donde los “datos” no tienen esta estructura de *significatividad*, los hombres actúan y viven dentro de su

estructura de significatividad. Siguiendo este argumento podemos decir que existen dos dimensiones de la realidad: la naturaleza y la cultura (Hernández Cortez, 2011, p. 2).

Siguiendo con la concepción schutziana sobre la realidad social, este también llegó a plantear la existencia de varias y diferentes realidades, entre ellas el mundo de los sueños, del arte, de la religión, de la demencia. Además, centra su atención en un elemento que Husserl había ignorado y que había sido inexplorado por otras ciencias; la subjetividad. Él, consideró que la realidad eminente es el mundo intersubjetivo de la vida cotidiana, el mundo de la vida que es el arquetipo de nuestra experiencia de la realidad, y todos los demás ámbitos de significados pueden considerarse modificaciones de la cotidianidad.

De manera tal, que las distintas realidades que él refiere forman parte del mundo de la vida en constante debatir con el mundo de la ciencia y específicamente en este momento, con la ciencia del comportamiento humano. Por tal motivo, la concepción de Schuzt se presenta como elemento teórico de preponderancia para este proceso investigativo, por la manera en que los actores construyen la realidad, «crean las situaciones y las reglas, creándose a la vez a sí mismos y a sus realidades sociales» (Mechan y Wood, 1975, p. 115). Es decir, es el modo en que los seres humanos crean el mundo de la vida cotidiana.

En este sentido, para este proceso investigativo cuyo eje temático estuvo centrado en los elementos simbólico-imaginarios inherentes al proceso salud-enfermedad subyacentes de un culto mágico-religioso dedicado a San Juan Bautista como divinidad primordial para el pueblo de Borburata, fue considerado en todo momento el mundo real emergente del propio contexto de la acción; ya presentado de forma detallada en el capítulo anterior, y sobre el cual se presentan más detalles aún

en los capítulos que despliegan información sobre los hallazgos inherentes a este proceso investigativo.

Mundo de la vida Cotidiana y Significación Social

Primeramente, refiero algunos aspectos de orden teóricos que me acompañaron y apoyaron para *apalabrar* elementos emergentes del mundo cotidiano durante el proceso investigativo. No de una manera secuencial que conlleve a la teorización de los aspectos que aquí se abordan, por lo que tampoco presento teorías específicas al respecto, sino más bien referentes centrando atención en estructuras estudiadas por Jung (1875-1961), con un planteamiento que se desliza de lo psicológico del jungismo primigenio a lo culturalista del posjungismo, tal como está concebido por la actual versión de Eranos.

Esto, considerando que la principal labor eranosiana expuesta por Ortiz-Osés cuando hace la presentación de este Círculo para la sociedad hispana en Karényi, Neumann, Scholem, y Hillman, (2004), la cual radica en;

(...) *pattern* o pautas de la experiencia humana del sentido de la vida. Pero mientras en que la escuela jungiana de Zurich estudiaba esas pautas a nivel de conducta psicológica, en Eranos se elaboran las pautas culturales de la comprensión del mundo en una investigación multidisciplinar (...). Por ello las nociones típicamente jungianas de *inconsciente* colectivo y *arquetipo* se deslizan de un planteamiento psicológico a un replanteamiento más abierto y cultural (p. 10).

Es decir que estos elementos teóricos, que acompañaron el proceso investigativo dieron apertura al abordaje del objeto-sujeto de estudio desde un enfoque de una causalidad en espiral que partió de lo fenoménico de una manifestación cultural específica como es el Culto a San Juan Bautista en el pueblo de Borburata, para ir a los procesos simbólicos-imaginarios, y de allí llegar a las estructuras del mundo de la

vida cotidiana y establecer los procesos de significación social; oscilando entre lo fenoménico, lo estructural simbólico y lo socioestructural, centrado en las estructuras de la intersubjetividad.

Aspectos que fueron abordados desde una visión sociantropológica propiciada por el mismo sentido de la investigación, ya que esta por sus distintos elementos estructuradores, desde objeto-sujeto de estudio, hasta su enfoque y abordaje metodológico a presentarse de manera detallada en capítulos siguientes, se centra en un escudriñar de lo que Solares (2004), menciona como “(...) el hilo secreto que cobija tanto al hombre primitivo como al hombre moderno, hilo o urdimbre de la *dimensión simbólica* del *anthropos*” (p. 202). Lo cual, al partir de una inquietud por descubrir elementos simbólicos emergentes de un culto mágico-religioso dedicado a santo venerado por un pueblo, convirtió lo imaginal humano en fuente de aproximación a un conocimiento capaz de orientar la comprensión de la díada salud-enfermedad desde la interpretación del sentido de los procesos simbólicos de los propios actores.

Esto puede representar desde un sentido eranosiano, un redescubrir de la arquetipología mito-mítica del hombre arcaico inmersa en nuevas configuraciones culturales, en medio de un contexto de secularización del culto a las divinidades. Esto visto desde la perspectiva de este grupo de investigadores, quienes posterior a estudios comparativos y hermenéuticos de diversas mitología del mundo, ven la historia cultural de la humanidad como una unidad, expresa en múltiples modalidades con la existencia de una convergencia diferencial. Ya que una sociedad sin motivos mitológicos representados en el fuego, el agua, la muerte, el árbol, la gran madre o el viejo sabio, es inexistente e inconcebida; siempre están presentes en sus liturgias, cosmogonías, cultos y rituales como alimentos simbólicos para una espiritualización de la vida material e inconsciente.

De tal manera que al elaborar la crónica de la especie humana, esta se presenta desde su primera página,

(...) no sólo como la enumeración del progreso del hombre hacedor de herramientas, *homo faber* y *homo sapiens*, *homo parlante*⁷⁰ y *zoon palitikon*⁷¹ juntos a fin de superar la naturaleza escasa, sino como la proyección, también, de la figura comunitaria del *homo symbolicus* o *religioso*, para que la reproducción material de esa comunidad y la elaboración de su violencia, miedos y terrores, lejos de agotarse en las necesidades de sobrevivencia, acumulación y preservación de la vida social, apunten en el sentido creativo de su espiritualización y comunidad con los dioses (ob. cit., p. 203) (Las notas al pie de página son de la autora).

Es decir, que los elementos simbólicos-imaginarios emergentes del culto a los santos, más allá de la herencia de un colonialismo caracterizado por el genocidio que representó la esclavización de hombres provenientes del continente africano, representan remanentes arcaicos resguardados en lo más profundo de la memoria colectiva de ese grupo minoritario que aún permanecen aferrados a sus ancestros a través del arraigo a un pueblo que representa dualidades insoslayables; origen-desarraigo de su mundo natural, vida-muerte, animismo-cristianización, esperanza-desesperanza, cuerpo-maltrato.

Aspectos que de manera inconciente dan sentido a la vida de estos lugareños, y que representaron en su conjunto elementos idóneos a considerar para la interpretación de la salud como epicentro de toda acción humana, como un proceso donde se representa la biología-social del ser humano en toda su expresión y como un todo infragmentable; el ser humano inmerso y en interrelación en su mundo societal, consigo mismo, con el otro y con el mundo

⁷⁰ *Homo hablante* (Nota de la autora)

⁷¹ Expresión escrita por Aristóteles para referir al ser humano, cuyo significado se asume como “(...) un “animal de polis”, un animal urbano (...) hombre que habita en una ciudad (Gómez-Pantoja, 1986, p. 1).

natural. Es decir, la salud como aspecto cultural, socioantropológico; proceso salud-enfermedad como elemento inherente al mundo de vida cotidiana, y también a todo proceso de significación social.

Los Procesos Simbólicos y la Búsqueda del Sentido

El conocimiento de lo humano es incompleto, más aún el de su psique y todo lo que a esta concierne; ella es parte de la naturaleza y su enigma es ilimitado. De allí, la complejidad al tratar de definir psique y naturaleza, sólo somos capaces de afirmar lo que creemos acerca de ambas, generalmente apoyados en lo definido por la investigación médica; producto de la visión clásica de la ciencia. La cual, a través de la historia ha mantenido su actitud misoneísta, ante la idea de revelación de lo desconocido de la psique humana. Más aún, ha negado la posibilidad de aceptación de distintas concepciones que puedan existir dentro de algunas sociedades, llamadas primitivas.

Karényi et al. (2004), refieren la ineptitud de la historia de la filosofía en el ámbito de la creación y del imaginario, cuya contextura es fundamentalmente simbólica. Inepcia, que es extensible a toda ciencia cegada ante el descubrir tras nuestra consciencia colectiva un sustrato arquetípico, mítico y simbólico reprimido por nuestra inconsciencia; omitiendo al símbolo como imagen del sentido. Por lo que esta investigación, tiene de inicio una sustentación que luego se retoma para la comprensión de la información, en el pensamiento de que el sentido sólo puede construirse como imagen desbordando los límites de una razón que ha olvidado su traumático nacimiento y que progresivamente se ha vaciado de contenido simbólico.

Entendiendo que el sentido no subyace en medio de la estaticidad de los extremos como una verdad abstracta, sino en la mediación, en la articulación de lo desarticulado, tiene implicancia el imaginario colectivo, con la significación, los

significados y las representaciones emergentes del mundo simbólico. De donde surgen a manera de espiral una y otra interrogante; ¿cuál es el sentido? ¿Dónde está su verdadero sentido de todo esto?, y de allí el requerimiento de comprender las raíces fundantes de esos procesos simbólicos; develar su episteme. Y para ello, hurgar lo oculto para aproximarnos a las categorías de lo relacional, de lo constitutivo; la esencia como representatividad de la episteme.

Por lo que me sirvo de la interpretación que hace Ortiz-Osés (2004) de la concepción de Machado sobre el camino vacío y su existencia sólo en su relación con el sentido, para reforzar la idea sobre su concepto; “Caminante, no hay sentido se hace sentido al sentir; sentir-con o con sentir” (p. 314). Pensamiento que resguarda dentro de sí, y expresa la comprensión de este autor de lo que él llama razón mitológica como la única esperanza para la comprensión del sentido; sentido como sutura que al coserlo se está implicando y comprendiendo, y de allí que este aparece en las mitologías encarnado y con sentido, es decir, con implicación.

Sin que esto signifique un improductivo bombardeo en contra de la razón, sino por el contrario, apoya la tesis símbolo-racionalidad-símbolo. Es decir, “el símbolo sin racionalidad es tiránico y la racionalidad desprovista de símbolo es realmente estéril” (ob. cit. p. 423). Lo simbólico, no es más que estructuras transformadas por el inconsciente colectivo a partir de lo real humano-social en forma dialéctica; síntesis de contradicciones. Lo cual, es apoyado por el pensamiento erasoniano cuando afirma:

El ensayo de una *racionalidad simbólica*, siempre inconclusa y abierta, es lo que nos concierne. Y es lo que nos acerca –puesto que en el breve suspiro que es la historia todos somos contemporáneos – a Empédocles y a Heráclito, a Hölderlin y a Nietzsche; a todos lo que por y para nosotros han asumido que pensar implica riesgo: el riesgo de perder en la apuesta la presunta autonomía de la propia existencia (*ibídem*).

De allí, la importancia de considerar también a Durand (2007) quien en su recorrido desde el Psicoanálisis freudiano hasta la teofanía⁷² examina el simbolismo como refugio de toda la cultura humana y también refiere la gran confusión y hasta la desvalorización que reina en occidente cuando se refieren aspectos relativos a este proceso. Este antropólogo, cuyo enfoque mantienen vinculación con Eranos y con las investigaciones de Jung, Eliade y Bachelard, expresa que:

La conciencia dispone de dos maneras de representarse el mundo. Una *directa*, en la cual la cosa misma parece presentarse ante el espíritu, como en la percepción o la simple percepción. Otra, *indirecta*, cuando, por una u otra razón, la cosa no puede presentarse en «carne y hueso», a la sensibilidad, como, por ejemplo al recordar nuestra infancia (...) o al representarse un más allá después de la muerte. En todos estos casos de conciencia indirecta, el objeto ausente se re-presenta ante ella mediante una *imagen*, en el sentido más amplio del término (pp. 9-10).

En este sentido la conciencia tiene a la disposición distintas escalas de la imagen, que puede ser una copia fiel de la sensación o un simple indicio de la cosa, y sus extremos opuestos estarían constituidos por la adecuación total, la presencia perceptiva, o la inadecuación extrema, que representa un signo perennemente separado del significado. Lo cual indica “que este signo lejano no es otra cosa que el símbolo” (ob. cit. p. 10). Es decir, que en la medida que un signo esté más distante de su referente el significado es un símbolo, y se llega a la imaginación simbólica cuando surge la imposibilidad de precisar el significado y el signo por su parte, sólo puede referirse a un sentido y no a algo sensible.

Es pertinente señalar que Durand (ob. cit.), se apoya en las definiciones de símbolo de Lalande (1902-1923) quien lo concibe;

⁷² Término derivado del griego antiguo *Θεοφάνεια*; theos significa Dios, y faino aparición, manifestación. Se entiende como manifestación de una divinidad al hombre.

como todo signo concreto que evoca, por medio de una relación natural, algo ausente o imposible de percibir; o también, según Jung: «la mejor representación posible de una cosa relativamente desconocida, que por consiguiente no sería posible designar en una primera instancia de manera más clara o más característica» (p. 13).

Por eso, el contexto de los procesos simbólicos está centrado en todo lo no-sensible, como lo inconsciente, metafísico, sobrenatural y surreal; donde están implícitos conceptos como magia, religión, espíritu, alma y dioses. La imagen simbólica, en este sentido se entiende como la transfiguración de una representación concreta, pero con un sentido abstracto en su totalidad, y el símbolo como una representación que hace aflorar el sentido secreto, como es concebido por el mismo Durand; “ es la epifanía de un misterio” (ob. cit., p. 15). De manera tal, que una representación simbólica nunca se confirmará a través de la presentación pura y simple de su significado, ya que el símbolo es una figura que vale, no por si misma, sino mediante ella misma.

Considerando, la ya referida confusión que ha reinado en torno al simbolismo se puede afirmar que aún hasta el siglo XXI en el mundo occidental, ha prevalecido lo que este momento menciono como el ensayo de una racionalidad simbólica inconclusa. Sin embargo, en esta investigación su abordaje se hace desde la concepción del simbolismo que se ha venido planteando, y que ha servido desde la teoría jungiana como mediación entre el saber general, universal o arquetípico y el saber particular, individual o típico.

Entendido el simbolismo como el patrimonio del alma, es decir, lo anímico, situado entre el espíritu puro y la impura materia, donde el símbolo aparece como un principio configurador de lo real, como mediador entre el saber general, universal o arquetípico y el particular, individual o típico, tal como es presentado por Ortiz-Osés, en Jung et al. (2004). También, este autor expresa que “el interés del simbolismo

radica en que reúne conciencia e inconciencia, al tiempo que nos saca de nuestra mismidad en dirección al otro: en esta dirección se inscribe un sentido que sólo es apalabrable simbólicamente” (en Kérenyi et al., 2004, p. 13).

Por lo que es pertinente, presentar un esbozo de algunas de las estructuras fundamentales para el entendimiento de este proceso investigativo donde se presenta la comprensión de una realidad construida por símbolos, significados y sentido a través de acciones ritualistas materializadas en ceremonias del culto a San Juan Bautista; devoción compartida por un colectivo. A continuación, se presenta esquema representativo de la realidad tal como fue concebida como punto de partida para el proceso investigativo, realidad que se fue transfigurando con el avance del mismo por la emergencia de otras divinidades también veneradas por el pueblo de Borburata, como es el caso del San Pedro del Manglar. ya mencionado de forma detallada en capítulo que antecede, y de otras que serán mencionadas más adelante.



Esquema 2. Estructuras fundamentales del proceso investigativo.

El Inconsciente Colectivo y lo Arquetipal

Jung (1997), en su afán de búsqueda del sentido de lo humano divide la psique en tres estratos; el yo, identificado con la mente consciente, el inconsciente personal conformado por elementos inaccesibles a la conciencia pero, relativamente superficial que descansa sobre otro más profundo que no se origina en la experiencia ni es una adquisición personal, sino que es innato; el inconsciente colectivo. Cuyo contenido, está conformado por toda la herencia espiritual de la evolución de la humanidad, la cual continuamente configura dentro de sí nuevos elementos y nace nuevamente en la estructura cerebral del cada individuo.

De manera tal, que el inconsciente colectivo se puede conceptualizar como herencia de la huella de la experiencia vivida como especie, aún cuando no somos conscientes de ello, y guarda estrecha relación con los símbolos, mitos, experiencias espirituales y todas aquellas que estén envueltas en un halo de misterio. von Franz (en Jung, ob. cit.), en su tarea de complementar y ampliar los conceptos jungianos, reafirma que nos es precisamente en el campo de la clínica donde aparecen con mayor frecuencia las poderosas fuerzas del inconsciente, sino en el campo de lo mitológico, religioso, artístico, y en toda actividad cultural con la que se expresa el ser humano.

Aclara que si toda la humanidad, individual y colectivamente, poseen en común normas de comportamiento emotivo y mental, a lo que Jung llamó arquetipos, por supuesto que encontraremos en sus productos como fantasías simbólicas, pensamientos y actos que impregne todo campo del quehacer humano. De allí, que la fecundidad de las ideas jungianas tengan un mayor espectro de comprensión dentro del área inherente al mundo cultural humano, donde los arquetipos emergen como una suerte de guía de expresividad humana, entendida esta en su acepción más amplia.

Jung et al. (2004), en retórica sobre los arquetipos del inconsciente colectivo, reafirma que la denominación de colectivo proviene del hecho de que el mismo es de naturaleza universal, “(...) que en contaste con psique individual tiene contenidos y modos de comportamiento que son, *cum grano salis*⁷³, los mismos en todas partes y en todos los individuos” (p. 10) (la nota al pie de página es de la autora). Es decir, que el inconsciente colectivo es idéntico para toda la humanidad, por lo conforman un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal que existe en cada uno, y los contenidos de ese inconsciente colectivo fue lo que el mismo autor denominó arquetipos.

Termino, que proviene de una paráfrasis explicativa del eidos⁷⁴ platónico, y para la comprensión desde el sentido jungiano que es compartido para este proceso investigativo, esa denominación es idónea, puesto que indica que los contenidos del inconsciente colectivo son arcaicos, primigenios. Lo cual refiere a:

Imágenes universales acuñadas desde hace mucho tiempo. Puede aplicarse también a los contenidos inconscientes la expresión «representations collectives», que Lévy-Bruhl usa para designar las figuras simbólicas de la cosmovisión primitiva, pues en un principio se refiere casi a lo mismo. En las doctrinas tribales primitivas aparecen los arquetipos en una disposición especial. En verdad, aquí ya no son contenidos del inconsciente, sino que se han transformado en fórmulas conscientes, transmitidas por la tradición generalmente en forma de doctrina secreta, que es una expresión típica de la transmisión de contenidos colectivos que emergen originariamente del inconsciente (*ibídem*).

⁷³ Locución latina que traducida literalmente significa con un grano de sal, y en sentido figurado parece significar que debemos aplicar una capa de sano escepticismo a determinada afirmación; no darla por certeza absoluta.

⁷⁴ Término griego. Idea. Para Platón; las entidades universales, inmutables y eternas que sirven como fundamento al conocimiento objetivo y a la vida buena

A pesar de que los arquetipos también encuentran expresión en mitos y leyendas, aquí se trata de una configuración consciente y específica que ha sido transmitida a lo largo del tiempo, con relativa identidad. De allí la diferencia a las formas arquetipales inherentes al proceso investigativo de este corpus, las cuales constituyen representaciones colectivas distantes a ser sometidas a elaboración consciente alguna, por lo que se puede afirmar que constituyen “(...) un dato psíquico todavía inmediato” (ob. cit., p. 11). De manera tal, que estos constituyen el núcleo de toda experiencia o vivencia mítica humana, desde las sociedades primitivas hasta las religiones mundiales predominantes; encierran dentro de sí un saber primario expresado en imágenes o íconos, como representación de los secretos del alma.

Lo cual es valedero para toda creencia de occidente o de oriente, donde entra en juego toda expresión de religiosidad popular impregnada por la magia de una metamorfosis que se escapa de todo sentido de la lógica de la razón, característico del culto a los santos en el pueblo de Borburata, contexto abordado para nuestro proceso investigativo. Hecho que también se extiende en otros pueblos y zonas de la costa carabobeña, donde a pesar de la existencia de algunas pinceladas que marcan ciertas diferencias entre el culto al mismo San Juan Bautista como primordial imagen venerada, la esencia es la misma en cuanto a elementos que lo constituyen y la metamorfosis como eje, San Juan santo-San Juan parrandero.

Lo cual, cobra sentido en el pensamiento de Jung et al. (ob. cit.), a propósito de hablar sobre la simbología de las creencias religiosas como expresividad del mundo místico que envuelve la existencia humana, que a lo largo de su propia historia, de la humanidad, se ha mantenido fuera de toda comprensión de la razón de la ciencia clásica, expresa que:

El rendirse a esas imágenes eternas es algo completamente normal. Para eso existen. Deben atraer, convencer, fascinar, dominar. Han sido creadas de la «materia prima» de la revelación y configuran la experiencia inicial de la deidad. Por eso inducen en el hombre el presentimiento de lo divino y, al mismo tiempo, le ponen a cubierto frente a la experiencia inmediata de la divinidad. Estas imágenes no se encuentran aisladas (...) sino que están integradas, gracias a un trabajo secular del espíritu humano, en un sistema de pensamiento envolvente que ordena el mundo, en una doctrina ética reguladora de las acciones y en una institución antigua, poderosa y muy extendida, llamada iglesia o religión (p. 14).

Fenómeno que se explica tras análisis de distintas vertientes del mundo de las religiones, donde estos autores concluyen que lo vital del inconsciente colectivo ha sido captado de manera casi íntegra en las representaciones dogmáticas, las cuales fluyen tal corriente perfectamente encauzada en el simbolismo del credo y del ritual. Y lejos de tratarse de un fenómeno psicológico, constituye un hecho inherente a la naturaleza humana, puesto que ya en los tiempos prehistóricos del neolítico ya existían los misterios; “(...) nunca le faltaron a la humanidad imágenes poderosas que le dieran protección mágica contra la siniestra vivacidad de las profundidades del alma y del mundo” (ob. cit., p. 16).

Así, las figuras del inconsciente siempre se han manifestado en imágenes protectoras y benéficas, y de esta manera quedan proyectadas en gran espacio cósmico de manera tal, que las imágenes arquetipales llegan a convertirse en algo a priori de tal significancia, que el preguntarse qué significa en realidad pasa a ser un hecho que se omite del pensamiento, que esa misma nulidad lo trasmuta al mundo de lo inconcebible para el pensar y el sentir del devoto, del creyente y del practicante de todo culto, ceremonia o rito, sobre lo cual se erige toda expresión religiosa, sea dominante o marginada; marginada por mantenerse al margen del dominio, como ya antes expliqué.

En este sentido, también aparece el símbolo como término que representa algo vago, desconocido u oculto para la conciencia. Una palabra o imagen es simbólica cuando representa algo que va más allá de su significado inmediato y obvio, es decir posee una connotación más amplia que no se logra definir con precisión; asociado al mundo del inconsciente. Por lo que, cuando la mente intenta la exploración del símbolo, se encuentra con ideas que subyacen más allá del alcance de la razón. Como ejemplificación a esto, Jung (1997) señala el caso de la rueda que puede llevar el pensamiento hacia el concepto de un sol divino.

Y es en este preciso punto donde surge la incompetencia de la razón, ya que el hombre es incapaz de definir un ser divino, no como un nombre dado basado en un credo, sino como una prueba real. En vista, de la existencia de innumerables cosas que escapan del alcance del entendimiento humano, usamos constantemente términos simbólicos para representar conceptos que se tornan difíciles de definir y comprender. Es decir, son estructuras situadas en planos lógicamente diferentes que pueden convivir en lo que Rodríguez (1995), llama un hiperplano o macrotexto porque las dos son lecturas posibles sobre lo humano social. Ya que el símbolo no es extraño a la vida cotidiana porque el inconsciente está vinculado a los procesos de lo vivido real, a los procesos del mundo de la vida.

Al respecto, Jung (1997) sostiene que cada experiencia contiene un ilimitado número de elementos desconocidos, hasta un mismo objeto concreto lo es en alguna de sus dimensiones ya que, no se puede conocer la naturaleza última de la materia en sí. De allí, que existan aspectos inconscientes en la percepción de la realidad. Además, surgen sucesos de los que no nos percatamos de manera consciente y permanecen en el umbral de la consciencia, han ocurrido y han sido absorbidos de forma subliminal sin el conocimiento consciente; sucesos de los cuales, sólo nos podemos dar cuenta de manera intuitiva o a través de un momento de pensamiento profundo.

Es decir, surgen del inconsciente como una tardía reflexión. Además, es pertinente considerar que existen conocimientos que no están vinculados al inconsciente sino al preconscious; contenidos no conscientes pero capaces de conciencia a diferencia de los inconscientes. Como el caso de aquellos pueblos que poseen un nivel de desarrollo distinto al predominante en el mundo occidental, donde el alma o psique no es considerada unitaria. Ellos admiten la existencia de un alma selvática encarnada en un animal salvaje o árbol con quien la persona tenga algún tipo de identificación.

Fenómeno, que fue llamado por el ya antes mencionado etnólogo francés Lévy-Bruhl participación mística, termino que fue objeto de críticas adversas, sobre el cual el mismo Jung refiere “(...) creo que sus críticos estaban equivocados. Es un hecho psicológico muy conocido que un individuo puede tener tal identidad inconsciente con alguna otra persona o con un objeto” (ob. cit., p 21). Lo que representa el poseer una identidad cósmica, más bien a diferencia del occidental que carece de ésta, más allá de la identidad o postidentidad. En relación a lo que el mismo Jung (ob. cit.) explica que para el conocimiento y comprensión del proceso vital psíquico de toda personalidad humana, es preponderante darse cuenta de que sus e imágenes simbólicas desempeñan un papel muy importante.

En tal sentido, parte del inconsciente está conformado por esa multitud de pensamientos que permanecen ocultos temporalmente, impresiones y hasta imágenes que a pesar de haberse perdido, influyen en la mente consciente y reflejan la interrelación consciente-inconsciente. Sin embargo, existen pensamientos que jamás alcanzan el nivel de la consciencia y forman parte del proceso psíquico vital de la persona y lo simbólico, vendría a ser la representación de toda reminiscencia mítica que guarda todo ser humano dentro de si, el afloramiento de lo arcaico mitológico del inconsciente colectivo, cuyos contenidos son reconocidos como arquetipos (ob. cit.).

Estos remanentes arcaicos identificados en el enfoque jungiano como arquetipos o imágenes primordiales, son experiencias de la humanidad a través de su recorrido como especie, que se manifiestan en fantasías y con frecuencia revelan su presencia sólo por medio de imágenes simbólicas; mitos, sueños, hierofantas, otros (Eliade, 1981). Es decir, constituyen factores dinámicos que se manifiestan en impulsos, emergen como por su propia energía; potencia que los capacita para la extracción de una interpretación con significado en su propio estilo simbólico. Donde también es importante acotar sobre la estrecha relación que existe entre lo instintivo y lo arquetipal, considerando que lo primero es inherente a necesidades fisiológicas percibidas por los sentidos, empero al mismo tiempo se manifiestan en fantasías y revelan con frecuencia su presencia a través de imágenes simbólicas; estas manifestaciones son los arquetipos.

El mismo Jung (ob. cit.) en su análisis del arquetipo en el simbolismo onírico expresa que éstos, “(...) no tienen origen conocido; y se producen en cualquier tiempo y en cualquier parte del mundo, aun cuando haya que rechazar la trasmisión por descendencia directa o fertilización cruzada mediante migración” (p. 66). Lo cual, no es implicativo de que estos elementos sean independientes del contexto socioestructural y sociohistórico dentro de los cuales emergen, las estructuras del mundo de la vida de la vida cotidiana, de acuerdo a Schutz (1974), ya que los arquetipos también poseen por si mismos la energía para intervenir en situaciones determinadas con impulsos y formaciones de pensamientos propios.

De allí que los arquetipos crean mitos, religiones y filosofías que llegan a caracterizar espacios particulares, naciones, pueblos y hasta épocas de la historia; aspecto de fácil comprensión cuando se analiza con detenimiento el hecho de que la era cristiana, debe su nombre y significancia al antiguo misterio del dios-hombre cuyas raíces provienen del arquetipo mito Osiris-Horus del antiguo Egipto.

Planteamiento que consideré por su apertura a un enfoque de complejidad que a su vez implica una perspectiva de multidimensionalidad o bucles recursivos; inconscientes, colectivo-simbólico-inconsciente personal-estructuras sociales y sociosubjetivas-imaginarios-representaciones, historia de lo vivido individual y colectivamente, entre otros aspectos.

Ahora, para la concepción más culturalista del enfoque posjungiano este inconsciente colectivo estaría conformado por “(...) nuestra *memoria* colectiva e imaginación, mientras que los arquetipo aparecen esencialmente como imágenes fundamentales” (Ortiz-Osés, 2004, p. 10). Lo cual, es ideado por Corbin y citado por el autor antes referido, cuando acuña el termino imaginal adaptándolo al inconsciente colectivo como referente, con el propósito de reentender a los arquetipos como imágenes, y así hacerlos operativos para su abordaje y comprensión desde la hermenéutica.

Desde esta perspectiva el inconsciente pasa a ser un inconsciente cultural, y los arquetipos se presentan como matrices de nuestros patrones de comprensión y conducción a manera de urdimbres que subyacen a nuestras estructuras. Ante tal concepción, Ortiz-Osés (ob. cit.) propone tender un puente entre el jungianismo primigenio y el posjungianismo, que permita interpretar el inconsciente colectivo como imaginario simbólico, y que sus estructuras los arquetipos puedan ser considerados como símbolos radicales. De tal manera, que el simbolismo ahora media entre lo arquetipal jungiano y lo imaginal posjungiano.

Es decir, que el inconsciente colectivo representa nuestra memoria e imaginación y los arquetipos aparecen como imágenes fundamentales para la construcción del sentido. Con una visión de símbolo implicado en el arquetipo concebido como símbolo radical que alberga una urdimbre de sentido. Entendiendo éste como el alimento simbólico del alma o espíritu humano y donde la mitología, es reentendida por Ortiz-Osés (1995) como elemento vinculante de los seres con el ser

y del hombre con su cosmos, porque el sentido viene a representar la juntura de la existencia humana anidada en toda visión de mundo; por eso es permisible toda interpretación del sentido que vayan desde lo filosófico hasta lo antropológico.

Magia, Religión y Ciencia

También en este capítulo, es pertinente presentar algunas ideas inherentes a lo mágico-religioso como epicentro de este proceso investigativo, considerando tanto su intencionalidad, propósito y directrices eje para la acción investigativa, punto donde están condensados sus elementos constitutivos, ya presentados en capítulos que anteceden. De manera tal, que abordar estos aspectos, implica el debatir sobre otros conceptos que a lo largo de la historia de la humanidad se han asociado y se han vuelto inherentes a éstos, como son mito, sagrado, profano, creencias, entre otros; generalmente en contraposición a la ciencia clásica.

Más aún, cuando está implícita una aproximación a elementos simbólicos-imaginarios conexos al proceso salud-enfermedad en un contexto donde prevalecen rasgos culturales de pobladores traídos del continente africano como esclavos al servicio de colonizadores, donde también emergen conceptos sobre muerte-vida, cuerpo-naturaleza y sagrado-profano. Donde lo sagrado y profano, emergen al unísono para complementarse en un culto cargado de ceremonias donde el simbolismo subyacente hace eco de la complejidad que impregna la existencia humana, la persistencia de un pueblo que ha trascendido en el tiempo y en espacio, tal vez, gracias al arraigo con su mundo cultural que los conecta en cuerpo y espíritu a sus ancestros, cuya memoria colectiva se ocultado de la metamorfosis de la vida moderna.

Así cultos estructurados en ceremonias y rituales, eje de esta investigación, conforman un conglomerado llamado por el pueblo la parranda. Esta parranda para

santos, primero para San Juan Bautista el infante de Borburata, luego para San Pedro del Manglar, caracterizadas por ser fiestas periódicas, 23 y 29 de Junio de cada año, con una data de larga historia. Fiestas que además de marcar el tiempo, implican el la comunión del pueblo expresada en el compartir; desde lo organizativo hasta su materialización como la parranda donde se canta, se baila, se comparten alimentos y bebidas, donde la familia rinde honor al santo recibéndolo en su casa, preparando el brindis para todos; sanjuaneros, parranderos-sanjuaneros, y para todo aquel que parrandee a su santo.

En este sentido, encontramos que son diversos autores que han estudiado estos aspectos desde distintas perspectivas, sin embargo en este corpus, sólo se presentan esbozos de algunos criterios que por su pertinencia con este proceso investigativo, consideré su idoneidad como herramientas de apoyo teórico-epistemológico para la interpretación de lo simbólico-imaginario partiendo del culto mágico-religioso a San Juan Bautista como Santo venerado por lo pobladores de Borburata, y su conexión con otras divinidades auxiliares como San Pedro del Manglar y otras resguardadas en altares domésticos. Esto, con la intención de que los hallazgos generen proximidad a la interpretación del proceso salud-enfermedad como fenómeno; desde la cotidianidad a lo científico; abordaje donde también fue considerada como punto de referencia la existencia de la multiculturalidad.

Es pertinente comenzar refiriendo a Frazer (1951) y a Tylor (1977), quienes a pesar de creer en reacciones uniformes del espíritu humano ante los fenómenos naturales, fueron pioneros investigadores en el mundo de la antropología social y de las religiones como proyección del mundo social. Ya para el año 1908, “Sir James Frazer pronunciaba en la Universidad de Liverpool la lección inaugural de la primera cátedra de antropología social instituida en el mundo” (Lévi-strauss, 1987b, p.9). En este momento no refiero pormenores sobre la concepción de Tylor, y de Frazer tan solo daré una corta referencia, ya que sus detalles fueron expuesto cuando ensayé la

presentación de un estado del arte sobre el simbolismo y el proceso salud-enfermedad en el capítulo I.

En este sentido Frazer (1951), en su tratado sobre la magia y la religión presenta, cómo la sociedad primitiva por una parte busca ante todo consultar el curso de la naturaleza para acciones relacionadas a sus modos de vida como la fertilidad y el cultivo, pero también buscar someterla obligando a los vientos, a las lluvias y a los animales hacer su voluntad, ya que;

Las oraciones, promesas o amenazas a los dioses pueden asegurarle buen tiempo y abundantes cosechas; y si aconteciera, como muchas veces se ha creído que un dios pudiese encarnar en una misma persona, ya no necesitaría apelar a seres más altos. Él, el propio salvaje, posee en sí mismo todos los poderes necesarios para acrecentar su propios bienestar y el de su prójimo (p. 33).

Es a partir de esta idea, que este autor establece en su tesis sobre magia y religión en relación a la ciencia, que cuando el hombre primitivo se percata de las limitaciones del poder de su magia, recurre a los seres superiores, sobrenaturales como espíritus de sus antepasados, dioses, demonios, en súplica, miedo o esperanza. Es aquí, donde él marca la diferencia entre magia y religión, la primera es el poseer un dominio directo sobre la naturaleza, en similitud con la ciencia y la segunda, se requiere de la concesión de poderes superiores; representa la rendición del hombre ante la naturaleza.

También está la concepción de Malinowski (1948), quien en su obra *Magia, Religión y Ciencia* presenta análisis que ha marcado pauta para la antropología contemporánea, donde expone postulados de Frazer y Tylor en relación a lo que ellos denominaron apariencias similares entre ciencia y magia. Ya que la ciencia nace de la experiencia, se guía por la razón y se corrobora por la observación, está abierta

a todos y parte de la concepción de fuerzas naturales, mientras que la magia es construida por la tradición, está envuelta en una atmósfera de misticismo que la oculta, es enseñada a través de místicos episodios de iniciación que se mantiene en una tradición hereditaria o meramente exclusiva.

Además, su hontanar constituye la idea de un poder místico e impersonal; creencia de la mayor parte de los pueblos primitivos. También, el mismo Malinowski (ob. cit), expone que entre los postulados de estos mismos estudiosos se expresan ideas sobre creencia en una fuerza impersonal y sobrenatural que mueve toda acción pertinente a sucesos importantes para el mundo primitivo y que pasan a formar parte de lo sacro. Por lo que esa energía o mana es la esencia de la religión preanimista y de la magia, sin embargo presenta una diferencia radical con la ciencia.

Ante lo cual, plantea inquietudes que surgen sobre esa fuerza mágica impersonal que emerge y domina todas las formas de credo del hombre primitivo, como una categoría innata de la mente. Sin embargo, es objeto aún de inflexión el hecho de que:

No existen pueblos, por primitivos que sean, que carezcan de religión o magia. Tampoco existe, ha de añadirse de inmediato, ninguna raza de salvajes que desconozca ya la actitud científica, ya la ciencia, a pesar de que tal falta les ha sido frecuentemente atribuida. En toda comunidad primitiva, estudiada por observadores competentes y dignos de confianza, han sido encontrados dos campos claramente distinguibles, el Sagrado y el Profano; dicho de otro modo, el dominio de la Magia y la Religión, y el dominio de la Ciencia (ob. cit., p. 3).

Aspecto que aún, en la primera década del siglo XXI en el mundo occidental continúan en tela de juicio para la ciencia y guardan estrecha relación con esta investigación que va tras la saga de la eficacia simbólica (Lévi-Strauss, 1987a), emergente de un culto, impregnado por un simbolismo donde aún podrían sobrevivir

rastros del totemismo del llamado mundo primitivo. Lo que representa un reto para las ciencias sociales, que a pesar de los avances alcanzados por la psicología profunda, la sociología, la antropología y otras disciplinas permanece en el debate por la multidisciplinariedad y por el surgimiento de un paradigma multicultural, es decir por el emerger de una nueva ciencia humana que mantenga la mirada puesta sobre dualidades intrínsecas a lo humano; natural-sobrenatural, vida-muerte, naturaleza-cuerpo, salud-enfermedad.

A propósito de haber mencionado a Lévi-Strauss (ob. cit.) y su concepto de eficacia simbólica, el cual ya fue citado tal cual su concepción en el capítulo I de este reporte, es relevante referir que el texto del autor que corresponde a la descriptiva sobre el hechicero y su magia, representa una de las luces que iluminaron en un principio el camino de este proceso investigativo. Esto, aunque distante de lo que se podría catalogar como hechicería o superstición, centró su atención en un culto del cual subyacen un sin fin de representaciones simbólicas postuladas como episteme del abordaje, con la emergencia de no sólo de un altar para San Juan Bautista, sino de un santuario donde él como imagen primordial junto con distintas divinidades gozan del prestigio y adoración de un pueblo.

Acciones que conectan a este pueblo con los arquetipos universales, al hacer remembranza a ceremonias totémicas de muchas sociedades arcaicas. Una remembranza que a pesar de conectarlos con un tiempo pasado, con un tiempo auroral, paradisiaco, tiempos de sueño de antepasados como le menciona (Eliade, 1981), es recreada para un tiempo contemporáneo resguardando aún una dualidad sacro-profana, representada en este caso por la metamorfosis de los santos San Juan Bautista y San Pedro del Manglar. Estos se debaten en una suerte dual; de la santidad del nicho y la capilla, a parrandero con un pueblo que los aclama y venera en tal dualidad; sólo dentro de un entorno definido por el mismo pueblo,

representado por los cofrades de cada santo, que velan y deciden sobre las actividades y acciones del y para sus santos.

Por otra parte están las divinidades auxiliares, de las cuales daré detalles en capítulos que prosiguen, quienes con sus poderes dan apoyo en distintos sentidos de la vida a los lugareños y sus allegados. Es aquí donde existe el acercamiento con lo detallado por Lévi-Strauss (1987a) cuando expone sobre los efectos de las prácticas mágicas y los requerimientos para su efectividad; creer en la magia y en la persona que la ejecuta, quien haciéndose acompañar de divinidades como fuerzas sobrenaturales, auxiliares que permiten la sacralización de un hecho cargado de profanidad para el mundo social dominante, ejerce la curación, la sanación.

Esto, se podría equiparar a uno de los actos de encantamiento descritos por el autor en relación a su concepción de la eficacia simbólica, donde retoma valor la intuición y el mito que es vivido por el enfermo como valor terapéutico fundamental para la cura, donde entra en juego toda estructura preexistente en el inconsciente individual, el cual da paso a la función simbólica; infinitamente diversa en su contenido, y limitado en sus leyes. Fenómeno, que es recreado continuamente en este contexto rural de la costa carabobeña que se oculta del atrapamiento del pensamiento dominante en el mundo moderno, y permanece en el mundo popular proclamado por Moreno (1993).

Magia y Religión: Enfoque para el Contexto Venezolano

Sobre este aspecto sólo referiré a Martín (1983a), quien tras centrar su investigación en tres grupos de prácticas mágico-religiosas predominantes en el pueblo venezolano, las de la zona de Barlovento y los cultos a María Lionza y al Dr. José Gregorio Hernández, y el análisis crítico de las teorías más importantes aparecidas para entonces en el campo de las Ciencias Sociales sobre magia y

religión, hace su intento de llegar a una aproximación sobre estos elementos en el contexto venezolano. Esto, a la luz de corrientes del pensamiento de autores relevantes para su debate; la sociología francesa, el psicoanálisis y el marxismo.

Bajo estas circunstancias, elabora su denominada teoría de la magia y la religión, que a pesar de diferir un poco del enfoque de mi proceso investigativo por el sesgo demarcado por el enfoque marxista, pudo ser considerada como apoyo por algunas de las argumentaciones provenientes de los representantes de la sociología francesa y el psicoanálisis, que a pesar de estar centrado más que todo en el pensamiento freudiano abarca elementos comunes con el enfoque primigenio de su discípulo Jung. Además, la esencia de su análisis contempla elementos propios del imaginario venezolano sobre los cultos y aspectos intrínsecos al proceso salud-enfermedad, como la existencia de un sistema de curanderismos que se oculta de la mirada de la ciencia moderna y se expresa prácticamente al unísono con la religiosidad popular. Ya que este antropólogo, centra su investigación en el contexto rural, características que lo acerca a mi investigación, recordemos que Borburata es una parroquia rural.

En este sentido Martin (ob. cit.), construye en primer momento un modelo teórico provisional sobre la magia y la religión que posterior a la incorporación de elementos empíricos propios del mundo real del contexto abordado sobre lo cual se pueden conocer detalles ya expuestos en el capítulo I de este reporte, fue modificando y ajustando a la realidad del venezolano para elaborar una conclusión final, sobre la cual sólo consideré para referir aquellos aspectos conexos a esta investigación. Sobre sus hallazgos, expresa que:

(...) en sociedades técnicamente desvalidas como la venezolana, algunas creencias que están inscritas en eso que hemos denominado (...) “ideología de lo cotidiano”, constituyen un verdadero saber científico y técnico (por ejemplo, curanderos” que substituyen al médico, ritos de posesión que son verdaderos terapias psicoanalíticas, etc.) pero si esto no

fuese suficiente, hay que señalar que estas ideas, concebidas generalmente peyorativamente como “supersticiones”, también contribuyen a la productividad material del grupo, pues son el fundamento sobre el cual es en definitiva, el elemento más importante de la capacidad productiva de estos grupos. (...).

(...) la ciencia occidental, sobre todo en los países del llamado Tercer Mundo ha originado más interrogantes e inquietudes que las que ha resuelto. A estos nuevos problemas así planteados, las clases populares de los países subdesarrollados han respondido con soluciones que si bien se dan generalmente a nivel de lo “imaginario”, no por ello dejan de ser eficaces, pues actúan y son vividas como reales por estas clases, dando además coherencia al pensamiento de los hombres (pp. 230-231).

Así, el autor va engranando conclusiones en su modelo teórico sobre la magia y la religión para el contexto venezolano, donde su aporte más relevante está centrado en el eje estructurador emergente del enfoque marxista, de donde se extraen algunos fragmentos. Martín (ob. cit.), plantea la necesidad de omitir algunas estructuras propias de este pensamiento porque de lo contrario “nos lleva a una crítica de lo que pudiéramos llamar las tesis pesimistas de la ideología en general y de las creencias mágico-religiosas en particular” (p. 232). Entonces, se apoya en cita de Bakhtine sobre la conciencia como fuerza que al materializarse en determinadas organizaciones, se refuerza con una expresión ideológica sólida, bien sea ciencia o arte, y emana un efecto de rebote sobre la actividad mental para darle una estructurización a la vida interior hasta darle una expresión sólida y definida.

Constructo del cual parte para afirmar sin temor a equívocos, que el pensamiento muy poco produce falsas e invertidas visiones del mundo, ni siquiera cuando las mismas están referidas a creencias mágico-religiosas que remiten a un mundo irreal. De allí, su consideración de que cuando se definan los hechos mágico-religiosos, se deben tener presentes los criterios funcionales ya que lejos de tratarse de un comportamiento intencional visible, los mismos están adscritos a una racionalidad grupal e individual en el seno de una sociedad determinada; no

intencional y objetiva. Para tal concepción propone una complementariedad metodológica entre el marxismo y el psicoanálisis centrado en pensamiento de Marx (1971) de “lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones” (citado por Martín, ob. cit., p. 233).

Prosigue el autor en ensayo sobre su modelo teórico, que en el caso de la magia y la religiosidad popular en el contexto venezolano, que si bien para ese momento no llegó a definir de manera integra todas las características de la antes mencionada racionalidad, objetiva y no intencional que las anima, si aporta algunos lineamientos generales, tal vez algo fragmentarios, que bien pueden orientar futuras investigaciones, como:

El que esta racionalidad se opone a la de los grupos dominantes de la sociedad venezolana y al significado de sus representaciones y el de esta lógica, en términos funcionales, busca la reproducción de las condiciones materiales e inmateriales de la vida de estos grupos (...).

Las definiciones funcionales de los hechos de los hechos mágico-religiosos se oponen a cualquier intento formal que no tome en cuenta las condiciones históricas particulares de cada formación económico-social y de cada grupo o clase de individuos en el seno de la misma. (...) un signo mágico-religioso pueden (sic.) concurrir índices de valor contradictorio, e incluso antagónico. (...) podemos constatar la presencia de una serie de significantes mágico-religiosos compartidos por todos los miembros de la sociedad.

Esta constituye la estructura aparente del sistema mágico-religioso. Pero como la racionalidad no intencional y objetiva que anima a los diferentes grupos y clases sociales, difiere de acuerdo, (...) en función del desarrollo desigual (...), las significaciones otorgadas a los significantes compartidos son distintas también.

Esto es precisamente lo que caracteriza a las instancias ideológicas de la lucha de clases en Venezuela (p. 234).

En este mismo orden de ideas Martín (ob. cit.), también plantea sobre la existencia y perdurabilidad de movimientos que en sus análisis de los hechos mágico-religiosos no hacen más que reproducir en sus acciones políticas las

concepciones religiosas de grupos dominantes de la sociedad venezolana. Platean una fe particularizada y particularizante, que únicamente se vuelve hacia el exterior a manera de actitud de testimonio; enmarcada permanente dentro de una actitud teologizante. Conciben en situación de igualdad a la racionalidad no intencional y objetiva que moviliza tanto a la religiosidad popular, como a la religión de grupos dominantes, de manera tal que al final centran su importancia en creen en dios.

Concepción que cuestiona este autor, por carecer de una sustentación socio-antropológica y por ubicar a la religiosidad popular en un plano meramente utilitario, desprecian ritos y tradiciones, lo cual es visto como supersticiones propias de un pueblo ignorante al cual hay que salvar. En tal sentido Martín (ob. cit.), refiere el mundo de lo mágico-religioso en Venezuela como ligado a las concepciones de Gramsci y Lukács, ya que ambos consideran que la religión también posee expresiones de clase, de hecho existe una religiosidad popular, ingenua y “opuesta a una religión de los grupos dominantes, un “cristianismo jesuístico”, que fomenta el encierro (...) no permite la superación de la propia privaticidad del hombre, sino que (...), actúa en función de esta” (p. 236).

En conclusión este antropólogo en su modelo teórico sobre la magia y la religión, plantea la existencia de dos vertientes en lo que a religión se refiere en Venezuela. Una concepción mística y teológica caracterizada por la pasividad, propia de las clases dominantes, y otra concepción mágica y efectivamente religiosa, caracterizada por la actividad, propia de las clases populares de la sociedad; ambas consideradas desde su perspectiva marxista como el resultado de la división del trabajo. Finalmente, es necesario señalar que este autor presenta su obra en dos volúmenes elaborados simultáneamente; el mencionado a lo largo del presente discurso, y otro donde expone lo empírico sobre lo cual sustentó su análisis, y lo presenta como complementariedad de estos elementos teóricos. Sobre el segundo, expongo detalles en el capítulo I de este corpus investigativo.

Lo Multicultural como Referencia

El termino multiculturalidad, posee varias acepciones, distintos contextos de aplicación y es cónsono con la valoración de las diversas culturas que se interrelacionan en los distintos grupos sociales; algunas propias del lugar, otras oriundas de otros espacios. Sin embargo, la multiculturalidad planteada por la autora en este momento, refiere el contexto de la investigación científica, a esa interrelación de saberes-conocimientos interculturales. Es decir, entre culturas originarias y universales, lo que representa aportes al crecimiento científico en el campo de las ciencias humanas. La multiculturalidad por su naturaleza emerge del mismo contexto de la complejidad porque abarca de manera dialógica las distintas dimensiones del mundo social.

Cuando en un proceso investigativo los tópicos a abordar emergen del mundo social, el enfoque teórico-epistemológico que lo sustente debe ser critico consigo mismo y multicultural en similitud del mundo de la vida del contexto y actores o sujetos de estudio. Multiculturalidad, que en este caso, está cifrada en códigos culturales de diversa naturaleza y procedencia; cultura negra de origen africano, cultura esclavista surgida en Venezuela y America Latina, cultura occidental expresada en la religión católica proveniente de la civilización occidental europea, y por último el sincretismo o hibridación cultural emergente de tal mezcla de códigos culturales.

Tal es el caso de esta investigación, donde están involucrados los procesos simbólicos-imaginarios subyacentes del ritual a San Juan Bautista como expresión mágico-religiosa de un pueblo caracterizado por su arraigo con la cultura de negros esclavizados y toda su implicancia, como ya está señalado en capítulos anteriores. Lo cual, exige la necesidad de una visión abierta a la diversidad para lograr la mayor proximidad posible a esa episteme-madre, a la episteme del pueblo, ya definida

anteriormente. Y que además, se complementa con el enfoque eranosiano también anteriormente presentado, cuyo acompañamiento, fue relevante para el recorrido investigativo por la apertura ofrecida hacia las diversas formas de entender el mundo, desde lo tradicional, hasta lo actual, audaz y sorprendente; gracias a su múltiple ensamblaje.

De manera tal, que la multiculturalidad en el contexto de un marco teórico-epistemológico para una investigación presenta una vena crítica; es autocrítica, crítica con las teorías y con el mundo social, además está abierta al reconocimiento y respeto por el contexto cultural y sociohistórico como epicentro del proceso investigativo. Lo que conlleva a una teoría social construida multiculturalmente a partir de las vivencias de los sujetos involucrados; en este caso .los pobladores de la costa carabobeña. Además, representa la construcción de las ciencias desde los saberes, las culturas originarias, desde los saberes y prácticas ancestrales.

El Homo-Religiosus: Epílogo del simbolismo

Como punto de cierre transitorio en cuanto que lo teórico-epistemológico implica, quiero apoyarme en lo considerado por el historiador de las religiones Eliade (1981), a propósito de referir la intención investigativa que aborde situaciones socio-religiosas de considerable interés para la comprensión del *homo religiosus*, tema de amplia complejidad que no sólo debe interesar “al historiador de las religiones, al etnólogo, al sociólogo, sino también al historiador, al psicólogo y al filósofo” (p. 123), y yo agrego a todo aquel profesional cuya tarea sea inherente a la comportamiento humano como los antropólogos, educadores y todo aquellas áreas que se correspondan con las llamadas ciencias de la salud.

Ya que la idea de proximidad al conocimiento de las situaciones relacionadas con lo religioso o religiosidad, como es asumido en esta investigación, significaría la

penetración en el universo espiritual, hacer un infinito recorrido por el sendero representativo del conocimiento del ser humano, por las situaciones asumidas por ese hombre religioso en las sociedades primitivas y de las civilizaciones arcaicas, porque si bien es cierto que muchas han sido transfiguradas por un proceso de metamorfosis propio de toda historicidad, “no han desaparecido sin dejar huellas: han contribuido a hacer de nosotros lo que somos hoy día, forman parte, pues, de nuestra propia historia”(*ibidem*).

En tal sentido ese *homo religiosus*, que ha trascendido a lo largo de la historia de la humanidad guarda dentro de sí mismo y lo propaga, tal cual la luz ilumina al universo, la idea de un origen divino de la vida y de su perdurabilidad gracias a lo sagrado que se manifiesta en él, de allí su necesidad intrínseca, inexorable, que va más allá de la razón, de santificarlo y hacerlo real. De esta manera, “la existencia humana, actualiza sus potencialidades en la medida en que es religiosa” (*ibidem*), en la medida que participan de un mundo creado por dioses, y conservan en los mitos la historia de toda obra divina y semidivina. Representación que evidenciamos en la concepción del origen de la naturaleza como producto de una progresiva secularización del cosmos; obra de dios.

De manera tal, que el hecho de “reactualizar la historia de lo sagrado, al imitar el comportamiento divino, el hombre se instala y se mantiene junto a los dioses, es decir, en lo real y significativo (ob. cit., p. 123). Así, todo lo concerniente a la existencia humana está ligado a lo religioso, a la religiosidad, incluyendo al hombre contemporáneo que se corresponde con un mundo moderno profeso de una arreligiosidad que caracteriza su mundo de vida, que ha querido vaciar de toda religiosidad y significación transhumana, en un afán de liberarse de lo concebido por él, supersticiones de sus antepasados. Sin embargo, implícita en tal negación de lo divino, de lo sagrado, camuflado por un sentir-pensar y actuar arreligiosos, “el

hombre profano, lo quiera o no, conserva aún huellas del comportamiento del hombre religioso, pero expurgadas de sus significados religiosos” (ob. cit., p. 125).

De esta manera, en toda acción humana está implícito el elemento religioso en sus distintas acepciones, concepciones y expresividades, de allí la implicabilidad de lo mágico-religioso, lo simbólico-imaginario y la salud como máxima expresividad de la vida humana. La cual está inmersa, implícita y es explícita a través del símbolo, elemento que además de dar apertura el mundo, conecta al hombre con lo universal, concepción legitimada por Eliade (ob. cit.) cuando afirma: “Gracias a los símbolos, el hombre sale de su situación particular y se «abre» hacia lo general y universal. Los símbolos despiertan la experiencia individual y la transmutan en acto espiritual, en aprehensión metafísica del mundo” (p. 129).

Es importante considerar, que todo enfoque aquí referido sobre cada uno de los elementos contemplados como parte del conglomerado teórico-epistemológico y metodológico que será complementado en el próximo capítulo de este reporte, sirvió como referente universal y contextual para este proceso investigativo, y a próximos que pudieran derivarse del mismo. Es innegable que la amplitud de cada uno va más allá de lo aquí contemplado, sin embargo para este momento sólo se consideraron los aspectos que de una u otra manera, guardarán una estrecha relación con el proceso investigativo, abarcando desde la construcción del objeto-sujeto de estudio hasta llegar al proceso de análisis-comprensión y construcción del modelo propuesto.

CAPÍTULO IV

LA METÓDICA

Construyendo un Camino

Para esta investigación, fue necesario el ensamble de un constructo metódico que diera apertura a la interpretación de los procesos simbólicos subyacentes en las ceremonias inherentes al culto celebrado año tras año a San Juan Bautista en los llamados pueblos costeros de Venezuela, donde está latente el amalgamiento magia-religión. En este sentido, se consideró una serie de elementos para su conformación, que se fueron ajustando de acuerdo a necesidades emergentes del mismo proceso y de los coinvestigadores, actores del propio objeto-sujeto de la investigación y de la autora-investigadora; particularidad permitida por la dinámica de la cultura cualitativa.

Esto en atención a que el termino metódica refiere el camino general que constituye la estrategia para abordar el problema o situación planteada. Es una estrategia para definir el objeto de la investigación y los medios para dar cuenta de éste. Mientras la metodología son diferentes vías que se plantean para abordar el problema o situación a investigar a partir de la metódica planteada. Por ejemplo, en el caso de esta investigación, cómo se define el objeto-sujeto de estudio, el culto a los santos, los aspectos a indagar, las categorías conceptuales y sus relaciones, por otra parte se plantea el culto como un proceso determinado por lo simbólico, como un ámbito de sentido de lo mágico-religioso. De manera tal, que la metodología es un

producto de la metódica, son las diferentes vías de acceso; metodología cualitativa, métodos de observación, de recolección y procesamiento de la información.

En este sentido, es necesario aclarar que en este momento entra en juego una suerte de consideraciones conceptuales relacionadas con la concepción de los términos metódica, metodología y método, para lo que se considera lo planteado por Morles (2002), quien presenta dos acepciones del término metodología en relación al proceso investigativo para la producción de conocimiento científico:

La acepción amplia (y etimológica) (...) es la ciencia de los métodos, es decir, es el estudio crítico del conjunto de operaciones y procedimientos racionales y sistemáticos que utiliza el ser humano para encontrar soluciones óptimas a problemas complejos, teóricos o prácticos (...).

La acepción restringida y menos apropiada (por lo cual algunos autores prefieren hablar de Metódica en lugar de Metodología) se refiere al uso que se hace de dicho término en proyectos e informes científicos o técnicos para describir las operaciones (enfoques, técnicas, procedimientos e instrumentos) que se han utilizado o utilizaran para lograr los objetivos propuestos (p. 3).

Desde la perspectiva de esta investigación, cuando se refiere el término metodología se asume su acepción amplia, metódica como es intitulado el capítulo refiere la visión global del andamiaje metodológico con toda y cada uno de sus elementos estructuradores. Los cuales, serán detallados de forma específica en la medida que vayan surgiendo en los distintos momentos del recorrido investigativo, incluyendo lo referente a los métodos, también concebido el término desde una acepción amplia, entendiéndolo que éste lejos de ser un mero conjunto de técnicas, estrategias e instrumentos, está inserto en un paradigma, el cual a su vez está ubicado dentro de una estructura cognoscitiva, filosófica o sociohistórica.

Martínez (2010) afirma que es la misma necesidad de búsqueda de la verdad, de ciencia, de conocimientos seguros confiables lo que incita continuamente al ser humano a incursionar en nuevas formas de coherencia y de lógicas intelectuales, pero que toda ciencia, teoría o método únicamente posee significado o sentido a la luz de un trasfondo epistemológico, a la luz de una sólida fundamentación epistémica. Idea que reafirma desde el propio significado de la palabra episteme; firmeza, estabilidad, solidez, ya que “(...) *epi* quiere decir “sobre” y *steme* viene de la raíz sánscrita *stha* que significa tenerse en pie, fijarse sobre, y la encontramos en innumerables palabras latinas, como estar, estado, estatua, estatuto, estabilidad, constatar, construir, instruir, estructura, etc.” (p. 9).

Por lo que consideré todas aquellas herramientas que desde un planteamiento abierto a la multidisciplinariedad pudieron ir facilitando el camino para el abordaje de esos elementos simbólicos-imaginarios asociados al proceso salud-enfermedad expresados en las manifestaciones mágico-religiosas de los pobladores de la costa Carabobeña, cuyo contexto representativo es el pueblo de Borburata; escenario impregnado por el amalgamamiento de lo mágico-religioso, ya referido de manera amplia y detallada en el capítulo II dedicado al contexto, además mencionado a lo largo de este reporte investigativo.

La metódica aquí presentada lejos de ser un asunto estructurado de manera rápida, lleva implícito un proceso de análisis, de una reflexión-acción que muchas veces terminaba en ensayos, con sus aciertos y desaciertos, hasta lograr ir encajando elementos que conforman el conglomerado de herramientas metodológicas de este proceso. Para lo cual, siempre me hago acompañar de autores cuyos pensamientos coadyuvan en la construcción de un camino, donde se toma en cuenta lo expresado por Moreno (2012), en discurso a propósito de referir la curiosidad como punto crucial para la investigación, plantea que:

La uniformidad, o, dicho metafóricamente, el monoteísmo de método, hace ya tiempo que murió habiendo sido sustituida por una multiplicidad pluriforme que no tiene por qué dar paso a un irracional “todo vale”, sino que, por el contrario, exige del investigador asumir el riesgo de exponer con transparencia sus razones y los fundamentos de su accionar a la discusión crítica, no a la imposición, de quienes están en condiciones de competencia para entrar con él en diálogo provechoso (p. 3).

Al mismo tiempo también resulta pertinente citar el fragmento del poeta Antonio Machado, repetido por el mismo Moreno en muchas de sus disertaciones sobre la tarea investigativa: Caminante, no hay camino; se hace camino al andar. Lo cual, fue abriendo el camino para el planteamiento de elementos metódicos en el momento inicial del abordaje investigativo, que en la medida de su avance se fue evidenciando un proceso de metamorfosis por la misma exigencia de ajuste al mundo real. Sin embargo, en un primer momento sirvieron de croquis-guía para ese proceso se fue construyendo en la medida que iba dilucidando el camino que podía seguir de acuerdo a los hallazgos.

Pensamiento que marca pauta para todo elemento constitutivo de lo metódico desplegado en este capítulo. El mismo, como ya antes se ha indicado, parte del esquema referencial que se fue moldeando a toda realidad emergida del mismo contexto donde todos los elementos prenombrados y referidos ampliamente en el capítulo II fueron marcando pauta para una acción investigativa caracterizada por la sinergia de la interacción entre los distintos actores, los informantes clave y la autora; todos coinvestigadores. Esto, considerando que “El método no es un camino acabado es la guía para el abordaje” como lo plantea Rivero Mendoza (2006, p. 83), quien también habla de la multiplicidad metódica que debe caracterizar a toda investigación sobre lo social; ideas cuyo contenido representan un aporte a la legitimación de la aquí estructurada.

Aproximación a una Epistemología de los Procesos Simbólicos

Todo proceso investigativo requiere del soporte epistemológico, considerando que “la epistemología tiene como objetivo proporcionar razones que justifiquen nuestras creencias y criterios que nos guíen a la hora de aceptar determinadas creencia” (Estany, 2001, p. 19). Además, Reichenbach (1938) le asigna tres tareas sucesivas; la primera relacionada con el contexto del descubrimiento, luego el contexto de la justificación que conlleva a un trabajo de la tarea del trabajo de reconstrucción racional del proceso del descubrimiento y por último una tarea esencialmente crítica previamente iniciada en la reconstrucción racional, sea que exista en el conocimiento que se pretende orden psicológico, sociológico e histórico; ya sea impersonal e intemporal.

Así, toda actividad que pretenda reconocimiento de científicidad, como forma de conocimiento, presupone un enfoque de la ciencia y una epistemología que de apertura a la comprensión de la naturaleza, la diversidad, los orígenes, propósitos y otras características del conocimiento científico. Es decir, que en caso de no quedar esclarecido el fondo epistemológico de una ciencia, teoría, método o investigación, su significado se aleja de toda comprensión, ya que el conocimiento científico carece de fundamento en si mismo, depende de otros discursos que le dan la legitimidad requerida; un paradigma, un programa, un episteme (Damiani, 1997).

En este sentido, y complementando la concepción de Moreno (1993) sobre la episteme presentada en el capítulo anterior a propósito de la configuración de elementos inherentes a la producción del conocimiento de este proceso investigativo, también considero lo planteado por Martínez (2009), quien al ensayar una ilustración sobre la estructura que la epistemología tiende a asumir como respuesta a la complejidad que caracteriza al reconocimiento de la diversidad en la

contemporaneidad, más aún en lo que compete a las Ciencias humanas. En este sentido refiere que:

La *matriz epistémica* sería algo como el trasfondo existencial y vivencial, el mundo-de-vida y, a su vez, la fuente que origina y rige el *modo general de conocer*, propio de un determinado período histórico-cultural y ubicado también dentro de una geografía específica, y, en su esencia, consistiría en el *modo propio y peculiar, que tiene un grupo humano, de asignar significados a las cosas y a los eventos*, es decir, en su *capacidad y forma de simbolizar la realidad*. En el fondo, ésta es la habilidad específica del *homo sapiens*, que, en la dialéctica y proceso histórico-social de cada grupo étnico, civilización o cultura, ha ido generando o estructurando su matriz epistémica. (...), por consiguiente, sería un *sistema de condiciones del pensar*, prelógico o preconceptual, generalmente inconsciente, que constituiría “la misma vida” y “el modo de ser”, y que daría origen a una *Weltanschauung*⁷⁵ o cosmovisión, a una mentalidad e ideología, a una idiosincrasia y talante específicos, a un *Zeitgeist*⁷⁶ o espíritu del tiempo, a un paradigma científico, a cierto grupo de teorías y, en último término, también a un método y a unas técnicas o estrategias adecuadas para investigar la naturaleza de una realidad natural o social. (p. 18) (Las notas al pie de página son de la autora).

Desde esta perspectiva es requerimiento detenernos un poco para mirar y reflexionar sobre el panorama que circunda el conocimiento acerca de la existencia humana, representada en una multiplicidad de saberes, posturas filosóficas, escuelas, enfoques, disciplinas, especialidades, métodos y un sin fin de estrategias, donde hace eco la necesidad de una coordinación, de una profunda unión e integración en un diálogo fecundo como le denomina Martínez (2010) o en un principio dialógico enfatizado por Morin (1990). Lo cual, permite ver más allá de la simplicidad, hurgar para descubrir nuevos significados, y poder transgredir esa sombra para dogmática

⁷⁵ Término alemán (welt, mundo, y anschauen, observar), expresión introducida por Dilthey en 1914 en su obra *Introducción a las Ciencias Humanas*, adoptada por las ciencias sociales y la filosofía, donde se emplea tanto traducido como en su forma original; asociado al origen del concepto de cosmovisión.

⁷⁶ Expresión originaria del idioma alemán (geist, el espíritu y zeit, del tiempo), su uso se remonta a la época del romanticismo alemán, y Hegel lo introduce en el mundo de la filosofía en un sentido más amplio. En similitud al concepto hegeliano *volsgeist* (espíritu del pueblo), representa la atribución de un carácter histórico al concepto (tiempo del zeit y pueblo del volks); espíritu que permanece vivo y activo a lo largo de la historia de la humanidad.

mencionada por el mismo Martínez (2010) como nebulosidad ideológica en que nos ha tocado vivir.

No con un sentido de omisión de la lógica clásica, sino que “habría que sustituir al paradigma de la disyunción/reducción/unidimensionalización por un paradigma de distinción/conjunción que permita distinguir sin desarticular, asociar sin identificar o reducir” (Morin, 1990, p. 34). Lo que implica, que ese paradigma se comportaría como principio dialógico, ya antes mencionado, y traslógico, integraría la propia lógica clásica, considerando sus limitaciones en cuanto a contradicciones y formalismo extremo que la caracterizan, y así lograr la mayor proximidad posible a un principio de “la *Unitas multiplex*⁷⁷, que escapa a la unidad abstracta por lo alto (holismo) y por lo bajo (reduccionismo)” (*ibídem*) (La nota al pie de página es de la autora).

Postura que viene a reafirmar y complementar a los aportes del posjungianismo que se han venido presentado como apoyo a esta investigación, pensamiento que en similitud con Morin (1990; 1977) y Martínez (1999; 2009; 2010), lejos de mostrar posturas extremas de criticidad de la razón positivista, presentan argumentos como alternativas fundamentadas en enfoques que abren caminos y espacios para la superación del pensamiento uniforme fundante la ciencia clásica. Donde se puede sentir la emergencia de una visión de nueva ciencia, de un nuevo paradigma con una mirada integradora y reordenadora de cuestiones humanas inconclusas.

Tal como, el superar la separatividad sujeto-objeto de conocimiento para integrarlos en una suerte de intersubjetividad, donde el investigador es parte del proceso investigativo, para así superar las imperantes nociones de objetividad y universalidad. De donde deviene la construcción de nuevas epistemologías sobre lo

⁷⁷ Referido por Angyal (1941), como la formulación lógica de un sistema como una totalidad. Idea recreada por Morin (1990; 1977), en planteamientos y principios de su Paradigma de la Complejidad.

humano, lo real, lo cotidiano, lo simbólico como expresión desbordante de la naturaleza humana, caracterizadas por observar, comprender e interpretar las diferencias, la complejidad del pensamiento, la diversidad en la lógica de vivir y entender el mundo de la vida; visiones que si bien presentan enfoques con ciertas distinciones entre ellos, en su esencia se complementan y aciertan en mantener una postura hacia lo socioantropológico, lo culturalista como leal enfoque de lo humano.

De una Aproximación a una Reflexión Epistemológica

Los elementos que permiten dar idea sobre la concepción de la realidad social desde el punto de vista de esta investigación, se han venido presentando a lo largo de este corpus, sobre ello se hizo énfasis en el anterior capítulo a propósito de referir la fundamentación teórico-epistemológica de la misma. Sin embargo, respondiendo al requerimiento de que toda investigación debe presentar de manera explícita la orientación epistemológica porque esta expresa el compromiso de dilucidar entre los múltiples caminos del tratamiento de los enfoques teóricos y de la relación con la práctica, a continuación se puede apreciar aspectos que expresan por sí mismos la manera de llegar al fenómeno social para generar el conocimiento, y cómo este puede ser demostrado de manera tangible.

En el caso de esta investigación, está representado en el abordaje de los elementos simbólicos-imaginarios concernientes al proceso salud-enfermedad, emergentes de las manifestaciones mágico-religiosas de los pueblos de la costa carabobeña. Intencionalidad, que con en transcurrir y maduración del proceso investigativo se perfiló hacia la comprensión del sentido subyacente de los procesos simbólicos emergentes en el culto a San Juan Bautista en el pueblo de Borburata inherentes al ya referido proceso salud-enfermedad. Esto, como eje de acción que permitió dilucidar el camino para la interpretación de ese mundo intersubjetivo como universo de representaciones impregnadas de significaciones.

Ya que el culto a este santo venerado por el pueblo, tal vez figura primordial de un panteón de divinidades, representa el devenir de un conglomerado de experiencias anteriores, bien sean propias o transmitidas, que tienen historia y representan como una suerte de esquema referencial para toda acción consecutiva. Fenómeno que constituye la fuente del conocimiento que da sustentación a esta investigación; un acervo cultural presente en el inconsciente colectivo y expresado en formas arquetipales, desde la concepción posjungiana, ya detallada en capítulo que antecede, que indujo al planteamiento de elementos que dieran direccionalidad al desarrollo investigativo, para así facilitar todo un transitar por la complejidad de un proceso que diera apertura a la comprensión del culto a los santos como eje de las representaciones sociales de la salud como elemento de construcción social, donde está implícito un mundo de significaciones expresadas en concepciones inherentes a; salud-enfermedad, cuerpo-naturaleza, vida-muerte.

Planteamiento que abrió el camino hacia un paradigma emergente fundamentado en una visión postpositivista, que permitió la selección de las experiencias acaecidas en la trayectoria investigativa como apoyo al conocimiento de la realidad, del mundo de la vida cotidiana de los actores del contexto objeto-sujeto de la investigación; de las vivencias, gestualidades, oralidades y toda expresividad representativa de lo simbólico-imaginario, que de alguna manera pudiesen ser asociadas a elementos concernientes al proceso salud-enfermedad. Y así, dar paso a la construcción del enfoque teórico-metodológico para la comprensión de esta diada desde las vivencias cotidianas entendidas desde una perspectiva legítima para el conocimiento científico, apoyada en esa interrelación de saberes-conocimientos interculturales emergidas del propio contexto de la acción.

Toda esta estructuración conforma una reflexión epistemológica planteada desde la perspectiva de Vasilachis (2006), quien al proponerla como requerimiento en todo proceso investigativo en las ciencias sociales, también deja abierta la

posibilidad de su construcción a partir de los propios desarrollos teóricos y de la práctica de la investigación empírica. De esta manera:

Esta reflexión está presente en la actividad cotidiana del científico cuando intenta resolver problemas originarios de la investigación, aunque la lleve a cabo sin darle este nombre al plantearse interrogantes, acerca de las particularidades de los sujetos, situaciones, acontecimientos, procesos que analiza, acerca de las características de los métodos con los que accederá a ellos, acerca de los conceptos que habrá de aplicar y, entre otros, acerca de las teorías que perfilan el contenido semántico de esos conceptos, acerca del alcance o de las restricciones de las teorías legitimadas como tales y acerca de la necesidad de verificar o de crear teorías (pp. 45-46).

Esta autora, de trayectoria investigativa en el campo de las ciencias sociales desde una perspectiva multidisciplinaria con marcado interés en el área de la epistemología y la cultura cualitativa sustenta su planteamiento en el hecho de que la epistemología se interroga acerca de varios aspectos del proceso investigativo, que abarca desde el cómo la realidad puede ser conocida, acerca de las características, los fundamentos, sobre los presupuestos que orientan el proceso de conocimiento, la obtención de los resultados hasta la posibilidad de que el proceso pueda ser compartido y reiterado por otros, esto como una forma de evaluar la confiabilidad de dichos resultado.

Mientras la reflexión epistemológica, lejos de pretender ser una disciplina acabada, constituye una actividad persistente, creadora, en permanente renovación, “(...) en la que las preguntas muerden ávidamente, resquebrajan la cáscara de un fruto que no siempre está maduro y cuyo dulzor, la mayor parte de las veces, se hace esperar o no siempre se alcanza” (*ibidem*), además marca distancia al hecho de buscar reglas comunes a los distintos procesos de conocimiento. De esta manera, la reflexión epistemológica en su esencia, intenta rendir cuenta de las dificultades con

las que el investigador pueda enfrentarse cuando las características de lo que proyecta conocer son inéditas, o cuando por sus mismas características surge dificultad alguna para ser observadas, registradas y comprendidas con o desde los enfoques teóricos, conceptos existentes, y con las estrategias metodológicas disponibles; bien sea de manera total o parcial.

De una Reflexión Epistemológica a una Decisión Metodológica

Continuando con el mismo orden de ideas de párrafos que anteceden, y considerando que toda reflexión epistemológica está enraizada a la clarificación de los paradigmas vigentes en la producción de conocimiento de cada disciplina, cobra sentido la afirmación de que toda reflexión epistemológica debe acompañar a las decisiones metodológicas a considerar para un abordaje investigativo. Esto, al entender paradigma desde la concepción de Vasilachis (1992), como la fundamentación teórico-metodológica utilizada por el investigador para la interpretación de los fenómenos sociales en un determinado contexto.

Esto implica que las respuestas a interrogantes procedente de una reflexión epistemológica efectuadas en el contexto de una ciencia, no pueden configurar un saber a priori a partir del cual se aborda la acción investigativa en las restantes ciencias sino que por el contrario, toda disciplina científica debe plantearse su propio proceso epistemológico, porque cada interrogante emerge del cúmulo de conocimiento de cada una de ellas, de acuerdo con la práctica cotidiana de investigación. Así: “La reflexión epistemológica es la que nos permite elucidar los distintos paradigmas que dan diferentes respuesta a los interrogantes que se plantea la epistemología” (Vasilachis, 2006, p. 47).

De allí surgen los distintos paradigmas y cada uno con sus diversos presupuestos ontológicos, es decir establecen una particular naturaleza de lo que ha de ser conocido, y por supuesto proponen distintos métodos de conocimiento y

diversos criterios de validez para evaluar la calidad investigativa. De esta manera es la misma Vasilachis (ob. cit.) con su acervo en el campo de la investigación cualitativa, en quien me apoyo para dar respuestas legítimas a varias de mis interrogantes sobre lo epistemológico y el camino metodológico a proseguir para esta investigación. Esto explica la razón por la cual opté por emprender una reflexión epistemológica a la manera que ella sugiere, lo cual cobra sentido en el pensamiento de la autora cuando expresa:

(...) liberarse de los dogmatismos de las epistemologías que suponen que la naturaleza ontológica de lo conocido determina la existencia de una sola forma legítima de conocer y, (...) reposar la mirada no en el conocimiento científico ya producido sino en la práctica de investigación, en la ciencia que se está haciendo, en los límites con los que quien intenta conocer se enfrenta día a día, y en los esfuerzos que realiza para superarlos (ibídem) (El subrayado es de la autora).

Desde este planteamiento, es plausible la coexistencia de paradigmas o modos integrales de abordar y conocer la realidad, es decir lo epistemológico, y su aceptación se corresponde con la necesidad de mirar los distintos métodos que encajan en los distintos paradigmas, más para captar la complejidad y multidimensionalidad de la naturaleza de la realidad que para avalar la validez de resultados obtenidos (Moran-Ellis et al., 2006) como fin último de la investigación. Así, lograr tal proximidad al objeto-sujeto de estudio que permita esclarecer las circunstancias que ofrezcan mayor fortaleza para conocer la realidad social.

De allí, la preponderancia de tener presente cuáles métodos y estrategias ofrecen la idoneidad requerida para recoger e interpretar información emergente del mundo de la vida de los actores dentro de sus propios escenarios como contexto de la acción investigativa, o como lo sintetiza Saavedra (2005), cuando ensaya sobre un orden epistémico para una comprensión del proceso salud-enfermedad, plantea que es responder a “(...) cómo se gesta el espacio desde el cual se edifica el andamiaje conceptual-interpretativo para acceder al conocimiento” (p. 77).

Idea que complementa cuando afirma que es (...) la tarea de indagar a través de cuál lógica de pensamiento construye el conocimiento y mediante cuáles formas de el pensamiento se explican tales mecanismos de acceso al conocer; (...) cómo se construye la lógica de los significados para conocer (ob. cit., p. 78). Postura que junto con los aspectos procedentes del capítulo que antecede, contentivo de los elementos teórico-epistemológicos de esta investigación, conforman la plataforma que conllevan a la indagatoria sobre las posturas epistémicas que dan apertura a la aprehensión del conocimiento; de donde surge la opción de la complementariedad apoyada por distintos autores.

Complementariedad, Complejidad y Multidimensional

En relación a lo antes expuesto, Martínez (2010) hace énfasis en la dificultad y hasta la imposibilidad en muchos casos, de poder demostrar la exclusividad de un determinado enfoque, teoría, método y hasta disciplina o cualquier elemento conceptual que se pretenda usar para el abordaje e interpretación de realidad alguna. De allí, que “(...) el *principio de complementariedad* subraya la incapacidad humana de agotar la realidad con una sola perspectiva, punto de vista, enfoque, óptica o abordaje (...)” (p. 28). Es decir, que el mayor enriquecimiento en un proceso investigativo, más aún cuando es inherente al comportamiento humano, se logra con un abordaje que contemple como en un todo coherente y lógico los aportes de diferentes disciplinas, enfoques y métodos.

Aspecto que representa una gran trascendencia epistemológica, ya que esta complementariedad abre la posibilidad de ir más allá de los conceptos de objetividad y subjetividad, para dar paso al enfoque como una perspectiva mental, que permite el abordaje desde un punto de vista desde una situación particular, distante de todo criterio de universalidad profesado por la objetividad, y evitando los prejuicios

personales de una extrema subjetividad. Razón por la cual, me uno al enaltecimiento promulgado por este investigador venezolano, cuando menciona como:

La verdadera lección del principio de complementariedad, la que puede ser traducida a muchos campos del conocimiento, es sin duda esta *riqueza de lo real* que desborda toda lengua, toda estructura lógica, toda clarificación conceptual. Ya Aristóteles había señalado que *el ser no se da a sí mismo como tal, sino sólo por medio de diferentes aspectos o categorías*; es decir, que el ser es, en definitiva, muy evasivo (Martínez, 1999, p. 92).

Principio de enraizamiento similar al enfoque de coexistencia de paradigmas planteado por Vasilachis (2006), en el cual me apoyo para emprender la reflexión epistemológica para este proceso investigativo, donde la complementariedad se engancha como enunciado que sustenta el ensamblaje teórico-epistemológico-metodológico, presentado en este corpus de manera separada, sólo con la idea de una mejor organización de la información, porque lejos de constituir estancos, conforman un todo. Es decir, un conglomerado estructurado por distintos enfoques, cuyas conceptualizaciones, argumentos, visiones y concepciones, podrían ser consideradas desde el reduccionismo, y hasta por algunos visionarios de la nueva ciencia humana, como inconcebible, inaceptable y hasta como engendro.

Sin embargo, el principio de complementariedad cobra este sentido legitimador para toda ciencia que intente la comprensión del comportamiento humano. Más aún, considerando la necesidad de superar la elementalidad e individualidad como características que han predominado en la historia de las ciencias humanas en el mundo occidental, donde en aras de superación de la valoración de la objetividad y de la lógica formal surge como opción epistemológica otra forma aupada por diversos autores y que a pesar de haber existido a lo largo de la historia, es a partir del siglo XIX cuando comienza a tomar auge como metodología de investigación apta para el abordaje de los aspectos estructurales del mundo real; los métodos cualitativos.

Martínez (2010), en argumentación a propósito del replanteamiento propuesto para las bases epistemológicas del conocimiento y de la ciencia, refiere al enfoque cualitativo para la investigación como la otra forma caracterizada por ser “*relacional, sistémica, estructural, gestáltica, estereognósica y transdisciplinaria*” (p. 27), además de valorativa de hechos y personas por lo que son en sí y de las redes emergentes de sus interrelaciones, como elemento esencial de la naturaleza humana, de las dimensión inmaterial y espiritual del hombre. Pensamiento que responde al modo de vida del género humano, a la propia práctica de vida de un grupo social, de una comunidad caracterizada por la temporalidad e historicidad.

De allí, que toda expresividad humana o pensar está inserto en un paradigma, que a su vez sólo posee significado o sentido a la luz de una matriz epistémica o modo particular y peculiar de asignar significados a los hechos. Esto, es ratificado por Merleau-Ponty (1976), al referir la imposibilidad de definir las estructuras relacionadas con el conocimiento humano en términos de realidad externa, como cosas del mundo físico, sino que su definición debe ir más allá para ubicarlas como conjuntos percibidos, que esencialmente consisten en una red de relaciones percibidas, que más que conocida, es vivida, o convivida.

Hacia una Comprensión de los Procesos Simbólicos

En atención a lo anteriormente planteado, ya haciendo referencia de mi inquietud primigenia, la comprensión del comportamiento humano, y considerando su vinculación con las ciencias sociales, el surgimiento de los métodos cualitativos como opción epistemológica se corresponde con la intencionalidad y propósito planteado para esta investigación, elementos de donde surgieron directrices como posibles guías para la acción y la propuesta de unas herramientas teórico-epistemológicas-metodológicas. Aspectos, que se presentan obedeciendo a un intento de ubicar el objeto-sujeto de estudio en un contexto teórico-epistemológico

que a la vez conforma un puente con lo metodológico, como sustentación de los elementos empíricos propios del mundo de vida de los actores sujetos de la acción investigativa; todo esto plasmado en el capítulo que antecede y el presente.

Sin embargo, como el mismo desarrollo del proceso investigativo fue indicando el camino a seguir, las herramientas teóricas presentadas pasaron a un plano posterior al rastreo y búsqueda de los elementos pretendidos y de otros emergentes del mismo contexto. Es decir, la comprensión de los procesos simbólicos primeramente se hace desde el propio mundo de su emergencia, para posteriormente ir al mundo teórico preexistente para una contrastación y emergencia de nuevos elementos y posturas. Lo cual coincide con lo propuesto por Moreno (2012), cuando expresa;

Ante las teorías, el investigador curioso, tiene el derecho de tomar una postura de libre escogencia y crítica distancia o aceptación, nunca de obligado seguimiento. La libertad de búsqueda exige más bien que el trato con las distintas teorías se sitúe no al principio sino al final del proceso como referencias con las que dialogar y discutir los resultados sin que ello signifique desconocerlas de partida. Una investigación productora de novedad de conocimiento exige de por sí la elaboración de teoría emergente de toda ella pues hacer ciencia es hacer teoría como se ha dicho muchas veces. Es desde esa producción desde donde será fructífero dialogar con otras posibles elaboraciones sobre el mismo tema o sobre temas con ella relacionados (p. 3) (El subrayado es de la autora).

En este sentido, la idoneidad de la investigación cualitativa radica en que esta engloba una diversidad de enfoques científicos y corrientes investigativas, lo que mantiene una armónica concordancia con el enfoque de la complejidad multicultural, lo cual se presenta en los fundamentos teórico-epistemológicos de esta investigación como un punto de referencia porque su consideración representa una perspectiva donde la comprensión de la realidad social se hace desde una lógica emergente del mismo mundo de la vida, desde la misma gente; actores, sujetos coparticipes en el proceso investigativo. De allí, su característica de ser un enfoque inclusivo.

También busca apertura y diversidad tanto para el mundo social como intelectual, en el sentido de que esta perspectiva multicultural hace énfasis en el carácter de complejidad de las matrices culturales implicadas en una manifestación cultural específica, como es el caso de esta investigación, donde convergen estructuras propias de un sincretismo mágico-religioso lo cual significa la intervención de diversos estratos culturales, como: la cultura afrodescendiente, la aborígen, la occidental, la magia, la religión, lo sacro, lo profano y otros elementos que emergen, se entretajan y coexisten; muchos de ellos ya mencionado y otros lo serán más adelante.

El Constructo Metódico

De acuerdo a lo anterior, ya para entrar en materia del camino transitado en correspondencia con propósitos y directrices planteadas para esta investigación, a continuación refiero cada uno de los elementos considerados para la acción investigativa, es decir aquellos que por su pertinencia epistemológica permitieron la materialización de lo cualitativo como camino para la aproximación a los procesos simbólicos-imaginarios emergentes del culto a San Juan Bautista como imagen primordial en el mundo real vivido en la población de Borburata como contexto representacional de los pueblos de la costa carabobeña.

Acción que mantuvo la mirada en la generación de aportes al conocimiento bajo el enfoque que contempla la necesidad de “emprender caminos propios y originales, lo cual no indica desconocer el marco epistemológico desde el que se piensa sino estar conscientes de él y asumirlo sin dependencias o refutarlo y sustituirlo” (Moreno, 2012, p. 3). Postura, que generó el proceso de reflexión donde emerge la fenomenología como vía para acceder a la matriz epistémica instaurada en el pueblo de Borburata como contexto representativo de las poblaciones de la costa carabobeña. Es decir que la orientación fenomenológica representa el camino de la fluidez de los

procesos mentales que facilitaron el abordaje de los procesos simbólicos-imaginarios subyacentes del culto a los santos en la ya nombrada población, esto como una realidad etnoepistémica; termino referido por Martínez (2010) a propósito de mencionar una matriz epistémica contextualizada.

A la vez, la hermenéutica constituye el fundamento teórico-metodológico para la interpretación sistemática de dichos procesos simbólicos implícitos en las acciones y el lenguaje, no entendidos en un sentido restringido sino como sistema relacional humano. Es decir el lenguaje en términos de Mead (1973), como un vasto sistema de símbolos significantes que hacen posible la interacción y el desarrollo de pautas en el proceso de organización social, lo cual contempla acciones conscientes como inconscientes. Y aún más allá en el sentido de Dilthey (1944; 1951), es decir cualquier representación que pueda tener significado alguno, como el comportamiento en general y sus formas no verbales; todo lo implicado e implicante del sistema cultural y organización social, en fin toda expresión de la vida humana.

Ahora bien, ¿cómo llegar hasta la gente, hasta los grupos? ¿Cómo abordarlos e involucrarme como coinvestigadora de un proceso impregnado por la complejidad de lo humano? ¿Cómo acercarme al culto a San Juan Bautista, para la comprensión de su mundo de significados y significaciones? ¿Qué método de la cultura cualitativa permitirá una mayor proximidad al mundo cotidiano de los lugareños seguidores del culto, evitando la intelectualización? Estas y otras interrogantes forman parte del conglomerado que condujo hasta la reflexión-acción-reflexión investigativa, de donde surge la opción el enfoque Etnográfico con una batería de métodos y estrategias compatibles para el abordaje del contexto.

Una etnografía que va más allá de la conebida Spradley y McCurdy (1972), como descripción analítica de un escenario y grupos culturales intactos, para inclinarse hacia la perspectiva de Goetz y LeCompte (1988), quienes expresan que:

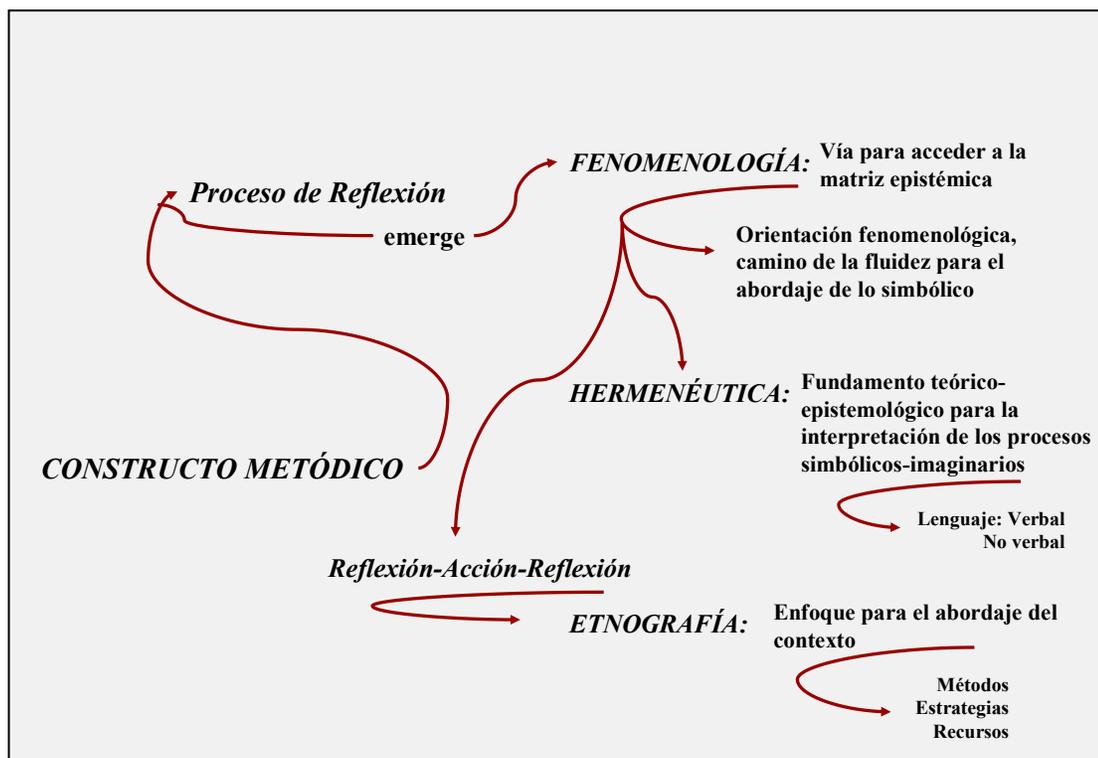
“Además de producto, la etnografía es un proceso, una forma de estudiar la vida humana. El diseño etnográfico requiere estrategias de investigación que conduzcan a la reconstrucción cultural” (p. 28). Estrategias que proporcionan datos fenomenológicos representativos de la concepción del mundo real de los actores, idóneo para estructurar la investigación por su carácter empírico, naturalista y multidimensional. “pretende construir descripciones de fenómenos globales en sus diversos contextos y determinar, a partir de ellas, las complejas conexiones (...) que afectan al comportamiento y las creencias en relación con dichos fenómenos” (ob. cit., p. 29).

Todos estos elementos metódicos son presentados más adelante de manera explícita con la intención de respetar cada uno de los momentos metodológicos experimentados durante el proceso investigativo, sin que esto represente un orden lineal del mismo, sino un intento de replica a través del apalabramiento de cada una de las acciones. Hecho donde mantuve la mirada en el principio de complementariedad, como legitimador de la lógica implícita en este momento metodológico, representativo de una trascendencia de la objetividad dictada por la universalidad y de la subjetividad sesgada por los prejuicios personales, para dar paso a la riqueza del mundo real, a lo cotidiano, al mundo popular del borburateño.

Pensamiento que podría lucir desprendido de toda pretensión científica, sin embargo cobra sentido en las palabras de Hegel (1966), cuando expresa “(...) que lo verdadero tiene por naturaleza el abrirse paso al llegar su tiempo y de que sólo aparece cuando éste llega, razón por la cual nunca se presenta prematuramente ni se encuentra con un público aún no preparado” (p. 47). También cobra sentido en el pensamiento de Moreno (2012), para hacer mención de un autor contemporáneo y relacionado estrechamente con el mundo-de-vida del contexto latinoamericano, específicamente del venezolano popular. Esto, al expresar en su disertación:

La curiosidad, inseparable del impulso investigador, no puede existir sin libertad. Pretender enclaustrarla en los fríos muros de métodos supuestamente probados, teorías que se declaran universalmente aceptadas, siendo que ninguna nunca, afortunadamente, lo ha sido ni lo es, o en minuciosos reglamentos de tesis sometidos a estrictas reglas de evaluación que muchas veces muestran, más que una sensata y encomiable voluntad de seriedad responsable, un tiránico ejercicio de poder y el pánico de la burocracia académica a la expresión de la creatividad y del cambio, es eliminarla sin más y con ella toda posibilidad de investigación propiamente dicha. (p. 2).

Antes de continuar con el despliegue contentivo de especificaciones sobre el constructo metódico de este proceso investigativo, a continuación presento se presenta esquema donde se puede visualizar una síntesis del mismo, donde sólo están presente las estructuras básicas emergentes del proceso de reflexión que dio apertura a la construcción de la metódica.



Esquema 3: Síntesis de la emergencia del constructo metódico

Hacia una Fenomenología del Mundo Social

Hablar sobre cualquier aspecto concerniente al mundo de la fenomenología, es *condicio sine qua non* referir a Husserl (1859-1938), filósofo alemán, teórico fundamental de esta corriente del pensamiento, con la cual intenta establecer una base epistemológica para fundamentar el carácter científico de la filosofía, y encuentra en el método que llamó fenomenológico. De esta manera, el pensamiento husserliano en su propuesta de superar el obstáculo entre el racionalismo y el empirismo, y de la actitud naturalista y psicologista predominante en el pensamiento clásico, se convierte en uno de los movimientos filosóficos más significativos del siglo XX, y que aún en el siglo XXI mantiene vitalidad.

La fenomenología para Husserl (1962) constituye el estudio de los fenómenos tal como son experimentados, vividos y percibidos por el hombre. Este crea el concepto de *Lebenswelt* para referir toda acción o actuación cultural, bien sea individual o colectiva que conforma el denominado mundo de vida o mundo vivido, y así expresar la matriz de este mundo vivido desde su propio significado. En fin, la fenomenología es teoría y es método, que desde su génesis y a lo largo de su evolución ha estudiado las realidades humanas como son en sí; permitiendo que se manifiesten por sí mismas, sin constricción externa alguna, sino respetando su espontáneo afloramiento, su totalidad.

De esta manera, es concebida como la ciencia que trata de descubrir las estructuras esenciales de la consciencia, su fin más allá de describir un fenómeno singular, es develar en él la esencia, lo cual hace que ese fenómenos o realidad sea lo que es, y no otra cosa válida y útil universal científicamente. Husserl (1970) es de la idea de que “(...) todo conocimiento genuino y, en particular, todo conocimiento científico, se apoya en nuestra evidencia interna: en la medida en que esta evidencia se extiende, se extiende también el concepto de conocimiento” (p. 61). Y la esencia a

pesar de que aparece sólo en las intuiciones de los seres individuales, posee un carácter de irreductibilidad que le permite no reducirse a ellos, además está fuera de un tiempo y un espacio, es decir no se circunscribe a coordenada temporoespacial alguna.

Así, en esta orientación epistemológica se va desplazando el acento del concepto de conocimiento nomotético o universal en las ciencias humanas, hacia el conocimiento ideográfico o particular. Lo cual es comparado por Martínez (2010) con lo que hacen por autores considerados postmodernistas como Lyotard, Deleuze y Braudillard, quienes se enfocan en una dirección similar, también por otros como Foucault con su desmetaforización y Derrida con su desconstrucción. Han sido diversos los autores seguidores de la corriente fenomenológica, algunos de ellos considerados de alguna manera para esta investigación como es el caso de Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty, Ricoeur, Hegel, Gadamer, Schutz, la concepción de este último es centro de atención para esta investigación, entre otros.

Considerando todos los elementos anteriormente planteados, incluyendo sospechas y propósitos que permitieron estructurar desde la situación a investigar, hasta las herramientas teórico-epistemológicas-metodológicas como parte de un plan para el proceso investigativo, es relevante en este momento hacer énfasis en la perspectiva teórica fenomenológica como matriz epistemológica del objeto-sujeto de esta investigación, lo cual implica su comprensión, no como algo empíricamente conformado ni fenoménicamente dado, sino como fenomenológicamente constituido a partir del desarrollo de una multiplicidad de prácticas sociales, las cuales son socio-históricas porque responden a lo social-convivido de un grupo socialmente organizado en permanente confrontación de donde emergen innumerables procesos; expresividad de la complejidad humana.

De allí, la preponderancia de la comprensión de los procesos simbólicos-imaginarios subyacentes primeramente del culto a San Juan Bautista como divinidad primordial para el pueblo de Borburata, luego a San Pedro del Manglar como santo de familia que también forma parte del panteón popular de este pueblo, como fenómeno social desde la propia visión de los actores, cómo viven su propio mundo. Es decir, darle importancia a lo que las personas perciben como importante, como lo describió Jack Douglas en 1970 cuando refirió que conforman materia significativa las fuerzas que mueven a los seres humanos como seres humanos; sus ideas, sentimientos y motivos internos.

Ahora bien, considerar el objeto-sujeto de estudio de esta investigación y su asociación con lo fenomenológico como matriz epistemológica, implica considerar una fenomenología desde el sentido de Schutz (1932-1967), quien concentrado en la estructura del mundo del sentido común en la vida cotidiana e influenciado por las ideas Weber, Bergson y más aún por las de Husserl, de quien parte para su análisis y posterior traducción de su Filosofía Fenomenológica a conceptos sociológicos, para elaborar su teoría sobre la fenomenología del mundo social. Mientras, la Fenomenología de Husserl (1962) expresa compromiso de penetrar en los distintos estratos construidos por los propios actores del mundo social con la finalidad de alcanzar el ego trascendental, conformado por la estructura esencial de la conciencia, Schutz (1974) refiere el ego trascendental como el universo de la vida consciente, la corriente integra de pensamiento, con todos sus dinamismos y sus cogitaciones y experiencias.

En este sentido, Schutz (ob. cit.) consideró que el ego trascendental de Husserl estuvo centrado en características básicas e invariables de la conciencia humana, por lo que catalogó su enfoque fenomenológico como una ciencia eidética, despreocupada por la existencia, centrada en la esencia; sobretudo en la esencia de la conciencia, del ego trascendental. Sin embargo, la concepción de una conciencia

como proceso que otorga significado a los objetos, núcleo de la fenomenología de Husserl, constituyó el punto de partida del enfoque fenomenológico de Schutz. La cual, se distanció de la conciencia pero ofreció grandes reflexiones, especialmente en ideas sobre significados y motivos, es decir se desplaza desde lo meramente filosófico para llegar al mundo de lo social, y de esta manera abarca lo cultural.

En este sentido, el enfoque fenomenológico schutziano se centra en el análisis de la intersubjetividad, del mundo de la vida y del mundo social. Desde donde, abarca una preocupación por la relación dialéctica emergente del modo en que las personas construyen su realidad social y la vida presente inmediata. Lo que representa, una realidad ineludible que ha sido construida por otros y seguirán construyendo (Ritzer, 2001). Realidades que conforman una totalidad de vida de las personas y dan un sentido a su mundo cultural, a su mundo de su vida cotidiana que ya trae cimientos donde se seguirá construyendo.

Hermenéutica, lo simbólico-Imaginario y Comprensión del Sentido

Sobre el término hermenéutica, Grondin (1999) presenta varias direcciones de su significado, primeramente desde su comprensión etimológica tiene como objeto hacer comprensible un sentido, luego expone el pensamiento de varios autores con los significados que otorgan desde sus propias interpretaciones. Expresar, en el sentido de afirmar, hablar; explicar en el sentido de interpretar, aclarar y traducir en el sentido de trasladar (Ebeling, 1959), lo cual desde las propias palabras de Grondin (ob. cit.) es incluyente de entender la hermenéutica como “el traslado de sonidos extraños a un discurso familiar, es en cierto modo interpretar. (...) De esta manera quedan dos significados principales (...): expresar e interpretar (p. 45).

En este sentido, prosigue explicando este estudioso de la filosofía y la hermenéutica que se puede captar un denominador común, “ya que en fondo se trata

en ambos casos de un movimiento semejante del espíritu que apunta a la comprensión, sólo que uno se dirige hacia fuera y el otro hacia adentro” (*ibidem*), lo compara con lo formulado por Pépin (1988) y expone que:

En el acto de «expresar» el espíritu en cierto modo da a conocer al exterior su contenido interior, mientras que el «interpretar» trata de penetrar lo expresado acerca de su contenido interior. En ambas direcciones se trata, por tanto, de un hacer comprensible o de una mediación de determinados sentidos. El interpretar busca el sentido interior detrás de lo expresado, en tanto el expresar da a conocer algo interior.

Esto permite comprender por qué los griegos entendían el expresar como un «expresar» (...). El discurso expresado es puramente la traslación de pensamientos a palabras. (...). En este sentido la oración es la mediadora entre los pensamientos y el destinatario (*ibidem*).

El concepto de hermenéutica se la observa por primera vez en el Corpus platónico, en el *Politikos* su función es de carácter sagrado, en la *Epinomis* es ubicada junto al arte de la adivinación como dos maneras de saber que no es posible llegar a la verdad, puesto que la hermenéutica es sólo puede comprender lo expresado, sin embargo a través de ella no se puede saber si es verdad (ob. cit.). Es decir, si bien es cierto que a través de la hermenéutica se puede captar un sentido de algo expresado, ésta no posee la cualidad de poder averiguar su verdad.

De manera tal, que sobre el concepto de hermenéutica se pueden conseguir distintas acepciones e interpretaciones que le asignan diversas funciones, hasta la de mediadora entre los dioses y los seres humanos por parte de algún profeta quien explicaba la palabra inspirado por la divinidad. Así su concepción como arte de la interpretación se remonta a épocas remotas, cuando se comienza a desarrollar la interpretación de los mitos, y hasta la tradición griega de álos rapsodas. Y el hermeneuta concebido como el mediador de un intermediario, cuya función puede

ser extendible hasta el infinito, ya que siempre hay más que decir y mediar de lo que se puede expresar en palabras en cada momento.

Desde la misma antigüedad, esta función de mediación de lo hermenéutico se llegó a asociar en el sentido etimológico con Hermes como dios mediador, idea que el mismo Grondin (ob. cit.) pone en tela de juicio por considerarla “demasiado obvia para ser verdadera” (p. 47), y afirmar que como ninguna otra interpretación etimológica ha conseguido imponerse, la cuestión de la procedencia del campo semántico de la palabra hermenéutica debe permanecer abierta. Lo que si bien es cierto, tomado de las palabras de Ricoeur (2003) es que la hermenéutica no puede seguir siendo una cuestión sólo de especialistas, de los intérpretes de los oráculos o de personas prodigiosas, ella en si misma pone en juego el asunto general de la comprensión.

Esto se entiende cuando el mismo autor señala que ninguna interpretación relevante puede constituirse sin mirar y asumir de alguna manera, en una época antigua los modos de comprensión subyacentes de los mitos, alegorías, metáforas, entre otras. De manera tal que este vínculo de la interpretación con la comprensión es confirmado por uno de los sentidos de la misma palabra hermenéutica, proveniente del tratado aristotélico con ese mismo nombre, que en el fondo se encarga de la lógica de la oración, lo que indica que el término se “atañe a todo discurso significante; más aún el discurso significante es *hemeneia*; hay *hermeneia* porque la anunciación es una captura de lo real por medio de expresiones significantes, y no un extracto de supuestas impresiones provenientes de las cosas mismas” (p. 10).

Ahora bien, desde su primera aparición en el siglo XVIII el término refiere la ciencia o arte de la interpretación, y hasta finales del XIX había adoptado una forma de una disciplina ofrecía indicar las reglas para una correcta interpretación. Esta se limitaba a dar instrucciones meramente metodológicas las ciencias especialmente

interpretativas para así prevenir todo sentido de arbitrariedad en el campo de la interpretativa. También de alguna manera pudo ser entendida como una disciplina auxiliar en campo disciplinar que se ocupaba de la interpretación de signos.

De este modo surge una hermenéutica sacra asociada a la teología, una profana asociada a la filosofía y una jurídica. Posterior a Schleiermacher (1768-1834), Droysen (1808-1884) y Dilthey (1833-1911) quienes desarrollan un enfoque titulado filosofía hermenéutica, y Grondin (1999) cataloga como los abuelos de la hermenéutica contemporánea, surge una hermenéutica filosófica con Gadamer (1900-2002) y Ricoeur (1913-2005). De esta manera, específicamente con Gadamer surge la hermenéutica universal ya “en forma de una teoría de la condición histórica y lingüística omnipresente en nuestra experiencia” (ob. cit., p. 21).

La hermenéutica posee un horizonte dialéctico y más precisamente dialógico, esta como arte de comprender el discurso del otro participa en una búsqueda dialógica del saber, ya que para entender el texto se debe entrar se debe establecer y entrar en un dialogo con él y captar así la esencia de lo que las palabras dicen de forma inmediata. De allí su apoyo en una base dialéctica para interpretar el texto, le debe hacer preguntas y dejar también que el mismo texto plantee preguntas, lo que implica leer entre líneas. Es decir, que cada palabra escrita en misma constituye una oferta de diálogo, y es en este merco dialógico donde está la esencia del círculo hermenéutico.

Esto, desde las misma palabras de Gadamer en 1993, a propósito de prologar la versión francesa de la obra versada sobre hermenéutica filosófica del ya mencionado Grondin publicada en español en 1999, cuando afirma: “Más, la hermenéutica no pretende la objetivación, sino el escucharse mutuamente, y también, por ejemplo, al escuchar a alguien que sabe narrar. Es ahí donde comienza lo imponderable al que nos referimos cuando los seres humanos se entienden” (p. 13). Cuestión que

reafirma cuando expresa que el alma de la hermenéutica es la posibilidad de que el otro tenga razón.

La hermenéutica es defensora de la idea de que las experiencias que hacemos con la verdad están implicadas en nuestras situaciones, lo cual significa en diálogo que llevamos de manera constante con nosotros mismos y con los otros. Por otra parte, está asociada a la fenomenología porque su carácter interpretativo se origina en lo fenomenológico, sin embargo en su variante con este sentido al parecer ya no enseña de qué manera se debe interpretar, sino que se encarga de cómo se interpreta de hecho. De allí, que sus dos vertientes fundamentales sean la normativa, la metódica y la misma fenomenología. En palabras del mismo Grondin (ob. cit.):

Interpretar es aquí hacer comprensible o traducir sentidos extraños en comprensibles (no necesariamente en sentidos familiares, puesto que también lo no familiar como tal puede hacerse accesible a la comprensión). A este proceso de comprensión se dedica la teoría hermenéutica. Puede parecer secundario si se lo considera, sólo como un pequeño componente de la experiencia humana, pero adquiere una relevancia universal cuando nos damos cuenta de que todas las acciones humanas tienen como base cierto proceso de hacerse comprensibles, aunque sólo fuesen a modo de meta lejana. La pretensión de universalidad de la hermenéutica dará testimonio de ello (pp. 42-43).

Ahora centrándonos en el sujeto-objeto de estudio de esta investigación, entra en juego el simbolismo, “entendido como ese ámbito intermedio psicoanímico que configura el quehacer específico o cultural del hombre en cosmo (Ortiz-Osés, 1995, p. 45), donde están implícitos además de la noción de símbolo, las estructuras arquetipales y el sentido, este último como alimento simbólico del alma o espíritu del hombre, que emerge en la junción del inconsciente y el consciente. Es aquí donde entra en juego la hermenéutica para la comprensión de ese sentido, desde un contexto como texto impregnado de un lenguaje simbólico, donde se desdeña sobre cualquier postura con pretensión de cientificidad clásica, donde la dialéctica cobra el sentido

propuesto por el prenombrado autor y toma una postura de dialéctica, por coimplicidad de los contrarios.

Esto, en consideración a todo lo anteriormente planteado y retomando que el eje de esta investigación está conformado por los procesos simbólicos-imaginarios emergentes primeramente de un culto mágico-religioso a San Juan Bautista, cuya devoción de origen ancestral y su representación es como imagen primordial en un panteón de divinidades, donde se entretajan una suerte de intersubjetividades donde se confabulan relaciones de dominación-opresión-explotación que se transfiguran simbólicamente en el contexto de los mundos de vida propio de tales interrelaciones, las cuales se cristalizan-condensan en culto a los santos. Comprensión que se desarrolla desde la visión de un enfoque fenomenológico, hermenéutico y simbólico.

En este sentido, partir de la idea de una hermenéutica para la interpretación de lo simbólico posee implicancia con procesos de significación que se refieren a realidades, entonces aquí nos encontramos con el planteamiento de una hermenéutica en el sentido de Ortiz-Osés (1996) cuando hace la interpretación de la diosa madre desde la mitología vasca, el autor refiere: “Nos hallamos con una metodología hermenéutico-simbólica, la cual plantea la interpretación del sentido (...) Hermenéutica simbólica que busca el arquetipo transtextual, o sea, el sentido consentido o axiología vivida (convivida)” (pp. 28-29). Lo cual, guarda concordancia con ideas que conforman el corpus del trabajo, expuestas en capítulos que anteceden donde he mencionado a autores de distintas áreas disciplinarias como; Jung y Círculo Eranos, Durand, Lévi-Strauss, Malinowski, entre otros.

Es decir, planteo una hermenéutica que me permita llegar al sentido epistémico de lo que busco (Moreno, 1993), a una realidad humana determinada. Realidad, que pretendo comprender desde el abordaje de los procesos simbólicos emergentes de un culto mágico-religioso y su asociación al proceso salud-enfermedad, lo que implica lo

subjetivo y lo sociocognitivo; representaciones, ritos, mitos, creencias, símbolos y otras estructuras relacionadas. Es decir, entrar en el mundo de unas estructuras que me permitan visualizar-dilucidar el mundo simbólico que ha permitido la construcción social de los actores del mundo investigado. Al respecto, Berger y Luckmann (1968) en cuerpo teórico sobre la construcción social de la realidad, exponen que:

El universo simbólico se concibe como la matriz de *todos* los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren *dentro* de ese universo. Lo que tiene particular importancia es que las situaciones marginales de la vida del individuo (marginales porque no se incluyen en la realidad de existencia cotidiana en la sociedad) también entran dentro del universo simbólico. Esas situaciones se experimentan en los sueños y fantasías como áreas de significado separadas de la vida cotidiana y dotadas de una realidad peculiar propia.

(...)

El universo simbólico se construye, por supuesto, mediante objetivaciones sociales. Sin embargo, su capacidad para atribuir significados supera ampliamente el dominio de la vida social, de modo que el individuo puede “ubicarse” dentro de él aun en sus experiencias más solitarias (pp. 125-126).

De tal manera, que para abordar el proceso hermenéutico-simbólico me ubico en la experiencia vivida, en el sentido de Moreno (1993) “(...) una experiencia-de-vida total, y por lo tanto, de-relación” (p. 75). Lo que indica, una experiencia de vida de un sujeto entendido como “ser-de-relación, implicado en totalidad relacional que vive” (*ibídem*). Es decir, en el mundo de la vida cotidiana, el mundo intersubjetivo donde las personas crean su realidad social constreñidas por las estructuras socio-culturales ya creadas por sus ancestros. A pesar, de que gran parte es común a todas las personas también existen aspectos privados, biográficamente articulados, de ese mundo; aspectos que se corresponden con la fenomenología schutziana, ya antes referida.

Por lo tanto y sustentándome en el premencionado principio de complementariedad, es plausible hablar de un enfoque hermenéutico-simbólico-fenomenológico dentro de un constructo metódico que pretende rastrear, comprender y entender procesos simbólicos, a través del culto a los santos y todas sus implicancias como texto para la construcción del sentido. Un sentido, entendido desde una visión de teoría social como ciencia multicultural, que da apertura a que todas las estructuras propias del simbolismo como lo mágico-religioso, acciones ritualísticas, mitos, creencias, entre otros, loables de ser abordados como parte de la cosmovisión de la mayoría de los pueblos costeros, digna de ser incluida en el ámbito de la cultura científica, además respetada y considerada dentro de las políticas sociales en el campo socioeducativo de la salud.

Lo Sociocrítico y la Develación de Estructuras Ocultas

Considerando lo anteriormente planteado, es laudable afirmar que esta investigación también mantiene cierta implicancia con la teoría sociocrítica o como lo denomina Rodríguez (2010), con un socioanálisis complementarista. Esto, no como eje interno en lo concerniente a los procesos simbólicos como tal, sino como elemento que mantiene cercanía con el abordaje investigativo, tampoco en el sentido de ideología sino por el apoyo que este confiere a través de sus postulados que dan apertura para establecer criterios ante el mundo social y toda su implicancia, considerando que este proceso investigativo conlleva a develar esas estructuras que han permanecido ocultas, y que pueden ser empleadas para una transformación social de grupos humanos que a lo largo de su historicidad, han estado sometidos por credos de poder.

Tal es el caso de la preponderancia que pretende mantener la religión predominante sobre el mundo de la religiosidad popular como expresividad del

pueblo borburateño. En este sentido, lo simbólico-imaginario, mágico-religioso sería el producto de la condensación de múltiples ámbitos de sentido-deseos, pasiones, sueños, imaginarios, realidad-vida cotidiana, entre otros, que toman cuerpo en el culto a los santos. Aspectos que a pesar de estar expuestos de manera más detallada en el próximo capítulo, se pueden evidenciar desde la lectura sobre el contexto, donde se disputa el mismo hecho del patrocinio del pueblo.

Patrocinio, que para la iglesia católica es el Santísimo Cristo de la Salud, imagen que tal vez intenta desplazar a través de una historia llena milagros atrayente de foráneos peregrinos, a un San Juan Bautista Infante a quien sus devotos, lugareños y foráneos, generalmente rinden culto acompañándole en su parranda, recibéndolo en sus hogares donde se comparten comidas y bebidas, donde emerge tal sinergia entre el santo, sus mujeres cuidadoras, cargadores, bandereros, atrileros, tamboreros, maraqueros, cantadores, san juaneros y parranderos, que el culto durante toda su larga trayectoria temporoespacial, se transfigura en grito al unísono de un pueblo que revive año tras año un elemento inherente a su mundo sociohistórico aún presente en su memoria colectiva.

En relación a esto, Rodríguez (2006) en su crítica del sujeto como fundante de una reflexión crítica sobre lo social refiere que básicamente Marcuse da “(...) cuenta de las continuidades estructurales alienantes contenidas en la racionalidad de la sociedad industrial avanzada” (p. 22). Igualmente, explica cómo para este filósofo y sociólogo alemán la ideología es el proceso que permite una reproducción infinita de la racionalidad instrumental y de mercado, partiendo de la instauración en el inconsciente de la lógica del aparato de producción propia de una sociedad capitalista postindustrial. De manera tal que:

La racionalidad instrumental se convierte así en el principio de realidad que instalado en el aparato psíquico asume el rol de

gramática de producción y reconocimiento de sentido estructurando de esta manera al inconsciente para generar sumisión a la maquinaria de producción-consumo (*ibidem*)

De esta manera, el paradigma sociocrítico tras analizar procesos de comunicacionales propios de sociedades excluyentes también abarca los elementos afectivos responsables de la invisibilidad de las formas de dominación en esa sociedad y orienta hacia la emancipación y liberación dentro de sus propios contextos. De allí, su gran interés en estructuras que permitan proximidad a la realidad como praxis de vida cotidiana, por lo que toma en cuenta supuestos, creencias y saberes para así partir de lo irracional a lo racional, de lo inconsciente a lo consciente, de lo mecanizado a lo reflexivo. De esta manera, los teóricos críticos centran su atención en la actividad humana y a las grandes estructuras sociales que emergen de ésta.

Otro aspecto relevante dentro de este paradigma es su carácter dialéctico, lo que implica un enfoque sobre la totalidad social. Así, dentro de las principales contribuciones de este paradigma Ritzer (2002) cita consideración de Connerton (1976), quien refiere la imposibilidad de comprensión de ningún aspecto parcial de la vida social y ningún fenómeno aislado, sin que se relacione con la historia y con la estructura social pensada como una entidad global. Lo que implica, preocupación por la interrelación entre los múltiples niveles del mundo social; conciencia individual, superestructura cultural y estructura económica. Por lo que la dialéctica, también supone una prescripción metodológica que permita abarcar todos los componentes de la vida social.

También, Habermas (2002a) expresa que “(...) el estudio de la «comunidad societal» y de la cultura no puede desconectarse tan fácilmente de los problemas de fundamentos de las ciencias sociales (...)” (p. 21). Este filósofo y sociólogo alemán, miembro de la segunda generación de la Teoría Crítica de la Sociedad, de donde

introdujo su teoría de la acción comunicativa para dar razón de los fundamentos normativos para el paradigma crítico de la sociedad, también, en su crítica de la razón funcionalista, expresa que su teoría representa una alternativa a la filosofía de la historia. La cual se ha vuelto insostenible a pesar de que la vieja Teoría Crítica permaneció ligada a ella.

Sin embargo, el mismo autor asegura que ya ninguna teoría, enfoque o paradigma social requiere asegurarse de los contenidos normativos de la cultura burguesa, del arte ni del pensamiento filosófico por vía de una crítica ideológica. Lo que indica, que las ciencias sociales están en la capacidad de establecer relaciones de cooperación con la filosofía que asuma la tarea de realizar un trabajo preliminar para una teoría de la racionalidad. Esto considerando que en la cultura moderna sucede lo mismo que con la Física newtoniana, lo mismo que la ciencia tampoco la cultura requiere de una fundamentación filosófica. Por otra parte, en la modernidad la cultura ha logrado extraer de sí misma estructuras de racionalidad con que Weber se encontró y describió como esferas culturales de valor.

De esta manera, Habermas (2002b) en el cuerpo de su Teoría de Acción Comunicativa expone ideas que debaten con las reinantes en la razón instrumental propia del positivismo, con la idea de desarrollar el concepto de una nueva racionalidad autoemancipadora. Ya que, los hijos de la modernidad tampoco requieren pasar por la crítica de la razón pura ni por la razón práctica para aprender a dividir la tradición cultural. Así, las ciencias se desprenden lentamente de los antiguos escombros de imágenes del mundo; renuncia a la interpretación de la naturaleza y de la historia en conjunto. Postura, que la misma teoría de la acción social explica de la siguiente manera:

(...) es la propia evolución social la que tiene que generar los problemas que objetivamente abran a los contemporáneos un acceso privilegiado a las estructuras generales de su mundo de vida.

(...)

Tal vez esta probadora amenaza, un desafío que pone en cuestión las estructuras simbólicas del mundo de la vida *en su totalidad*, explique por qué éstas se nos han vuelto accesibles precisamente a nosotros. (ob. cit., p. 572)

Por consiguiente, gana sentido esta investigación que centrada en los procesos simbólicos emergentes de un ritual mágico-religioso atado a vivencias ancestrales, que conlleva a la construcción de un modelo teórico-metodológico para la comprensión del proceso salud-enfermedad desde la visión del propio contexto, donde emerge la multiculturalidad como apoyo. De donde, surge el proceso de una nueva racionalidad autoemancipadora aupada por el paradigma sociocrítico, ya que será del mundo de la vida cotidiana del pueblo de donde surgen todos los aspectos a considerar para la investigación donde la dialogicidad investigadora-actores conlleva a un proceso de coinvestigación.

Para lo cual se parte del rastreo y comprensión de todos esos aspectos simbólicos-imaginarios relacionados con representaciones sociales sobre salud como proceso de construcción social, incluyendo conceptos como salud-enfermedad, cuerpo-naturaleza y vida-muerte. También, la búsqueda de la huella de la eficacia simbólica en prácticas terapéuticas y en acciones milagrosas o favores concedidos por los santos estuvo presente, para de esta manera lograr a través del contraste de los hallazgos con los enfoques teóricos formales, los elementos requeridos para el modelo teórico-metodológico para la comprensión del proceso-salud enfermedad desde la compleja realidad humana, donde la multiculturalidad marca su pauta; el cual se presenta más adelante.

Heurística del Diseño de la Investigación

Primeramente es necesario referir que la palabra heurística procede del término griego *heuriskien* que significa descubrir, encontrar, hallar, inventar, etimología que comparte con *eureka*. Significado que da sentido a este momento investigativo, cuando la pretensión es exponer de manera explícita métodos y estrategias que se fueron incorporando paulatinamente a este proceso, ya que por sus características y por encajar en la estructura epistemológica de la investigación facilitaron el abordaje, los hallazgos y la producción del conocimiento, y que finalmente se pueden nombrar como parte del conglomerado llamado en este momento diseño de la investigación.

Heurística que parte de la concepción de Wright Mills (1959), quien en su conclusión sobre la imaginación sociológica expresó:

Sea un buen artesano: evite un conjunto rígido de procedimientos. Por sobre todo, trate de desarrollar y aplicar la imaginación sociológica. Eluda el fetichismo del método y la técnica. Impulse la rehabilitación de una artesanía intelectual no presuntuosa, y trate de convertirse en artesano usted mismo. Que cada hombre es su propio metodólogo (...) (p. 224).

En atención a esto y considerando todo lo expuesto en los distintos capítulos de este corpus, el desarrollo de este proceso investigativo direccionado a través de un constructo metódico centrado en lo cualitativo, como ya se ha venido señalando, facilitó en todo momento la orientación hacia la generación de información que conllevó a la emergencia del *verstehen*⁷⁸ weberiano. Es decir, la comprensión de los motivos y creencias implícitas a las acciones de la gente relacionadas con el culto a

⁷⁸ Palabra alemana para señalar comprensión, Las ideas de Weber sobre la *verstehen* eran relativamente comunes entre los historiadores alemanes de su época y se derivaba de un campo conocido como hermenéutica (Mueller-Wollmer, 1985; Pressler y Dasilva, 1966. Citado por Ritzer, 2001).

los santos como práctica mágico-religiosa, y hasta una proximidad al descubrimiento de la existencia de algunas prácticas terapéuticas, lo cual a pesar de ser aparentemente escasas, dieron indicio de la existencia de algún sistema de curanderismo oculto y de su emergente eficacia simbólica.

Es importante señalar que las guías para las acciones investigativas implícitas en las ya señaladas directrices, se mostraron susceptibles de seguir una dialéctica ya que en ningún momento representaron una línea recta inquebrantable, sino por el contrario un punto de partida para un devenir sin expectativa alguna. Es decir, un proceso que facilitó una hermenéutica para la comprensión del sentido desde lo simbólico-imaginario, y el logro de la contrastación de los hallazgos con enfoques teóricos que apoyaron la investigación, sin perder de vista al propio contexto, tanto en lo individual como colectivo; a la gente de donde emergió todo elemento impregnado de significados.

El Abordaje de la Acción Investigativa

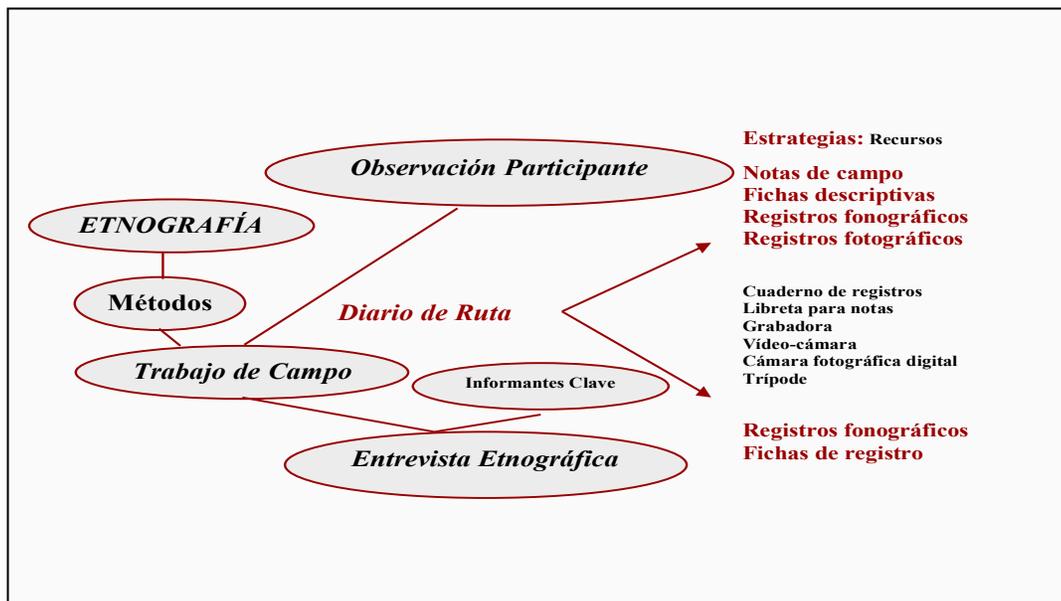
El abordaje a la comunidad se hace considerando el *enfoque etnográfico*, cuyo carácter fluido y abierto permite seleccionar y construir en él los diversos métodos para recolectar la información, y es el investigador quien selecciona las estrategias para esto, de acuerdo a la definición e idea sobre una investigación legítima (Goetz y LeCompte, 1998). En tal sentido, comencé a interrelacionarme con la gente y con los distintos aspectos inherentes al culto a San Juan Bautista. Esto, permitió involucrarme con el contexto ya como coinvestigadora y dio apertura al camino que conllevó hacia la búsqueda del pretendido conocimiento, y a su comprensión desde la mirada de los propios protagonistas; el propio campo como referente empírico.

Esto implicó un *trabajo de campo* asumido desde la concepción de Velasco y Díaz de Rada (1997), quienes plantean que además de la posibilidad de *observar*,

involucra el interactuar e interpretar a los actores en su propio contexto durante un tiempo prolongado y participar en las distintas actividades que éstos despliegan en su cotidianidad. Así, se propició la apertura a una intersubjetividad que permitió el involucramiento y coparticipación en prácticas sociales impregnadas de significados y simbolismo; hecho donde fue necesario mantener una postura para evitar que la empatía emergida de la propia acción me conllevara a una mimetización con el otro, sino a un proceso de socialización propia del etnógrafo, en este caso de una etnógrafa.

Esto exigió el dismantelar todo prejuicio etnocéntrico para que la comprensión del otro alcanzara un nivel óptimo, digno de un trabajo de campo donde se pretendió la construcción de un conocimiento etnográfico, donde la investigadora fue el principal instrumento de investigación en el campo y la manera cómo logró el aprecio de la realidad a partir de su experiencia y sensibilidad potencial de sus sentidos, representaron punto crucial del proceso. En este sentido, el ingreso al campo no dejó de representar un desafío, ya que a pesar de que no hubo necesidad de permisología especial alguna, si tuve necesidad de formalizar mi entrada como investigadora, para de esta manera contar con el apoyo de las personas involucradas de una o de otra manera con las actividades asociadas al culto a los santos de pueblo.

Ahora sintetizando, el proceso investigativo desplegado en el campo se desarrolló a través de una batería conformada por distintos métodos y estrategias apropiadas y acordes con la epistemología y el enfoque etnográfico. Todo esto, fue planteado desde el inicio investigativo, sin embargo diversos aspectos se modificaron durante el avance, en la medida que se descubrían mejores vías para la trayectoria por exigencias del mismo proceso; de allí la heurística del diseño. A continuación, se presenta esquema donde se puede visualizar lo presentado de manera sintetizada, y más adelante información detallada y explícita de cada uno de los elementos involucrados en esta trayectoria investigativa.



Esquema 4: Sinopsis del abordaje de campo

La Investigación Etnográfica

Hablar de etnografía abarca tanto un planteamiento epistemológico sobre el conocimiento de lo social inserto en una tradición disciplinaria, como un método de abordaje investigativo o un tipo de texto especial, por eso es entendible la existencia de diversos criterios acerca de esta. Guber (2001), plantea un enfoque donde convergen los distintos elementos en juego, para él la etnografía posee una triple acepción; enfoque, método y texto. Esto indica, su posición singular en el conglomerado de los métodos cualitativos para la investigación social, desde su emergencia en la tradición de la antropología cuando comienza a responder interrogantes, a generar aportes para el conocimiento de la otredad socio-cultural.

Así, la etnografía representa un planteamiento teórico-metodológico que incorpora una estrategia de abordaje del mundo real, que permite replantear la forma de construcción del conocimiento de lo social, de lo humano, por eso requiere del compromiso del investigador en su trabajo de campo y en su interrelación con los

actores sociales. Constituye una práctica social de investigación, un planteo metodológico que a pesar de los cuestionamientos está sustentada en la idea de que los miembros de todo grupo social-cultural, comparten una estructura propia subyacente de un razonamiento que por lo general no es explícita, pero que es expresada a través de manifestaciones en distintos aspectos de su vida.

En consecuencia, este modo de pensar, de ver el mundo, de vivir, explica y da razón del comportamiento humano en los distintos espacios y momentos históricos, ya que esta acción es inherente por todo lo que representa el contexto; un mundo cultural impregnados por tradiciones, valores, normas y roles que al ser internalizado paulatinamente orientan toda estructura de logicidad y de organización social. De allí, que toda investigación que pretenda proximidad al comportamiento humano, debe penetrar en el mundo interno, en el tejido social del ethnos, es decir con la unidad de análisis o contexto de la acción investigativa.

Esto debe ser abordado como una totalidad organizada, caracterizada por la interacción, y su comprensión requiere la captación de esa compleja estructura dinámica interna, ante lo que el enfoque epistemológico-metodológico etnográfico ofrece toda idoneidad para un abordaje cualitativo, para palpar lo real. Al respecto, Martínez (2010) comenta que: “Son muchos los autores que se lamentan cada vez más de que el modo tradicional de hacer ciencia lleva a ignorar áreas de información y conocimiento, que son de gran significado y toda la amplísima gama de las actitudes y los sentimientos humanos” (p. 25); donde están contemplados los elementos relacionados con el mundo de lo simbólico, de lo imaginario y de las representaciones sociales.

La etnografía es un término que además de haberse difundido ampliamente en toda ciencia que tenga que ver con lo humano, ha tenido trascendencia en diversos contextos de acción investigativa a partir de su fuente intelectual original; la

antropología cultural. De allí, la preponderancia de la casi imposibilidad de hablar sobre este enfoque, no sin antes referir Malinowski (1961) con su etnografía publicada en 1922 *Los Argonautas del Pacífico occidental*, versada sobre los aspectos culturales de los habitantes de las Islas Troland, ubicadas en las proximidades de Nueva Guinea o Papúa como también se le conoce; una de las obras más importantes de la etnografía y referencia obligatoria para el mundo de la antropología.

A partir de este y otros autores la etnografía toma auge y es uno de los modelos de investigación más utilizados por científicos sociales, históricamente se relaciona con la antropología y en particular con la perspectiva estructural-funcional (Kaplan y Manners, 1972). Asociación que se da por la manera como los antropólogos la definen en relación a la conceptualización de cultura (Goetz y Hansen, 1974; Wolcott, 1975). Para Erickson (1973), la etnografía recrea las creencias compartidas, prácticas, conocimiento popular y comportamiento de un grupo de personas; en criterio de Goetz y LeCompte (1988) “ello le permite apreciar los aspectos, tanto generales como de detalle, necesarios para dar credibilidad a su descripción” (p. 28).

Para estos mismos autores la etnografía, “Además de producto es un proceso, una forma de estudiar la vida humana” (*ibidem*), y su diseño requiere estrategias de investigación que conduzcan hacia la reconstrucción cultural. De allí, que las mismas proporcionan información de carácter fenomenológico que representan la concepción de mundo de los actores del proceso investigativo, ya que estas estrategias son empíricas y naturalistas, como la observación participante y no participante para obtener información de lo cotidiano, de lo empírico de primera mano, es decir de los fenómenos tal como se dan en el mundo de lo real, de lo vivido, convivido e invivido, sin manipulación alguna por parte de quien investiga. Esto, Considerando que esta etnografía no es exactamente igual a la que pusieron en práctica los

primeros investigadores que utilizaron este método, los cuales se ubicaron en un contexto funcionalista. Aquí se utilizan estrategias metodológicas como; la fenomenología, la hermenéutica, los enfoques dialécticos y de la complejidad.

Por eso para muchos autores como Wilson (1977), esta posee un carácter multimodal o ecléctica porque los etnógrafos suelen emplear una variada gama de estrategias para obtener y registrar información. Al respecto Goetz y LeCompte (1988), comentan que a pesar de que estas estrategias heurísticas son más comunes en el campo de la sociología y la antropología, también son empleadas en la totalidad de las ciencias sociales en la medida de las exigencias del propósito de las investigaciones. También para muchos autores como es el caso de Smith (1979), la investigación etnográfica, representa una condensación de enfoques como estudio de casos, investigación de campo, antropológicas y la misma etnografía en si.

En tal sentido, la investigación etnográfica por su misma naturaleza ofrece una visión de carácter holista, ya que pretende la construcción de descripciones de fenómenos globales en sus diversos contextos y aproximarse a las complejas conexiones que emergen del comportamiento y creencias asociadas al fenómeno (ob. cit.). Por lo que es un modelo idóneo para un abordaje investigativo donde elementos propios de la complejidad humana, como representaciones y el simbolismo conforman el eje de la investigación, ya que el aspecto heurístico permitido por este enfoque propio de la cultura cualitativa da apertura al empleo de otros métodos y estrategias para acceder a la información sobre la realidad humana sobre la cual versa o se pretende el conocimiento.

Ahora bien, considerando que son diversas las visiones que existen sobre la etnografía, para esta investigación se toman en cuenta como elementos básicos dos concepciones, primeramente la de Hammersley y Atkinson (1994), quienes definen la etnografía como un método de investigación que trabaja con una amplia gama de

fuentes de información, y permite la participación del investigador-etnógrafo, investigadora-etnógrafa en este caso, en la cotidianidad de los actores del proceso investigativo, a lo largo de un tiempo que debe ser relativamente extenso; mirando, escuchando, indagando, preguntando. Es decir, recogiendo toda una serie de información y datos que permitan dilucidar los aspectos a investigar.

También esta la concepción que presenta Spradley (1979), quien define a la etnografía como el trabajo de describir una cultura, que tiende a comprender otra forma de vida desde el mismo punto de vista de quienes la viven, Más allá de estudiar a la gente, etnografía significa aprender de la gente. Su núcleo central es la preocupación por captar significados de acciones y eventos de la gente que tratamos de comprender. Ambas concepciones, son consideradas por Ameigeiras (2006) en su análisis sobre la significación de la etnografía y las reseña como planteamientos que permiten involucrarnos con los aspectos más particularizantes de este método, donde se debe hacer énfasis en su eje vertebrador, el insustituible *trabajo de campo*, desde donde se despliegan las acciones centrales que le caracterizan; presencia prolongada en el lugar y la *observación participante* con toda su implicancia, ver e interactuar. Lo que supone, asumir potencialmente con toda su complejidad lo humano como ser social.

Por lo que debe ser perentorio durante el abordaje de campo, no perder de vista los elementos que permanecerán a lo largo del trabajo; descripción de la cultural, comprensión de los significados y el hacerlo desde la propia mirada de los actores. En consecuencia, es la comprensión de Ameigeiras (ob. cit.) la considerada para el abordaje etnográfico de este proceso investigativo, su visión de integración complementa en el sentido de fortalecer a la etnografía como un método para la investigación social, para hurgar en la expresividad humana todo elemento subyacente en la memoria colectiva de los pueblos, para lograr proximidad a la comprensión del comportamiento individual y colectivo a través de lo imaginal, de

ese inconsciente cultural concebido (Karényi et al., 2004), donde emergen las estructuras arquetipales como patrones de un devenir histórico ancestral.

De tal manera que para esta investigación, la etnografía constituye el método de acercamiento al contexto, como investigadora, ya que formo parte del mismo desde 1972 cuando llegué a Puerto Cabello, donde he vivido hasta el momento actual y me he interrelacionado con la gente tanto en la cotidianidad como en lo profesional. Experiencia que me ha permitido acercarme y participar en distintos eventos propios de la región como lo es el culto a San Juan Bautista; eje de acción de este proceso investigativo. Es decir, que la etnografía marca la pauta para el provecho que pude haber obtenido en el abordaje de campo, donde me involucré aún más con la gente, con sus vivencias, emocionalidades, creencias, simbologías, mitos y otras particularidades caracterizantes de su mundo de vida.

Vivencias que implican el culto a San Juan, ritual de gran significancia simbólica y texto para esta etnografía, que permitió asociar creencias y la observación de una manifestación mágico-religiosa con el proceso salud-enfermedad. Esto requirió de mi perceptividad al observar y escuchar lo más atentamente posible todo acontecimiento de donde emergieron claves que fueron indicando el camino a seguir para construir un conocimiento etnográfico de la pretendida realidad social. Donde la *observación participante* fue el pilar fundamental dio apertura e indico pautas a seguir para la selección de los informantes clave a considerar durante el proceso investigativo.

Idea que cobra legitimidad cuando se considera que esta forma de observación, sustenta en la etnografía el reconocimiento de la reflexividad, la idoneidad del *trabajo de campo*, la búsqueda del conocimiento desde la propia mirada de los actores y la singularidad del posicionamiento del investigador, y esto debe dar apertura a nuevas posibilidades para el conocimiento de cualquier realidad

social abordada. A propósito de ello, el mismo Ameigeiras (ob. cit.) señala que el punto de partida de esa reflexividad, implica considerar a la gente como parte del mundo social, donde interactúa, observa y participa con otros en un contexto y situación espacio-temporal y desde allí, considera al propio investigador como parte del mundo que estudia. Es decir, coinvestigación sobre la construcción significativa del mundo social, del mundo de la vida referido por Schutz (1973) en su enfoque fenomenológico.

Considerando lo anteriormente planteado, a continuación se presentan *los métodos y sus estrategias auxiliares que empleadas durante el abordaje etnográfico* en la población de Borburata como contexto de este proceso investigativo, facilitaron el acceso a la información a lo largo de su trayectoria. Es necesario aclarar que ya estos han sido antes mencionados, sin embargo a continuación además de exponerse de manera explícita, se expone idea que sustenta su consideración como métodos, dentro de estos están el trabajo de campo, la observación participante y la entrevista etnográfica, esto entendiendo que en el área investigativa:

El *método*, término de origen griego que significa «camino», se refiere a todos los procedimientos utilizados en estudio para producir conocimiento, al responder a las preguntas de investigación, concretar los propósitos, e interactuar en el contexto conceptual. Este componente del diseño también adoptará características diversas de acuerdo con la tradición de investigación cualitativa elegida (...) (Mendizábal, 2006, p. 86).

Además, estos métodos fueron acompañados por estrategias que sirvieron de apoyo para el registro de la información. De esta manera, además de complementar la batería metodológica correspondiente al diseño de la investigación, se atiende a lo propuesto por los etnógrafos expertos como el caso del mismo Malinowski (1961), quien recomienda utilizar una variedad de métodos precisos en orden para recoger información, aspecto permitido por la investigación etnográfica, cuya característica

distintiva es precisamente “el carácter fluido y abierto del proceso mediante el cual se seleccionan y construyen en ella los métodos de recogida de datos. (...) la etnografía va asociada a ciertas estrategias, por medio de la cual se obtiene la información relevante” (Goetz y LeCompte, 1988, p. 124).

El Trabajo de Campo y el Diario de Ruta

La riqueza del trabajo de campo está vinculada primeramente con la tradición antropológica para la cual su realización representa una decisión y posicionamiento inescindible dentro de la práctica investigativa, su relevancia está contenida en las palabras de Ameigeiras (2006) cuando expresa: “No solo se trata de «ir» a un lugar, sino a su vez de una manera de «estar» y mucho más aun de una forma de «posicionarse» en el campo” (p. 116). Para otros autores como Velasco y Diaz de Rada (1997), el trabajo de campo constituye un ejercicio de papeles múltiples,

Mientras otros autores lo dotan de una significación tan especial que aluden cierta mística o magia asociada con el mismo, como Malinowski (1961), quien refiere su trabajo de campo como la magia que le permitió captar el espíritu de los indígenas, el auténtico cuadro de la vida tribal. Este antropólogo de origen polaco, de pensamiento opuesto a la aplicación reduccionista de ciertos planteamientos evolucionistas a las sociedades humanas, cuyo interés se vuelca hacia el mundo de la antropología social luego de leer la Rama Dorada de Frazer (1951), obra mencionada en el primer capítulo de este corpus investigativo es quien da relevancia al trabajo de campo como método investigativo cuando lo menciona como el secreto de la etnografía, donde se tendrá resultados satisfactorios si se aplican paciente y sistemáticamente ciertas reglas de sentido común y principios demostrados, nunca con la pretensión de seguir atajos fáciles que conduzcan a resultados sin esfuerzo alguno.

También menciona tres epígrafes principales que cataloga como piedras angulares para este método investigativo, la primera contempla la necesidad de que el investigador albergue propósitos científicos y conozca las normas y criterios de la etnografía moderna, la segunda y a la cual caracteriza de elemental es la preparación que se debe tener para el trabajo, y lo más importante de todo vivir con los propios actores del contexto; *no vivir con otros blancos, sino vivir entre los indígenas*, expresa Malinowski (1961) a propósito de su trabajo de campo en las Islas Trobriand, ya anteriormente referido. Y como tercera piedra angular refiere la necesidad de utilizar diversos métodos que ayuden a recoger datos e información de manera ordenada.

Además refiere el trabajo de campo como un zambullirse esporádicamente con los actores de interés investigativo, es estar en auténtico contacto con ellos, ya que para el etnógrafo su vida en el poblado que en principio podría haber sido una extraña aventura, a veces enojosa, otras veces cargada de interés, llega a ser de tal significancia que toma un curso natural más en armonía con la vida que le rodea. Igualmente señala como primordial para una investigación etnográfica, que el trabajo de campo de un esquema claro y coherente de la estructura social y destacar entre el cúmulo de hechos irrelevantes, las normas que todo fenómeno cultural conlleva, lo que exige más que buscar lo efectivista, lo divertido y extravagante, hacer un estudio completo de los fenómenos.

De esta manera, el autor a través de su investigación etnográfica producto de prolongadas estancias entre los nativos, de una duración aproximada de diez años e inspiración de varias de sus obras, explica que el etnógrafo en su abordaje de campo debe dominar con seriedad y rigor el conjunto de los fenómenos en cada uno de los aspectos de la cultura del grupo estudiado, evitando dar connotación alguna que pudiesen marcar diferencia entre como carente de atractivo, sorprendente o fuera de lo normal o acostumbrado, lo que indica que la cultura como aspecto global, como conjunto coherente debe ser el foco de interés de la investigación (ob. cit.).

La anterior experiencia, a pesar de ser una magna obra representante de la investigación etnográfica y sus métodos, contiene elementos susceptibles a considerar para este proceso investigativo. Sin embargo, es necesario discurrir sobre el giro que ha dado la investigación etnográfica desde su auge con la referida obra hasta el presente siglo XXI, cuando nos topamos con lo que Ameigeiras (2006) denomina el etnógrafo actual; un investigador conviviendo en los contextos rurales-urbanos y hasta transitando barriadas populares de las grandes ciudades, lo que implica un replanteamiento de lo que es el trabajo de campo.

Esto, no en el sentido de pretender una perspectiva etnográfica general y simplista, sino un abordaje con las mismas particularidades de compromiso, de vivir con la gente, en el mismo sentido de la significancia, pero ya un tanto distante de aquel etnógrafo solitario, que en afán exploratorio de culturas primitivas se albergaba por extendidos lapsos de tiempo para una prolongada convivencia con grupos sociales desconocidos. Y, por qué no hablar entonces de un trabajo de campo en el sentido de la presente investigación, que sin perder de vista la vida general de la población, ya conocida en muchos de sus aspectos por la ya referida interrelación con el contexto, centra su atención primaria el culto a un San Juan Bautista como máxima expresividad de la experiencia mágico-religiosa de los pueblos de la costa carabobeña.

Acción investigativa, que si bien está centrada en este magno culto como eje primordial, no omite otros elementos inherentes a este proceso que tiene pasado ancestral, presente y proyecto por su significancia y repercusión en los pueblos costeros de Carabobo, más aun en Borburata; contexto de este momento investigativo. Sin embargo, para este corpus se consideró la información y sus hallazgos asociados al propósito de esta, otros elementos quedaran plasmados como

aristas de próximas investigaciones relativas al mismo sujeto-objeto de estudio, susceptibles de diversas miradas, abordajes, métodos, estrategias.

Porque si bien ha sido objeto de investigaciones previas, poco se ha publicado sobre el mundo de vida de este pueblo, y hasta la misma veneración y significancia de sus santos ha sido parcialmente explorada. Ya que en la literatura publicada se pueden constatar cortos ensayos al respecto, en su mayoría sesgados por la mirada de la religión dominante, otros centrados en una mera visión folclorista, que intenta toda descriptiva desde la simplicidad de una fiesta tradicional de un pueblo que marca hito en la historia de la colonización del hoy día territorio venezolano. Omitiendo todo sentido, que pueda ser percibido desde su expresividad implícita en un culto impregnado de significaciones relacionadas con la opresión-dominación y subordinación que los pueblos de grupos humanos esclavizados.

En tal sentido, el abordaje para esta investigación mantuvo la mirada en que el registro de toda información de campo además de constituir un elemento clave para el logro de la etnografía como tal, es fuente imprescindible para el análisis y desarrollo del mismo proceso investigativo. Y que si bien es cierto, que es imposible registrar absolutamente todo acontecimiento, también lo es que todo acontecer observable, sentible, convivido que pueda ser percibido es factible a ser registrado, puesto que pueden conformar una información de provecho o un dato relevante para nuestra investigación.

Por lo que tras seguir recomendaciones dadas por Mauss (2006) en su manual de etnografía donde presenta aspectos que van desde el estudio del cuerpo hasta fenómenos religiosos, opté por la apertura de un *Diario de Ruta* como estrategia para el registro de la información recolectada, sobre distintas experiencias vividas, observadas, escuchadas, sobre eventos como reuniones, celebraciones. También incluye material tomado de libro de actas protocolares de la Sociedad de

San Juan Bautista de Borburata, y de fragmentos de documentos que se presume forman parte de los estatutos legales de dicha cofradía; de estos últimos se carece de precisión sobre su originalidad, sin embargo los considero por su fuente de procedencia y características del papel original; fidedigno

De tal manera, que el contenido de este *Diario de Ruta* está conformado por *Notas de Campo* donde están registrados algunos acontecimientos observados, fragmentos provenientes de conversaciones y hasta expresiones escuchadas de lugareños en visitas ordinarias del día a día, *Fichas Descriptivas* de cada evento en particular correspondiente ya directamente con los cultos a San Juan Bautista y a San Pedro del Manglar y *Fichas de Registro* de las entrevistas a los informantes clave, de quienes se darán detalles más adelante. Además, contiene *Registros Fotográficos* como soporte de la información recolectada, y *Registros Fonográficos*, otros como fuente fidedigna de algunos eventos y entrevistas.

En este sentido el *Diario de Ruta* además de conformar un repertorio de fácil consulta, conforma la *memoria del trabajo de campo*. Lo que guarda correspondencia con el nombrado informe ampliado de Ameigeiras (2006), en el cual se lleva a cabo una detallada explicación de lo observado y sucedido en el campo, y comprende notas desarrolladas minuciosamente por el investigador a fin de recuperar anotaciones que pueda haber apuntado provisionalmente y van acompañadas de las descripciones de la observación. Así, abarca impresiones, reflexiones personales, comentarios y algunos análisis pertinentes a considerar.

Es necesario acotar que aparte de los registros provenientes de fuentes escritas pertinente a los archivos de la Sociedad de San Juan Bautista de Borburata, también se tomaron en cuentas las distintas inscripciones de los monumentos erigidos en esta población, en placas que permanecen colgadas en una de las paredes de la capilla de San Pedro del manglar, así como material hemerográfico y fuentes

históricas. Parte de esta información nutre el segundo capítulo de este corpus investigativo, y otra será considerada en el siguiente. Esto atendiendo la perspectiva sociantropológica de la investigación cuya fundamentación obedece a la comprensión del proceso salud-enfermedad desde la interpretación de los procesos simbólicos, en el mismo campo donde se construye, deconstruye y reconstruye el mundo de la vida cotidiana que tal vez, se reproduce de manera imaginaria como ritual cargado de grandes ceremonias.

Donde, además podrían condensarse mitos, creencias, arquetipos, saberes y otras estructuras; todo mediado por el contexto sociocultural que proporcionan modelos-ejes para la producción del sentido. Aspectos, que han permanecido a lo largo de la historicidad en la memoria de un pueblo, cuyo origen podría obedecer a un surgimiento de relaciones de vida marcadas por la explotación, dominación y toda opresión brutal propia de la esclavitud de una época de colonización. Hechos, que dan sentido y pertinencia a posturas de investigadores hartamente experimentados en la búsqueda de significados a través de métodos cualitativos, como Taylor y Bodgan (1992) quienes refieren la legitimidad de los documentos históricos y públicos para así obtener una perspectiva más amplia respecto a un escenario de acción investigativa, de esta manera es loable que los investigadores puedan también analizar periódicos, archivos de organizaciones y de sociedades históricas regionales y locales, ya que pueden ser valiosos repositorios de información y su análisis cualitativo puede abrir muchas nuevas fuentes de comprensión.

La Observación Participante: Eje del Trabajo de Campo

Dentro del campo de la investigación se pueden emplear distintos enfoques y modelos de observación, sin embargo la llamada observación participante es la concebida como método en la cual intervienen otros métodos y técnicas que se vinculan, tanto por la manera de abordar la observación, como en las modalidades de

interacción y tipos de entrevistas. De esta manera, Ameigeiras (ob. cit.) la define como “un método complejo y riguroso de desarrollar el trabajo de investigación en el campo” (p. 124), y su origen están estrechamente relacionados con las búsquedas primigenias en las ciencias sociales.

Es el mismo Malinowski (1961), a partir de su ya referido trabajo desarrollado en las Islas Trobriand, no solo reconoce el gran potencial de la observación participante como método sino que a la vez sustenta su consolidación como el método antropológico por excelencia. Por otra parte Ameigeiras (2006) refiere algunos presupuestos teóricos-metodológicos que sustentan su perspectiva ontológica y epistemológica desde la cual se despliega como método. Una perspectiva que en palabras de Bruyn (1972), está representada por la resistencia a la naturalización del mundo social y enfatiza el carácter de construcción del mismo emergente del proceso de una permanente interacción social.

De allí que la observación activa e interactuante en un contexto de acción investigativa, es decir la observación participante, represente una vía para el conocimiento del mundo social, de lo cotidiano, de lo vivido e invivido y de todas sus significancias. Además, este método representa un compromiso donde el investigador debe afrontar la tensión que podría emerger del involucramiento y el distanciamiento en las situaciones sociales con las que podría toparse. “En la que el despliegue de interacciones «cara a cara», compartiendo actividades y sentimientos durante un período prolongado de tiempo, se constituye en un soporte imprescindible para la investigación” (p. 125).

De esta manera, se hace explícita la idea de que la observación participante más que una herramienta para obtener información constituye un proceso reflexivo entre los sujetos; estudiados y cognoscente (Guber, 1991). Por lo que como método dentro de la investigación etnográfica, conforma el eje vertebrador y punto de

partida para el trabajo de campo. De esta forma, contribuye con la toma de decisiones sobre caminos a seguir, eventos a considerar, selección de los informantes clave, las entrevistas, entre otras acciones de gran significancia para el proceso investigativo. De allí, que esta observación debe ser tan detallada y completa como sea posible, sin perder de vista que “El observador debe respetar ante todo las proporciones de los diferentes fenómenos sociales” (Mauss, 1967, p.30).

Para el presente proceso investigativo, este método se complementa con notas de campo, fichas descriptivas, fichas de registros, y registros fotográficos y fonográficos como estrategias para el resguardo de lo observado, de lo convivido durante la trayectoria investigativa. Además, una de sus fortalezas está implícita en el hecho de haber indicado las pautas requeridas para una posterior selección de *los informantes* ya en la observación participante las interacciones con las personas en el marco de su cotidianidad, de su día a día, abonan el camino para la participación en actividades comunes y establecer relaciones sociales con los actores.

Esta selección, se hace atendiendo lo planteado por Ameigeiras (ob. cit.) quien concibe como informante a aquella persona representativa de su grupo o cultura, alguien que está dispuesto a brindar información sobre lo que conoce y constituye un nexo importante para acceder a otros informantes. En el campo, se dan dos tipos de encuentros con los informantes; no planificado y planificado. Los primeros, surgen en el marco del desplazamiento en el contexto de sociabilización con lo cotidiano y otros encuentros espontáneos como resultado de nuestra presencia en el campo, suponen el despliegue de un dinamismo caracterizado por una actitud de apertura y disponibilidad dotado de sensibilidad; atenta a percibir en el fluir de las interacciones de la vida social distintos puntos de vista, significados, simbolismos, imaginarios, entre otros. “Situaciones en las cuales nuestros ocasionales interlocutores se pueden convertir en informantes de hecho” (ob. cit., p. 128).

Los del segundo tipo, son encuentros resultados de una necesidad de contactar algún informante con algunas características específicas. Ya sea no planificado o planificado, es importante tener presente que se trata de una relación con un sujeto constituido en informante que de alguna manera nos introduce en su trama social. Goetz y LeCompte (1988), sugieren la selección de informantes clave porque esto puede añadir a los datos de base un material difícil de obtener de otra manera, por las limitaciones temporales de las investigaciones. Además, cuando los informantes son reflexivos están en condiciones de aportar elementos propios de la cultura que conlleven a sensibilizar al investigador hacia cuestiones valorativas e implicaciones de algunos hallazgos concretos.

En el caso de esta investigación, los primeros encuentros con informantes se dieron de una manera espontánea, es decir no planificados, en ese involucrarme con la cotidianidad del pueblo, siempre mirando hacia lo mágico-religioso como fuente enriquecida de elementos que pudiesen darme pautas sobre la pretendida búsqueda, sin descuidar otros aspectos que pudiesen surgir de dicha convivencia, interrelación; de aquí surge lo que llamé *plano primario de informantes* conformado por nueve personas preseleccionadas. El cual, una vez avanzado el proceso etnográfico, sirvió como punto de partida para la selección de forma planificada de *informantes con unas características específicas*, acordes con lo pretendido con el proceso investigativo, pautado en sus directrices en relación al culto a San Juan Bautista en Borburata.

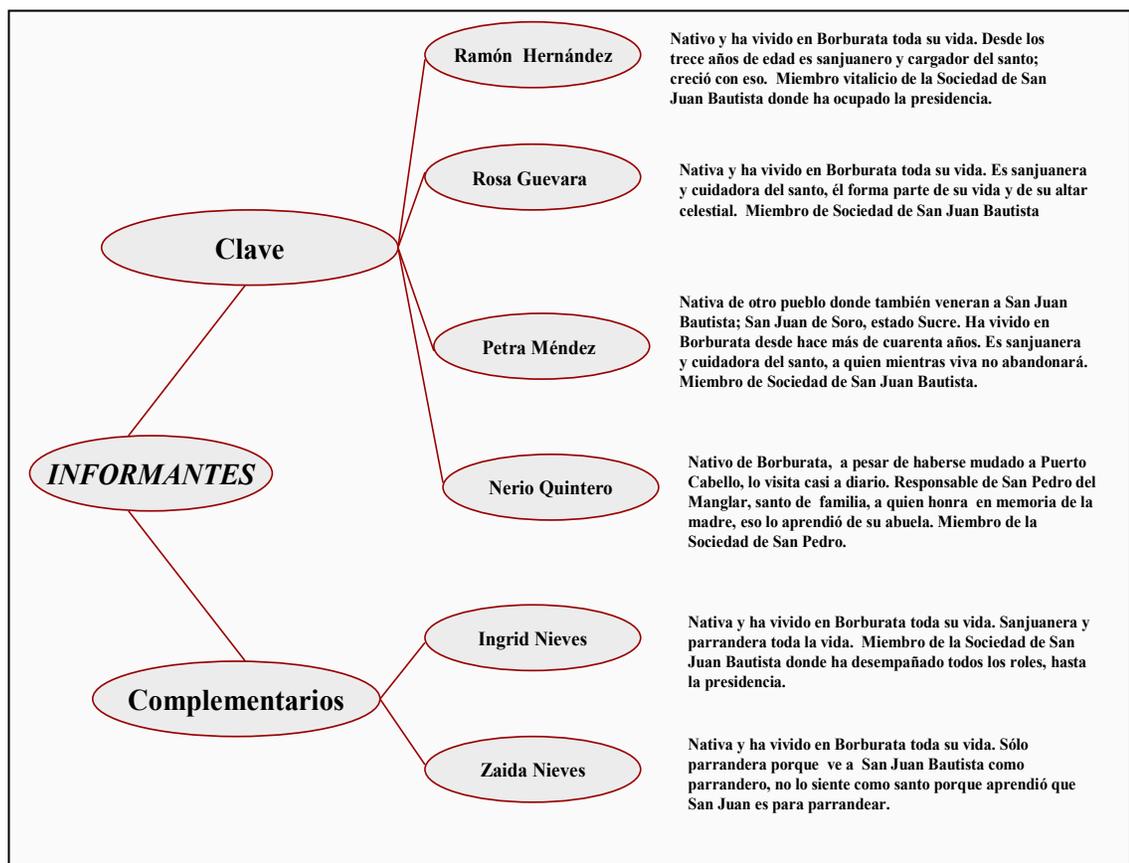
Así de ese plano primario selecciono primeramente a tres personas, y posterior al encuentro de San Pedro del Manglar como santo de familia también venerado por el pueblo de Borburata, agrego otro informante con características específicas que no había sido contemplado en el plano primario. De esta manera, queda conformado este grupo por *cuatro personas* y es reconocido en este proceso como *informantes clave*.

Posterior a esta selección y ya algo avanzado el proceso investigativo, durante una actividad de rastreo de documentos locales que pudiesen aportar alguna información valiosa para el pretendido conocimiento, surge de manera inesperada la incorporación de dos personas como informantes complementarios también con características para aportar información valiosa para el pretendido conocimiento, ya que la misma además de complementar la ofrecida por los anteriores informantes, abre una aristas también digna de explorar en este contexto. Acción que además de nutrir el proceso, posee legitimación dentro de la cultura de la investigación cualitativa.

De allí que para el cierre de este momento investigativo *el grupo de informantes queda conformado por los tres informantes clave y dos informantes complementarios*. Todos, como se señaló, seleccionados dentro del conglomerado conformado por los lugareños que de una u otra manera el culto a los santos marcan pauta en su vida cotidiana, primeramente a San Juan Bautista, luego a San Pedro del Manglar. En cuanto a las prenombradas características específicas, es importante señalar que las mismas no fueron tácitamente establecidas, sino que emergieron durante el abordaje de campo.

De esta manera, fue la observación participante durante distintos encuentros y cortas entrevistas abiertas realizadas a manera de conversaciones informales el soporte de referencia para su selección, ya que de aquí surgieron elementos que fueron demarcando pautas para esto. Donde se consideró que los informantes clave deben ser personas que además de poseer elementos que aportar al conocimiento, tenga la apertura y disponibilidad de cooperar con el investigador (Zelditch, 1962). Además de lo contemplado por Goetz y LeCompte (1988): “Puede tratarse de personas residentes durante mucho tiempo en una comunidad, miembros de instituciones comunitarias fundamentales o conocedoras de los ideales culturales del grupo” (p. 134).

Condiciones que cumple el grupo de informantes de esta investigación, lo cual puede ser visualizado en esquema presentado a continuación, contenido de la identificación y características que permitieron su selección. Los datos, como información, imágenes y contenido de entrevistas, sobre lo cual se da detalles más adelante, se publican con el consentimiento informado de cada una de las personas; documento firmado por los informantes para dar fe de dicha autorización, pueden ser evidenciados en apéndices del reporte. Los datos de identificación, nombre y apellido, son reales; por las características del objeto-sujeto de estudio no existe situación alguna que pueda comprometer o dañar la integridad de las personas.



Esquema 5: Los informantes

La Entrevista Etnográfica y la Experiencia Vivida como Parte del Contexto

La entrevista constituye una excelente fuente para rastrear información sobre la vida, sobre el mundo social, ya que sus significados y representaciones quedan plasmados y son susceptibles de comprensión en los relatos verbales. De la cultura cualitativa emerge una concepción de entrevista descrita por Taylor y Bogdan (1992) como no directiva, no estructurada, ni estandarizada, es decir abierta. En este sentido, los autores refieren la entrevista a profundidad como método de investigación cualitativa entendida como encuentros reiterados cara a cara, investigador-informante. Son encuentros dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas del informante respecto a sus vidas, experiencias o situaciones; expresadas en sus propias palabras.

Lo que indica, que este método de entrevista a profundidad en ningún momento pretende constituir un intercambio formal de preguntas-respuestas, sino que por el contrario sigue el modelo de una conversación informal entre iguales. Donde el principal instrumento para la investigación, no es el protocolo o formulario de entrevista, sino el investigador; como su rol va más allá de obtener respuesta se ve obligado a desarrollar la agudeza requerida para el rastreo, para excavar la información. Con el empleo de este método a similitud de la observación participante, el investigador en un principio avanza lentamente, hasta establecer el requerido rapport con los informantes para luego enfocarse en el propósito investigativo.

Sin embargo los mismos Taylor y Bogdan (ob. cit.) hacen eco de una significativa diferencia que existe entre estos dos métodos, la cual reside en los escenarios y situaciones en los se desarrolla cada acción. Mientras la observación participante se lleva a cabo en el campo, en situaciones naturales, espontáneas, ella conlleva a una vivencia del mundo social, las entrevistas se realizan en situaciones

preparadas y el investigador reposa sólo sobre los relatos de otros. De igual manera, los autores señalan la estrecha relación que existe entre los tipos de entrevista a profundidad, donde mencionan las relacionadas con los métodos biográficos (Ferrarotti, 1990; Bertaux, 1986; Díaz Larrañaga, 1999), las versadas sobre el conocimiento de acontecimientos imposibles de observar directamente, y las centradas en el conocimiento de un escenario amplio.

Atendiendo a esas semejanzas y diferencias existentes entre los distintos tipos de entrevista en profundidad, y más aún entre las concepciones de los autores expertos en la materia, para la presente investigación hubo inclinación por seguir la orientación presentada por Ameigeiras (2006). Quien primeramente advierte sobre el tipo de entrevista especial exigida por la misma observación participante, es no directiva y la denomina entrevista etnográfica. Esta como método:

Constituye una herramienta clave para avanzar en el conocimiento de la trama socio-cultural, pero muy específicamente para profundizar en la comprensión de los significados y puntos de vista de los actores sociales. (...) requiere establecer una relación con el otro que se constituye en el soporte fundamental sobre el que se generan preguntas y respuestas. Es allí donde el predominio de preguntas no directivas se acompaña por un manejo de los tiempos que permite avanzar lentamente, detenerse, profundizar (p. 129).

En este sentido, la entrevista etnográfica concebida por este autor se caracteriza por el ejercicio del diálogo sustentado en una gran capacidad de escuchar, que permita la mayor atención posible a lo que el otro dice, expresa y sugiere. Es una entrevista, donde el investigador-etnógrafo no es quien decide qué preguntar, y donde la comprensión, va más allá de la palabra, para abarcar el silencio, tono de voz, gestos, posturas, mirada y todo movimiento. Spradley (1979), refiere la conveniencia de considerar este tipo de entrevistas como conversaciones amistosas,

donde el investigador introduce de manera paulatina nuevos elementos que estimulen al informante a responder como tal.

De manera tal, que este tipo de entrevista supone un encuentro humano que se explicita de forma dialógica, afirma el mismo Ameigeiras (2006):

Es una instancia en la que se despliegan distintos recursos técnicos para un más adecuado aprovechamiento del encuentro, a la vez que un descubrimiento mayor del informante (...); es un tipo de entrevista sustentada en una relación social a la vez fundada en un ejercicio conjunto de construcción del conocimiento” (pp. 129-130).

Idea que se complementa con lo expuesto por el propio Spradley (1979), cuando sustenta la legitimidad del pasaje de un plano general a uno particular, el uso de distintos tipos de preguntas, pasando desde las descriptivas, hasta las ejemplificaciones, experiencias y sobre detalles sobre aspectos nativos. Además, del uso del recurso de pedir aclaraciones o ampliaciones sobre lo expresado, así como el mismo reconocimiento de las limitaciones e ignorancia de investigador sobre algunos aspectos en cuestión también contribuye a generar una dinámica en pro de la fecundidad del encuentro.

Esto encaja con el proceso de entrevistas realizadas a propósito de esta investigación donde la mirada estuvo centrada en el rastreo de los elementos simbólicos subyacentes del culto a los santos como divinidades veneradas por el pueblo, asociados con el proceso salud- enfermedad, en la búsqueda de huellas de la eficacia en algunas prácticas terapéuticas para la salud, donde el pueblo de Borburata representa el contexto, el campo de la acción etnográfica y sus pobladores sanjuaneros, parranderos, cofrades y devotos los actores del proceso investigativo, de donde emergieron los denominados informantes clave y complementarios.

Actores que permitieron la proximidad al conocimiento de lo social a través de lo individual, al sustentar muchos de sus relatos en su propia experiencia vivida como parte del contexto abordado. Situación susceptible de ser comprendida, entendiéndolo que la selección de los mismos obedeció a su compenetración e identificación con el culto a San Juan Bautista primeramente, y luego a San Pedro del Manglar, como puede evidenciarse de manera sintetizada en el esquema anterior, y lo será de forma detallada en el próximo capítulo donde se plasma lo vivencial del proceso investigativo, donde se puede palpar lo fidedigno del mismo a través de expresiones como;

San Juan está sonreído, tiene una sonrisa en sus labios (...), él se pone pesao (...) cuando va a pasá cualquier tragedia. ¡San Juan!, es algo grandioso, no hay palabras para decirlo. Donde voy mis santos siempre tán conmigo, nuunca me abandonan. San Juan Bautista es un santo que no tiene comparación (...), esa es una cuestión muy grande, uno no haya ni como explicarlo (...), ese santo para mi ees bueno, (...) uno lo lleva en la sangre, eso es demasiado grandísimo (Tomado de entrevistas a informantes clave y transcrito respetando la estética genuina del lenguaje).

En este sentido, también se puede afirmar que las entrevistas logradas poseen algunas de las características que atribuye Bertaux (1986) al método de los relatos de vida, que poseen una función exploratoria y una analítica; la primera porque permiten obtener información biográfica, y la segunda porque consienten una contextualización de los procesos. Lo cual también concuerdan con las palabras de Ferrarotti (1990), quien reivindica este carácter de los relatos de vida y considera que su relevancia radica en el “(...) ligar la biografía individual a las características estructurales globales de la situación histórica fechada y vivida” (p. 41).

También es importante señalar que la producción de las entrevistas para este proceso investigativo surgidas de la propia sinergia del mismo, con la anuencia de los propios informantes, fueron previamente acordadas y realizadas según la condición

temporo-espacial pautada por ellos mismos. A quienes ya previamente se le pidió la autorización para el uso de la vídeo cámara soportada en un trípode, para grabar la entrevista a fin de preservar lo relatado. Considerando la sustentación teórica-metodológica de este método en particular, no hubo un protocolo formal, sino simplemente un guión con preguntas básicas usado como guía para orientar el proceso, el cual podrá ser leído en la sección correspondiente a los anexos del reporte.

Sobre los Registros Fotográficos y Fonográfico

En el campo de la investigación cualitativa y más aún en las ciencias sociales la incorporación de imágenes constituye un soporte fundamental, ya que estas son omnipresentes en el mundo social y pueden aportar información idónea para el conocimiento, Banks (2010) apoya la idea cuando afirma que “(...) se puede incluir potencialmente alguna consideración de la representación visual en todos los estudios de la sociedad” (p. 22). Aunque aún en el mundo de la investigación social existe cierta resistencia en otorgarle la prominencia sensorial que estas poseen.

Además, el mismo plantea esta incorporación de la imagen como método para la producción del conocimiento, lo cual implica distanciarse de recoger datos visuales de una manera puramente mecánica para posteriormente dedicarse a decidir sobre el modo de análisis y presupuestos teóricos subyacentes al mismo. Y es en el pensamiento sobre el mundo social, donde Banks (ob. cit.) sienta las bases para una reflexión epistemológica que le sustenta. De manera tal, que el investigador social puede generar imágenes como fotografías y vídeos, también las puede descubrir dentro de un archivo o durante el curso del trabajo campo.

Así, la fotografía puede proporcionar una excelente fuente de datos para una investigación, por eso el uso de la cámara fotográfica se ha convertido en una

estrategia de investigación en las ciencias sociales. Tanto la fotografía, como la filmación de escenas e imágenes, y el grabador de voz pueden captar detalles de podrían ser olvidados o pasar inadvertidos a la mirada del investigador. En este sentido, Dabb (1982) señala que existen dos razones para emplear estos medios, primero porque son observadores confiables y pacientes, recuerdan todo lo que ven y pueden registrar de forma continua durante largos lapsos de tiempo.

En segundo lugar, permite expandir y comprimir y hacer visible pautas que de algún modo se desplegarían con extrema lentitud o rapidez como para ser percibidas. Por eso también el uso del vídeo cámara en un trabajo de campo, constituye una excelente fuente de datos para una etnografía, es una estrategia idónea para el complemento. Ryave y Schenkein (1974) al narrar su experiencia con el empleo de videograbación aseguran, que es evidente que el uso de una cámara filmadora les dio la oportunidad de volver a ver detalles determinados del fenómeno tantas veces como necesitaron, sin atenerse a la observación única de episodios esencialmente transitorios.

Para esta investigación se consideró la incorporación de la imagen como estrategia de apoyo a los métodos etnográficos empleados para el abordaje de. Lo que repercutió en el enriquecimiento de la memoria del trabajo de campo al contemplar el repertorio de imágenes fotográficas y vídeos, de cada uno de los espacios y momentos vivenciados, siempre y cuando fue posible y permitido por los actores comprometidos en las acciones registradas. Estos conforman los registros fotográficos y fonográficos de esta investigación; elemento de apoyo para el análisis de la información, para la comprensión del sentido.

De manera tal, que sobre el desarrollo de este proceso investigativo existe una nutrida compilación de imágenes fotográficas que permite repasar gran parte del abordaje de campo que no pudo ser registrado en el film sonoro, donde se pueden

apreciar detalles sobre los espacios, escenas escenarios y actores, sobre la cotidianidad del pueblo y hasta de las mismas ceremonias de los cultos a los santos, detalles de cada uno de sus distintos momentos. Imágenes que han sido editadas en formato electrónico con su respectiva memoria descriptiva, a manera de facilitar el apoyo ilustrativo que estas puedan ofrecer.

Además, hubo la producción una cantidad considerable de filmes sonoros donde están registrados los detalles resaltantes de cada una de las ceremonias del culto a San Juan Bautista y a San Pedro del Manglar, los cuales, constituyen un recurso por demás valioso, ya que permite evidenciar detalles sobre el lenguaje gestual, corporal y verbal; voz, cantos, letanías, música, baile, bebidas, vestuarios, accesorios, elementos de cosmética y ornamentos, además de distintas expresiones de emocionalidad. Los mismos, han sido editados identificando los distintos momentos que contempla cada escena. Y su reiterada revisión permite captar detalles que pasaron desapercibidos durante el abordaje investigativo.

De esta manera, apoyada en los métodos y estrategias inherentes a la etnografía se desarrolló este proceso investigativo, con lo cual se pretendió el acercamiento a la intersubjetividad del mundo de la vida y del mundo social de los actores del proceso, en concordancia con el enfoque fenomenológico de Schutz (1974), Berger y Luckmann (1968), propuesto como matriz epistemológica de esta investigación. Lo que implica, una construcción de la realidad social comprendida desde los procesos simbólicos-imaginarios como estructuras que dan sentido al mundo cultural, a la cotidianidad y a toda concepción de lo que representa la vida; salud-enfermedad, muerte, cuerpo, naturaleza.

Ya que esta investigación estuvo centrada en el abordaje de las estructuras del mundo de la vida cotidiana como expresión típica de lo social, en las propias experiencias de los pobladores de Borburata, como contexto representativo de los

pueblos de la costa carabobeña, donde mantuve la mirada en el mundo de sus representaciones e imaginarios, creencias, en sus procesos simbólicos, es decir en lo vivido histórico-socialmente que se transfigura en signo-significante que trasciende a toda realidad de vida comunitaria. Donde está implícito el propio transcurrir de sus vidas, en qué creen, cómo viven, cómo enferman y mueren, a qué le temen, cómo es su mundo sobrenatural y sus relaciones con las divinidades, su politeísmo, entre otros aspectos propios de su cosmovisión.

Y ya para cerrar esta fase descriptiva del diseño de la investigación, es importante comunicar que algunas evidencias de la información recolectada y organizada en el *Diario de Ruta* está contenida al final de este corpus, tales como las *Fichas de Registro* de las *entrevistas* realizadas, parte del *Registro Fotográfico y Fonográfico* adjuntos en formatos electrónicos. Sin embargo, las Notas de Campo y las Fichas Descriptivas que también forman parte del Diario de Ruta, y contienen el resto de la información recolectada a través de la observación participante, no se presenta por ser de carácter confidencial. La misma, es resguardada como archivo privado de la investigadora, y están a la disponibilidad de investigadores y público interesado; bien sea por interés en corroborar lo fidedigno de las fuentes investigativas, o por otro tipo interés en el proceso como tal.

Organización, Análisis e Interpretación de la Información

En un proceso investigativo la organización de la información, es decir del material protocolar, para su posterior análisis e interpretación exige una tarea de clasificación y sistematización del material recopilado en el campo, para lo cual se consideraron todos los registros logrados del trabajo de campo; la observación participante y las entrevistas a informantes, tanto escritos como auditivos y visuales, es decir todo lo contenido en el *Diario de Ruta* de la investigación. Esta organización, se hizo paulatinamente en la medida del avance del proceso

investigativo, tarea que exigió una permanente revisión y reorganización por las mismas características del objeto-sujeto de estudio, y los elementos que fueron emergiendo durante el mismo recorrido.

Toda la información registrada durante el mismo, se fue organizando a manera de orientar el proceso hacia una perspectiva interpretativa que permitiera desmenuzar el entretejido conformado por relaciones, simbolismos y significaciones pertinentes con el propósito investigativo. Esto, con la mirada puesta en la investigación etnográfica: método empleado para el abordaje de campo, y el análisis de la información recabada constituyó una tarea inherente al propio proceso investigativo, cuestión que aclaro con las palabras de Ameigeiras (2006), quien explica que el mismo es:

Un tipo de análisis que se despliega a lo largo de todo el trabajo y que va transitando y replanteando problemas a la vez que apelando a distintas apreciaciones teóricas. El tema del análisis de los datos conlleva la necesidad tanto de una reflexión acerca de las modalidades del mismo, como también respecto de las vinculaciones entre la teoría y la descripción etnográfica (p. 138).

De allí, la necesidad de partir de las interpretaciones primarias de todo lo acontecido en el campo para posteriormente profundizar en el análisis. Cuestión que exigió la lectura-relectura y la reiterada revisión de imágenes, es decir leer entre líneas y ver lo invisible en todo registros contentivos en el *Diario de Ruta*, a manera de encontrar claves, pistas o huellas que permitieran proximidad al sentido que la acción social representa para los actores, y así descubrir las tramas de significaciones desplegadas para su mundo de vida cotidiana.

Acción que representó: “Una tarea de detecciones y desmenuzamiento de temas y subtemas, de diferenciación y de vinculación, de asociación y de

comparación inescindible de la reflexión teórica y el contexto conceptual de la investigación” (*ibidem*). En este sentido el análisis de los datos implicó en primera instancia tres fases a considerar; primeramente la *organización de la información*, luego su *codificación* que permitió generar *matrices de datos* e *identificar categorías*. Proceso que abrió el camino hacia el descubrimiento progresivo que permitió desde identificar temas hasta desarrollar conceptos y proposiciones, de donde emergieron aproximaciones a la comprensión de los datos en el contexto de origen.

Esto, atendiendo que la intencionalidad de la investigación tuvo como eje de acción el abordaje de estructuras simbólicas-imaginarias asociadas al proceso salud-enfermedad, emergentes del culto a los santos, San Juan Bautista como figura primigenia y San Pedro del Manglar, como expresión mágico-religiosa de Borburata contexto representativo de los pueblos de la costa carabobeña, con el propósito de construir un modelo teórico-metodológico que permita considerar la salud como un proceso de construcción social donde estas estructuras, implícitas en el mundo de la vida cotidiana dan sentido a la concepción de salud-enfermedad, vida-muerte, cuerpo-naturaleza. Es decir, una concepción de salud-enfermedad en términos de representaciones simbólicas vinculadas a los mundos de vida de esas poblaciones.

De tal manera, que considerando todo el andamiaje estructurado del proceso investigativo contenido en la totalidad de este corpus, la prenombrada comprensión se hace partiendo de lo empírico representado en las vivencias cotidianas a la formalidad científica plasmada en los fundamentos teórico-epistemológico-metodológicos como soporte para la legitimación del sentido de científicidad de esta investigación. Esto, contemplando que el abordaje desplegado en el campo está fundamentado en la reflexión epistemológica presentada en discurso contentivo de la metódica construida, de cuya praxis emerge la precitada información para la comprensión del sentido de los procesos simbólicos.

Proceso que se desarrolla bajo la mirada de expertos en el ámbito de la investigación cualitativa, como Coffey y Atkinson (2003) quienes al exponer que “No hay una sola manera correcta de analizar los datos cualitativos; además, es esencial hallar modos de usar los datos para pensar en ellos. Tenemos que encontrar los modos más productivos de organizar e inspeccionar nuestros materiales” (p. 3). Además, plantean como prioritario la exploración y el disfrute de la diversidad de enfoques, y así evitar la adopción prematura de una u otra estrategia y la exclusión de otras sin la debida exploración.

En este sentido, para la fase de análisis e interpretación de la información emergente durante el abordaje etnográfico correspondiente a esta investigación, fueron considerados de manera crítica algunos enfoques particulares para una posterior toma de decisiones fundamentada en principios de validez científica, que a la vez permitieron captar las complejidades del pretendido mundo social (ob. cit.). Elementos, son presentados mas adelante, no con la intención de mostrar una plantilla metodológica, sino para dar idea del orden metódico seguido hasta la culminación de este proceso investigativo, el cual se fue modelando con el avance del abordaje de campo; aspecto plausible dentro de la cultura cualitativa.

En la medida que se fueron reuniendo los distintos registros de campo, que conforman el hoy denominado *Diario de Ruta*, se fue clasificando y organizando en las ya anteriormente mencionadas y descritas *Notas de Campo*, *Fichas Descriptivas*, *Fichas de Registro*, *Registros Fotográficos y Fonográfico* para el análisis primario de lo recolectado. Acción que facilitó tres elementos claves para el proceso investigativo; hacer del abordaje un proceso dialéctico, familiarizarme con la información e ir preparando paulatinamente el terreno para un posterior análisis intensivo; proceso que se desarrolló siguiendo recomendaciones de Stauss y Corbin (2002), Glaser y Stauss (1967), Martínez (1998), Goetz y LeCompte (1988), Taylor y Bodgan (1992), entre otros.

En este sentido, se siguieron pautas como: lectura repetida de información recopilada; seguimiento de pistas de temas, ideas emergidas de la intuición e interpretaciones; registro de toda idea importante que fuese fluyendo durante el proceso lectura-reflexión; búsqueda de temas emergentes; elaboración de tipología como esquemas de clasificación para el apoyo de identificación de temas y el posterior desarrollo de sistema de categorías. Lo cual, constituyó el punto crucial de esta etapa del proceso investigativo porque dio paso a una emergencia paulatina de conceptos y proposiciones teórica que dieron fluidez a las etapas subsiguiente hasta la culminación de la investigación.

La edición de la información contenida en el *Diario de Ruta*, se realizó de la siguiente manera: Para las *Notas de Campo* y las *Fichas Descriptivas*, cuyo contenido ya fue detallado, se transcribió tal cual había sido recopilada en el cuaderno utilizado para registros de campo, en formatos diseñados para tal fin, como se muestran a continuación; se señala día, fecha, hora, lugar, evento, alguna observación particular, el contenido descriptivo de lo observado, escuchado y convivido. Tanto notas como fichas están numeradas en orden cronológico, su información sirvió para sustentar y nutrir el corpus de la investigación, el proceso de categorización, el análisis, contrastación, y la teorización final.

NOTA DE CAMPO: 1	
DÍA/FECHA: 23-06-2009	
HORA: 5.30 pm	
LUGAR: Casa de la Familia Quintero. El Manglar vía Puerto Cabello-Borburata	
EVENTO: “El Encuentre”	
OBSERVACIÓN: Algunas notas para iniciar contactos como investigadora	
1	XX
2	XX.
3	XX
4	

Esquema 6: Formato diseñado para las notas de campo

detectadas por la estrecha interrelación con los informantes, con algunos durante el abordaje de campo, con otros antes de este. También, traspolando elementos propios de la comprensión del lenguaje corporal a esta acción interpretativa, teniendo presente que toda gestualidad siempre está acompañada del verbo. Por ejemplo cuando niego con la cabeza o con un dedo, el monosílabo indicativo de tal negación aflora por lo menos en la postura de los labios del interlocutor, el silencio acompañado de una mirada fija, siempre me indicó un ¿qué más puedo decir?

Cuestión similar a lo planteado por Berger y Luckmann (1968), en compendio sobre la construcción de la realidad social, donde proponen una sociología del conocimiento construcción de la realidad social, y exponen que:

(...) la actitud subjetiva de la ira se expresa directamente en la situación “cara a cara” mediante una variedad de índices corporales: el aspecto facial, la posición general del cuerpo, ciertos movimientos específicos de brazos y pies, etc. Estos índices son continuamente accesibles en la situación “cara a cara”, que precisamente por eso constituye la situación óptima para darme acceso a la subjetividad ajena. Estos mismos índices no tienen posibilidades de sobrevivir más allá del presente vivido que ofrece la situación “cara a cara” (pp. 52-53).

De esta manera, hago una interpretación de lo no verbal acompasado por lo verbal, donde tanto lo intuitivo como la compenetración con el contexto, juegan un papel preponderante, facilitaron la fluidez de la actividad. Sin embargo, es necesario acotar que dicha comprensión de la gestualidad no abarca el total de los textos, sino fragmentos de estos donde la autora logra dicha asociación, posterior a varias revisiones de entrevistas y otras actividades contentivas de los registros fonográficos. Postura, que deviene del considerar que tanto el lenguaje verbal como el no verbal aluden al proceso de comunicación como modos de expresividad humana emergentes al unísono, y al ser aspectos inseparables estructuran el lenguaje humano entendido en su sentido más amplio como ya antes fue expuesto. En términos de de Mead

(1973) y Dilthey (1944; 1951); todo lo implicado e implicante del sistema cultural y organización social, en fin toda expresión de la vida humana. Ideas cónsonas con el fundamento teórico-epistemológico, también ya expuesto, donde la hermenéutica constituye el método para la interpretación de los procesos simbólicos implícitos en la acción y el lenguaje.

El Proceso de Categorización de la Información

Posterior a minuciosas revisiones de la información recopilada en cada una de las entrevistas registradas, se exploraron distintas estrategias recomendadas para su organización, análisis e interpretación de contenidos. Se tomaron en cuenta argumentaciones de algunos expertos, como Di Virgilio (2008) quien en planteamientos sobre el proceso de análisis de la investigación cualitativa, refiere que este se da en tres momentos; análisis preliminar, intermedio y final. Los cuales, más allá de un orden cronológico, representan momentos analíticos, ya que en la investigación cualitativa posterior a cada una de las sesiones de recolección de información sobreviene un proceso de análisis que indica una nueva recolección, así sucesivamente hasta alcanzar la denominada saturación de categorías.

Además, presenta la categorización como una opción idónea a considerar para este momento investigativo, ya que la concibe como “(...) un proceso creativo de organización de datos que, al concluir, hará aparecer el esquema analítico casi como una obviedad (p. 3). Para Strauss y Corbin (2002), esta consiste en la asignación de conceptos a un nivel más abstracto, lo cual indica que las categorías emergentes de dicho proceso poseen por sí mismas un poder conceptual, ya que presentan la capacidad de reunir grupos de conceptos o subcategorías.

Es decir, que un proceso de categorización ofrece al investigador la oportunidad de desarrollar al unísono el agrupamiento de conceptos y establecer

posibles relaciones entre estos, en relación al fenómeno abordado, ya que “Las *categorías* son conceptos derivados de los datos, que representan fenómenos” (ob. cit., p. 124). En atención a esto, se selecciona el modelo de categorización y análisis propuesto por Martínez (1998) como proceso que permite la emergencia de estructuras teóricas implícitas en todo material recopilado durante una trayectoria investigativa, a través de distintas estrategias, sean entrevistas, grabaciones, notas de campo u otro tipo de material protocolar, contempla el análisis y la interpretación de los contenidos como actividades inherentes a la misma categorización.

De manera tal, se procedió a la edición de las entrevistas en formato diseñado para este fin, como se muestra en el siguiente esquema, cuyo encabezado contiene datos identificatorios de cada una, en los dos tercios derechos el texto del contenido grabado y desgrabado, y en el tercio izquierdo categorías, referencias de análisis y los descriptores correspondientes a cada una de estas. En el formato, también se aprecia que las líneas fueron numeradas, las páginas foliadas, se utilizaron distintos colores para demarcar los textos y el resultado de la categorización como se explica más adelante; tarea que facilitó su posterior manejo.

FICHA DE REGISTRO: X INFORMANTE ENTREVISTADA: XXXX (E) DÍA/FECHA: XXX XXXX HORA DE INICIO: XXXX DURACIÓN: XXXXX LUGAR: XXXXX ENTREVISTADORA: XXXXX (I) OBSERVACIÓN: XXXXXXXXXXXXXXXX		X/X
CATEGORIZACIÓN: Categorías, Referencias de Análisis y Descriptores	Nº	TEXTO
<u>1. XXXXXXXX:</u>	1	I. XXX
<u>Xxxxxxx:</u>	2	E. XXX
<u>2. XXXXXXXX</u>	3	XX
<u>Xxxxxxxx</u>	4	XX

Esquema 8: Formato diseñado para el proceso de categorización

Así, la lectura de cada una de estas fichas permite al lector adentrarse en la concepción de mundo del informante, cómo vive, siente y percibe el borburateño a sus santos, San Juan Bautista venerado como infante y divinidad primigenia, San Pedro del Manglar como santo de familia y otras divinidades cuya simbolización y significancia dan sentido a su vida; aspectos que emergen en toda su expresividad, tanto verbal, como vocal y corporal. De allí, la importancia de incorporar dentro de los textos no solo la palabra genuina, sino también el tono de voz y la gestualidad, como ya antes se explicó. Elementos que resaltan porque se presentan entre paréntesis, ya sea una descripción de gestualidad, de mirada, movimiento o postura corporal.

De igual manera, se incorporaron descriptivas sobre cambios en tono de voz, supresión momentánea de la palabra, bien sea por breve espacio de tiempo, la cual se menciona como pausa, o por un espacio de tiempo más prolongado identificado como silencio. Aparte de la descrita simbología, en estas fichas se puede evidenciar también la incorporación de puntos suspensivos entre paréntesis (...), cuya presencia representa la omisión de idea expresada por informante, bien sea porque se repite tal cual como ya antes había sido expresada, o porque constituía algún fragmento de conversación o comentario particular o personal entre informante-entrevistadora.

Es importante señalar, que en la misma medida de la organización del material protocolar se emprendió la fase primaria del proceso de categorización, que comenzó a fluir tal vez impulsado por reflexiones sobre las mismas vivencias en el campo que dieron apertura a lo que señala Martínez (ob. cit.) como “(...) una condición previa: el esfuerzo de “sumergirse” mentalmente, del modo más intenso posible, en la realidad ahí expresada” (pp. 69-70). Esto, junto con la reiterada revisión de imágenes auditivas y visuales, y de otros registros escritos que evocaban

el revivir de la experiencia abordada, y el pensamiento reflexivo acompasado por una actitud de apertura a la comprensión del mundo real del pueblo borburateño.

Otro aspecto importante a considerar fue la holgura en el tiempo dedicado a esta investigación, aunado a la facilidad para recabar información por mantener contacto directo y prolongado con las fuentes de información; hecho que permitió mayor proximidad a un auténtico enfoque etnográfico, y propició seguir lo llamado por Glaser y Stauss (1967) *método de comparación constante*. El cual consiste en un procedimiento analítico y sistemático amplio para desglosar la información-datos, hasta ir logrando construcciones lógicas derivadas de estos a lo largo del abordaje investigativo.

Dicha estrategia, también es recomendada por Martínez (1998) cuando se ajusta a la situación vivida, ya que:

Combina la generación inductiva de categorías con una comparación simultánea con todos los incidentes⁷⁹ sociales observados. Es decir, a medida que un fenómeno social (...) se registra y clasifica, asignándole una categoría o clase, también se compara con los ya clasificados con las mismas categorías. Luego, gradualmente, el proceso va cambiando: en lugar de comparar un incidente⁵ con los otros, se van comparando (...) con las propiedades de las categorías. Así, el descubrimiento de las relaciones, (...), comienzan con el análisis de las observaciones iniciales, se someten a un continuo refinamiento a lo largo de la recolección de los datos⁸¹ y el proceso de análisis, y realimentan continuamente el proceso de categorización. Como los nuevos eventos son comparados continuamente con los anteriores, se pueden descubrir nuevas dimensiones tipológicas también nuevas relaciones (p. 74) (Subrayado y notas al pie de página son de la autora).

⁷⁹ Acontecimientos y Eventos

⁸⁰ Información

De esta manera, el proceso de categorización fue extendido y se mantuvo en permanente confrontación hasta llegar al punto de saturación de las categorías, entendida esta desde la concepción de Bertaux (1999), quien la define como:

el fenómeno por el cual luego de cierto número de entrevistas (...), el investigador o el equipo tiene la impresión de no aprender nada nuevo, al menos en lo que concierne al objeto sociológico de la entrevista (...). (...) es un proceso que opera no en el plano de la observación, sino en el de la *representación* que el equipo de investigación construye poco a poco de su objetos de estudio: la “cultura” de un grupo en sentido antropológico, el subconjunto de relaciones socioestructurales de relaciones sociosimbólicas, etc (pp. 7-9).

Por lo que después de varias prácticas, hubo una toma de decisión final sobre el cierre del proceso de entrevistas, acción que se dio casi al unísono con la culminación del proceso investigativo que nutre este corpus.

Esto, a pesar de que por la misma naturaleza del contexto y cosmovisión de los lugareños por su enraizamiento con lo ancestral, emergen múltiples aristas susceptibles de ser abordadas desde distintas perspectivas, para continuar nuevas y distintas aproximaciones a la comprensión del comportamiento humano, más aún cuando la intencionalidad esté circunscrita al simbolismo que impregna toda acción humana, a lo mítico y al acervo cultural del colectivo venezolano caracterizado por lo multiétnico y multicultural. Además, abierto al acopio de nuevas estructuras propias de la vida moderna, donde el avance tecnológico facilita la intercomunicación, ya sea por el mayor alcance de los medios de comunicación, o por las redes sociales que ya para el inicio de la segunda década del siglo XXI han logrado traspasar fronteras que hasta el inicio de esta centuria, aún habían sido impenetrables.

Posterior al cierre de la recolección de información, y en la medida del avance del proceso de categorización, también surgió la necesidad de definir la manera de demarcar los textos y presentar el resultado del mencionado proceso, para hacerlo lo más comunicable posible a lectores interesados en este desarrollo investigativo. Al respecto, es necesario resaltar que a pesar de que para este momento el modelo de Martínez (1998) representó el punto de partida, en la medida de su avance surgieron ideas indicadas por el mismo ejercicio que derivaron ciertas variaciones en relación al esquema propuesto por el autor.

Por ejemplo, él recomienda comenzar la categorización subrayando las palabras de mayor relevancia y significancia, para después comenzar a dividir el contenido en unidades temáticas, extraídas de los párrafos que expresen una idea o concepto central. Luego, categorizar con un término o expresión el contenido de cada unidad temática, para finalmente a las categorías que se repiten, asignarle una subcategoría que refiera a alguna dimensión, atributo, propiedad o condición relevante.

En el caso de esta investigación, en un primer momento solo hubo anotaciones marginales, subrayado de expresiones significativas o de mayor nivel descriptivo que fueron conformando mapas de conceptos; así de manera paulatina, gracias a la práctica continua se inicia de manera espontánea el proceso de categorización. Y cuando llega el momento de comenzar a dividir los contenidos en unidades primarias⁸² de investigación, dado el enriquecimiento de los discursos y su relevancia para el proceso investigativo como tal, se le asignó un color a cada una de estas unidades de investigación y se comienzan a resaltar también con colores los párrafos asociados a cada una.

⁸² Primarias porque durante el mismo proceso fueron surgiendo modificaciones

De esta manera, cada categoría queda definida por un color; en el discurso se puede visualizar fácilmente de donde surgió cada una de ellas. Acción que facilitó la emergencia de ideas que permitieron ir diseñando y rediseñando los conceptos de manera constante, hasta lograr los elementos primarios que con el avance del propio proceso se fueron reacomodando hasta ir logrando identificar los conceptos, que sirvieron de punto de apoyo a la última fase de la categorización. Finalmente, el proceso de categorización queda estructurado en; categorías, referencias de análisis y descriptores.

Las categorías representan grandes conceptos emergentes de la información, cuya inherencia al objeto-sujeto de estudio es tácita, donde a su vez están implícitos otros elementos conceptuales, identificados aquí como referencias de análisis porque también poseen un amplio poder conceptual. Tarea que se facilitó por la agrupación de una serie de términos asociados a cada grupo de categorías y referencias de análisis, identificados como descriptores, los cuales fueron dando paulatinamente apertura al análisis y comprensión. Además, a la fluidez de próximos procesos hasta lograr la culminación del proceso investigativo.

Es importante señalar, que en la práctica este proceso de categorización pasó por varios momentos, por lo que requirió de la elaboración de varias fichas descriptivas para cada una de las entrevistas, hasta lograr la antes referida estructuración. Esta fase final, puede ser visualizada en la tabla que se presenta a continuación, cuyo contenido está conformado por todas las fichas de registro correspondientes a cada una de las entrevistas categorizadas, las cuales aparecen en orden cronológico⁸³.

⁸³ En la versión impresa se presenta una sola entrevista a manera de ejemplo. Las entrevistas completas están contenidas en la versión electrónica de la tesis.

Tabla 1
Proceso de Categorización

FICHA DE REGISTRO: 1 INFORMANTE ENTREVISTADA: Rosa Guevara (E) DÍA/FECHA: Martes 08-06-2010 HORA DE INICIO: 3. 40 pm DURACIÓN: 39 minutos LUGAR: Casa de la informante. Borburata ENTREVISTADORA: Luisa Rojas (I) OBSERVACIÓN:		
CATEGORIZACIÓN: Categorías, Referencias de Análisis y Descriptorios	Nº	TEXTO
<p>1. CULTO A SAN JUAN BAUTISTA: Ceremonias: El velorio: Aparición de lo divino La parranda:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Expresión de alegría • Tambor, maraca, canto, banderas, baile, embriaguez • Vestuario floreado <p>Pedirle al santo Pagarle con ofrendas</p>	<p>1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14</p>	<p>I. Cuéntame sobre San Juan, su fiesta E. Bueno, ¿de la sociedad?,... el presidente quiere poné corazón a sociedad, está trabajando, se le ve que tiene gana y oré, yo le pedí a San Juan, San Juan ayúdalo, todo lo que tu puedas ayuda a ese muchacho porque yo veo que ese muc... ese señor tienes ganas de trabajar, se le ve en la... con tan poca experiencia, porque no tiene experiencia, fijese, ¿cómo salió el velorio? ¿Cómo le pareció el velorio? I. Eh, ¿la aparición? E. La aparición (afirma con la cabeza) I. Muy organizado, muy bonito todo, ¿cómo consiguen los recursos! E. Organizado, bonito todo, ¡verdá!, muy bonito todo. Si, los recurso, ¿cómo se consiguen!, miraa pasando cartas, moviéndose de aquí para allá. Buscando personas, ¿entiende? ... personas que en realida aman</p>

<p>Recibir al santo en casa: darle la limosna brindar alimentos y bebidas Elementos presentes</p> <ul style="list-style-type: none"> • Agua: Alegría • Fuego: Marca el tiempo • Luz: Ilumina <p>La misa: Trajeado formalmente <u>Expresiones de devoción:</u> Cuidarlo Confiar en él; todo lo da Regalarle un sombrero, flores, velas Respetarle y homenajearle Pertener a la Sociedad de San Juan No hay santo homologo a él en otro sistema de creencias</p>	<p>15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43</p>	<p>a San Juan puejj (hace pausa y fija mirada) Y el mismo San Juan hace que le lleguen toda esas cosa, ¿por qué? Porque nosotros, ay ... San Juan en tus manos dejamos todo San Juan, ya San Juan tu sabes San Juan como e, has que tus cosas lleguen aquí, uhh, has que todo salga bien San Juan, ese día del velorio y dios mío (une manos y cambia mirada en señal de invocación), miren quédense quieto que todo va salí bien, le dije yo a ello, el mismo San Juan va se que todo salga bien (hace pausa y fija la mirada), yo agarré mi velón, yo le recé tres padre nuestro, yo le pedí que hubiera paz, que todo er visitante que llegara se poltara bien, que nosotros le ibano a recibí bien, y todo..., fijese como salió todo, too salio bien pue, y así, no va a salí la fiesta, primeramente dios. San Juan y el Cristo de la Salu, y la fiesta de San Juan van a salí, como tienen que salir, bien, bien. I. Ahora Rosa, antes me dijiste que cuando comenzaste a acompañar a San Juan fue a parrandear, cuéntame sobre eso. E. a parrandear ajá, pero pegada de San Juan, pegada ahí I. Pegada de San Juan, además me has comentado que tú eres sanjuanera, entonces veo que ustedes hacen una diferencia entre el sanjuanero y el parrandero. E. Siii (mueve la cabeza en gesto de afirmación, hace pausa y fija mirada) I. ¿Y no todo parrandero es sanjuanero? E. (Niega moviendo la cabeza y hace silencio) I. Cuéntame sobre eso E. Bueenoo, eill parrandero es aquel que anda tomando, que anda, anda en el tambol, verdá, cuando van hacé un golpe de tambor, ya ese parrandero ta ahí pa hacel el coro, ¿entiende!, él va haciendo el coro, y el va bailando y baila y esto y brinca y uuuhh (mueve brazos como</p>	<p>2/18</p>
--	---	--	-------------

<p><u>2. SISTEMA DE CREENCIAS:</u></p> <p><u>Lo socio-estructural</u> San Juan Bautista protector de Borburata, ayuda en:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Poder organizativo • Organización social • Recursos económicos • Seguridad • Paz • Empleo • Alimentos <p>Existen y conviven:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Parranderos • Sanjuaneros • Parranderos-sanjuaneros <p>La cofradía como símbolo de respeto Las divinidades marcan tiempo de compartir Relevancia en la atención al infante Las divinidades fortalecen la cohesión de la comunidad</p>	<p>44 danzando, sonrío), parrandeando, verdá, yy con sus banderas (simula 45 que está bailando una bandera) el que tenga bandera, con su maraca 46 (hace movimiento de tocar una maraca), el que tenga maraca, 47 ¡verdá!; ese es el parrandero, ese es el parrandero, el que se echarse 48 los palo (hace movimiento de tomar), se rasca, ¿me entiende?... Y el 49 sanjuanero, no (baja tono de voz y cambia expresión del rostro), el 50 sanjuanero no toma (mueve dedo índice en señal de negación), 51 nosotros no tomamos</p> <p>52 I. Y cuando tú parrandeabas, ¿tomabas? 53 E. Tampoco (niega moviendo la cabeza) 54 I. ¿Tampoco? 55 E. Tampoco, cuando no era socia tampoco, yo estaba era pendiente 56 del santo 57 I. ¿Sólo del santo? 58 E. Del santo 59 I. Me has dicho que le oras y rezas, ¿hay alguna diferencia entre ese 60 orarle a San Juan y rezarle a San Juan? 61 E. No, yo creo que no hay tanta diferencia, nooo (niega con la cabeza), no 62 hay porque, el oralle a San Juan, yo oro por ejemplo quee yo, mee 63 quedo sola sin que nadien men perturbe, y yo me persino (se toca la 64 frente como inicio de persignación) y empiezo (coloca manos en 65 posición de oración) a orarle a er, ¡verdá! A orarle a San Juan 66 Bautista, esto (baja tono de voz) que San Juan Bautista que todo nos 67 sarga bien, por el amor de dios San Juan, ¡entiende, verdá! Y cuando 68 yo le voy a rezar a él, yo agarro mi rosario y empiezo a rezarle verdá, 69 con mi rosario le voy rezando, le voy rezando, le voy rezando, cuando 70 yo por ejemplo le digo mira San Juan tu mee a ayuda, me cumples 71 esto bueno yo voy hace una novena, pol decirte. 72 I. ¿Qué le pides tú a San Juan?</p>	3/18
--	---	------

<p><u>Lo Religioso</u> Sincretismo Catolicismo Orar: Comunicación directa con la divinidad Rezar: Comunicación a través de instrumento sagrado; el rosario, la novena Pedirle por el colectivo Peticiónes personales; solicitar favores a San Juan Bautista Los milagros y favores de San Juan Pagarle a San Juan con ofrendas San Juan Bautista: santo-parrandero Lo celestial como lo místico, lo oculto El alimento siempre presente La reunión, la fiesta como ofrenda Poca claridad conceptual sobre origen de divinidades San Juan Bautista divinidad sin homologo en otro sistema religioso El sueño como instrumento de revelación divina Diversidad de divinidades El altar como espacio abierto y libre para la petición Temor ante lo desconocido</p>	<p>73 74 75 76 77 78 79 80 81 83 84 84 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102</p>	<p>E. Bueno, yo más que todo a San Juan, yo lo que le pido es salu, para mi, para mis compañeros, mis socios, mis, los directivos, mis sijas, mi familia, pol la paz por el mundo, todo eso le pido yo a San Juan, por tantos niños abandonados, tantos niños de la calle, niños que necesitan, too eso yo... por los enfermos que tan en el hospital, que tan en una cama que que noo tienen a alguien que vaya a visitallo, que no tienen, dale fortaleza San Juan a esa personas (afirma con la cabeza) y em, y, rezo mi rosario entiende! Eso, eso le pido a San Juan.</p> <p>I. Rosa, ahora como cuidadora de San Juan cuéntame sobre la gente que durante la parranda se acerca al santo, algunos se persignan, otros le colocan un sombrero, otros le traen flores, velas</p> <p>E. Sii, eso son ofrendaa (sonríe), ofrendas que le ofrecen a San Juan (afirma con la cabeza) por argún milagro, por argún que han estao enfermo y le han pedido algo y le han concedido, y le ofrecen por ejemplo, mira San Juan si tú me concedes que, cónchale un empleo, verdá, pa yo llevar el pan de cada día a mi casa, a mis sijos y esto, yo te voy a regalar un sombrero, yo te ofrezco este sombrero, te lo voy a ofrece amarillo, rojo, del color que él pida pue, y le hacen esa ofrenda, le regalan milagro, le dan milagros también, le han dao prendas, cadenas de oro, prendas de oro, regalos a San Juan, todo eso son ofrendas, flores.</p> <p>I. Cuéntame sobre eso de San Juan borracho-parrandero como lo nombran algunas personas</p> <p>E. (Niega con la cabeza y desapruueba con mirada, hace silencio)</p> <p>I. ¿Por qué aquí en Borburata San Juan todos los años sale de la iglesia como santo convertido en parrandero, y parrandea dos días seguidos?</p> <p>E. Dos días seguido (Afirma con la cabeza) porque cuando los españoles, los esclavo, le daban libre era el veinticuatro (hace silencio)</p>	<p>4/18</p>
--	--	--	-------------

<p>Existencia de creencias ocultas en imágenes</p> <p>Cristo de la Salud, José Gregorio Hernández, San Juan Bautista, Santa Bárbara: Salud-Enfermedad</p> <p>Incorporación de elementos patrióticos</p> <p>Ofrendas para San Bárbara: Frutas, bebidas, dulces, fiestas-reuniones</p> <p>Ofrendas para Santo Niño de Atoche: Chupetas y juguetes</p> <p>Elementos presentes:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Agua • Fuego • Alimento • Lo patriótico (colores y personajes) • Luz • Color blanco 	<p>103</p> <p>104</p> <p>105</p> <p>106</p> <p>107</p> <p>108</p> <p>109</p> <p>110</p> <p>111</p> <p>112</p> <p>113</p> <p>114</p> <p>115</p> <p>116</p> <p>117</p> <p>118</p> <p>119</p> <p>120</p> <p>121</p> <p>122</p> <p>123</p> <p>124</p> <p>125</p> <p>126</p> <p>127</p> <p>128</p> <p>129</p> <p>130</p> <p>131</p>	<p>para que ello, aja, ese día ellos lo agarraban para tocar tambol y entoncee ellos bailaban el tambol y como ese día se celebra el nacimiento de San Juan (pausa, fija mirada), porque a San Juan se celebra el nacimiento, y a Pedro la muerte (sonríe).</p> <p>I. ¿Qué día muere Pedro?</p> <p>E. Pedro muere, muere el veintinueve</p> <p>I. ¿El 29 cuando es la parranda de San Pedro?</p> <p>E. (Afirma con la cabeza), y a San Juan le celebran su nacimiento, los esclavo lo celebraban con tambol y tomando (hace gesto de tomar) una bebida que ellos preparaban, ellos preparaban una bebida a base de maíz y eso, ¿me entiende?, preparaban ellos esa bebida, entonces ya San Juan estaba aquí, y ellos salían y tocaban su tambol (mueve brazos como danzando) se iban, por eso hay personas que acostumbran a llevar a San Juan al río, aquí no, porque los esclavo ese día se iban al río, se bañaban y tocaban tambol, y todo eso, ¿entiende?, por eso es que se celebra, San Juan se convierte en parrandero el 23 hasta el 24 a la una que se va para la iglesia, al entrar a la iglesia se convierte otra ve en santo poque entonce ahí le van hacía su misa, le van hacee toda sus cosas eclesiástica, pue.</p> <p>I. ¿Cuál es el San Juan Bautista que Rosa le tiene fe, al santo o al parrandero?</p> <p>E. Bueno yo le tengo santo, fe a los dos porque para mi los dos son santos (sonríe).</p> <p>I. ¿Y es sólo parrandero para alguien, para quién?</p> <p>E. El parrandero, el parrandero (sube el tono de voz, extiende brazos como presentando una escena) es para los que, para los que les gusta la parranda ¿entiende? Por eso nosotros no somos parranderas, somos sanjuaneras (se pone la mano en el pecho, afirma con cabeza y ojos)</p>	<p>5/18</p>
--	--	---	-------------

<p><u>Salud-Enfermedad</u> San Juan Bautista otorga:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Salud: Cofrades. Familia. Comunidad • Fortaleza ante la enfermedad • Ayuda en la curación de enfermedades <p>La enfermedad asociada al abandono, a la necesidad de atención, a la soledad Celebración de la muerte (San Pedro) El mal de ojo como enfermedad ocasionada por un mal tiempo que penetra dentro del cuerpo Las personas no causan enfermedad en los niños El atender al otro, el acompañamiento para restablecer la salud y alejar la enfermedad La muerte sólo como transmutación del cuerpo. Sanación a través de lo celestial</p>	<p>132 sii (sonríe) 133 I. Bien Rosa, la vez pasada que estuve acá me mostraste tú altar, me 134 dijiste que tienes otro y afirmaste algo así como; yo soy celestial 135 E. ¡Aja! (Mira fijamente en silencio) 136 I. Cuéntame sobre eso, que eres celestial 137 E. Bueno, celestial es que tu sabes (baja la mirada) que hay personas 138 (traga grueso, sigue con mirada baja) que dicen, no que yo esto, que yo el 139 otro, que trabajan po decirte la brujería pue (levanta el tono de voz, 140 mueve manos de un lado a otro, desvía mirada hacia otro lado y hace 141 pausa) 142 I. ¡Aja! 143 E. Y acostumbran hacía porai (señala a lo lejos) pa esos ríos, hace cosas 144 (gesto de desagrado en el rostro), a mi no me gusta eso, no me gusta (a la 145 vez niega con la cabeza) ¿entiende?, poque yo digo que eso es como 146 ensucia la naturaleza pue, ajá (mira hacia abajo y voltea hacia otro 147 lado), lo mío es por ejemplo que yo voy a ensarmá a un niño que tenga 148 mar de ojo, ¡verdá!, ¡hay muchas personas que no creen en eso! 149 (levanta la mirada), que el mar de ojo no existe, bueno, eso no es 150 porque la persona, no que fulano le echo mar de ojo, eso es mentira, 151 eso es una mala 152 hora que hay, ajá. Y el niño pue se enfermó, entonces yo vengo y le 153 rezo, ¡verdá!, le pido al santo Cristo de la Salud, le pido a mi San 154 Juan, le pido a los ángeles, ¡verdá!, para que la salu de ese niño ya me 155 le saque too esa enf..., too eso que haga recibido pue, no si será la fe 156 que ellos tienen en mi o las oraciones que yo le hago que son muy 157 celestiales (afirma con la cabeza), no son ... aaa (baja la mirada), y 158 entonces e los niños se curan pue (hace pausa). 159 I. ¿Cuáles son esas oraciones, por ejemplo? 160 E. Por eso es que (menciona nombre, lo omito por CoBioBios, 2008)</p>	6/18
--	---	------

<p>El ensalme contra el mal de ojo La intervención de las divinidades en la sanación. La fe como elemento de sanación (eficacia simbólica). Poder de sanación como legado materno Sanar sin interés económico La transfiguración del cuerpo durante el proceso de sanación: Cambio de temperatura. La pelota como enfermedad mortal El vomito como signo de sacar la enfermedad del cuerpo Duda ante el conocimiento médico Desafío ante el conocimiento médico Ausencia de negación del saber médico José Gregorio Hernández, Cristo de la Salud y San Juan Bautista: Sanadores auxiliares Fe en la sanación con ayuda divina La petición con fe para alejar la enfermedad y evitar la muerte La vida como otorgamiento divino La vida para cumplir una misión El bien como misión de vida La curación médica como imaginario Santa Bárbara evita amputaciones de miembros Elementos presentes en los procesos de</p>	<p>161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189</p>	<p>dice, no que esta señora que no se que, que no se que más, ¿entiende? (silencio, fija mirada). Sii, el Cristo de la Salud (sonríe y afirma con la cabeza), yo digo Santísimo Cristo de la Salud, empiezo a pedile a él, Santísimo Cristo dámele la salud a esta criatura, ajá, cúbrelo con tu sangre o con tu manto, ¿entiende! Que la sangre tuya lo limpie, empiezo yo con ... por eso es que no comparto esas ideas (niega con el dedo índice) que, que esa reventadera de coco (señala con su mano a lo lejos) que, que, que es poco de broma que venden las perfumerías pa bañase, pa eso no (niega con la cabeza), no me gusta, nooo (continúa negando con la cabeza, hace pausa) I. ¿Qué otro tipo de sanación haces, aparte del mal de ojo? E. Noo, (niega con la cabeza y movimiento enfático de ambas manos) nada más con eso, yo no me meto mass ... I. ¿Sólo trabajas con niños? E. Yo no me meto con más nada, puro con niños (mueve la cabeza en gesto de negación y a la vez afirma con la palabra); con niños nada más (hace silencio, toma lápiz y lo suena contra la mesa y levanta la mirada, continúa silencio) I. Rosa, ¿quién te otorga ese poder para sanar? E. Bueno, le voy a decí algo ... mi mamá, muy viejita (hace silencio), era muy humanitaria, cuando había un enfermo, ella se nos mudaba de aquí de la casa, si ahí al lao había un enfermo y la venían a buscá ella se iba, ella amanecía ahí haciéndole, poniéndole pañitos, haciéndole guarapos, que esto, que el otro, pa ese enfermo, y ella el otro ... Cuando mi mamá muere yo taba al lado, me, me, ella me da, me dice que le de la mano y me dice estas palabras; ¡hija te doy toda mi sabiduría (hace silencio y fija la mirada), y te doy esta oración p para que ensarmes a niños, para que le hagas el bien (inclina su cuerpo hacia</p>	<p>7/18</p>
---	--	--	-------------

<p>sanación.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Agua • Fuego • Hierbas (Hierbabuena, mejorana, pazote) • Flores (rosas blancas) • La palabra (oración, rezo) • Cáscara de frutas (naranja) • Raíces <p>Sistema de curanderismo oculto</p> <ul style="list-style-type: none"> • Práctica de brujería • Reventar cocos • Baños especiales • Hierbas transfiguradas con el poder de la bendición de la sanadora 	<p>190 adelante como para mostrar énfasis) a los niños, no hagas nunca mal,</p> <p>191 has el bien, tú tendrás todo, dios te protegerá, dios te ayudará, me dice</p> <p>192 ella, ¿ve?, son sus últimas palabras, también me dice, te dejo a Santa</p> <p>193 Bálbara, no me la abandones, no me la saques de mi casa, no dejes de</p> <p>194 hacele aunque sea una reunión y un rosario y un chocolate, en su día.</p> <p>195 Yo le dije, tranquila mami que todo eso yo te prometo, yo te lo juro</p> <p>196 que así va se. Ya toy dormida y ella me ta dando la oración de</p> <p>197 Jesucristo, yo clarito el siguiente día agarré un cuaderno y empecé:</p> <p>198 Jesucristo se ha peldido, la virgen lo anda buscando, dando vuelta y</p> <p>199 vuelta al rosal, debajo de un rosal blanco (baja mucho la voz, sigue</p> <p>200 recitando la oración en murmullo, lo que dificultó entender una parte)</p> <p>201 (...) si, Jesús de Nazareno por aquí ha visto pasal, si que lo he visto</p> <p>202 antes que el gallo cantara, una cruz llevó en susombro (...) entre judío</p> <p>203 y judío viene bien acompañado va camino (sigue en murmullo) (...)</p> <p>204 que pronto llegaremos al Monte del Calvario , ya lo han de crucificar,</p> <p>205 ya le clavan las manos, ya le clavan los pies, ya le tiran la lanzada por</p> <p>206 si (...) y la sangre que él derrama ta en el cáliz sagrado, ¡mira, eso se</p> <p>207 me grabóoo! (inclina cuerpo hacia delante y se pasa la mano con fuerza</p> <p>208 por la frente), se me grabó (levanta cuerpo) que más nuunca ... Me</p> <p>209 dijo, rézale esa oración a un niño cuando está enfermo (hace pausa y fija</p> <p>210 mirada), entonces, por eso es que yo les digo yo no puedo (niega con la</p> <p>211 cabeza) hacele daño a nadie, no puedo, otras cosas, pue, no, no, no.</p> <p>212 I. ¿Qué trabajas con otros que no sean niños?</p> <p>213 E. (Niega con cabeza con gesto que denota un no rotundo) y no..., la</p> <p>214 imágenes que tan ahí (señala altar que está en esquina del espacio donde</p> <p>215 fue la conversación) es porque me las han traído ... porque ella me dijo</p> <p>216 a mi</p> <p>217 I. Ella, ¿es tú madre?</p> <p>218 E. Mi mamá, ella me dijo a mi, Santa Bálbara y el Sagrado Corazón</p>	8/18
---	---	------

<p><u>3. DIVINIDADES DEL PANTEÓN DE BORBURATA:</u> San Juan Bautista Santa Bárbara El Santo Niño de Atoche: El Elegguá El Cristo de la Salud Sagrado Corazón de Jesús Dr. José Gregorio Hernández María Francia San Pedro Las Tres Potencia: Negro Primero, Guacaipuro y María Lionza. San Gabriel Ángeles Lino Valle Nicanor Ochoa La Negra Francisca La Negra Tomasa San Onofre San Lázaro San Antonio Santa Marta Miguel (Corte Malandra) El indio de la fuerza</p>	<p>219 de Jesús (pausa y fija mirada) 220 I. ¿Y a San Juan Bautista, tú mamá cómo lo veía? 221 E. Ella lo recibía, ¡cómo no!, le daba su ofrenda, su limosna, le daba 222 café y ya, pero mi mamá con San Juan no era como (niega con la cabeza) 223 mi papá, mi papá si (afirma con la cabeza) 224 I. En una oportunidad me dijiste que perteneció a la Sociedad de San 225 Juan 226 E. Él era socio 227 I. Tú mamá, ¿fue socia de la Sociedad de San Juan? 228 E. No, mi papá si y respetaba a San Juan que él a la misa de San Juan, 229 esa colbata (dibuja con dedos corbata en su cuello), no le faltaba y aquel 230 paltó, aquel flu 231 I. ¿Y para la parranda? 232 E. Pantalón de caqui, camisa floreada y apalgata, y sombrero y una 233 maraca. 234 I. ¿Era parrandero o sanjuanero? 235 E. Era parrandero, pero era socio. Si y él, sus respetos para él, él decía 236 que no para ir a la misa de San Juan había que ir así, que pa San 237 Juan había que respétalo y rendile homenaje, y aquel botón que él se 238 ponía, un botón que lo distinguía como socio (pone cuerpo erguido y se 239 señala pecho como botón en la solapa, se mueve de un lado a otro). Ahora 240 no, ahora no se usa eso, ahora todo el mundo va a la misa vestido 241 como le de la gana pue, anteriormente todos los socios iban asi, mi 242 papá parecía una palomita, ese iba blannquito, humm, un traje de 243 lino blanco. 244 I. ¿Y tú papá tenía ese don de la sanación? 245 E. No, no (niega con la cabeza), mi mamá si, pero él no 246 I. Santa Bárbara la heredaste de tú mamá, ¿y el altar? 247 E. Eso es que me lo han, que la gente que yo le he, he, le he, he visto</p>	9/18
---	--	------

<p>La india Rosa La Milagrosa Changó Francisca Duarte-Ánima de Taguapire El Buda millonario La Divina Pastora</p>	<p>248 los niños pue, ¿entiende?, que lo he ayudado (titubea, baja la mirada y 249 se arregla los anteojos) con enfermedades de los niños, ellos traen 250 imágenes y yo por no despreciársela las pongo ahí pue, y así las he ido 251 reuniendo ahí 252 I. ¿Qué imágenes tienes allí? 253 E. Bueno, tan las tres potencias, tengo también a San Gabriel, tengo el 254 Corazón de Jesús, y así imágenes así ... 255 I. ¿Para qué las tienes allí, qué significan ellas para ti? 256 E. Bueno, yo les pido a ellos, yo les pido a ellos. Si, al Doctor José 257 Gregorio Hernández, le pido mucho al Doctor José Gregorio 258 Hernández 259 I. ¿Podemos ver el altar? 260 E. Si, no hay ningún problema, si estudiantes que vienen a pedirle a 261 María Francia, ... 262 I. ¿Quién es María Francia? 263 E. María Francia, ella era (titubea y mira hacia un lado) de los 264 estudiantes pue, como una maestra, ella fue, ajá, ¿entiende?, ajá, 265 como el Profesor Lino Valle 266 I. Ahhh, yaaa ... 267 E. Siii, siii, entonces ello vienen traen que si una velita, ¡ya señora Rosa 268 para María Francia!, tengo es una estampita (forma con sus dedos un 269 rectángulo pequeño) porque eso fue lo que trajieron, yo nunca he ido 270 ee, voy a decí voy a comprá a María Francia, no.. Una estampita y ta 271 ahí si, los estudiantes de la Unefa que siempre vienen, ujuuu (afirma 272 con la cabeza) 273 I. ¿Cobras por el servicio? 274 E. Nooo (reacciona rápidamente, niega con la cabeza) ni medio, ni 275 medio. Fue una de las cosas que me dijo mi madre (niega con la 276 cabeza), noo, nada, ella me dijo eso no se cobra (hace pausa y fija</p>	10/18
---	---	-------

<p><u>4. LO ANCESTRAL EN LA MEMORIA COLECTIVA</u> Llegada de los conquistadores La esclavitud: Privación de la libertad-opresión Arraigo con el pasado opresor Tambor-baile-bebida-baño-santo como escape transitorio: Expresión espontánea de tristeza San Juan Bautista: Renacer, ascenso San Pedro: Ocaso, descenso La dualidad sacroprofana de San Juan Bautista Legado familiar</p> <ul style="list-style-type: none"> • Poder sanador: La madre • Devoción por San Juan Bautista: El padre <p>La ancianidad como sabiduría El sueño como instrumento de comunicación con los ancestros La casa materna como protección Presencia de deidades de origen africano</p>	<p>277 mirada) 278 I. ¿Qué sientes cuando estás orando para sanar a un niño? 279 E. Bueno, te diré siento tantas cosas ¡verdá!, siento cónchale cosas 280 bonitas y siento como un escalofrío, pero eso se me quita después, 281 ¿entiende?, me pongo fría y eso, y el otro ... Una vez yo taba rezándole 282 a una niña que me trajo (menciona nombre, lo omito por 283 CoBioBios, 2008), y ella me dice; ¡ay, Rosa pero la cara se le puso 284 rara, bonita!, yo le digo, ¡ay si no!, yo me veo mi cara igual, no yo no 285 te la vi, vi así, yo te la vi bonita, te la vi distinta, yo me siento igual, le 286 digo yo (afirma con la cabeza), será porque en ese momento toy 287 rezando, quien sabe, si. 288 I. Cuando te traigan uno de esos niños para sanar, te puedo 289 acompañar? 290 E. ¿Aquí? 291 I. Si, aquí 292 E. Claro que si, ¿por qué no?, pue aquí me han traio niño de ahí (señala 293 hacia un lado), una ve me trajeron un niño del, del de laaa residencia de 294 los militares, ahí en La Rosa, ese niño hacía así (abre boca, mira hacia 295 arriba y simula tener dificultad respiratoria) y se lo dieron porqueeee, se lo 296 llevara para su casa porque el niño no se le iba a salvá, tenia la 297 barrigota así (estira brazos y señala abultamiento en su abdomen, hace 298 pausa y mira fijamente) 299 I. ¿Qué tenía? 300 E. Yo le digo al señol (se mueve anteojos y coloca mano como 301 sosteniéndose la nariz), ¿él no ha hecho pupú? Me dice, noo, y allá ¿no 302 le dijeron así, no le mandaron nada para eso? Porque para eso hay 303 medicina, cosa, meten un suero con una inyección, me dice nooo, el 304 dice que tiene un tumor en el hígado. Le digo ¡un tumor en el hígado!, 305 bueno vamos a ver, le dije, vaya y búsqume tres rositas, rosas</p>	11/18
---	--	-------

	<p>306 blancas, cómprame tres rosas blancas y trae una velita blanca, que 307 agua bendita yo tengo aquí, le digo, yo lo hago con agua bendecida. Y 308 entonces cuando, cuando él me trajo las rosas yo se las pasé, y dándole 309 los tres tragos de agua y el niño vomitando, y ha vomitado una pelota, 310 así como de harina pan (forma círculo mediano con sus dedos), yo agarré 311 un palito y empecé hacéle así (hace gesto como removiendo algo con un 312 lápiz (...), y eso era lo que el niño tenía en el estómago (hace pausa, fija 313 la mirada y afirma con la cabeza). 314 I. ¿Qué sería eso? 315 E. (Hace gesto con la manos con en señal de no se) ellos mismo no se 316 explican qué es (se pone manos en el pecho, hace pausa), el mismo papá 317 sería que le daban, le daban, le hacían un alimento, quien sabe no se lo 318 cocinaban bien y eso se le fue pegando, se le fue pegando, un niñito como 319 de..., él tenía como cinco o seis meses, pequeñito, chiquitito. Bueno, el 320 niñito cuando botó eso... se le bajó la barriga, y ese señol lloró, ¡ay! 321 me dio las gracias, no, no me las de a mi, no me las de a mi, dáselas al 322 doctor José Gregorio Hernández, al Cristo de la Salud y a San Juan 323 Bautista porque yo les pedí a ello que me ayudaran hacel esta 324 sanación, a él se le va a quitá eso, le dije yo (hace pausa) ¡ay! Señora, 325 usted... si, a él se le va a quitá tráigamelo mañana otra ve, me lo va a 326 traé por tres día. A los tres día cuando el niño vino, sanito, sanito, no 327 tenía nada (hace con las manos gesto de énfasis) y se lo dieron en el 328 Hospital Navar poque el niño no tenía salvación, lo iban a rajá y él no 329 dejó que se lo rajaran, no dejó que operarán. 330 I. ¿Por un tumor? 331 E. Que tenía un tumor en el hígado, no tenía nada en el hígado (hace 332 pausa y fija mirada), la pelota que le salía era esa pelota que tenía en 333 el estómago y eso le bailaba pa allá y pa acá (imita movimiento vaivén 334 con manos a nivel de su vientre), y entonce eso era lo que ello decían</p>	12/18
--	--	-------

	<p>335 que era en el hígado que lo tenía.</p> <p>336 I. ¿Hace cuánto tiempo ha pasado de eso, y al niño lo has vuelto a</p> <p>337 ver?</p> <p>338 E. Bueno ya de eso hace (hace recorrido con mirada de arriba-abajo-</p> <p>339 arriba y ajusta anteojos), como sei año ya, lo tuve viendo como tres año,</p> <p>340 despue no lo he visto más porque a ello lo cambiaron de ahí (señala a lo</p> <p>341 lejos con el dedo índice) a ello lo mandaron para Coro, están en Coro (...).</p> <p>342 Y así son las sanaciones (afirma con la cabeza, hace pausa) que yo hago.</p> <p>343 I. Bien Rosa, seguiremos conversando en otro momento, vendré para</p> <p>344 conocer tu altar</p> <p>345 E. Si (sonríe ampliamente)</p> <p>346 I. De todas maneras, antes de irme ¿Me puedo acercar?</p> <p>347 E. Si</p> <p>348 I. ¿Cuándo podemos seguir conversando sobre San Juan, sobre tus</p> <p>349 sanaciones, sobre otros casos que recuerdes? ¿Te parece el Jueves?</p> <p>350 E. ¿El Jueves!, el Jueves voy pal médico, el Jueves me toca consulta</p> <p>351 I. ¿De qué tienes consulta?</p> <p>352 E. Con el, con el endocrino, si polque yo soy diabética (afirma con la</p> <p>353 cabeza)</p> <p>354 I. ¿Vas a control médico y te haces los tratamientos?</p> <p>355 E. si, yo tengo mi tratamiento que me mandó erl dotol para la azúcal,</p> <p>356 ajá, y me ve er otarmólogo para la vista</p> <p>357 I. Y con tus poderes de sanación, ¿Haces algo por ti?</p> <p>358 E. No, claro que sí (afirma con la cabeza y sonríe) si, si, claro que sí</p> <p>359 I. ¿Qué haces?</p> <p>360 E. Yo he pedido por mi salu y yo he visto pue, poque yo tengo otra</p> <p>361 hermana ahí que es diabética y, y ella me dice a mi; pero yo a ti no te</p> <p>362 veo así, cónchale yo me veo más decáida, yo esto, yo lo otro, claro</p> <p>363 (menciona nombre, lo omito por CoBioBios, 2008) porque tú te has</p>	13/18
--	--	-------

	<p>364 entregao a la enfermedad, y yo no, yo le pedido, le pido mucho a dios, 365 yo le pido mucho a dios y cuando me veo muy agobiada le digo 366 ;señor hágase tu voluntaa! (sonríe y mueve manos a manera de cerrar un 367 acto, levanta voz y cierra puños fuertemente) Pero no me dejes caer, no 368 me dejes caer, mantenme siempre en pie, porque yo (empuña mano y 369 golpea suavemente la mesa) todavía hago falta aquí en esta tierra (hace 370 pausa y fija mirada), ahora es que farta cumplí misiones y hacé bien en 371 esta tierra. 372 I. Para tus sanaciones, aparte de fe ¿Qué más usas? 373 E. La fe, los santos ;claro! 374 I. ¿Y, con hierbas, con productos de la naturaleza? 375 E. No me gusta (niega con la cabeza), para empezar son niño, ¿veldá? y, y 376 no me gusta que a los niño me le den hierbas porque eso a vece entoxica a 377 los niño, no (niega con la cabeza), en cambio mi mamá si, mi mamá iba 378 al patio y agarraba (mueve manos semejando arrancar hierbas); esto, 379 esto, esto y esto, tomáte esto. Me daba de cuenta que ella hacía así 380 (con las manos hace cruz en el aire y a la vez le da un soplido fuerte 381 que termina con suave sonido como silbato y sonríe) tomáte esto (dice 382 con voz enfática y sigue sonriendo) ¿entiende? 383 I. Y eso, ¿qué quería decir? 384 E. (Abre los brazos ampliamente, sonríe y levanta tono de voz) ;nuuunca 385 me lo dijo! Nunca me lo dijo, (se carcajea) yo lo único que si le digo, si 386 me dicen ;ay! Que me duele el estómago (se toca a la altura de su 387 estómago) yo le hago un te de concha de naranja, eso si, lo hago con 388 bastante fe, tomate este te de concha e naranja, es e buenísimo pal 389 dolol de estómago ¿verdá? Este, por ejemplo cuando los niño, así que 390 hay vomito y eso, yo siempre les mando a dáa hierbabuena, 391 hierbabuena o mejorana, pero que si voy a agarrá que si el pazote, 392 que si esto, que si, aa raíces; no, no me gusta no, yo le tengo mucho</p>	14/18
--	--	-------

	<p>393 miedo a eso.</p> <p>394 I. ¿Por qué le tienes miedo?</p> <p>395 E. Porque me parece que se itoxicann (pone cuerpo erguido, hace pausa</p> <p>396 y sonríe) siiii (afirma con la cabeza) porque hay mata que contiene,</p> <p>397 contienen cosas así, pue, químicos que, que, intoxican, uno no sabe.</p> <p>398 Sii, yo tengo una sobrina y viví esa experiencia que la llevaron casa de</p> <p>399 una señora polque tenía vomito y, y, y la señora le mandó a daaa este</p> <p>400 una mata que llaman citroneta, citroneta (frunce el ceño), le mandó a</p> <p>401 dá una mata, un guarapo pue, y la niña hubo que picala por aquí y</p> <p>402 todo (se marca línea recta horizontal a la altura de su abdomen) la</p> <p>403 picaron paa sacale toesa sangre que teníaaa intoxicá, entonces yo no</p> <p>404 (niega con la cabeza) no me gusta usá eso pue (hace silencio y fija</p> <p>405 mirada)</p> <p>406 I. ¿Cuándo te traerán algún niño para ensalmar?</p> <p>407 E. No se (niega con la cabeza) eso me llegan a mí (mueve manos</p> <p>408 indicando en cualquier momento)...</p> <p>409 I. ¿Vemos el altar?</p> <p>410 E. Bueno (se levanta rápidamente y vamos hacia el altar, se para frente a</p> <p>411 él, comienza a tocar cada imagen y a decir sus nombres); este es Nicanor</p> <p>412 Ochoa, esta es la Negra Francisca, La Negra Tomasa, es aaa... (toca</p> <p>413 imagen de mujer negra con turbante rojo en la cabeza) ve que yo tengo</p> <p>414 celestial polque a mi me gusta muchoo (toca imagen de santo con larga</p> <p>415 barba y bastón, que luego nombra como San Onofre), Corazón de Jesús</p> <p>416 (sigue tocando cada imagen que nombra), San Onofre, San Gabriel,</p> <p>417 Lázaro, San Antonio, Santa Marta (cuando la toca se le cae la cabeza, la</p> <p>418 recoge y se la coloca con cuidado), José Gregorio Hernández (hace</p> <p>419 silencio)</p> <p>420 I. ¿Y señor alto? (le señalo la imagen más grande de este altar)</p> <p>421 E. Ese es de mi hija, ella lo puso ahí pero a mi (baja el tono de voz) no</p>	15/18
--	--	-------

	<p>422 me gusta que esté ahí</p> <p>423 I. ¿Quién es él?</p> <p>424 E. Miguel, ese era, es de la Colte Malandra, ese es el mismo, (toca otra</p> <p>425 imagen pequeña del mismo Miguel), aquí está en pequeño y aquí está en</p> <p>426 grande (toca la imagen grande), esa es la corte Malandra porque ella</p> <p>427 dice que él la cuida, ella dice que la vez la fueron atracá y cuando ello</p> <p>428 volteó así (gira la cabeza para mirar hacia atrás), ella lo vio a él.</p> <p>429 I. ¿Y aquel con plumaje de indígena?</p> <p>430 E. Ese es el indio de la fuerza, es la india Rosa (señala imagen) está,</p> <p>431 too son regalado eso santo, este es La Milagrosa y aquí Las Tres</p> <p>432 Potencia; Negro Primero, Guacaipuro y María Lionza.</p> <p>433 I. Y aquel que está atrás con brazos abiertos (le señalo imagen)</p> <p>434 E. Ajá este, esto es para el, ello se le pide cuando hay pelsona que cae</p> <p>435 presa</p> <p>436 I. ¿Cómo se llama?</p> <p>437 E. Esta es humm, esta es de mi hija también, si esta es de mihija (toca</p> <p>438 imagen con un lápiz y la golpea suavemente)</p> <p>439 I. ¿Y la que tiene la cabeza amarrada y tiene una maraca?</p> <p>440 E. Es, es Changó, él esss dee, el viene de de (toca a la imagen negra con</p> <p>441 vestimenta roja) del África, del África.</p> <p>442 I. El, ¿tiene que ver con la Virgen de Coromoto?</p> <p>443 E. Si, porque en Santería, en Santería</p> <p>444 I. ¿Y esta? (señalo otra imagen grande)</p> <p>445 E. Ella es Santa Bálar, Francisca Duarte (señala imagen, tocándola).</p> <p>446 Este es el Buda Millonario (coloca la mano en la cabeza de la imagen, y</p> <p>447 le retira una bolsita de tela que tenía colocada en el regazo)</p> <p>448 I. Francisca Duarte, ¿es la misma Negra Francisca?</p> <p>449 E. Nooo, esta es la que llaman (toca la imagen) Anima de Taguapire</p> <p>450 I. ¿Es la misma Anima de Taguapire que esta vía Oriente?</p>	16/18
--	--	-------

	<p>451 E. Exactamente, sii</p> <p>452 I. ¿Para quién son estos tabacos y velas? (señalo tabacos y velas que</p> <p>453 están en el altar)</p> <p>454 E. Si, (señala dos cabos de tabaco, otro entero, velas y velones de colores</p> <p>455 amarillo, azul y rojo, copa con agua y un plato con desecho de velas</p> <p>456 blancas)</p> <p>457 estos son de los estudiantes que vienen a pedí y eso, yo los dejo</p> <p>458 tranquilo, bueno si a ustedes los hace feli (toma tarjeta con imagen que</p> <p>459 estaba doblada cerca de cuadro con imagen del Sagrado Corazón de</p> <p>460 Jesús), esta es la Divina Pastora, si. (Toma otra imagen y dice casi en</p> <p>461 susurro) ¡ este es San Juan! (lo toma con sutileza, lo mantiene en sus</p> <p>462 manos y me lo muestra) si, esto no lo regalaron el presidente de la</p> <p>463 Sociedad de San Juan el señor Cesar Ascanio nos regaló esto santo</p> <p>464 a cada uno, que taba cumpliendo año la Sociedad y entonces el no</p> <p>465 regaló ese santico a cada una.</p> <p>466 I. ¿Qué tan importante es este altar para tí?</p> <p>467 E. (Sigue con San Juan en las manos, voltea con mirada de aprobación y</p> <p>468 afirma con la cabeza) siii (acomoda a San Juan en un lugar más visible,</p> <p>469 hace silencio y se dirige hacia otro altar ubicado en la entrada de casa con</p> <p>470 gran imagen de Santa Bárbara), esta es San Bálbara</p> <p>471 I. ¿Esta es la San Bárbara que te dejó tú mamá?</p> <p>472 E. No, es la que está allá (señala hacia el otro altar) la más pequeñita</p> <p>473 I. ¿Y está?</p> <p>474 E. Esta me la regaló mi hija porque ella tuvo un accidente en un carro</p> <p>475 e iba a peldé la pielna, y ella le pidió a Santa Bálbara, tuvo sei mese</p> <p>476 hospitalizada y ella le pidió a Santa Bálbara pue que si no picaban su</p> <p>477 pielna ella la traería en grande, crecería en esta casa, entonces a ella</p> <p>478 todo se le dio, entonces ella vino mira mamá te traje esta Santa</p> <p>479 Bálbara porque me cumplió lo que yo le pedí.</p>	17/18
--	--	-------

	<p>480 I. ¿Por qué Santa Bárbara aparte de ramas y flores, tiene manzanas?</p> <p>481 E. Si porque esa es que se las ofrecen, le ofrecen manzana a Santa</p> <p>482 Balbara, le traen vino, le traen cosas así entonces.</p> <p>483 I. ¿Y la imagen que está atrás? Esa pequeñita (se la señalo)</p> <p>484 E. (agarra la imagen y la coloca hacia delante) si, este es el Santo Niño de</p> <p>485 Atoche, el Elegguá</p> <p>486 I. Me dices que el Santo Niño de Atoche es Elegguá, Changó tiene que</p> <p>487 ver con La Virgen de Coromoto, y San Juan ¿tiene su representante</p> <p>488 dentro de la Santería?</p> <p>489 E. Bueno la verdad es que nosotros no no hemos preocupado por eso lo</p> <p>490 de San Juan, noo, San Juan y yaa (toma la imagen del Santo Niño de</p> <p>491 Atoche y la coloca hacia atrás nuevamente) este es de los niño, este es de</p> <p>492 ello, se la regalaron a ello (me muestra una chupeta que tiene en este altar</p> <p>493 como ofrenda), tóquela (la toco y en envase a pesar de no haber sido</p> <p>494 abierto está vacío) ahh, ¿se fija? Si, es una ofrenda para Santo Niño de</p> <p>495 Atoche, si Elegguá (señala unos juguetes de piñata que también están en</p> <p>496 el altar). Son ofrenda que los niño le dan, los de la familia, los vecinos,</p> <p>497 si (mira el altar con la mano en el pecho, toma imagen de angelito), esto</p> <p>498 son recuerdo, yo tengo por allí uno recuerdo de cuando la fiesta de</p> <p>499 ella (se dirigió hacia una de las habitaciones y salió con imagen de San</p> <p>500 Bárbara) ¡esta es para usted! (...)</p> <p>510 I. Gracias (nos despedimos).</p>	18/18
--	--	-------

La Contrastación: Método de Comparación Constante

Lo mencionado aquí como contrastación, refiere a un procedimiento espontáneo que en el caso de esta investigación estuvo implícito en el proceso de categorización, ya que en la medida de su avance se fueron comparando simultáneamente las categorías emergentes con todo acontecimiento y eventos observados y vividos en el campo. Lo cual, como ya antes fue mencionado, es llamado por Glaser y Stauss (1967) *método de comparación constante*, y recomendado por Martínez (1998), además es mencionado por Goetz y LeCompte (1988) dentro de la diversidad de procedimientos a disposición de expertos dedicados a la investigación naturalista, como óptima estrategia inductiva para la generación de teoría, ya que facilita la emergencia de innovadoras maneras de analizar el ámbito de lo cotidiano.

De manera tal, que partiendo del producto de esa comparación espontánea de lo observado, vivenciado y lo expresado por los informantes se fueron haciendo ajustes paulatinos en el contenido de la categorización anteriormente presentada. De allí, surgió la develación de nuevas relaciones que conllevaron a la realimentación y emergencia de un reordenamiento de la información, y por consiguiente al refinamiento de los conceptos e identificación de sus propiedades representadas en los descriptores; aquí se reajustaron propiedades y características asociadas a cada conceptualización.

Esto, también dio apertura al establecimiento de tres unidades de investigación: Culto a las Divinidades, El Mundo Social: Elementos y Significados y Lo Ancestral en la Memoria Colectiva; cada una de ellas contentivas de categorías, referencias de análisis y descriptores. Posteriormente, fue organizado en matrices que permitieron visualizar de manera simultánea textos contentivos de todos los

elementos conceptuales emergidos del proceso, estrategia recomendada por Martínez (1998) por facilitar el descubrimiento de relaciones y por inducir la teorización como;

(...) un método formal y estructural para jugar con las ideas (...) la mente inicia un auténtico juego con las categorías: percibe, contrasta, compara, agrega y ordena categorías o grupos de categorías y sus propiedades, establece nexos, enlaces o relaciones y especula. Cada una de estas actividades mentales es una rama menos de la siguiente (p. 78).

Por tal motivo, la construcción de estas matrices también constituyó un proceso que abarcó varios momentos y requirió de la reelaboración por los distintos movimientos de la información exigidos por el propio proceso, para así continuar con firmeza hacia el pretendido modelo teórico-metodológico para la comprensión del significado del objeto-sujeto de estudio, desde la visión de los mismos actores; plasmado a lo largo del material protocolar que aquí se presenta. Acción que fluyó, por cumplir con lo mencionado Martínez (ob. cit.) como condición previa para relacionar, interpretar y teorizar con elementos emergentes de una información;

Una inmersión lo más completa posible en el campo fenoménico que se va a estudiar. Cuanto más completa y duradera sea esta inmersión, cuanto más se estime y aprecie el campo de nuestro conocimiento, cuanto más abierto esté a los detalles, matices y sutilezas del mismo, más fácil será la captación de un nuevo conocimiento.

(...), al reflexionar y concentrarse en los contenidos de las entrevistas, grabaciones y descripciones de campo - en esa contemplación - irán apareciendo en nuestra mente las categorías o expresiones que mejor las describen y las propiedades o atributos más adecuados para especificarlos (p. 80).

En atención a esto, a continuación se presenta de manera gráfica información donde se puede apreciar el producto del método de comparación constante,

identificado en la tabla 2 como proceso de contrastación⁸⁴. Luego en la tabla 3 se presenta la matriz para la estructuración teórica, donde están organizados los elementos que fueron contemplados como idóneos para la próxima fase de este proceso investigativo⁸⁵. Es decir la generación teórica, cuyos elementos básicos se pueden visualizar de manera sintetizada en el esquema 9; ubicado posterior a las ya referidas tablas.

⁸⁴ En la versión impresa, se presenta información detallada de una sola unidad de análisis a manera de ejemplo. Los detalles sobre las tres unidades de análisis producto del proceso de contrastación, están contenidas en la versión electrónica de la tesis.

⁸⁵ En la versión impresa, se presenta información detallada de una sola unidad de análisis a manera de ejemplo. Los elementos contemplados sobre las tres unidades de análisis están contenidas en la versión electrónica de la tesis.

Tabla 2
Proceso de Contrastación

UNIDAD DE INVESTIGACIÓN: EL MUNDO SOCIAL: ELEMENTOS Y SIGNIFICADOS					
CATEGORÍA: Sistema de Creencias					
INFORMANTES: Referencia de Análisis y Descriptores					
Rosa	Petra	Ramón	Nerio	Ingrid	Zaida
<u>Lo socio-estructural</u> <u>San Juan Bautista protector de Borburata, ayuda en:</u> <u>Poder organizativo</u> <u>Organización social</u> <u>Recursos económicos</u> <u>Seguridad</u> <u>Paz</u> <u>Empleo</u> <u>Alimentos</u> <u>Existen y conviven:</u> <u>Parranderos</u> <u>Sanjuaneros</u> <u>Parranderos</u>	<u>Lo socio-estructural</u> <u>Los hijos dan fortaleza a la madre</u> <u>San Juan protege a la familia</u> <u>Los hijos como protectores de la madres</u> <u>Incorporación de las divinidades a la problemática social: hurto de milagros</u> <u>La madre como protectora de los hijos</u> <u>La casa para el</u>	<u>Lo socio-estructural</u> <u>La familia como elemento primordial</u> <u>El tiempo es marcado por la llegada de San Juan Bautista</u> <u>Incorporación de las divinidades a la problemática social:</u> <u>Inseguridad</u> <u>Acciones delictivas</u> <u>Borburata:</u> <u>Inconcebible sin San Juan y sin parranda</u> <u>Relevancia en la</u>	<u>Lo socio-estructural</u> <u>La familia como elemento primordial</u> <u>La divinidad involucrada en conflicto</u> <u>Las divinidades y la lucha de poder</u> <u>Valoración de la amistad</u> <u>San Pedro como imagen de cohesión familiar</u> <u>La cofradía como unión de la familia</u> <u>Relevancia a los asuntos legales</u> <u>Relevancia al compartir el</u>	<u>Lo socio-estructural</u> <u>La cofradía como estatus</u> <u>Existen y conviven:</u> <u>Parranderos</u> <u>Sanjuaneros</u> <u>Parranderos-sanjuaneros</u> <u>Importancia al mostrar lo implícito con San Juan como tradición</u> <u>Desobedecer principios de la cofradía genera culpa, castigo</u> <u>Temor ante manifestaciones</u>	<u>Lo socio-estructural</u> <u>La madre como protectora de los hijos</u> <u>Existen y conviven:</u> <u>Parranderos</u> <u>Sanjuaneros</u> <u>Parranderos-sanjuaneros</u> <u>Relevancia en la atención al infante</u> <u>Las divinidades fortalecen la cohesión de la comunidad</u> <u>Familias: Dueñas-cuidadoras de santos</u> <u>Relevancia del infante</u>

<p><u>sanjuaneros</u> <u>La cofradía como símbolo de respeto</u> <u>Las divinidades marcan tiempo de compartir</u> <u>Relevancia en la atención al infante</u> <u>Las divinidades fortalecen la cohesión de la comunidad</u></p>	<p><u>resguardo familiar</u> <u>Existen y conviven:</u> <u>Parranderos</u> <u>Sanjuaneros</u> <u>Parranderos sanjuaneros</u> <u>La cofradía como símbolo de respeto</u> <u>Respeto por creencias y prácticas del otro</u> <u>Descuidar al santo es causa de conflicto social</u> <u>La fiesta para los santos como elemento de conflicto y cohesión</u></p>	<p><u>atención al infante</u> <u>Las divinidades marcan tiempo de compartir</u> <u>La cofradía como símbolo de respeto</u> <u>Perpetuación de la devoción: Se involucran niños y jóvenes en los cultos a los santos</u> <u>Las divinidades forman parte de los conflictos sociales:</u> <u>Poder</u> <u>Discusiones</u> <u>Desacuerdos</u> <u>La organización de la cofradía y nueva imagen como expresión de lucha de poder</u> <u>Existen y conviven:</u> <u>Parranderos</u> <u>Sanjuaneros</u></p>	<p><u>alimento</u> <u>Las divinidades se entretajan con la problemática social: La inseguridad, la explosión demográfica</u> <u>Cohesión social:</u> <u>El tambor</u> <u>Los santos</u> <u>Apoya con aceptación y respeto la tradición a pesar de no practicarla:</u> <u>No toma bebidas alcohólicas</u> <u>No toca tambor</u> <u>No baila</u> <u>No canta</u> <u>El culto A San Pedro como:</u> <u>Obligación familiar</u> <u>Honrar a la madre</u> <u>Deber en</u></p>	<p><u>de otros cultos religiosos</u> <u>Estructura social cerrada: poca credibilidad al foráneo desconocido</u> <u>La cofradía como institución que resguarda imagen del santo en la memoria colectiva</u></p>	<p><u>Los accidentes como causa de tragedia familiar</u> <u>La familia como elemento de relevancia</u> <u>La cofradía como institución que resguarda imagen del santo en la memoria colectiva</u></p>
--	---	--	---	--	---

		<u>Parranderos-sanjuaneros</u> La distinción en el culto a San Juan como estatus <u>San Juan asociado a la producción:</u> <u>Cruz de Mayo</u> <u>La devoción a los santos como instrumento de acercamiento al buen comportamiento</u> <u>La música como elemento de conexión con lo universal: El toque</u> <u>Fortaleza para la cohesión social:</u> <u>Las divinidades</u> <u>Las prácticas ceremoniales de distintos cultos</u> <u>Las divinidades también interceden por la</u>	<u>nombre de la familiar</u> <u>Compromiso que omite la ayuda de otros miembros de la familia</u> <u>Patrimonio familiar</u> <u>Reminiscencia de la niñez y la adolescencia</u> <u>Resguardar la memoria de los abuelos</u> <u>La casa de lugar de protección y resguardo</u> <u>El foráneo desconoce el significado de los cultos a los santos</u> <u>El culto a San Pedro como celebración íntima, centrada en el disfrute de compartir con:</u> <u>La familia</u>		
--	--	---	--	--	--

		<p><u>paz de la comunidad</u></p>	<p><u>La comunidad</u> <u>Los amigos</u> <u>Apertura a homenajear a San Pedro del Manglar como santo de familia</u> <u>La cofradía de San Juan Bautista equiparada a la iglesia como institución rectora</u> <u>La presencia de elementos de origen africano como beneficio asociado al trabajo de la tierra, a la producción</u> <u>La imposición de imágenes genera conflicto social</u> <u>San Pedro forma parte del tejido social: La cohesión y el conflicto</u> <u>La responsabilidad de si mismo como eje de vida</u></p>		
--	--	-----------------------------------	---	--	--

<p><u>Lo Religioso</u> <u>Sincretismo</u> <u>Catolicismo</u> <u>Orar:</u> <u>Comunicación</u> <u>directa con la</u> <u>divinidad</u> <u>Rezar:</u> <u>Comunicación a</u> <u>través de</u> <u>instrumento</u> <u>sagrado; el</u> <u>rosario, la novena</u> <u>Pedirle por el</u> <u>colectivo</u> <u>Peticiones</u> <u>personales;</u> <u>solicitar favores a</u> <u>San Juan Bautista</u> <u>Los milagros y</u> <u>favores de San</u> <u>Juan</u> <u>Pagarle a San</u></p>	<p><u>Lo Religioso</u> <u>La fiesta como</u> <u>celebración</u> <u>religiosa</u> <u>El implorar da a</u> <u>la palabra poder</u> <u>de invocación</u> <u>de lo divino</u> <u>La fe depende</u> <u>de las creencias</u> <u>personales</u> <u>El llanto como</u> <u>elemento de</u> <u>acceso a lo</u> <u>divino</u> <u>Elementos</u> <u>presentes:</u> <u>Luz (velas y</u> <u>velones)</u> <u>Imágenes</u> <u>Los santos</u> <u>conceden</u></p>	<p><u>Lo Religioso</u> <u>Culto a la Cruz de</u> <u>Mayo asociado a</u> <u>San Juan Bautista</u> <u>San Juan Bautista</u> <u>es imagen de</u> <u>dualidad</u> <u>sacroprofana:</u> <u>Santo: Dentro</u> <u>de la iglesia</u> <u>con aureola y</u> <u>estandarte</u> <u>Parrandero:</u> <u>Fuera de la</u> <u>iglesia con</u> <u>sombrero y</u> <u>bandera</u> <u>Rechazo a la</u> <u>imposición del</u> <u>pensamiento</u> <u>clásico</u> <u>El culto popular</u></p>	<p><u>La imagen de San</u> <u>Pedro como</u> <u>conexión con la</u> <u>madre</u> <u>Respetar al otro sin</u> <u>distinción de credo</u></p> <p><u>Lo Religioso</u> <u>San Juan Bautista:</u> <u>Marca el</u> <u>tiempo</u> <u>Imagen</u> <u>ancestral</u> <u>Culto</u> <u>centenario (la</u> <u>parranda)</u> <u>El culto a San Juan</u> <u>Bautista y San</u> <u>Pedro del Manglar</u> <u>como religiosidad</u> <u>de Borburata</u> <u>Presencia de</u> <u>prácticas de otro</u> <u>culto: Santería</u> <u>El altar como</u> <u>espacio intimo</u> <u>Respetar y apoya</u> <u>toda manifestación</u> <u>religiosa</u></p>	<p><u>Lo Religioso</u> <u>San Juan Bautista</u> <u>simboliza el</u> <u>fervor y la fe para</u> <u>el pueblo</u> <u>La parranda a San</u> <u>Juan como</u> <u>expresión de</u> <u>cristianidad y</u> <u>solemnidad</u> <u>Búsqueda de</u> <u>alternativas</u> <u>religiosas</u> <u>Resistencia a la</u> <u>aceptación de</u> <u>otros santos</u> <u>milagrosos</u> <u>San Juan Bautista</u> <u>imagen</u> <u>primigenia para el</u> <u>pueblo</u> <u>Representa el</u></p>	<p><u>Lo Religioso</u> <u>La fe como asunto</u> <u>personal</u> <u>La fe como</u> <u>instrumento de paz</u> <u>El altar como</u> <u>espacio compartido</u> <u>entre divinidades y</u> <u>consaguíneos</u> <u>fallecidos</u> <u>La luz como</u> <u>elemento divino</u> <u>La fe como</u> <u>elemento</u> <u>equiparado entre la</u> <u>divinidad y</u> <u>consanguíneos</u> <u>fallecidos</u> <u>Jesús de Nazaret:</u> <u>Imagen milagrosa</u> <u>Pedirle ante las</u> <u>dificultades</u></p>
---	---	---	---	---	---

<u>Juan con ofrendas</u> <u>San Juan Bautista:</u> <u>santo-parrandero</u> <u>Lo celestial como</u> <u>lo místico, lo</u> <u>oculto</u> El alimento siempre presente La reunión, la fiesta como ofrenda <u>Poca claridad</u> <u>conceptual sobre</u> <u>origen de</u> <u>divinidades</u> <u>San Juan Bautista</u> <u>divinidad sin</u> <u>homologo en otro</u> <u>sistema religioso</u> <u>Diversidad de</u> <u>divinidades</u> <u>El altar como</u> <u>espacio abierto y</u> <u>libre para la</u> <u>petición</u> Temor ante lo desconocido <u>Existencia de</u> <u>creencias ocultas</u>	<u>empleo</u> <u>José Gregorio</u> <u>Hernández:</u> <u>Protege</u> <u>San Juan</u> <u>Bautista imagen</u> <u>primigenia para</u> <u>el pueblo</u> <u>Hace favores</u> <u>Se le pide, él</u> <u>escucha y</u> <u>concede</u> <u>Su poder divino</u> <u>está encima de</u> <u>la voluntad</u> <u>personal</u> <u>Incumplirle</u> <u>causa de castigo</u> Ausencia de barreras temporo- espacial Ofrendarle figuras a San Juan: Brazo, pierna, senos, aguja, casa <u>En la iglesia</u> <u>está distanciado</u>	<u>por encima del</u> <u>eclesiástico</u> <u>Ninguna otra</u> <u>imagen se</u> <u>equipara con San</u> <u>Pedro del Manglar</u> <u>como santo de</u> <u>familia en</u> <u>Borburata</u> <u>Entrada de San</u> <u>Juan a la iglesia</u> <u>como acción que</u> <u>lo aleja del pueblo</u> <u>El acercamiento</u> <u>del clero al pueblo</u> <u>como símbolo de</u> <u>comprensión de lo</u> <u>popular</u> <u>Es el pueblo quien</u> <u>marca pautas</u> <u>sobre su sentir</u> <u>religioso</u> <u>Homologación</u> <u>entre divinidades</u> <u>y brujos sanadores</u> <u>San Juan Bautista</u> <u>imagen primigenia</u> <u>para el pueblo</u> <u>Está antes que</u>	<u>San Pedro del</u> <u>Manglar: También</u> <u>venerado</u> <u>Santo de legado</u> <u>familiar y comunal</u> <u>Imagen:</u> <u>Deseada</u> <u>Proveniente del</u> <u>conflicto</u> <u>También parte de</u> <u>su contiene el</u> <u>metal máspreciado</u> <u>de la naturaleza</u> <u>Piden favores y los</u> <u>concede</u> <u>Piden milagros y</u> <u>los hace</u> <u>Es una imagen</u> <u>alejada del valor</u> <u>material</u> <u>Su poder divino</u> <u>traspasa lo tesoro-</u> <u>espacial</u> <u>A pesar de</u> <u>pertenecer a una</u> <u>familia es del</u> <u>pueblo</u> <u>No es asociado a</u> <u>divinidad alguna</u>	<u>agrado</u> <u>Esta rodeado de</u> <u>anécdotas</u> <u>Su cuerpo</u> <u>contiene el metal</u> <u>máspreciado de</u> <u>la naturaleza</u> <u>Imagen</u> <u>invalorable</u> <u>Debe ser</u> <u>resguardado del</u> <u>deterioro causado</u> <u>por el roce</u> <u>humano</u> <u>Ausencia de</u> <u>barreras temporo-</u> <u>espacial</u> <u>Imagen de fe y</u> <u>devoción para el</u> <u>borburateño</u> <u>Es algo</u> <u>inexplicable</u> <u>Se le pide con</u> <u>fevor</u> <u>Se cree en él</u> <u>Imagen que</u> <u>representa a dios</u> <u>Confusión ante el</u> <u>imaginario</u>	<u>Cumplir con lo</u> <u>ofrecido:</u> <u>Flores</u> <u>Alimentos para</u> <u>compartir</u> <u>El reconocimiento</u> <u>de la belleza como</u> <u>expresión de</u> <u>devoción</u> <u>Su capilla como</u> <u>recompensa por</u> <u>milagros</u> <u>Otra concepción</u> <u>sobre San Juan</u> <u>Bautista para el</u> <u>pueblo</u> <u>Sólo como</u> <u>parrandero</u> <u>(personal)</u> <u>Milagroso para la</u> <u>comunidad</u>
--	--	--	--	--	---

<p><u>en imágenes</u> <u>Cristo de la Salud,</u> <u>José Gregorio</u> <u>Hernández, San</u> <u>Juan Bautista,</u> <u>Santa Bárbara:</u> <u>Salud-</u> <u>Enfermedad</u> <u>Incorporación de</u> <u>elementos</u> <u>patrióticos</u> <u>Ofrendas para San</u> <u>Bárbara: Frutas,</u> <u>bebidas, dulces,</u> <u>fiestas-reuniones</u> <u>Ofrendas para</u> <u>Santo Niño de</u> <u>Atoche: Chupetas</u> <u>y juguetes</u> <u>Elementos</u> <u>presentes:</u> <u>Agua</u> <u>Fuego</u> <u>Alimento</u> <u>Lo patriótico</u> <u>(colores y</u> <u>personajes)</u> <u>Luz</u> <u>Color blanco</u></p>	<p><u>del pueblo</u> <u>Durante las</u> <u>fiestas está mas</u> <u>cercano al</u> <u>pueblo</u> <u>Se siente dentro</u> <u>del cuerpo y</u> <u>está en la mente</u> <u>Dualidad</u> <u>sacroprofana</u> <u>Es santo</u> <u>diferente</u> <u>Para ver sus</u> <u>milagros hay</u> <u>que tener fe y</u> <u>sentir devoción</u> <u>Distante de</u> <u>divinidades de</u> <u>otros contextos</u> <u>Alumbra el</u> <u>camino a</u> <u>transitar durante</u> <u>las salidas</u> <u>Es inconcebible</u> <u>su presencia en</u> <u>altares</u> <u>sincretizados</u> <u>Su imagen es</u> <u>sagrada y sólo</u></p>	<p><u>Cristo</u> <u>Es algo tan</u> <u>grande, que es</u> <u>inexplicable</u> <u>Se siente en la</u> <u>sangre</u> <u>Se lleva en la</u> <u>mente</u> <u>Intercede en la</u> <u>aceptación de la</u> <u>muerte como</u> <u>hecho natural</u> <u>Lo da todo en la</u> <u>medida de la fe</u> <u>Es un santo sin</u> <u>igual</u> <u>Da lo que se le</u> <u>pide</u> <u>Ayuda en los</u> <u>problemas</u> <u>económicos</u> <u>Se siente como</u> <u>parte de si mismo</u> <u>Ninguna otra</u> <u>imagen se</u> <u>equipara con San</u> <u>Juan Bautista</u> <u>como infante de</u> <u>Borburata</u></p>	<p><u>de otro contexto</u> <u>Santo protector de</u> <u>la familia</u></p>	<p><u>popular y lo</u> <u>racional</u> <u>El debatir del</u> <u>pensamiento</u> <u>mágico</u> <u>promocionado por</u> <u>el clero</u> <u>Búsqueda de</u> <u>elementos del</u> <u>razonamiento</u> <u>clásico</u> <u>Planteamiento</u> <u>de</u> <u>interrogantes</u> <u>Inicio de</u> <u>búsqueda de</u> <u>explicación a</u> <u>lo</u> <u>desconocido</u> <u>Contrastación</u> <u>con el</u> <u>discurso</u> <u>promovido</u> <u>por el</u> <u>catolicismo</u> <u>Confusión</u> <u>emocional:</u> <u>Engaño-culpa</u></p>	
--	---	--	--	---	--

<p><u>El imaginario</u> <u>El sueño como instrumento de comunicación con los ancestros</u> <u>El sueño como instrumento de revelación divina</u></p>	<p><u>parrandea en Borburata</u></p> <p><u>El imaginario</u> <u>San Juan se comunica con el pueblo</u> <u>Cambia expresión del rostro: Sonríe y entristece</u> <u>Suda</u> <u>Se pone pesado para anunciar tragedia en el pueblo</u> <u>Posterior a la tragedia se pone liviano</u> <u>Camina</u> <u>El sueño como conexión con</u></p>	<p><u>Imagen principal del altar doméstico</u> <u>Tocarlo como acción sagrada</u> <u>Incumplir con el deber hacia el santo ocasiona sentimiento de culpa</u></p> <p><u>El imaginario</u> <u>La conexión con lo sobrenatural es una realidad</u> <u>Lo sobrenatural no se debe ocultar</u> <u>El frío como comunicación de los espíritus</u> <u>Transfiguración de las divinidades:</u> <u>Toman características acordes con las necesidades humanas</u> <u>San Juan Bautista como punto</u></p>	<p><u>El imaginario</u> <u>Como referencia para la celebración</u> <u>San Juan visita a San Pedro</u> <u>San Pedro visita a San Juan</u> <u>Elementos desconocidos sobre el origen</u> <u>Explica lo desconocido</u></p>	<p><u>El imaginario</u> <u>El cristo de la Salud no se quiso ir de Borburata</u> <u>Ausencia de datos sobre llegada de San Juan a Borburata</u> <u>Sobre San Juan Bautista:</u> <u>Su procedencia</u> <u>Su elaboración</u> <u>Los materiales que conforman su</u></p>	<p><u>El imaginario</u> <u>Ver a las divinidades llorar</u> <u>Entender el mensaje de la divinidad</u> <u>Santo que embriagado se queda dormido en la calle</u> <u>Santos que salen de parranda</u></p>
---	---	---	--	---	--

<p><u>Salud- Enfermedad</u> <u>San Juan Bautista</u> <u>otorga:</u> <u>Salud:</u> <u>Cofrades.</u> <u>Familia.</u> <u>Comunidad</u> <u>Fortaleza ante</u> <u>la enfermedad</u> <u>Ayuda en la</u> <u>curación de</u> <u>enfermedades</u> <u>La enfermedad</u> <u>asociada al</u> <u>abandono, a la</u> <u>necesidad de</u></p>	<p><u>los santos</u></p> <p><u>Salud- Enfermedad</u> <u>El llanto como</u> <u>expresión de</u> <u>tristeza</u> <u>Abandono de la</u> <u>pareja y el</u> <u>sufrimiento</u> <u>como causa de</u> <u>enfermedad</u> <u>La vida como</u> <u>tranquilidad</u></p>	<p><u>referencial de todo</u> <u>acontecer mágico</u> <u>Montaña de Sorte</u> <u>como lugar de</u> <u>conexión con lo</u> <u>universal</u></p> <p><u>Salud- Enfermedad</u> <u>La enfermedad</u> <u>como confusión y</u> <u>como cercanía a la</u> <u>muerte</u> <u>El saber divino</u> <u>por encima del</u> <u>saber médico</u> <u>El cuerpo como</u> <u>instrumento para</u></p>	<p><u>Salud- Enfermedad</u> <u>La enfermedad es</u> <u>atendida por San</u> <u>Pedro</u> <u>La muerte como</u> <u>desaparición física</u> <u>La discapacidad</u> <u>física asociada a la</u> <u>búsqueda de</u> <u>cohesión familiar</u> <u>La angustia como</u></p>	<p><u>estructura</u> <u>como</u> <u>escultura</u> <u>Sobre su</u> <u>color natural</u></p> <p><u>San Juan Bautista:</u> <u>Cambia el</u> <u>color de su</u> <u>piel</u> <u>Castiga la</u> <u>práctica de</u> <u>otros cultos</u> <u>Suponer la causa</u> <u>del</u> <u>comportamiento</u> <u>de otro</u></p> <p><u>Salud- Enfermedad</u> <u>La muerte como</u> <u>trascendencia del</u> <u>pensamiento</u> <u>La vida como</u> <u>testigo de la fe</u> <u>El cuerpo como</u> <u>instrumento para</u> <u>sentir la devoción</u> <u>San Juan atiende</u></p>	<p><u>Salud- Enfermedad</u> <u>Otras deidades</u> <u>atienden en caso de</u> <u>accidentes</u> <u>El saber divino</u> <u>como</u> <u>complementariedad</u> <u>del saber médico</u> <u>Jesús aleja de la</u> <u>muerte</u> <u>Desafío ante saber</u></p>
--	---	--	--	--	---

<u>atención, a la soledad</u> <u>Celebración de la muerte (San Pedro)</u> <u>El mal de ojo como enfermedad ocasionada por un mal tiempo que penetra dentro del cuerpo</u> <u>Las personas no causan enfermedad en los niños</u> <u>El atender al otro, el acompañamiento para restablecer la salud y alejar la enfermedad</u> <u>La muerte sólo como transmutación del cuerpo.</u> <u>Sanación a través de lo celestial</u> <u>El ensalme contra el mal de ojo</u>	<u>Ante el sufrimiento acudo a San Juan como divinidad absoluta</u> <u>Temor por la muerte</u> <u>El poder divino por encima del médico</u> <u>La muerte como trascendencia del pensamiento</u> <u>La muerte de la madre y la negación de lo divino</u> <u>El luto como manifestación interna</u> <u>Enfermedad como castigo divino</u> <u>Duda ante el saber médico</u> <u>La falta de sueño como signo de</u>	<u>sentir la devoción por San Juan</u> <u>La sangre y el corazón para sentirlo</u> <u>El cerebro para tenerlo siempre en mente</u> <u>Los músculos y huesos para cargarlo</u> <u>La concentración mental para conectarlo con el pueblo</u> <u>Saber médico como referencia</u> <u>La muerte como hecho natural, se requiere preparación para su aceptación</u> <u>San Juan ayuda en la enfermedad</u> <u>La vejez como pérdida de la</u>	<u>problema resuelto por San Pedro del Manglar</u> <u>El desequilibrio mental como fomentador del conflicto familiar-social</u> <u>San Pedro protege ante:</u> <u>Los partos: madre-niño</u> <u>La enfermedad</u> <u>La muerte solo como desaparición física</u> <u>La salud como elemento primordial</u>	<u>en los accidentes</u> <u>Temor al castigo por faltarle al santo</u> <u>El altar como protección para la casa</u>	<u>médico</u> <u>Jesús sanador por excelencia</u> <u>Poder sanador divino por encima del saber médico</u> <u>La vida para la familia y para la celebración</u> <u>La vida para cumplir lo prometido a la divinidad</u> <u>La muerte como trascendencia del pensamiento</u> <u>Y permanencia de la imagen</u> <u>Sistema de curanderismo oculto</u>
---	---	--	---	---	---

<u>La intervención de las divinidades en la sanación.</u> <u>La fe como elemento de sanación (eficacia simbólica).</u> <u>Poder de sanación como legado materno</u> <u>Sanar sin interés económico</u> <u>La transfiguración del cuerpo durante el proceso de sanación:</u> <u>Cambio de temperatura.</u> <u>La pelota como enfermedad mortal</u> <u>El vomito como signo de sacar la enfermedad del cuerpo</u> <u>Duda ante el conocimiento médico</u> <u>Desafío ante el</u>	<u>enfermedad</u> <u>El agotamiento del saber médico</u> <u>La petición con fe para alejar la enfermedad y evitar la muerte</u> <u>Comunicación directa con San Juan restablece la salud</u> <u>La muerte como momento de evitación</u> <u>El sueño como restaurador de la salud</u> <u>Desafío ante el conocimiento médico</u> <u>Intervención del poder divino del santo sobre el saber médico</u> <u>Ausencia de negación del saber médico</u> <u>San Juan y José</u>	<u>capacidad para parrandear y coraje para sacar y meter al santo a la iglesia</u> <u>La omisión de ceremonia al santo como causa de sufrimiento</u> <u>La muerte como trascendencia del pensamiento</u> <u>La enfermedad asociada a los problemas económicos</u> <u>El cuerpo como instrumento de una espiritualidad que no explotamos (fuerza escondida)</u> <u>Sistema de curanderismo alternativo</u> <u>El trastorno como enfermedad</u> <u>Asistencia de brujo como sanador del</u>			
---	---	--	--	--	--

<p><u>conocimiento médico</u> <u>Ausencia de negación del saber médico</u> <u>José Gregorio Hernández, Cristo de la Salud y San Juan Bautista:</u> <u>Sanadores auxiliares</u> <u>Fe en la sanación con ayuda divina</u> <u>La petición con fe para alejar la enfermedad y evitar la muerte</u> <u>La vida como otorgamiento divino</u> <u>La vida para cumplir una misión</u> <u>El bien como misión de vida</u> <u>La curación médica como imaginario</u> <u>Santa Bárbara</u></p>	<p><u>Gregorio Hernández como salvadores-sanadores</u> <u>La fe como elemento sanador</u> <u>La vida como elemento para la devoción</u> <u>La muerte no es motivo para interrumpir lo sagrado</u> <u>La muerte sólo como transmutación del cuerpo</u> <u>La muerte como tragedia</u> <u>El accidente como causa de muerte</u> <u>El mal de ojo como enfermedad</u> <u>Santiguar como acción sanadora</u></p>	<p><u>trastorno</u> <u>La transportación como fenómeno de interconexión con lo sobrenatural</u> <u>Elementos que facilitan la transportación:</u> <u>El mundo natural:</u> <u>Montaña, piedra</u> <u>El fuego</u> <u>El sonido del tambor</u> <u>La danza (bailoteo)</u> <u>Las bebidas espirituosas</u> <u>La fuerza representada en el pensamiento del otro</u> <u>El parapeteo como fase de la sanación del trastorno</u></p>			
--	--	--	--	--	--

<p><u>evita</u> <u>amputaciones de miembros</u> <u>Elementos</u> <u>presentes en los procesos de sanación.</u> <u>Agua</u> <u>Fuego</u> <u>Hierbas</u> <u>(Hierbabuena, mejorana, pazote)</u> <u>Flores (rosas blancas)</u> <u>La palabra (oración, rezo)</u> <u>Cáscara de frutas (naranja)</u> <u>Raíces</u> <u>Sistema de curanderismo oculto</u> <u>Práctica de brujería</u> <u>Reventar cocos</u> <u>Baños</u></p>	<p><u>San Juan</u> <u>detiene la enfermedad</u> <u>Existencia de prácticas de sanación ocultas</u> <u>La muerte como desenlace del conflicto social</u></p>	<p>Lo atemporal como característica de relevancia <u>La transportación como control de lo corporal</u> <u>Liberación del estatus</u> El saber médico como verificador del saber popular <u>Los signos corporales como elementos representacionales de la transportación:</u> <u>Sangre por nariz y oídos significa que no la hay</u> <u>Ausencia de quemadas en piel significa que si la hay</u> <u>La fuerza como elemento espiritual</u></p>			
---	---	--	--	--	--

<p><u>especiales</u> <u>Hierbas</u> <u>transfiguradas</u> <u>con el poder</u> <u>de la</u> <u>bendición de</u> <u>la sanadora</u></p>		<p><u>La contextura</u> <u>corporal y la</u> <u>negritud asociado</u> <u>a la fortaleza</u> <u>espiritual</u> <u>El sonido del</u> <u>tambor como</u> <u>elemento asociado</u> <u>a la sanación</u> <u>La temperatura</u> <u>corporal como</u> <u>elemento</u> <u>comunicacional</u> <u>(frío de los</u> <u>espíritus)</u> <u>La muerte como</u> <u>inercia</u> <u>El chamán como</u> <u>brujo sanador</u> <u>El ensalme como</u> <u>práctica de</u> <u>sanación</u> <u>La culebrilla como</u> <u>enfermedad</u> <u>Solicitud de</u> <u>permiso a la</u> <u>divinidad para</u> <u>ejercer el poder</u> <u>sanador</u></p>			
---	--	---	--	--	--

		<u>La levitación como representación de la fuerza espiritual humana</u>			
--	--	---	--	--	--

Tabla 3
Matriz para la Estructuración Teórica

UNIDAD DE INVESTIGACIÓN: EL MUNDO SOCIAL: ELEMENTOS Y SIGNIFICADOS	
CATEGORÍA: Sistema de Creencias	
REFERENCIAS DE ANÁLISIS	DESCRIPTORES
Lo socio-estructural	<p>Incorporación de divinidades a su estructura social, representan el conflicto y la cohesión comunal:</p> <p>San Juan Bautista santo inconcebible sin parranda, asociado a la producción, protector, marca el tiempo, ayuda en poder organizativo, organización social, recursos económicos, seguridad, paz, empleo, alimentos, protección a la familia.</p> <p>San Pedro del Manglar: Patrimonio familiar, imagen de cohesión familiar, honrar a los ancestros, a la mujer representada en la madre, representa la reminiscencia de la niñez y la adolescencia, cumplir con el deber y el compromiso familiar. Su culto es celebración íntima, centrada en el disfrute de compartir con familia, comunidad y amigos</p> <p>Las divinidades forman parte de los conflictos sociales-familiares: Luchas de poder, discusiones, desacuerdos, organización y mando de la cofradía, resguardo, cuidado de imágenes.</p> <p>La cofradía: Institución equiparada a la iglesia como institución rectora para resguardar imagen del santo en la memoria colectiva, representa el respeto, la unión de la familia. Desobedecer principios de la cofradía genera culpa, castigo.</p>

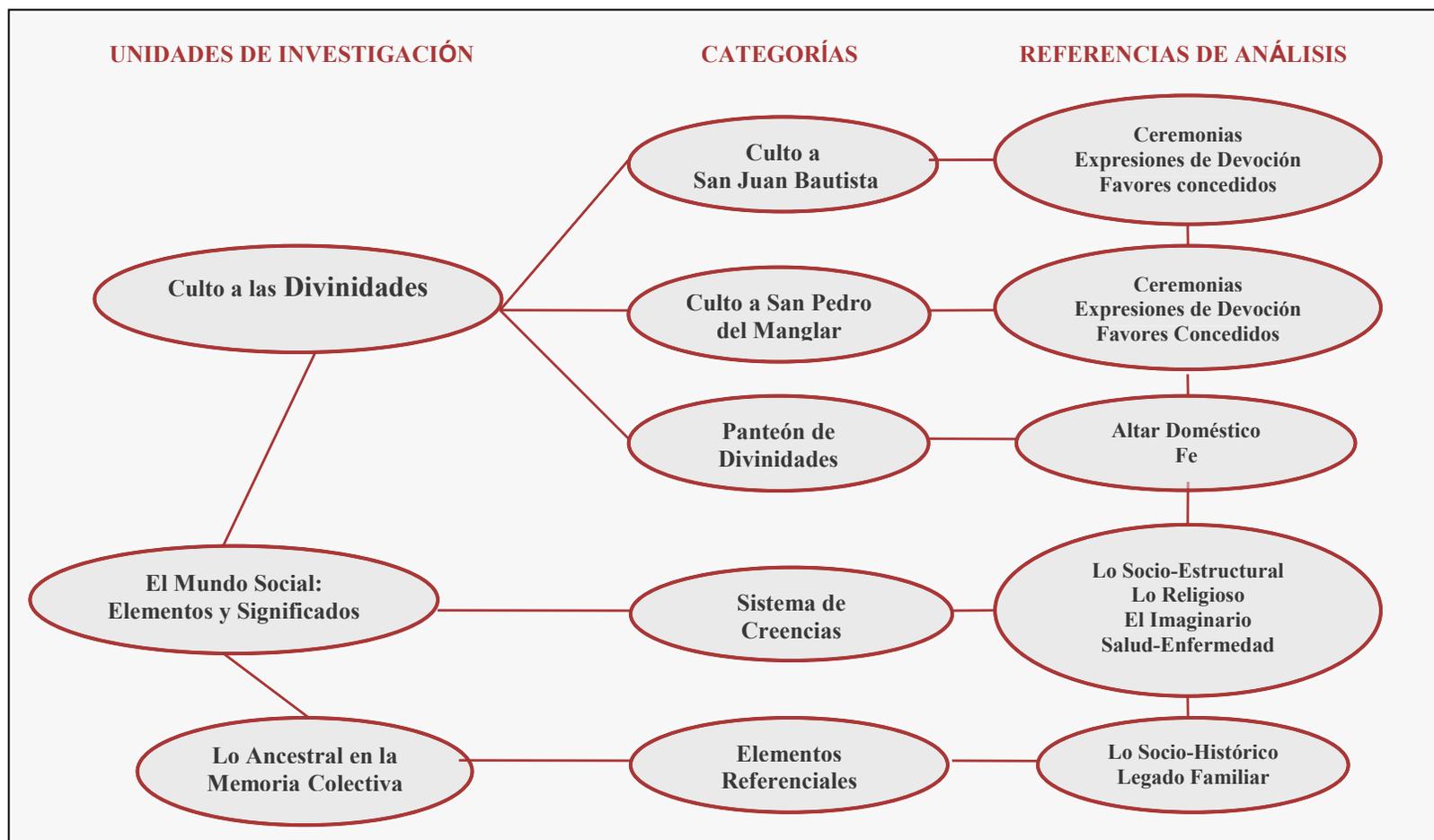
	<p>La familia como estructura eje: Centrada en la madre, prestan atención a la interrelación madres-hijos. Los hijos representan fortaleza para la madre. Relevancia en la atención al infante,</p> <p>Perpetuación de la devoción: Se involucran niños y jóvenes en los cultos a los santos</p> <p>La casa de lugar de protección y resguardo: seguridad</p> <p>La devoción a los santos como instrumento de acercamiento al buen comportamiento</p> <p>Existen y conviven: Parranderos, Sanjuaneros, Parranderos-sanjuaneros</p> <p>Respeto por creencias y prácticas del otro. Valoración de la amistad</p> <p>La música como elemento de conexión con lo universal: El toque del tambor</p> <p>La presencia de elementos de origen africano como beneficio asociado al trabajo de la tierra, a la producción</p> <p>Estructura social cerrada: poca credibilidad al foráneo desconocido</p> <p>Presencia de otros cultos religiosos causan temor</p>
<p>Lo Religioso</p>	<p>Predominio de la diversidad: Sincretismo representado en lo celestial como lo místico, lo oculto.</p> <p>Poca claridad conceptual sobre origen de divinidades</p> <p>San Juan Bautista infante: Imagen primigenia para el pueblo, llegó antes que el Cristo de la Salud, sin homólogo en otro sistema religioso, dualidad sacro-profana que lo caracteriza como santo parrandero; dentro de la iglesia con aureola y estandarte, está distanciado del pueblo, durante las fiestas como parrandero con sombrero y bandera está mas cercano al pueblo, simboliza el fervor y la fe, Se siente dentro del cuerpo, en la sangre y está en la mente, es milagroso, otorga favores que pagan con ofrendas y con la parranda. Incumplirle causa de castigo, culpa, para ver sus milagros hay que tener fe y sentir devoción, alumbra el camino a transitar, ayuda en los problemas económicos</p> <p>su imagen es sagrada y sólo parrandea en Borburata. Para algunos, sólo es sentido como parrandero a pesar de que es Milagroso para la comunidad.</p> <p>La parranda a San Juan como expresión de cristianidad y solemnidad</p> <p>Orar: Comunicación directa con la divinidad</p> <p>Rezar: Comunicación a través de instrumento sagrado; el rosario, la novena, pedirle por el colectivo</p> <p>Implorar: Da a la palabra poder de invocación de lo divino</p>

	<p>La fe: Depende de las creencias personales, es un instrumento de paz</p> <p>El llanto: Elemento de acceso a lo divino</p> <p>El altar como espacio abierto y libre para la petición, también como espacio íntimo compartido entre divinidades y consaguíneos fallecidos. Incorporación de elementos patrióticos en colores e imágenes. Santo Niño de Atoche-Eleggua con golosinas y juguetes</p> <p>Existencia de creencias ocultas; presentes y a la vez negadas en la oralidad cotidiana</p> <p>Otras divinidades ofrendadas: Santa Bárbara con velas, flores, frutas, bebidas, dulces y fiestas-reuniones. Cristo de la Salud con ornamentos, peregrinaciones</p> <p>Búsqueda de alternativas religiosas ocultas por temor al castigo divino</p> <p>Resistencia a la aceptación de otros santos milagrosos</p> <p>Los santos conceden empleo, José Gregorio Hernández da protección individual</p> <p>El culto popular por encima del eclesiástico: Rechazo a la imposición del pensamiento clásico, a pesar del acercamiento del clero al pueblo como símbolo de comprensión de lo popular</p> <p>Es el pueblo quien marca pautas sobre su sentir religioso, se da la homologación entre divinidades y brujos sanadores</p> <p>San Pedro del Manglar como santo de familia en Borburata, legado familiar y comunal, ninguna otra imagen se equipara con él, le piden, hace favores y concede. Su imagen aunque es valiosa, está distante del valor material que pudiera representar, a pesar de pertenecer a una familia es del pueblo. Representa el deseo y el conflicto.</p> <p>Presencia de prácticas de otro culto: Santería</p> <p>Confusión ante el imaginario popular y lo racional. El debatir del pensamiento mágico promocionado por el clero:</p> <p>Búsqueda de elementos del razonamiento clásico, planteamiento de interrogantes, inicio de búsqueda de explicación, a lo desconocido, contrastación con el discurso promovido por el catolicismo y confusión emocional: Engaño-culpa</p> <p>El altar como espacio íntimo: Como elemento de protección para la casa</p> <p>Respetar y apoyar toda manifestación</p> <p>Jesús de Nazaret: Imagen milagrosa, otra divinidad milagrosa, se le pide ante las dificultades, otorga y hay que cumplirle con flores, alimentos para compartir. También es santo de familia y</p>
--	---

	su capilla es recompensa por milagros
El imaginario	<p>El sueño como instrumento de comunicación con los ancestros, como instrumento de revelación divina y conexión con los santos</p> <p>San Juan se comunica con el pueblo; Cambia expresión del rostro, sonríe y entristece, suda, cambia el color de su piel, se pone pesado para anunciar tragedia en el pueblo, posterior a la tragedia se pone liviano, camina, castiga la práctica de otros cultos. Es punto referencial de todo acontecer mágico. No hay datos sobre su procedencia, llegada, Los materiales que conforman su estructura como escultura, elaboración y color natural.</p> <p>La conexión con lo sobrenatural es una realidad que no se debe ocultar. Montaña de Sorte como lugar de conexión con lo universal</p> <p>El frío como prueba de comunicación de los espíritus</p> <p>Transfiguración de las divinidades: Toman características acordes con las necesidades humanas</p> <p>Los santos se hacen visitas. San Juan a San Pedro y San Pedro a San Juan</p> <p>El cristo de la Salud no se quiso ir de Borburata</p> <p>Ver a las divinidades llorar y entender su mensaje</p> <p>Santo que sale de parranda, se embriaga y se quedan dormido en la calle, llega otro y lo despierta, llama a la cordura</p>
Salud-Enfermedad	<p>San Juan Bautista otorga: Salud a cofrades, familia y comunidad. Otorga fortaleza ante la enfermedad, también las detiene y ayuda en su curación</p> <p>José Gregorio Hernández y Cristo de la Salud: Sanadores auxiliares</p> <p>Santa Bárbara evita amputaciones de miembros</p> <p>Jesús sanador por excelencia, aleja de la muerte</p> <p>San Pedro del Manglar: También atiende a la enfermedad y las angustias. En los partos protege a la madre y al hijo(a)</p> <p>La enfermedad asociada al abandono de la familia, de la pareja, a la necesidad de atención, a la soledad, al sufrimiento y el atender al otro, a la falta de sueño, a los problemas económicos, a la omisión de ceremonia al santo, también como castigo divino, como confusión y cercanía a la muerte</p> <p>El acompañamiento y el sueño para restablecer la salud y alejar la enfermedad</p>

	<p>El mal de ojo como enfermedad ocasionada por un mal tiempo que penetra dentro del cuerpo, no es causado por adulto, desaparece con el ensalme o santiguada contra este mal.</p> <p>La pelota como enfermedad mortal</p> <p>El trastorno como enfermedad: Asistencia de brujo como sanador del trastorno. El parapeteo como fase de la sanación del trastorno. El chamán como brujo sanador</p> <p>La culebrilla como enfermedad</p> <p>Las divinidades intervienen en procesos de sanación. Solicitud de permiso a la divinidad para ejercer el poder sanador</p> <p>La fe como elemento de sanación (eficacia simbólica); ayuda de divinidades. Sanación a través de lo celestial</p> <p>La petición con fe para alejar la enfermedad y evitar la muerte</p> <p>Poder de sanación como legado familiar y carece de interés económico</p> <p>Elementos presentes en los procesos de sanación: Agua, fuego, hierbas, flores, cáscara de frutas, raíces. El sonido del tambor como elemento asociado a la sanación</p> <p>La transfiguración del cuerpo durante el proceso de sanación: Cambio de temperatura. La temperatura corporal como elemento comunicacional (frío de los espíritus)</p> <p>El vomito como signo de sacar la enfermedad del cuerpo</p> <p>Duda y desafío ante el saber médico, este sólo como referencia, a la vez ausencia de negación del saber médico. Saber medico y divino: Sentido de complementariedad</p> <p>La vida como otorgamiento divino para cumplir con el bien como misión, como elemento para la devoción, como testigo de la fe. Para vivir en familia y para la celebración, para cumplir lo prometido a la divinidad</p> <p>El cuerpo como instrumento para sentir la devoción por San Juan; La sangre y el corazón para sentirlo, el cerebro para tenerlo siempre en mente, los músculos y huesos para cargarlo y la concentración mental para conectarlo con el pueblo. También como instrumento de una espiritualidad que no explotamos; la fuerza escondida, la fuerza espiritual</p> <p>La vejez como pérdida de la capacidad para parrandear y coraje para sacar y meter al santo a la iglesia</p> <p>Existencia de prácticas de curanderismo ocultas: Brujería, reventar cocos, baños especiales, uso</p>
--	--

	<p>de hierbas transfiguradas con el poder de la bendición de la sanadora</p> <p>La muerte como hecho natural, sólo como transmutación del cuerpo y trascendencia del pensamiento; se requiere preparación para su aceptación</p> <p>La muerte como tragedia: Gente joven y como desenlace del conflicto social</p> <p>El luto como manifestación interna</p> <p>La transportación como fenómeno de interconexión con lo sobrenatural, hay control de lo corporal y liberación del estatus. Elementos que la facilitan: El mundo natural: Montaña, piedra; El fuego; el sonido del tambor; la danza (bailoteo); las bebidas espirituosas y la fuerza representada en el pensamiento del otro. La contextura corporal y la negritud asociado a la fortaleza espiritual. La levitación como representación de la fuerza espiritual humana</p> <p>Los signos corporales como elementos representacionales de la transportación: Sangre por nariz y oídos significa que no la hay, ausencia de quemadas en piel significa que si la hay</p> <p>La discapacidad física asociada a la búsqueda de cohesión familiar. El desequilibrio mental como fomentador del conflicto familiar-social</p>
--	---



Esquema 9: Síntesis de elementos para la estructuración teórica

Sobre la Estructuración Teórica

Esta fase del proceso investigativo, al igual que otras contempla una compenetración e integración información-investigadora. Strauss y Corbin (2002), establecen una analogía entre esta acción y la Gestalt analítica, ya que esta además del analista incluye a la evolución del pensamiento alcanzado a lo largo del tiempo, gracias a la inmersión en la información recopilada y a los hallazgos registrados. También refieren, que a pesar de que las claves de la manera como se relacionan o ligan los conceptos se pueden encontrar en la misma información, “(...) sólo cuando el analista **reconoce** las relaciones como tales, éstas emergen. Además, siempre que hay un reconocimiento existe algún grado de interpretación y selectividad. Pero, más que todo, la integración es un trabajo arduo (p. 158).

Antes todo, es necesario enfatizar en un asunto por demás polémico para el mundo científico como es el tema de la realidad humana el cual ha sido controversial a lo largo de la historicidad humana y de la misma ciencia. En cuanto a esto, no está demás recordar el surgimiento de innumerables posturas de las distintas ciencias y disciplinas que han abordado dicho tópico; algunas abandonadas, otras reinterpretadas, adaptadas a nuevos momentos, a nuevos preceptos propios, acordes o emergentes de lo empírico. De allí, que se puedan mencionar posturas que abarcarían desde la antigüedad hasta la contemporaneidad, ya en segunda década del siglo XXI, cuando toda postura unilateral es punto álgido del debate de las ciencias humanas.

Por lo que antes de continuar argumentando sobre esta fase de la investigación identificada como procesos de estructuración teórica, no está demás aclarar que su concepción está distante al apego del pensamiento de la ciencia clásica que encierra al término teoría simplemente como sinónimo de lógica de intelección, es decir que teoría es solamente logos; sin pretender negar el sentido de la palabra en sí. Por lo que

comparto el planteamiento de Jiménez García (2006), quién reconoce que simultáneamente es una significación imaginaria social e histórica, por lo que omitirla, representaría negarle su carácter de instituida, sería proceder, negando lo que no se conoce o acepta.

De esta manera, su concepción de teoría está asociada a una rebelión del pensamiento, siempre como creación de éste, que implica en todo momento pensar en algo distinto; *poiesis*. Término que al ser comprendido desde su sentido aristotélico, alberga la acción de transformar cualquier cosa que consideremos de no-ser en ser. De allí, que el ya citado autor sin pretender sustituir una palabra por otra, al referir teoría se queda con los significantes de teoría y metáfora. En este sentido, construir una teoría “(...) es plantear una elección que va más allá de una actividad académica o profesional. Toda teoría es un intento de representación del mundo (...)” (p. 212).

Otro aspecto a considerar es que en toda producción teórica, *logo* y metáfora son conceptos que aparte de ir al unísono, tienen implícito un carácter de recursividad. Es decir, continuamente detrás de una metáfora deviene otra y así sucesivamente, por lo que intentar aproximarnos al lenguaje lógico o metafórico hasta agotarlo desde la metáfora es imposible. Lo cual, implica que la metáfora no se puede retirar de la teoría sola, porque al hacerlo arrastraría consigo todo; lo lógico y lo metafórico. Igual sucedería si fuese la lógica quien se retirase del discurso teórico, también se llevaría todo.

Perspectiva que representa una fundamentación para esta fase investigativa donde la acción de interpretar hace eco como su punto álgido. Entendida la interpretación desde la concepción heideggeriana, es decir como una acción espontánea inherente a la naturaleza humana, y de allí la afirmación de que el ser humano es un ser interpretativo. Además, de que “todos los intentos cognoscitivos para desarrollar conocimientos no son sino expresiones de la interpretación sucesiva

del mundo” (Martínez, 1998, p. 85). Este mismo autor, refiere a las teorías científicas como conjeturas relativas a las interconexiones que se puedan establecer entre el fenómeno abordado y las uniformidades y regularidades subyacentes; no como un producto de los hechos observados, sino un invento para dar cuenta de éstos.

Asunto que además de otorgar legitimación a la imaginación creadora, muestra a la estructuración de una teoría como:

una construcción mental simbólica, verbal o icónica, de naturaleza conjetural (...), que nos obliga a pensar de un modo nuevo al completar, integrar, unificar, sistematizar o interpretar un cuerpo de conocimientos que hasta el momento se consideran incompletos, imprecisos, inconexos o intuitivos (ob. cit., pp. 87-88).

Es el origen etimológico del término teoría, una fundamentación de la anterior aseveración de Martínez (ob. cit.), ya que este es proveniente de *theós* cuyo significado es dios, divinidad, por lo que lo asocia con una iluminación interna de carácter especial que habilita al ser humano para intuir, percibir, sentir y ver el mundo y las cosas de forma diferente. Así, la teoría se perfila como un modelo ideal, sin contenido observacional directo, que ofrece una estructura conceptual inteligible, sistemática y coherente para organizar un fenómeno determinado; su síntesis puede abarcar desde lo ampliamente conocido hasta situaciones sobre las cuales se tienen meras sospechas.

Además, en ese mismo proceso donde emergen los elementos para la estructuración de una teoría científica la atención centrada en las observaciones pasa de manera espontánea a un segundo plano, para dar paso a una concentración de la conciencia en una coherencia teórica interna; es lo que Martínez (ob. cit.) identifica como la antes referida integración. La cual constituye un acto de comprensión que se puede identificar tanto en la percepción visual de los objetos como en el identificar

los elementos pertinentes a considerar para la construcción de teorías científicas; esto representa un poder especial de nuestra capacidad cognoscitiva.

Este proceso que conlleva a la estructuración de la teoría científica, es llamado por Polanyi (1969) conocimiento tácito, el cual se fundamenta en todo aquello que conocemos y aplicamos de manera inconsciente, y está conformado por múltiples asociaciones que a su vez dan origen a nuevos significados, ideas, aplicaciones y hasta a nuevos conceptos. Donde además del inconsciente personal, entran en juego las estructuras propias del enfoque jungiano; inconsciente colectivo, imaginario, simbolismo y arquetipos, sobre lo cual se expuso ampliamente en capítulos que anteceden, es este mismo corpus investigativo.

Sobre este proceso generador de la teoría, aún existe la inquietud sobre el cómo se originará una construcción teórica en la mente humana, son muchos los autores que a lo largo de la historicidad de la raza humana han pretendido dar respuesta a esto, también son varios quienes refieren algunas de las aseveraciones relacionadas a tales elucubraciones. En este caso, cito a Martínez (1998), quien luego de argumentar que esta es una interrogante objeto de grandes especulaciones, no tiene una respuesta simple, sostiene que: “A lo sumo, podemos decir que una teoría es el fruto de un salto de la imaginación, de la inspiración, de la inducción o de la conjetura” (p. 88).

Esto, considerando que la estructuración de una teoría científica deviene de una concepción de la realidad la cual emerge de una relación del ser humano consigo mismo, con el otro y con el mundo social. Lo que implica desde la perspectiva de Berger y Luckmann (1968), la realidad humana concebida como elemento construido socialmente, cuyos sistemas sociales como la propia naturaleza humana son elementos subyacentes de la propia historicidad, y de una interrelación

dialéctica realidad social-existencia individual. De esta manera, la estructura social conforma un aspecto fundamental de la realidad de la vida cotidiana, considerando “(...) que la sociedad existe como realidad tanto objetiva como subjetiva, cualquier comprensión teórica adecuada de ella debe abarcar ambos aspectos” (ob. cit., p. 163).

Enfoque que emerge de una sociología que se desenvuelve en una dialogicidad con la historia y la filosofía con el afán de mantener la atención en su propio objeto investigativo; la construcción de la realidad como elemento primordial para la comprensión del comportamiento humano. Perspectiva que además, de hacer énfasis en la intersubjetividad, determina la sociedad como parte del mundo humano, construido y habitado por humanos, que a su vez se forman dentro de un proceso histórico signado por el continuum, lo que le reviste con la investidura de fruto significativo de una sociología humanista, ante el prodigioso fenómeno de la realidad humana.

En este sentido, para fundamentar un proceso de estructuración teórica no queda más que continuar en la línea del pensamiento de científicos que al intentar aproximarse a una explicación coherente no han encontrado argumentación que encaje tal cual pieza de un rompecabezas en la lógica del pensamiento clásico, tal como Einstein quien llegó a afirmar la cosa menos inteligible del mundo era que el mundo fuera inteligible, además planteó la inexistencia de una manera lógica para descubrir las leyes elementales, y la sola existencia de la intuición, la cual es ayudada por el presentimiento del orden existente detrás de las apariencias.

Ante tales expresiones de este gran científico, el mismo Martínez (ob. cit.) tal vez guiado por la idea newtoniana que expresa que si he conseguido ver más lejos es porque me he subido en hombros de gigantes, plantea que si tenemos presente todo en anterior planteamiento, es plausible la fácil aceptación el papel de las analogías,

las metáforas y los modelos en el surgimiento de las teorías. Pensamiento también homólogo al de teóricos antes referidos, compartido y considerado para el proceso de construcción teórica de esta investigación, donde posterior a distintas acciones que involucraron la comparación, contrastación, y la reorganización orientada por el establecimiento de nexos, relaciones y hasta especulaciones.

Proceso cognoscitivo que conllevó al develamiento de los elementos clave para una teorización libre de reglas y de cualquier sentido mecanicista, signada por un movimiento en espiral que permitió un desplazamiento espontáneo del todo a las partes las partes y de las partes al todo; acción que permitió ir aumentando paulatinamente el nivel de profundidad y comprensión. Cuya producción ya fue presentada en el anterior material protocolar en tablas y esquema, y constituye el soporte para la fase final de este proceso investigativo; la estructuración teórica, la cual es presentada de manera amplia y explícita en el próximo capítulo de este reporte, y finalmente también es contrastada con elementos teóricos expuestos en capítulos anteriores como apoyo al abordaje investigativo.

Más aún, considerando que el desarrollo de este abordaje investigativo tuvo siempre la mirada puesta en la intersubjetividad de la vida cotidiana y del mundo social de los propios actores del proceso, considerando aspectos ya antes planteados sobre el enfoque fenomenológico de Schutz (1974), y de Berger y Luckmann (1968); contemplado como matriz epistemológica de la investigación. Aspectos inherentes a la comprensión de una realidad social desde los procesos simbólicos-imaginarios como procesos estructuradores del sentido del mundo cultural de los pobladores de la costa carabobeña, a su cotidianidad, y a toda representación de su existencia; salud-enfermedad, cuerpo-naturaleza, vida-muerte. Proceso que estuvo auspiciado por el mismo numen de Eranos, el dios Hermes, dios de la correlación y la implicación de la diversidad (Ortiz-Osés, 1995), es decir por una hermenéutica-simbólica para la comprensión del sentido.

Dicha estructura teórica, conjuntamente con los elementos metódicos representa el *Modelo Teórico-Methodológico* que permite la comprensión de los elementos simbólico-imaginarios emergentes de cultos mágico-religiosos, como aspectos que caracterizan la concepción de vida de los venezolanos. De allí, la concepción de la salud-enfermedad como un proceso de construcción social, que representa un compendio de estructuras significativas generadas por el análisis y la comprensión del sentido de esos procesos simbólicos-imaginarios relacionados con las representaciones sociales de salud-enfermedad, vida-muerte, cuerpo-naturaleza; emergentes del culto a divinidades; San Juan Bautista y San Pedro del Manglar; expresión mágico-religiosa que se ha mantenido desde tiempos ancestrales en pueblos de la costa carabobeña.

Acción que implicó la consideración de la salud como fenómeno desde las vivencias del mundo de vida cotidiana pasando por los parámetros de científicidad de métodos propios de las ciencias humanas, siempre con la mirada puesta en ampliar la comprensión de lo mágico-religioso como elementos que impregnan la concepción de vida de los venezolanos, es decir a su cosmovisión. Además, abarcó aspectos que fueron desde la comprensión de prácticas terapéuticas y su eficacia simbólica (Lévi-Strauss, 1987), o lo concebido por Briceño García (1996), como energía psicotrónica, quien al respecto argumenta;

Es la energía (...) de la que tanto hablan los sabios orientales, nuestra conciencia forma parte de una conciencia mayor que es la conciencia cómica o conciencia universal. De esta manera la energía natural fluye de nosotros y al fin se torna genérica y puede ser administrada para atenuar los sinsabores o para lograr en todo caso, lo deseado (pp. 41-42).

Acciones donde entran en juego creencias, mitos, ritos, sentimientos encontrados entre una devoción a un San Juan Bautista santo de la iglesia con

estandarte como indumentaria propia de este espacio sagrado-sacralizado, y un San Juan Bautista parrandero quien con capa, sombrero y bandera acompaña físicamente a su pueblo parrandear. Lo cual implica, un San Juan Bautista representado en imagen de un infante, venerado desde una sacralidad considerada profana para el catolicismo clásico, pero sagrada para su pueblo. Además, adorada como imagen primigenia que da paso al culto de otras divinidades como San Pedro del Manglar, venerado como santo de familia, quien en reiterados encuentros y desencuentros con San Juan Bautista marcan el tiempo y la pauta para el convivir del pueblo.

Todo esto, entendido desde la amplia visión de un marco teórico-epistemológico que ofrece la complejidad multicultural para la comprensión de aspectos inherentes al mundo social, donde “La teoría brinda un valor “heurístico”, un valor de descubrimiento.” (Mauss, 2006, p. 22). Así, este llamado Modelo Teórico-Metodológico abarca una serie de elementos que se complementan dialécticamente, sintetizados en una estructuración teórica conformada por la concepción desprendida y esbozada a lo largo de este corpus, acompañada de sus respectiva fundamentación y definiciones contextuales, y por lo metodológico que contempla métodos y estrategias. Conformado en un todo, revestido de la relevancia y enriquecimiento proporcionado por un diseño emergente desde la realidad del propio mundo social de los actores: pensamientos, sentimientos, miradas y percepciones; su voz y su canto.

Hecho que además de legitimarle como un constructo fundamentado en la génesis socio-histórica-cultural del comportamiento humano, representa un aporte a esa búsqueda incesante de muchos autores de reconfiguración del pensamiento social a favor del surgimiento de una antropología postmoderna. Entre ellos Geertz (2003), quien considera que en las ciencias sociales tras ir abandonando la concepción reduccionista de su objeto, las analogías provienen más de un performance cultural que de la manipulación física. De manera que: “Los instrumentos de razonamiento

están cambiando, y cada vez se representa menos a la sociedad como una máquina elaborada o como un cuasi organismo, que como un juego serio, un drama callejero o un texto conductista” (p. 66).

Sobre los Criterios de Calidad de la Investigación.

La evaluación de la calidad de la investigación en cuanto a científicidad en el campo cualitativo, se hizo a la luz de los criterios planteados por Guba y Lincoln (1985), quienes partiendo de la dificultad de evaluar adecuadamente a la investigación cualitativa a la luz de elementos surgidos de las ciencias exactas, hacen una redefinición y establecen los siguientes: *Credibilidad/autenticidad, transferibilidad, seguridad/auditabilidad y confirmabilidad*. Criterios compilados y presentados de manera amplia por Mendizábal (2006), en tratado versado sobre la flexibilidad en la investigación cualitativa, de donde son tomados para esta investigación, y presentados de forma detallada a continuación.

Desde este punto de vista, la *credibilidad/autenticidad* implica poder evaluar si el conocimiento construido por el investigador está fundamentado en construcciones de sentido propias de los actores coinvestigadores. Para esto, el mismo Mendizábal (Ob. Cit.) sugiere los siguientes procedimientos: haber adoptado un compromiso con el trabajo de campo, la obtención de información- datos teóricamente ricos y contrastar, la revisión de los materiales redactados por parte de los coinvestigadores, y revisión por parte de investigadores pares y ajenos a la investigación. El criterio de *Transferibilidad* indica que los hallazgos del proceso investigativo puedan ser de cónsonos para el análisis y comprensión de otras realidades en contextos similares.

Por su parte, La *seguridad/auditabilidad*, contempla el criterio cuya pretensión es verificar que de alguna manera se siguieron los procedimientos

pautados para recavar la de información. Es decir, que los mismos no fueron a capricho o improvisación del investigador. Por lo que dicha información estará a la disponibilidad y podrán ser objeto de auditoría para aquellas personas que deseen evaluar la calidad el proceso investigativo. Por último, el criterio de *Confirmabilidad*, plantea la posibilidad que otro investigador confirme si los hallazgos poseen concordancia con la información compilada, pudiendo consultar de igual manera con los coinvestigadores.

CAPITULO V

LO VIVENCIAL

Bitácora del Trabajo de Campo

Este proceso investigativo, inicia con el abordaje a la comunidad a través de un trabajo de campo, haciendo énfasis a todos los aspectos inherentes al culto a San Juan Bautista, lo cual permitió involucrarme con el contexto como investigadora y recorrer el camino que me conllevara hacia la búsqueda del pretendido conocimiento y comprenderlo desde la mirada de los propios protagonistas; el campo como referente empírico; tal como fue referido en el anterior capítulo, desde la mirada de Velasco y Díaz de Rada (1997). Es decir un abordaje que fue más allá de la observación, que implicó tanto el interactuar como la comprensión de diversos aspectos sobre los actores en su propio contexto; pensamientos, creencias, interrelaciones, actividades cotidianas, hasta conflictos familiares y sociales.

Esto fue propiciado tanto por la posibilidad de haber sido copartícipe de distintas actividades desplegadas en la cotidianidad del pueblo, como por el tiempo de dedicación al mismo, donde la atención estuvo centrada en la gente, en su actuar, en su palabra, en su canto, en su sentir, en cada expresividad de vida. Vivencias que dieron apertura a una intersubjetividad donde se compartieron significados emergentes de las distintas prácticas sociales cargadas de simbolismo; involucramiento y coparticipación que estuvo distante de mimetización alguna, a

pesar de la empatía, compenetración y lazos de amistad previos a la actividad investigativa.

En este sentido, atendiendo recomendaciones de Mauss (2006) quien en su manual de etnografía presenta aspectos que van desde el estudio del cuerpo hasta fenómenos religiosos, di apertura a un Diario de Ruta, como estrategia de trabajo, donde día a día tomé notas de la labor realizada durante la jornada,; es decir un registro de información recolectada, tanto de vivencias como de los eventos, distintas experiencias contactadas y de las entrevistas realizadas a las personas seleccionadas como informantes clave. El mismo, está conformado por diez y nueve (19) Fichas Descriptivas, cinco (5) Fichas de Registro, de las entrevistas, acompañadas por su respectivo registro fotográfico y/o fonográfico, y doce (12) Notas de campo. De tal manera, que este Diario de Ruta constituye un repertorio de fácil consulta; memoria del trabajo de campo.

Este contenido fue aval para nutrir y sustentar el contenido de cada uno de los capítulos de este corpus, ya que en esta memoria, están las huellas del recorrido investigativo desarrollado en el pueblo de Borburata, del rastreo de los elementos simbólicos-imaginarios en relación a la concepción de la salud implícitos en su culto a San Juan Bautista, como máxima representación mágico-religiosa de los pueblos de la costa carabobeña, y de otras divinidades que también poseen su sitio en el panteón de los pobladores de Borburata, como es el caso de San Pedro del Manglar quien es venerado como santo de familia.

Esto, representa un testimonio que de alguna manera legitima a un tema-problema controversial para la ciencia clásica; los procesos simbólicos subyacentes al culto mágico-religioso. Más aún cuando su comprensión se hace desde las ciencias sociales y compromete a la salud-enfermedad, proceso abigarrado por la mirada clínica como dueña absoluta del conocimiento del cuerpo y todas sus implicaciones,

cerrada ante el reconocimiento de la salud como proceso de construcción social donde es imposible omitir interrelaciones que permean y dan sentido a la existencia humana; salud-enfermedad, cuerpo-naturaleza, vida-muerte.

A continuación se presentan aspectos relacionados con el abordaje de campo, discurso que fue estructurado considerando todo lo contentivo en el Diario de Ruta, cuyos elementos han sido descritos detalladamente tanto en el capítulo que antecede, como en párrafo anterior. Antes de continuar, es importante señalar que la estructuración discursiva, se hizo respetando, en la medida posible, la cronología de los hechos; observaciones, encuentros, vivencias. Esto, con la intención de presentar una bitácora del trabajo de campo, en la cual se indica la trayectoria, el desplazamiento en la acción investigativa, en una narrativa concreta, ya que la misma más que una descriptiva de un día a día, constituye un compendio; expone momentos y experiencias significativas para la investigación, algunos no mencionadas de manera tácita en el resto del corpus.

Primeros Contactos

Inicio primeros contactos ya con afán investigativo el 23 de Junio del año 2009 cuando visité la casa de la familia Quintero ubicada en el sector llamado El Manglar vía Puerto Cabello-Borburata, al lado izquierdo de la carretera, a unos pocos kilómetros antes de llegar al pueblo, allí está ubicada la casa de esta familia dueña de santo; San Pedro del Manglar como le llaman a esta imagen. Este es el lugar de concentración al cual vine por primera vez en el año 1980, un tanto atraída por el renombrado San Juan pero sólo con una mera visión de celebración de una fiesta patronal, tal vez similar a las encomiadas en honor a San Miguel Arcángel en el pueblo de Río Caribe en el estado Sucre, donde asistí en reiteradas oportunidades por tradición de familia materna.

En este lugar convergen personas tanto de la familia Quintero como de otras; quienes se han trasladado a otros lugares y vienen a la celebración, y quienes aún viven en el pueblo y sus alrededores; devotos, tamboreros, cantores, seguidores, investigadores, historiadores y todas aquellas personas que deseen visitar el lugar porque el día 24 a las 7.00 pm aproximadamente se lleva a cabo una de las ceremonias más importantes y lucidas del culto a San Juan Bautista; “El Encuentre”, así llaman en Borburata al encuentro entre San Juan Bautista y San Pedro del Manglar.

Durante este primer contacto como investigadora, y aún sin tener mayor claridad sobre el procedimiento a seguir, a pesar de conocer a la gente del pueblo y de haber asistido en varias oportunidades a estas celebraciones como visitante atraída por los ceremoniales a San Juan Bautista, en este momento sólo sentía la inquietud de ¿cómo iniciar el abordaje?, así fue como comencé un proceso de observación para posteriormente dilucidar el posible camino a seguir. Luego conversé con algunos lugareños en mi afán de conseguir arista que me permitiese comenzar a entretejer un punto de inicio sobre lo que pretendía.

Es decir, lo que quería era abordar los elementos simbólicos-imaginarios relacionados con el proceso salud-enfermedad que se expresan en las manifestaciones mágicos-religiosas de los pueblos de la costa carabobeña, con el propósito de construir un modelo teórico-metodológico que diera apertura a la comprensión de éstos como elementos que caracterizan la concepción de vida de los venezolanos, y así considerar la salud como fenómeno desde las vivencias cotidianas a la formalidad científica, abordado desde el complejo contexto de la multiculturalidad.

Aquí comencé a tomar notas sobre observaciones, con la intención de ir buscando un sentido, a concertar algunos encuentros para conversar sobre la temática; con organizadores de las distintas ceremonias que conforman el culto a San Juan

Bautista, con yerbateros-ensalmadores quienes a su vez me llegaron a referir hasta la existencia de un sanador-ermitaño con quien tal vez podía llegar a conversar, en caso de que él para el momento de mi visita tuviera la disponibilidad de recibirme para alguna consulta relacionada con su quehacer sanador. En momentos llegué a sentir la sensación de que me sumergía en la profundidad del mar, y me topaba con múltiples organismos desconocidos que al intentar acercarme para palparlos se desplazan escurridizamente y se ocultaban ante mi presencia.

Sensación que incrementó la curiosidad, y a la vez permitió intuir que tal percepción era propia de la naturaleza del abordaje etnográfico que estaba comenzando. Así, lo que iba observando acciones, escuchando conversaciones y expresiones espontáneas, además de permitir involucrarme con el contexto, ya no como seguidora, visitante o amiga, sino como coinvestigadora: Esto, permitió irme aproximando paulatinamente al mundo de la vida cotidiana de los lugareños.

Encuentro con San Pedro, y es la Imagen del Manglar

A pesar de mis frecuentes visitas a Borburata, y mi cercanía con la gente del pueblo y sus celebraciones, no fue sino hasta finales del mes de Junio del año 2009 cuando logré percibir, palpar y sentir la devoción que también tienen los borburateños para San Pedro, a quien de manera similar a San Juan Bautista, rinden culto. Sin embargo, no es un San Pedro cualquiera, es San Pedro del Manglar, imagen única resguardada como santo de familia desde 1895, cuando un lugareño llamado Francisco Velásquez lleva para sus hijas esta imagen de San Pedro elaborada en madera de nispero por un ebanista español, que para aquel entonces vivía en el pueblo de San Esteban.

La misma, se ha mantenido original a lo largo del tiempo, a pesar de haber estado en condición de semiabandono en algún momento; actualmente es reconocida

y venerada como San Pedro del Manglar o el San Pedro de los Quintero-Velásquez. Hecho que comencé a entender cuando el Domingo 29 de Junio de 2009 asistí por primera vez a la llamada parranda de San Pedro; antes de las ocho de la mañana ya estaba ubicada en la entrada de la iglesia de Borburata para observar y vivenciar el desarrollo de este culto, aquí entre saludos y conversaciones escuchaba comentarios de lugareños como; “(...) a San Pedro no lo parrandea mucha gente, sin embargo muchos lo están esperando”.

Ya pasada las ocho de la mañana, quienes esperaban con vestuarios y sombreros coloridos, además de la logística preparada para su salida, comenzaban a inquietarse, sonaban con insistencia tambores y maracas, mientras algunas mujeres comentaban;

(...) la misa se ha prolongado, todos los años San Pedro sale a las ocho, este año el cura se antojó de que fuera a las nueve, pero ya será a las diez porque todavía habla (...). A las diez habrá bautizos, pero tendrá que esperar que salga San Pedro pa bautizá.

Esto, mientras otras decían: “*San Pedro quedó mal arreglao (...), el año pasao llegué tardísimo (...), nosotros trabajamos con hora, eso tiene su recorrido (...)*”. Así, toda conversación versaba sobre este santo, a quien habían traído desde su casa del Manglar para la iglesia el día anterior; donde lo arreglaron para su culto, para su parranda.

Aquí, es cuando comienzan a cobrar sentido expresiones como; “*San Juan no cura enfermedades, pero si da larga vida, quien si cura enfermedades es San Pedro; tengo pruebas de mi familia, en casa tengo galería de fotos de familiares que tuvieron larga vida por su devoción a San Juan*”. Fueron las palabras de Nerio Quintero, miembro de la familia dueña de San Pedro del Manglar y persona responsable del resguardo de su imagen desde que falleció su madre, a quien le

prometió mantenerlo siempre iluminado; “(...), y yo en honor a mi mamá es que tomé esto”; afirmó ante mi inquietud sobre lo que representa esta divinidad para él.

De manera tal, que estas conversaciones y el hecho de haber vivenciado distintos momentos ceremoniales del Culto a San Pedro del Manglar durante dos días continuos, cuyos detalles fueron presentados en el capítulo II, referido al contexto como texto de esta acción investigativa, permitieron ir intuyendo elementos que facilitaron mi acercamiento a este complejo mundo, ya no como seguidora, visitante o amiga sino como coinvestigadora, e irme aproximando paulatinamente al mundo de vida cotidiana de este pueblo de la costa carabobeña. Por lo que pude palpar que además de San Juan Bautista, para los borburateños San Pedro del Manglar también forma parte de su altar de rastros ancestrales; donde el arraigo marca sentido a la cosmovisión de los lugareños.

Llegada a la Casa de San Juan

Las vivencias anteriores, y otras de las cuales doy detalles a lo largo de este reporte, me indicaron que estaba en buen camino en relación a la sospecha que generaron mi inquietud investigativa; el culto a San Juan Bautista va más allá de una mera celebración pagana, vista generalmente como alegórica celebración representativa del folclor de los pueblos costeros de Venezuela. La devoción de este pueblo hacia el santo se palpa en la palabra cotidiana, en la mirada, en tanto del negro más cercano al representante del esclavo africano, como del mestizo⁴⁹, en la expresión corporal de quien toca el tambor, de quien entona el canto de improvisadas estrofas para expresar fervor al santo, donde algunas representan remembranza de tonadas de una época de esclavitud.

⁴⁹ Entendido en su acepción más amplia como válido para cualquier tipo de cruzamiento multiétnico

Durante este primer momento como investigadora, y ya más involucrada con la cotidianidad del pueblo y su devoción por San Juan Bautista conocí de la existencia de la Casa de San Juan Bautista y de toda su logística en víspera del mes del santo. Ya finalizando el año 2009, decidí partir para mi indagatoria desde este espacio por ser lugar de encuentro, no solo de sus miembros como una estructura organizada, sino del pueblo, de organizaciones de distintas índoles y de visitantes atraídos o interesados por distintas razones en las festividades en honor al santo porque es aquí donde se discuten, analizan y toman decisiones sobre las mismas.

Trayecto en el cual tuve la oportunidad de conocer algunas personas involucradas en el culto a los santos, a San Juan Bautista y a San Pedro del Manglar, además de afianzar acercamiento a otras que ya conocidas a lo largo de las cuatro décadas que tengo viviendo en Puerto Cabello. Fue Ramón Bladimir Hernández, lugareño de profundo arraigo al pueblo de Borburata; *“quién mas que yo para ayudarla en eso (...), fíjese que mi segundo nombre se escribe con B larga, con B de Borburata”* expresó cuando se enteró de mi propósito en este momento. Así fue, como este hombre con quien he mantenido cercana amistad desde hace más de quince años, miembro vitalicio de la Sociedad de San Juan Bautista conocido en el pueblo como *El Negro* o *Memín*, llamado por algunos *Macario*, cuidador del santo y su culto, además respetado por su estética para las venias y el bailao para el santo.

Es importante señalar, que este lugareño quien es mencionado en distintas oportunidades en el recorrido de esta bitácora como El Negro llegó a representar un gran apoyo para el abordaje de la investigación. Tal vez, el hecho de haber vivido durante toda su vida en Borburata, le ha otorgado tal investidura que le distingue como borburateño respetado, compenetrado con su pueblo y su mundo cultural, sin que esto le conlleve a caracterizarse como un líder comunitario, sino tal vez como eminente conocedor de Borburata, sus alrededores, y más aún del culto a sus santos, especialmente a San Juan Bautista, representado en la imagen de un infante.

Reuniones en la Casa de San Juan

Llegado el año 2010, desde el mes de Abril comencé a frecuentar la Casa de San Juan donde asistí como observadora a reuniones previamente convocadas para tratar asuntos concernientes a la celebración de San Juan Bautista de este año, y a distintos eventos también relacionados con él. Fue el día diez y seis de este mismo mes y año cuando fui al primer encuentro acompañada por El Negro y Vicenta. Él ya antes identificado, ella su compañera quien ya tiene más de quince años viviendo en Borburata, devota de San Juan Bautista y su culto, e investigadora en el área de la cultura popular, a quien me une una estrecha amistad desde el año 1986 surgida tras mi incorporación a la Comisión de Cultura en la Escuela Básica “Manuel Gual” de Puerto Cabello, la cual estaba bajo su coordinación; acción que de alguna manera está asociada al surgimiento de mi inquietud relacionada con esta investigación.

Fueron ellos, quienes me presentaron a los miembros de la Junta Directiva que se encontraban en el momento, y que aún no conocía, ella informó sobre el propósito de mi presencia durante esta y otras actividades para el santo. Antes de dar inicio a la reunión me presentaron al resto del grupo, a quienes en breves y sencillas palabras expliqué el motivo de mi presencia en este y otros momentos, además de agradecer el permitirme involucrarme en las actividades. Fueron receptivos y expresaron disponibilidad para apoyar mi labor investigativa; ya informados de que estaría en distintos momentos como observadora, llevaría registro con información tanto de audio como de imágenes, por lo que usaría grabadora, cámara fotográfica, videocámara e implementos para anotaciones; cuaderno, libretas y lápices.

De aquí en adelante visité frecuentemente la Casa de San Juan, siempre con la intención de recopilar información, lo cual fue crucial para el abordaje investigativo. Pude conocer el avocamiento del pueblo representado en los miembros de esta cofradía fundada como Club Social San Juan Bautista el 12-5-1886 bajo el Registro

N° 164, de acuerdo a lo que reza cartel que reposa en el galpón de unos ochenta metros cuadrados de dimensión, donde funciona desde su fundación. Lugar llamado por todos la Casa de San Juan, donde aparte de sus miembros es frecuentada por gente del pueblo; entran, conversan, preguntan, observan, algunos en corta estadía, otros en unas más prolongadas, es un lugar para compartir y discutir, un lugar de acuerdos y desacuerdos.

Lugar donde se planifica detalle a destalle desde el inicio de cada año la fiesta de San Juan Bautista, así le llaman los borburateños a este culto, esto en cortas reuniones entrada ya la noche cuando hombres y mujeres han terminado y descansado de la diaria jornada laboral o doméstica, y en jornadas previamente organizadas los fines de semana. También, se plantean y discuten situaciones o problemas relacionados con el santo, con la iglesia, con autoridades parroquiales o municipales, con la misma gente del pueblo, y hasta con miembros o exmiembros de la junta directiva de esta o de de la otra cofradía que también existe en el pueblo; la Sociedad de San Pedro. Además, planifican actividades para conmemorar el aniversario de la Sociedad.

Aquí también pude conocer la particular cultura organizacional de estos pobladores, signada por cierto dejo de informalidad y muchas veces hasta marcada por la atemporalidad. Sin embargo, todo fluye y se alcanzan las metas sucintas, nunca a través de tareas impuestas, sino por una espontaneidad subyacente de la emocionalidad, de la devoción, del fervor hacia el santo; *“Con el favor de dios y San Juan todo va a salir bien (...), todo, todo”, ¡Viste! San Juan es milagroso, él mismo repara sus cosas*”. Es parte de las expresiones que se escuchan cuando se sienten apremiados por el tiempo y los recursos materiales.

Con el pasar de los días mi presencia en Borburata se hizo común tanto para la Directiva de la Casa de San Juan, como para otros miembros asiduos visitantes y

vecinos, algunos conocidos de tiempo atrás, otros a partir del trabajo de campo. De esta manera me fui involucrando paulatinamente con los borburateños, con su día a día, con sus conflictos, inquietudes, necesidades. En la medida que se acerca la fecha de San Juan Bautista, se celebraban las reuniones con más frecuencia y se prolongaban en tiempo. Todas iniciaban a manera de conversación informal, hablaban prácticamente al unísono sobre diversas actividades que planificaban, a pesar de esto todo era asentado en Libro de Actas.

Se escuchaban preguntas y respuestas, quejas, solicitudes, se elaboraban y revisaban cartas, delegaban su entrega, hacían acuerdos para pedir donaciones y realizar actividades recreativas para recaudar fondos para las celebraciones. El papel de la mujer siempre fue decisivo, eran ellas quienes distribuían tareas para solicitar colaboraciones para todos los eventos, su intervención en toda logística es valorada; estaban pendientes de todos los detalles. En toda reunión había algo para compartir, alimento o bebida, llevado también de manera espontánea por alguno de los asistentes. Cuando no había quórum, era común que algún presente dijese; *“Cuando sale el San Juan todo el pueblo va al San Juan, cuando trabajamos, sólo tres pelagatos; todo el pueblo debería estar aquí”*, esta entre otras aseveraciones se podían escuchar fuertemente.

Otras Actividades: Todas para San Juan Bautista, para su Fiesta

En la medida que avanzaba mi incursión en el campo, también aumento mi compenetración con la gente de Borburata, sobre todo con los grupos más cercanos y/o comprometidos con San Juan Bautista y su culto. De manera tal, que para cada actividad y evento celebrado era invitada, como para los Bingos Familiares profundos para la Sociedad de San Juan Bautista. Esto, representó un gran apoyo para el proceso investigativo porque permitió interrelacionarme de forma mas próxima y espontánea con la gente, palpar y sentir cómo un pueblo vive su devoción.

La cual es desbordada, expresada en el ahínco y afectividad que impregna cada faena, cada labor emprenden con tal frenesí que se percibe en la expresión de cada rostro, en las voces cantarinas de las mujeres que preparan con entusiasmo productos propios de la tradición culinaria lugareña, mientras otras siempre con alegría atienden con atención los pedidos: *“Aquí todo es ganancia porque todo es donativo, además así la gente se entusiasma y viene; mire too el gentio”*; responden ante mi inquietud por los bajos precios fijados a los productos para su venta, y la cantidad de dinero que pagaban a los ganadores del bingo. También los hombres tienen sus tareas, ellos se encargan de la venta de las bebidas, de controlar la entrada y del bingo.

Estos eventos se desarrollaban en un ambiente familiar, donde hombres, mujeres, niños, de distintos grupos étnicos, hasta ancianos, compartían alimentos, bebidas, mientras alternaban momentos para el juego, el bingo, momentos para la música, para el baile, y momentos para los toques de tambor. En oportunidades, también hubo algarabía, inconvenientes, confusiones sin mayores trascendencias, donde generalmente era una voz femenina quien se destacaba como conciliadora para que todo continuara. En ocasiones llegué a escuchar expresiones como: *“ya San Juan ha parao varios”*, el término *“parao”* refería a ganar el bingo.

Así se llevaron a cabo varios bingos familiares entre Abril y Mayo en el Bar La Flor de Oriente, lugar que funge como un club donde asisten y comparten las familias del pueblo y visitantes cercanos. Espacio donde siempre les acompaña una imagen de Santa Bárbara ubicada en un vistoso altar al fondo del galpón principal; *“esa Santa Bárbara tiene su historia”*, me comentó su dueño, quien prometió contármela luego, sin embargo ese luego, para la culminación del abordaje de campo aún él no lo había decidido. En el último bingo celebrado por esta temporada, se recordaba frecuentemente a los presentes; *“el treinta y uno temprano son los rezos para la cruz hasta las doce, a partir de allí fulia y tambor; comienza San Juan”*.

Además tuve la oportunidad de participar en la celebración del aniversario de la Casa de San Juan Bautista, celebración que comienza con una eucaristía donde pocos asisten, y culmina con sencilla celebración donde asisten amigos, allegados y familiares de los miembros de la junta directiva, además de exdirectivos a quienes se les escucha mencionar con orgullo el cargo desempeñado en la cofradía. Es un momento donde las remembranzas marcan la distinción, se evocan nombres de distintas personalidades que dejaron huella en el acervo cultural borburateño, de grandes devotos al culto a San Juan Bautista. Esto, mientras en medio de una comunión comparten bebidas y alimentos.

Otra actividad cuya esencia era desconocida por mí hasta este abordaje, son los tres toques de tambor que se llevan a cabo desde caída la tarde hasta el amanecer de un nuevo día, cada uno de los tres Sábados que anteceden el día 23 de Junio de cada año; día de la salida del santo de la iglesia para parrandear con su pueblo que le anhela, hasta la tarde del día 24. Es común oír hablar en distintas zonas del estado Carabobo sobre los tambores en Borburata, sin embargo es hartamente desconocida la preponderancia, el significado de estos; tanto que el común de los visitantes quienes vociferan *“voy pa los tambores en Borburata (...) estuvo bueno el tambor en Borburata”*, se apostan a los alrededores de la plaza, mientras el verdadero tambor está en las afueras de la Casa de San Juan, en la esquina contigua en dirección a la plaza central del pueblo y del Calvario.

Es aquí donde los lugareños concentrados emprenden alegres toques que acompañan con bebidas y alimentos comercializados por personas previamente autorizadas a esta digna colecta para el santo y su fiesta. Es un espacio donde el compartir de la familia está presente, algunos acompañan desde las puertas de sus casas, desde allí hacen sentir su apoyo con miradas, con saludos a quienes van llegando e invitar a participar en el tambor; *“vaya y disfrute que todo está tranquilo,*

gracias a dios”; son algunas de las palabras expresadas a los visitantes que se van ubicando a los alrededores.

Aquí los directivos de la Sociedad de San Juan fungen de veedores, de promotores del disfrute y la convivencia, atentos a dispersar cualquier conflicto, más aún cualquier hecho de violencia, la idea es resguardar la fiesta del pueblo y coleccionar dinero para la parranda de San Juan y algunas bienhechurías que puedan hacerse en el local de encuentro de la cofradía y su pueblo; la Casa de San Juan. El canto y el baile, emergen al unísono con toda la espontaneidad que reviste a hombres y mujeres borburateños, quienes con su característica estética en el baile a muchos embelesan. Así avanza la noche, entre el sudor de cuerpos que danzan al ritmo del canto, de tambores y maracas de lugareños que se van alternando; *“hago mi toque y me voy, antes si amanecía, pero la edad”* comenta El Negro para quien ese toque es de gran significancia.

Así van haciendo acto de presencia y participando los cantores y tamboreros emblemáticos del pueblo, para quienes esta actividad está revestida de gran respeto, aspecto que es poco apreciado por el público foráneo, y menos aún por aquellos que apostados en los alrededores de la plaza bailan al son de un tambor traído en formatos electrónicos, también allí amanecen entre tal algarabía que no les permite percatarse que el verdadero tambor borburateño está a pocos pasos del camino, o tal vez prefieran disfrutar de esta opción como expresión propia de una vida moderna que añora de manera inconciente cercanía con lo ancestral, negado por lo conciente.

Encuentro con lo Cotidiano

Dentro de las distintas actividades llevadas a cabo como parte del abordaje de campo también están los recorridos por Borburata en distintos momentos, no con el propósito de hacer alguna visita específica, o comprar algún producto propio de la

gastronomía borburateña, sino como investigadora, como observadora del día a día del pueblo, de sus tardes cuando solo se siente el calor de un sol resplandeciente que cubre con su manto las estrechas calles, callejones y caminos semidesolados, mientras la mayoría de los lugareños laboran en zonas aledañas. También se escuchan como gorjeos a lo lejos, son niños y jóvenes que asisten a la escuela y se confunden con el trinar de algún ave que transita.

En algunas esquinas, grupos de mujeres se reúnen y conversan mientras el avanzar de la tarde arrastra consigo el sopor acaecido tras ardua labor doméstica bajo la precaria techumbre de sus sencillas viviendas. La iglesia permanece de puertas abiertas, al igual que los pocos y minúsculos establecimientos comerciales, donde la licorería y la panadería se destacan como los más concurridos. Borburata, en su vida cotidiana es un pueblo de noches tranquilas, la tenue iluminación es compañera y testigos de amoríos, mientras algunos niños y mascotas corretean largo a largo en la plaza, las mujeres conversan sentadas en la plaza, otras en las afueras de sus casas.

Unas pocas caminan por las calles, mientras en la casa de San Juan generalmente hay un grupo trabajando, planificando, pintando, reparando, allí siempre hay algo que hacer; mientras otras casas están ya a oscuras, con puertas cerradas, en esta cofradía hay luces encendidas, personas aglomeradas y puerta semiabierta. Estas visitas fueron de gran provecho para involucrarme con la cotidianidad del pueblo, para acercarme a su día a día, en momentos aparte de los dedicados al culto. Aunque pude darme cuenta que en toda actividad del pueblo borburateño San Juan Bautista no pasa desapercibido, su nombre siempre aflora con la espontaneidad que caracteriza a sus lugareños, donde es reconocido como amo, patrono, y respetado como el protector.

Durante estas visitas, algunas breves, otras prolongadas, además de las observaciones, hecho por el cual en oportunidades llegué a recibir la denominación

de *“La reporta; siempre anota todo”*, también pude tener la oportunidad de reunirme con pequeños grupos sobre todo de mujeres, de quienes en medio de conversaciones informales siempre aportaban información de interés para el proceso investigativo. Sin embargo, ante el tema de algún sistema de curanderismo se mostraban escurridizas; el silencio, la risa o el desviar de la mirada siempre fueron indicios de ocultamiento alguno. Tema, que siempre seguí auscultando ya que está contemplado dentro de los propósitos de este abordaje.

En este sentido, a pesar de los distintos ofrecimientos, fue tarea ardua lograr compilar alguna información al respecto, más aún establecer el contacto cara a cara con actores protagonistas de este hecho. Digo ardua, más no imposible porque si hubo aproximación alguna que puede ser palpada en la palabra y hasta en el mismo silencio de algunos de los informantes. Además, de narrativas más precisas de otros, quienes a pesar del ocultamiento permitieron la salida de algún vestigio de su creer y su sentir; fue el mal de ojo causado por el mal tiempo, la pelota como enfermedad ignorada por la saber médico, el trastorno como enfermedad cuyo indicio de sanación se identifica como parapeteo, y la culebrilla como mal que se sana con la oración; testigos de prácticas terapéuticas populares en el pueblo de Borburata.

Como también lo fue, lo que indicó la voz de una niña cuando anunció *“abuela, vienen a ensalmá al niño”*, acción donde fue permitida mi presencia tras la petición de no filmar ni fotografiar, solicitud que acogí con todo el respeto que ameritaba la acción, sus actores, y más aún el permitir estar presente. Hecho que pude presenciar un tanto distanciada del altar, el cual fue escenario para el ensalmen mientras la actividad familiar continuaba, la ensalmadora tomó tabaco encendido, fumaba a sorbos, dibujaba cruces con él mientras lo acercaba al cuerpo del infante, posteriormente emprendió un ciclo de oraciones, hizo peticiones, agradeció a la corte médica, a María, a José mientras seguía fumando el tabaco que en oportunidades se

apagó y volvió a encender. Finalmente, enrolló la rama del ensalme y se la entregó a la cargadora del niño ensalmado.

Es importante señalar que este acto, fue presenciado como antes referí a una distancia prudencial del escenario, el cual en oportunidades era tapado por cargadora del niño o por la misma ensalmadora-sanadora, hecho que obstaculizó la total visualización del mismo, además las oraciones fueron entonadas casi en susurros, lo que también representó obstáculo para escuchar sus contenidos completos. Sin embargo, constituyó una acción que sustentó en parte la legitimación de algunas sospechas en cuanto a las prácticas terapéuticas alternativas, así como también fue aval de algunos hechos referido por Rosa Guevara en su entrevista.

Reconociendo a San Juan Bautista, Santo-Parrandero

Reconocer a San Juan Bautista fue implicativo de un reencuentro con el santo que desde muchos años atrás había mirado como la imagen de un infante, había acompañado en su parranda en distintos momentos, en su salida de la iglesia, en su recorrido hacia Gañango, en el Encuentre con San Pedro en El Manglar, en su recorrido por callejones del pueblo hasta más allá de la media noche, en su metida a la iglesia y hasta en la quema del arbolito. Actividades que urdidas con otras acciones y elementos generaron inquietud y sospechas que conllevaron a conjeturas hasta concebir el objeto-sujeto de estudio de este proceso investigativo.

Proceso donde el abordaje etnográfico representó una idónea elección, tanto desde el punto de vista académico-científico, como personal-particular; constituyó una verdadera aventura, un encuentro conmigo misma como persona y con el otro; con hombres y mujeres borburateños, en quienes pude confirmar la concepción de que más allá de los bienes materiales, la riqueza humana está dada por el atesoramiento de su mundo cultural que impregna la vida de este pueblo donde aún

por venas de sus pobladores corre sangre de sus ancestros y por la fe que tanto resguardan, simbolizante de la seguridad que debe revestir a toda acción pensada, planeada y emprendida, seguridad en si mismo y seguridad en el otro representada en la divinidad, en su San Juan Bautista; infante que nunca abandona a su pueblo.

Todo esto representa el reconocer, el reencuentro con un San Juan Bautista envuelto con un manto entretejido por manos de piel oscura, oriundas de aquella madera de ébano llegada en los llamados barcos negreros, manto que enaltece su divinidad, la eleva hasta términos absolutos, inalterable, inmutable. Ese mismo San Juan Bautista que concentra a un pueblo quien asiste con entusiasmo, alegremente trajeado para despedir a la Cruz de Mayo con un “*alelele lelolai Santísima Cruz de Mayo (...)*”, acompañado de cortas estrofas con peticiones a la Cruz y al mismo santo, cuyos contenidos se entienden a medias por el fuerte sonido del tambor y las maracas que se entremezcla con la algarabía del pueblo que celebra, y el retumbar de cohetes que anuncian la aparición del santo.

Esto, mientras otros no se apartan del escenario resguardado por amplio cortinaje que respetan; “*allí adentro está San Juan, no se lo puedo enseñar porque rompo con la norma (...) no se puede*”; me informó una de sus cuidadoras cuando entré al recinto. Es San Juan Bautista, el infante de Borburata que aparece ante su pueblo, aún con investidura de santo, en medio de magno velorio, pasada la media noche del último día de mes de mayo de cada año. Es un santo, aún con aureola y estandarte, quien aparece imponente, resguardado en su nicho de cristal, rodeado por la más exquisita representación del mundo natural máspreciado por el borburateño; Pozo El Encantado⁵⁰.

⁵⁰ Nombre que recibe fuente de agua natural que se nutre por cascada de agua que desprende de lo alto de la montaña, visitado solo por lugareños y algunos excursionistas.

Es este santo quien logra una buena comunión entre la clásica concepción del mundo eclesiástico y el sentir propio de una religiosidad popular que amalgama lo mágico y religioso, lo espiritual con lo oculto, y hasta levanta polémicas entre lo sagrado y lo profano. Hecho que se confirma cuando al unísono con San Juan hace aparecer el sacerdote del pueblo para bendecir con la acción simbólica de aspersión de agua bendita al acto y al pueblo, mientras directivo de la cofradía da pautas para el comportamiento y cuidados con el santo. Es importante acotar que de acuerdo a lo vivenciado durante este abordaje, la intervención de la iglesia en el culto del pueblo a San Juan Bautista a lo largo de la historia ha estado mediada por la relación que logre establecer el sacerdote con el pueblo, lo cual va a depender de la valoración que este pueda tener del mundo cultural del borburateño.

Es un San Juan Bautista que va más allá del cúmulo de ceremonias que conforman ese culto en su honor que se pueda describir, porque conforma un sentir, un vivir que impregna la piel de cada borburateño. Es el San Juan Bautista de aquella mujer a quien su devoción la ha llevado a mantener una tradición desde su bisabuela; preparar la gran sopa que se comparte con todo visitante en horas del mediodía del 23 de Junio de cada año, día en que San Juan sale a parrandear con su pueblo. Devoción que además de la tradición familiar, está fortalecida por el milagro del santo, al concederle la vida a su madre, testimonio que ella misma narra de la siguiente manera:

(...) ella enfermó de cáncer, yo desesperada necesito a mi mamá, el día de San Juan, paré la parranda, pedí con fervor que le diera vida a mi mamá y San Juan le concedió, duró dieciocho años má; eso señora fue un milagro, yo la necesitaba.

Es el San Juan Bautista quien protege y es protegido por su pueblo, es resguardado hasta del propio sudor de su gente, como lo deja ver Ingrid Nieves al afirmar con convicción; *“(...) no hay que dejalo manipular, una de las cosas más*

dañinas que tiene el ser humano es las manos sudadas, y esa pieza vale muchísimo (...)". También de caída alguna que pueda ocasionar un paso mal llevado, *"Por lo menos lo muchachos que cargan, los cargadores, uno tiene que ta pendiente que no vayan a ta tomando mucho, que no se vayan a pasal de bebida para que se poque se pueden caer y tumbar ar santo"*; comenta Petra Méndez cuando refiere una de sus tareas como cuidadora de San Juan Bautista durante su parranda. Y hasta del agua de la lluvia que se cuele por el techo agujereado por el oxido y el pasar del tiempo del galpón donde se reúne en oportunidades con su pueblo es protegido el San Juan; son varios los paraguas que se elevan de inmediato cuando la lluvia se asoma.

Es ese San Juan Bautista que sólo sale a parrandear con su pueblo, para otros lados no es trasladado, realidad que pude comprender cuando un día ya en víspera de la fiesta del santo pregunté *¿Irá San Juan al encuentro que habrá el Jueves en Naguanagua?*, actividad sobre la cual me había enterado por publicación de la Dirección de Cultura de la Universidad de Carabobo, entonces uno de los miembros de la cofradía me respondió: *"No, San Juan no puede ir, primero porque aún no puede parrandear, él volverá para la iglesia hasta el veintitrés que saldrá a parrandear. Irá Brequechero, él si puede parrandear"*, y otro afirmó *"él no es un muñeco cualquiera, es un santo muy valioso"*. Fue en este momento cuando comprendí que San Juan Bautista, el infante de Borburata sólo abandona su condición sacrosanta cuando sale a parrandear con su pueblo, del resto lo representa San Juan Brequechero, imagen que fue ya descrita en el capítulo referido al contexto.

Este es el San Juan Bautista con quien me reencuentro, con este que es capaz de movilizar a su pueblo quien lo recibe posterior a un proceso de restauración, al cual fue sometido fuera de Borburata, con tan espontánea alegría que culminó como festín donde hasta una banda marcial que le esperaba en el pueblo en medio del contagioso y especial entusiasmo pasa de la música sacra a la popular exigida por el pueblo para recibir al santo con sus usuales cantos. Fue un recibimiento alegre, como quien recibe

un héroe después de una larga ausencia, su llegada angustiaba, estaba pautada su llegada a El Manglar en la casa de San Pedro, para de allí trasladarlo en hombros hasta su lugar de santo en la iglesia, *“si está lloviendo, es porque ya está entrando”* dijo lugareño presente, y para sorpresa de incrédulos, transcurridos pocos minutos hizo su entrada San Juan envuelto en un manto de tela, en brazos de directivo de su cofradía, ante lo que mujer comentó; *“la lluvia es bendición de San Juan, es impresionante”*.

En fin mi reencuentro fue con el San Juan Bautista de Petra Méndez, con quien está en permanente comunicación, ella le habla, le pide y él concede, así lo hace ver cuando comenta:

(...) yo le dije San Juan, si eres tú quien me tiene aquí en esta cama, que no me vas a dejá curá porque dije que no te iba a sacá, ¡párame!, tú me para y yo te voy a sacá, (...); señora mire, desde ese día fue la mejoría (...).Una nieta me le cayó una pared encima que la recogimo muerta y yo le pedí a San Juan, recogí mi muchacha y le pedí a San Juan, San Juan (...) le pedía que no se me fuer a morí esa muchachita, que le hicieran la placa y no le saliera nada y así fue, le hicieron too lo chequeo y a esa niña no le salió nada(...)

Mientas para Rosa Guevara, representa a la divinidad que le acompaña junto con otras y otorga el poder para sanar a los niños, ella da testimonio de esto cuando relata una de sus experiencias;

(...) el niño cuando botó eso se le bajó la barriga, y ese señor lloró, ¡ay! me dio las gracias, no, no me las de a mi, no me las de a mi, dáselas al doctor José Gregorio Hernández, al Cristo de la Salud y a San Juan Bautista porque yo les pedí a ello que me ayudaran hacel esta sanación, a él se le va a quitá eso, le dije yo (...).

Es el San Juan Bautista que siente El negro, para quien *“es una cuestión muy grande, uno no, no halla ni como explicarlo, porque eso lo siente uno en la sangre, o*

sea ese santo para mi es, es una cosa bueno, (...) ese demasiado grandísimo es e San Juan Bautista". Es el San Juan Bautista a quien Ingrid Nieves venera, respeta, quien define como; *"(...) algo inexplicable, algo que le tengo, ¡le temo!, yo le temo a San Juan, ¡le pido con gran fervor!, creo en él"*. También es el sentido por su hermana Zaida Nieves, quien sobre él expresa, *"San Juan Bautista veldá ha sido muy milagroso para muchas personas, pero yo lo tengo comoo, tu sabe, como parrandero pue, porque eso es lo que a uno, la imagen que uno tiene desde pequeño, que es parrandero"*.

Es hasta el San Juan Bautista que Nerio Quintero enaltece ante su santo de familia San Pedro del Manglar, porque este marca el tiempo venidero para la parranda de su santo; *"(...) pasaba San Juan Bautista que es veintitrés, veinticuatro (...), venía San Pedro el veintiocho, veintinueve de Junio (...)"*. Un San Juan Bautista que mantiene en permanente comunión a todo sus pobladores, quienes en medio su espontánea y original clasificación como parranderos, sanjuaneros y sanjuaneros-parranderos, se mantienen en fiel comunión ante la veneración del santo, quien goza del privilegio de una canonización popular como santo-parrandero. Fenómeno de gran diatriba para la visión de un mundo incapaz de comprender la riqueza simbólica del acervo cultural de estas poblaciones insistentes en resguardar la representación del venezolano mimetizado en la imagen de este santo.

Discusión de la cual dan fe de manera inconciente las hermanas Nieves, cuando en medio de la conversación Zaida habla sobre su concepción de San Juan Bautista, la cual es refutada por Ingrid; alegan lo siguiente;

(...) siempre en Borburata ee, mucha gente decía historia que, que, que nombraban ante, y que San Juan Bautista eraa... cumplió año el veinticuatro y salió a celebral el veintitrés ¡verdá! y se quedó rascadoo ¡verdá!, se quedó rascao y cuando sale el veintiocho, que sale San Pedro, que sale el veintiocho, él se levanta, él se despertó con los tambores y los

cohetes y le pregunta a San Pedro que, qué hace él en la calle, y San Pedro le dijo ¡toy celebrando mi cumpleaños!, y él le dijo el que toy cumpliendo año soy yo, ¡no señor!, hoy es veintiocho de Junio, tú ya tú cumpliste año, tu cumpliste año el veinticuatro; ¡esa era la historia! que uno siempre escuchaba aquí (...).

Era esa versión que decía Zaida de que si taba borracho, que si tal, ¡mentira! Eso no existió, eso no existe porque San Juan vino a cumpl... era tan santo (...), a raíz de que, que, que van a nombrar patrimonio histórico a San Juan, uno se puso a investigar, verdá, yo iba a dar un discurso y no iba a da un discurso a lo loco, y, y me pongo a investigá, fui a la Casa Guipuzcoana que es la parte más, más directa que uno tiene aquí en Puerto Cabello y a buscar libros y a intruirme, ¿qué, qué iba yo a decir de San Juan? (...).

La selección de los Informantes: Ardua Tarea

Llegó el momento, que la misma trayectoria del trabajo de campo indicó que ya era el momento de seleccionar a los informantes, tarea que no fue fácil. En la media que avanzaba en el abordaje, donde observaba, miraba, escudriñaba, sentía a la gente, sus expresiones, su voz, canto, palabras, miradas, también fui tomando nota de los posibles lugareños a escoger. Fueron varios, hombres y mujeres, jóvenes sobre todo, tal vez en afán de protagonismo porque entre ellos comentaban que yo escribiría un libro donde querían aparecer. Sin embargo, algunos de ellos llegaron a brindar información que me fueron acercando a los informantes.

Dentro de las anotaciones llegue a incluir a médico que asiste cada año al culto de San Juan Bautista para pagar promesa por sanación del santo, quien durante el abordaje de campo no hizo acto de presencia en el pueblo, a tamborero emblemático del pueblo, quien posteriormente se mostró huidizo porque consideraba que era mejor que conversara con el párroco; “*habla con el cura, ese sabe más*”, alegaba cuando intentaba entablar conversación con él. Actitud similar mostró lugareño dueño de la Santa Bárbara del bar, quien ante mi presencia sonreía y decía “*mejor ven otro día*”, y anciana banderera emblemática, quien ante mi propuesta de conversación,

simplemente me miraba sonreía, y respondía con monosílabos de manera afirmativa, tal vez acostumbrada a mi presencia en el pueblo, no llegó a captar el interés de este momento.

La idea de seleccionar a Rosa Guevara y Petra Méndez como informantes, surgió como de forma mágica la noche del día 02 de Junio llegué a Borburata para reunirme en la plaza con tres mujeres devotas, cuidadoras y organizadoras del culto a San Juan Bautista; hasta esta noche las tenía preseleccionadas como informante. Llegué a la cita antes de la hora acordada, mientras las esperaba, observaba una vez más la cotidianidad borburateña. La gente caminando de un lado a otro por las estrechas calles, algunos reunidos en la plaza, unos conversan en pequeños grupos, otros pocos tomaban cerveza en la puerta de la licorería, frente a la plaza estaba un grupo más grande, en su mayoría, mujeres, compraban víveres y alimentos; es una familia que viene de los Andes y traen para la venta.

Allí, en medio de la gente que compraba y pagaba logré ver a una de las mujeres con quien había acordado el encuentro, me acerqué y comentó *“toy coldinando esto aquí, es por el Consejo Comunal (...), ayudo a bajar la mercancia, voy pasando las bolsas de empaquetá, uste sabe hay que colaborá en todo”*. Se tomó un receso y nos sentamos en la plaza a conversar, las otras dos mujeres no asistieron, y con ella al entablar alguna conversación sobre la temática, eludía ocultándose entre carcajadas, refranes e historietas fuera de contexto. Sin embargo, expresó su disponibilidad de apoyo para la investigación, de pronto me dice *“vamos aquí mismo a casa de unas señoras mayores pa que las entreviste”*.

Así en corto recorrido llegamos a casa de Petra Méndez, a quien ya había conocido en las reuniones en la Casa de San Juan, conversamos un poco sobre familia, nietos, bisnietos, las tareas del hogar y sobre mi interés en todo lo concerniente a San Juan Bautista, ella respondió; *“estoy en eso desde que llegué a*

Borburata”, desde que estoy aquí me he dedicado a San Juan”. Más adelante, llegamos al tema de las sanaciones, de los milagros, allí me refirió a Rosa Guevara a quien también había conocido en la Casa de San Juan, y vivía unas pocas calles más adelante, antes de despedirme de Petra acordé con ella una visita para conversar, fijamos fecha y hora.

Luego seguimos camino hacia la casa de Rosa Guevara, actividad que me resulto agradable y a la vez productiva para el abordaje, en las calles semioscuras la gente caminaba, unos a paso lento, otros con paso más rápido, algunos iban en bicicleta, niños en las aceras jugaban, otros en conversaciones tal cual como los adultos. Llegamos a casa de Rosa Guevara, donde nos recibió imagen grande de Santa Bárbara, de quien me dijo ser devota y tenerle mucha fe; *“en diciembre le hago su fiesta”*, me comentó. Luego de conocer el interés de mi visita, y avanzada la conversación me mostró a lo lejos su altar; *“ese es mi altar, yo soy celestial (...), soy devota de San Juan, con su favol yo puedo hacer mis trabajos”*. Entre otras cosas conversamos sobre necesidades del pueblo, del local de la cofradía, y acordamos visita para conversación más amplia.

Fue así como la mujer a quien había pensado como informante, quien siempre estuvo dispuesta a acompañarme en recorridos por el pueblo, y fue un apoyo importante para definir la selección de otras mujeres informantes; de Rosa Guevara y Petra Méndez, quienes si mostraron apertura ante mi presencia como investigadora, estuvieron de acuerdo en ser grabadas, fotografiadas y filmadas. Además, se cumplieron los acuerdos para encuentros que fueron productivos, y pude captar en ellas características señaladas en la narrativa concerniente a los informantes, presentada en el capítulo IV de este corpus investigativo.

Durante la incursión en el campo, también sentí la necesidad de incorporar informante representativo del Culto a San Pedro del Manglar, donde también después

de dos intentos poco fructíferos, logré acercamiento con Nerio Quintero cuyas características particulares también están contenidas en la antes referida narrativa. Fue Bladimir Hernández, El Negro, quien ya ha sido referido en varias oportunidades, el lugareño seleccionado como informante quien siempre mantuvo apertura a ser entrevistado, a aportar información y prestar apoyo al proceso investigativo; acción que me llevó a entrevistarlo ya al final de la jornada, es decir ya para la fase de cierre del trabajo de campo.

Fase cuando, en medio de indagatorias y visitas con el propósito de ubicar algún documento legal contentivo de principios de la Sociedad de San Juan Bautista, me acerque a Ingrid Nieves, a quien ya conocía, con quien ya antes había conversado e interactuado. Una tarde, acordamos un encuentro para revisar copias de documentos que tenía bajo su resguardo, había desempeñado varios roles en dicha cofradía. Así, de manera prácticamente espontánea surgió una entrevista en la cual también participó su hermana Zaida Nieves, de manera más espontánea aún, ya que su interés al acercarse era saludarme, nos une una amistad y afecto surgido por una admiración simultánea, sin embargo, al escuchar una de mis interrogantes para Ingrid, ella pidió permiso para participar, y se incorporó a la conversación.

De esta manera, consideré la incorporación de estas dos mujeres como informantes, identificadas complementarias porque además de fueron entrevistadas para el cierre del proceso investigativo, no estaba previsto; caso contrario al caso de El Negro. Sin embargo, sus aportes fueron de provecho porque de ellos hasta emergieron posibilidades de nuevas aristas asociadas al objeto-sujeto de estudio, la incorporación de otra divinidad venerada por la familia borburateña, y la presencia de otra interpretación de la dualidad sacro-profana de San Juan Bautista como santo parrandero; idea que tiene una promulgación de larga data, cuya connotación, tal vez, poco ha sido tomada en cuenta.

Hipotética Retirada del Campo

Son diversos los autores expertos en los abordajes etnográficos que dan recomendaciones tácitas para la retirada del campo de la acción investigativa, Amegeiras (2006), refiere que toda investigación se despliega en un espacio y un tiempo, por lo que es necesario marcar el momento para la salida del campo, tal cual como se marcó el ingreso y la inserción en el mismo, lo cual es decisión del investigador quien considerará las relaciones sociales y distintos procesos surgidos de la permanencia en el campo. Además, comenta que así como el ingreso exigió una previa preparación desde distintos ámbitos, igualmente la retirada requiere ser planteada en términos similares.

El autor hace énfasis en lo crucial de este hecho, al considerar las relaciones con los sujetos actores del proceso con quienes se han establecido vínculos y compartido distintos momentos. Sin embargo, es necesario dar a conocer la partida, y prepararla tal como ocurre en otras relaciones que se establecen en la cotidianidad. Dicha retirada, además constituye una fase preponderante para el proceso investigativo ya que representa el cierre de una Gestalt que conlleva a la organización y reorganización de todo un cúmulo de información, notas y materiales en general, para la posterior culminación del corpus contentivo del reporte de la investigación.

En este sentido, puedo afirmar que mi retirada del campo de la acción investigativa fue como trazar una línea imaginaria, simplemente para demarcar hasta aquí consideraré para el trabajo de campo y para este reporte, mi incursión en el contexto continúa porque forma parte de mi cotidianidad visitar y asistir a distintos eventos en Borburata. Más aún, posterior al abordaje investigativo que quedó el acercamiento a la Casa de San Juan Bautista, donde todavía soy convidada a cada actividad importante, me preguntan; “¿anotó eso?”.

De igual manera queda el acercamiento con San Pedro del Manglar, a quien ahora acostumbro ocasionalmente visitar y llevarle velas, tal vez por el sentir que despertó cuando Nerio Quintero me comentó, *“Mi mamá aquí un día me dijo (...) no quiero nunca que San Pedro sin una luz, se me grabó, que yo todas las tardes tengo el compromiso de ponerle luz a San Pedro”*. De allí, la denominación de hipotética retirada del campo, fase que queda cerrada en Mayo de 2012.

Sobre este aspecto, también es importante señalar que dada la vastedad del bagaje de información compilada en la trayectoria en el campo de este proceso investigativo resulta difícil incorporarla a este reporte en su totalidad, ya que se abrirían nuevas aristas que podrían a su vez generar nuevas acciones, nuevos abordajes. De manera tal, que para este corpus fue considerada la información fundamental, acorde con interrogantes, y aspectos planteados en su intencionalidad y propósito de la investigación. Sin embargo, al final de este capítulo se plantea una serie de posibles aristas investigativas que se desprenden de este abordaje, pertinentes a ser abordadas desde distintas perspectivas.

Además, la posibilidad de que los hallazgos emergentes de este proceso investigativo sean cónsonos para el abordaje y comprensión de realidades en contextos similares, constituye uno de los elementos representativos de su calidad científica en el campo de la cultura cualitativa; aspecto que se corresponde con el criterio evaluativo de transferibilidad (Guba y Lincoln, 1985), planteado en el capítulo anterior. Hecho que es plausible para el abordaje en poblaciones de la costa de los estados Aragua, Miranda, Vargas, y tal vez en los estados Falcón y Sucre, donde también existen poblados cuyas características socio-estructurales guardan similitudes con las de Borburata; entendiendo lo socio-estructural desde una visión sociantropológica.

*Significados Emergentes del Culto a los Santos
en Pobladores de la Costa Carabobeña*

Del rastreo entre las creencias mágico-religiosas de elementos simbólicos-imaginarios asociados a la concepción de la salud en pobladores de la costa carabobeña, tomando a Borburata como contexto representativo, donde el culto a San Juan Bautista como expresión de devoción constituyó el eje de la acción investigativa, hubo un encuentro con San Pedro del Manglar como santo de familia y con otras divinidades de distintas concepciones, quienes en genuina armonía comparten altares domésticos; espacio que para algunos es lugar personal-familiar para la oración, para la protección de la casa, para otros está abierto para la petición y la sanación de quienes lo requieran; siempre en la intimidad del hogar.

En este sentido, la comprensión hermenéutica de los procesos simbólicos subyacentes de dicha expresividad eje de las representaciones sociales sobre la salud como proceso de construcción social, es decir donde están implícitas representaciones sobre salud-enfermedad, cuerpo-naturaleza, vida-muerte, constituye una construcción-reconstrucción del conocimiento sobre los pobladores de la costa carabobeña desde su propio mundo de vida, desde su propia realidad; un conocimiento real que conlleva de manera inductiva al mundo de vida del venezolano. Así esta investigación, ilumina el camino hacia el significado de los elementos subyacentes del culto a los santos en la costa carabobeña, lo cual dista de las clásicas comprensiones de este fenómeno, sólo como expresividad propia del folclor venezolano.

De allí, que constituye una nueva interpretación que aporta elementos a la conceptualización de Pollak-Eltz (1994) quien concibe una religiosidad popular del venezolano estructurada con aportes aborígenes-europeos-africanos; vínculo triádico que al materializarse en el mundo real emerge al unísono, como eco inaudible para la

razón pero perfectamente percibido por el pueblo para quien simbolismo y mundo vivido son indisoluble. Una religiosidad de donde emergen elementos simbólicos-imaginarios inherentes a la historicidad de cada pueblo en particular. Es el caso de Borburata, representa un contexto donde estos elementos pueden ser percibidos como expresión espontánea y genuina de un convivir, ya que forman parte de una memoria colectiva que vivifica la conexión con su mundo ancestral.

Visión que también complementa la postura de Clarac de Briceño (1976), para quien la religiosidad popular del venezolano está conformada por una estructura inconsciente base de los conceptos mágicos-religiosos autóctonos, que abarca los espíritus que intervienen en los ciclos de la vida del hombre, y otra estructura sobrepuesta a la básica, conformada por el catolicismo. Concepción que explica que a pesar de la aparente lealtad de las personas a las normas religiosas impuestas por europeos, estas fueron interpretadas de tal manera que pudieron camuflar y sustituir los conceptos más antiguos.

De igual manera, este abordaje investigativo contribuye a fortalecer la visión antropológica de Clarac de Briceño (1996) del imaginario venezolano sobre enfermedad-curación y vida-muerte. Además, de aportar elementos que corroboran que este contexto constituye una sociedad multiétnica cuyas representaciones simbólicas devienen de un proceso cultural de varios siglos, representa una contribución para fundamentar una socioantropología del proceso salud-enfermedad del pueblo venezolano, o bien para establecer puntos de comparación entre el imaginario de distintas zonas rurales del país; creencias, ideas, simbolismo, costumbres, roles, actitudes ante la salud y la enfermedad, entre otros elementos.

También representa un aporte para las exploraciones que alcanzó adelantar Briceño en 1993, cuando proyecta en el legado de su acción investigativa el interés de acortar la brecha existente entre Saber Médico Oficial y Saber Médico Tradicional, e

incorpora en su tarea a los sanadores y sus prácticas para las curaciones y a la etnobotánica como elemento primordial en el área de salud. Desde aquí, plantea la necesidad de lograr un acercamiento a la dimensión cultural de los mundos ajenos, aquellos cargados de mitos, leyendas, de prácticas inauditas, todo como respuestas humanas creadas-recreadas para enfrentar el desafío de las necesidades; donde encaja el mundo de Rosa Guevara y de Ramón Bladimir Hernández, quienes afrontan la sanación con el coraje otorgado por San Juan Bautista.

Por otra parte, esta investigación por su comprensión de elementos emergentes del mundo cultural de pueblos de la costa carabobeña constituye un complemento a las investigaciones de Martín (1993b), quien buscando luces para la comprensión de la lógica de lo tradicional que aún permanece arraigada, identifica lo que denomina como magia en Barlovento donde contacta con la cosmovisión de los lugareños de esa región norte costera del estado Miranda. Es decir, la noción de persona, la concepción sobre la muerte, las enfermedades, la importancia de la palabra, su representación de dios, los santos y los espíritus.

Además, le otorga sentido legitimador a la antropología de la locura que Pugh logra en 1978, y que menciona como puramente referencial, luego de amplio abordaje etnográfico en Curiepe, pueblo de la región barloventeña del ya referido estado Miranda, asiento de población de origen africano, y donde también aún predominan cofradías que mantienen vivas las tradiciones familiares y el culto a los santos. En fin todos, elementos del proceso salud-enfermedad y la simbología que le representa, abordados en pueblos costero de Venezuela; aportes para una aproximación a la socioantropología del venezolano de estos espacios, cuyas características guardan algunas similitudes.

De manera tal, que esta investigación abordada desde un constructo metódico que posterior a un proceso de reflexión logró compaginar la fenomenología como vía

para acceder a la matriz epistémica, entendida esta orientación fenomenológica como el camino de la fluidez para el abordaje de lo simbólico, la hermenéutica como el fundamento teórico- epistemológico para la interpretación de los procesos simbólicos-imaginarios emergentes de toda expresividad; lenguaje verbal y no verbal. Elementos que posterior a un proceso de reflexión-acción-reflexión, conllevaron a la etnografía como un enfoque idóneo para el abordaje del contexto por los métodos, estrategias y recursos permitidos para la proximidad a la realidad humana.

Conglomerado, que conjuntamente con la estructuración teórica como producto final de esta etapa investigativa constituye el denominado Modelo Teórico- Metodológico para la comprensión de la salud como un proceso de construcción social, en este caso, propio de los pueblos de la costa carabobeña. Este, más allá de constituir una patrón a seguir, es un modelo en cuanto a la estructura metódica para el abordaje de mundos de vida en contextos semejantes como fue señalado anteriormente, ya que permitió interpretar y comprender el simbolismo que impregna toda práctica cotidiana; a través de toda expresividad; la palabra y la acción de Petra, de Rosa, de Ramón Bladimir, de Nerio, y hasta de Ingrid y Zaida.

Vivencias que distan más allá de una práctica particular, para representar el sentir, el convivir de todo un pueblo y de una región donde todos comulgan en un mismo mundo cultural, en una misma práctica de vida, o como lo concibe Moreno (1993) en un mismo mundo-de-vida que se corresponde con el del venezolano popular que refiere en discursos y distintas obras. Son vivencias, que se entretajan y constituyen el andamiaje estructurador de cada ser en particular, de cada familia, va enganchando a cada poblado y región con creencias hasta conformar un mundo social con sus propios elementos y significados.

Un mundo que a su vez forma parte del pensamiento universal desprendido de seres ancestrales, arrastrado por el devenir de la historicidad humana, es decir la

huella de la experiencia vivida como especie, que a pesar de quedar fuera de nuestro yo conciente guarda estrecha relación con los símbolos, mitos y aquellas experiencias envueltas en halo de misterio de difícil percepción para el pensamiento humano embaucado por el clásico sentido de cientificidad. Son elementos que conforman la gran estructura definida por Jung (1997) y redefinidas por la concepción postjungiana como inconsciente colectivo, concepto que en la contemporaneidad, traspasa el campo de la clínica para abarcar el ámbito de toda actividad cultural como expresividad humana, donde aparece con mayor frecuencia el poder del inconsciente.

De manera tal que esta investigación comprende un cúmulo de interpretaciones del mundo real sobre el venezolano nativo y/o enraizado en la costa carabobeña, que le legitiman como apoyo y punto referencial tanto para proyectos como para acciones profesionales de distintas áreas; salud, educación, desarrollo social, entre otras, cuyo fin sea el abordaje de situaciones humanas. La investigación en sí proyecta una amplia panorámica del sistema de creencias del borburateño que nos pasea por cada uno de sus elementos socio-estructurales como su religiosidad, su imaginario, su concepción de salud-enfermedad, donde sus santos siempre están presentes como alega Ramón Bladimir cuando expresa con vehemencia propia de lugareño

(...) siempre ando con mis santos, eso a mi no me abandonan porque yo lo tengo en la mente, o sea mi mente noo, nooo se vacía nunca para, para olvidar mis santos, no, yo los recuerdo todos los días y a cada momento a cada segundo (...)eso es lo que yo más tengo en mi mente (...).

Todo esto, proveniente de un inconsciente cuyos referenciales están representados por lo socio-histórico y un legado familiar donde el culto a los santos conforma el eje estructurador de todo vivir y convivir. Por lo que se constituye en una

lógica eje de su existir, de su sentir, de su conocer, de toda su expresividad como persona, como miembros de un grupo societal y familiar, es la lógica que proyecta, transmite y da sentido a su existencia, a la del otro y a toda su realidad de vida, a su mundo de vida, a su cotidianidad, a su fe y esperanza.

***Culto a los Santos y Simbolismo:
Aproximación a una socioantropología de la salud***

Durante la trayectoria investigativa, se fueron sentando bases para lo que finalmente constituiría la estructuración teórica producto de la misma. Los elementos subyacentes de la información vivida y recopilada en el campo junto con el proceso de categorización de las entrevistas a informantes, constituyen un aval fundamental para este momento investigativo, donde la contrastación entre los relatos de los informantes entre sí, identificado anteriormente como método de comparación constante apuntaló el reconocimiento de los elementos representacionales.

Es decir, aquello que se repite en el discurso en términos de representaciones simbólicas; aspecto que permitió identificar elementos simbolizantes dentro del culto a los santos, San Juan Bautista como divinidad de dualidad sacro-profana, y San Pedro del Manglar como santo de familia, tal como se evidencia en la tabla 2 presentada en el capítulo anterior. De donde se derivaron las tres unidades temáticas, las macrocategorías, categorías con sus respectivos descriptores, elementos que también se pueden visualizar de manera detallada en el capítulo que antecede de manera sintetizada en el esquema 9.

En este sentido, a continuación se expone de manera explícita los significados emergidos de la comprensión de los elementos simbólicos subyacentes del culto a los santos asociados a la salud-enfermedad, cuya intitulación obedece a que fue el culto a los santos y su simbolismo emergente el eje conductor-estructurador-reestructurador

de la investigación, fenómeno por demás representativo del comportamiento humano, lo que le reviste del carácter de idoneidad para abordar la realidad humana, y la salud-enfermedad como elemento de construcción social que abarca toda estructura inherente a la vida humana.

De allí, su carácter socioantropológico que abarca la totalidad integrada de un mundo real representado en metáforas sobre el vivir, convivir, sentir y pensar del borburateño, lo cual inductivamente conlleva a una realidad de los pueblos de la costa carabobeña, y hasta de un conglomerado representacional del pueblo venezolano. Es importante señalar, que para esta estructuración teórica se parte de los elementos contenidos en la tabla 2 y en el esquema 9; ambos presentados en el anterior capítulo, como ya fue señalado. Sin embargo, se debe considerar que ninguno de estos dos recursos constituye un patrón estricto a seguir, ya que en dicha estructura varía el orden de los elementos.

Es importante señalar que la interpretación del sentido se hace partiendo de la unidad de investigación El mundo Social: Elementos y Significados, contentiva de la categoría Sistema de Creencias, de donde se desprenden las referencias de análisis que conceptualizan lo socio-estructural, lo religioso, el imaginario y la salud-enfermedad. Unidad de investigación, que al contemplar elementos emergentes del contexto como texto de la acción investigativa, cobija dentro de sí también las estructuras contentivas de las otras unidades y conceptualizaciones señaladas en el correspondiente esquema, posee las condiciones que le caracterizan como eje vertebrador de los significados.

Antes de comenzar con el texto contentivo de la estructuración teórica en sí, también debo señalar que el mismo a la vez contempla, a manera de contrastación, elementos de algunos fundamentos teórico-epistemológicos y antecedentes presentados como apoyo al proceso investigativo; es decir, de aquellos que

conjuntamente con elementos correspondientes a la metódica que facilitaron el apalabrar la empiria que a su vez abrió paso a la comprensión del sentido del simbolismo emergente del sentir del pueblo hacia sus divinidades, y develar los inherentes a la salud-enfermedad. Estrategia que dio paso a la emergencia del un estado del arte de la discusión representado en los hallazgos de esta investigación.

El Mundo Social: Elementos y Significados

Sistema de Creencias

Para ahondar en el mundo social de los grupos humanos, específicamente en pobladores de la costa carabobeña, se hace desde su sistema de creencias, donde se incorporan elementos relacionados a su estructura social, a su mundo religioso, a su imaginario y a su concepción sobre la salud-enfermedad. Elementos representacionales de la cosmovisión del pueblo boburateño, considerados para este momento como eje vertebrador de esta estructura teórica; aproximación a una socioantropología de la salud.

Lo socio-estructural. Dentro de la estructura social de Borburata como contexto representativo de los pueblos de la costa carabobeña siempre está presente la incorporación de divinidades, las mismas representan, por una parte la conexión con sus ancestros, por otro tanto el conflicto como la cohesión familiar. Las divinidades presentes son diversas, de distintos mundos religiosos, sin embargo San Juan Bautista ocupa un lugar primordial, está asociado a la producción, es asumido como protector del pueblo y de la familia, ayuda en toda organización, en la obtención de los recursos económicos, de alimentos, de empleo, en el mantenimiento de la paz, en la seguridad, además marca el tiempo; el tiempo de San Juan Bautista.

Divinidad, que para el pueblo de Borburata es inconcebible sin parranda y a quien San Pedro le sigue el ritmo, entendida la parranda para el pueblo como un conglomerado estructurado por un culto nutrido por ceremonias y rituales. Esta parranda para santos, primero para San Juan Bautista el infante de Borburata, luego para San Pedro del Manglar, caracterizadas por ser fiestas periódicas, 23 y 29 de Junio de cada año, con una data de larga historia. Donde la de San Juan Bautista marca la pauta en distintos aspectos; él antecede a San Pedro, su celebración coincide con conmemoración de fiesta patria, además su data histórica es inmemorable.

Fenómeno que pudiese tener la connotación de la demarcación de un “Tiempo sagrado” mencionado por Eliade (1981, p. 54), a propósito de su tratado sobre lo sagrado y lo profano y su implicación con distintos aspectos de la existencia humana. Donde define este Tiempo sagrado como elemento que se actualiza en las fiestas, es siempre el mismo y refiere a Hubert y Mauss, quienes lo conciben como una serie de eternidades, que no están definidas por la morfología de la fiesta en sí, sino por lo que ellas tienen que ver con el Tiempo, ya que estas siempre contemplan un acontecimiento sagrado, que se remonta al origen y se hace presente de forma ritual, donde los participantes se hacen contemporáneos de tal acontecimiento.

. Es decir, se escapan de su tiempo histórico representado por la suma de ocurrencias profanas, sean personales o interpersonales, y enlazan al tiempo primordial, que pertenece a la eternidad. Así, “desemboca periódicamente en el tiempo mítico y sagrado, *reencuentra el Tiempo del origen*, el que «no transcurre», porque no participa en la duración temporal profana por no estar constituida por un *eterno presente* indefinidamente recuperable (ob. cit. p. 55). De esta manera, el tiempo de San Juan Bautista es indicativo de eventos venideros; festividades, aumento en la producción del suelo, y de la lluvia como milagro del santo.

Representa la conexión con el origen, con los ancestros, con los traídos como esclavos desde el lejano continente, de quienes persiste aún la huella en los contemporáneos, en su pensar, en la voz que ha trasmutado el grito de expresión de sufrimiento, de añoranza a sus dioses, en un canto a San Juan Bautista, a San Pedro y hasta otras divinidades, donde el simulacro de aceptación opacó ante la mirada vigilante del corsario opresor el verdadero sentir inherente al origen, invisible, imperceptible para su mirada; inexistente. Elementos que se instauran y entremezclan con el mundo cultural del aborigen, para conformar el armazón que sostiene el mundo cultural del venezolano actual

Así, la parranda es el canto para el santo que acompañado por el sonido de tambores y maracas elaborados por sus propias manos, en su singular estética del baile acompasado con vestuarios coloridos, y exóticos accesorios, simboliza remembranza que también hace eco la conexión con la tierra que los vio nacer, donde crecieron, con sus antepasados inmediatos; bisabuelos, abuelos, padres. Primero para San Juan Bautista como divinidad primigenia, luego para San Pedro del Manglar, como divinidad erigida como santo de familia; mientras San Juan marca el tiempo, San Pedro la cohesión familiar surgida del entretejido entre la comunión y el conflicto como proyección del mundo real de la familia contemporánea del pueblo venezolano.

De esta manera, las divinidades además de erigirse como protectores de los pueblo en medio de su simbología de patrono pasan a formar parte del conflicto, dentro de la familia, en la comunidad, en el clero, donde se vuelven representativas de las luchas de poder. Hecho que es preponderante en los pueblos donde aún persisten cofradías como institución de larga data equiparada al poder eclesiástico, lo que le reviste de carácter de rectoría para resguardar la preeminencia de la divinidad en la memoria colectiva. Además, representa el respeto, la unión de la

familia, de la comunidad; desobedecer principios emanados de la cofradía genera culpa simbolizada en castigo de la divinidad.

Esta institución en su representación de poder comunal fortalece el sentido de familia, tal vez no su modelo clásico de grupo restringido, sino de familia ampliada donde la madre es eje fundamental en el hogar que simboliza la protección, es quien mantiene el equilibrio en su estrecha interrelación madre-hijo(a) donde la simbiosis prevalece con una atención especial para los niños a quienes desde temprana edad involucran con las divinidades lugareñas; San Juan Bautista y San Pedro del Manglar. Hecho que fortalece la perpetuación de la devoción, como representación del buen comportamiento. Es decir, esta representación del panteón de las divinidades y sus funciones constituyen una proyección simbólica de las constelaciones familiares, hasta las redes familiares en un sentido extenso.

Es relevante señalar que en la estructura social del borburateño la imagen femenina, mujer-organizadora es quien lleva la voz de mando en la organización de toda actividad para San Juan Bautista, quien comanda el cuidado del santo en su velorio, en su parranda, quien le espera y acicala cuando llega, además es quien dirige la novena cuando se ora por la comunidad, el rosario cuando se reza en la iglesia, cuando se honra a la Cruz de Mayo, prepara el alimento a compartir en días de fiesta para el santo y su cofradía, es la voz que resalta en el canto, quien es veedora de asuntos comunales, y sobre todo madre-protectora de los niños. Todo bajo la protección de un San Juan Bautista representado en imagen de un infante; así se erige Borburata, pueblo costeño de Venezuela tierra donde madre-protectora e infante en dual significancia podrían estar asociado a la Pachamama⁵¹; principio que

⁵¹ Es tal vez, la más antigua de las religiones humanas, que ha sobrevivido a los cambios culturales, a la imposición de culturas foráneas y aún sigue vigente y se expresa de distintas maneras (Instituto San Agustín, (s.f.).

aún rige a muchos pueblos indígenas de América. Es la expresión simbólica de la presencia de las estructuras matricéntricas en el inconsciente colectivo.

Otro hecho relevante dentro de la estructura social del borburateño es la demarcación de grupos sociales en relación a su expresión de devoción a su divinidad primigenia, donde se distinguen sin intención de discriminación alguna, sanjuaneros, parranderos y parranderos-sanjuaneros, estos existen y conviven en medio de una armonía que caracteriza la vida cotidiana de este pueblo, donde el conflicto es metabolizado de manera espontánea por la misma cohesión que predomina. A pesar de esto, prevalece la valoración de la amistad y el respeto por creencias y prácticas del otro.

Sin embargo allí está siempre presente San Juan Bautista, aspecto que simboliza la mediación de lo reprimido en la conciencia, individual y colectiva, imagen representacional de esa dimensión imaginante conceptualizada por Solares (2004) como elemento a través del cual el ser humano ha establecido vínculo con lo sagrado a lo largo de su historicidad, y que la modernidad avasallante intenta reprimir. Sin embargo, este pueblo ha logrado resguardar con vehemencia, en medio de un debatir que intenta a toda costa arrebatarse ese simbolismo que caracteriza la cosmovisión del borburateño.

Cosmovisión aún impregnada por esa arquetipología mito-mística del hombre arcaico mencionada por Jung et al. (2004), reconfigurada culturalmente en contexto donde el culto es secularizado. Donde se logra develar el invisible manto oculto que resguarda tanto al hombre primitivo como al hombre moderno, identificado por el pensamiento eranosiano como el hilo o urdimbre de la dimensión simbólica del *anthropos*. Todos elemento de interés para la comprensión del *homo religiosus* desde el pensamiento del historiador de las religiones (Eliade (1981), cuyas características

están planteadas a lo largo de este corpus, y de manera contextualizada en el presente capítulo.

Lo religioso. En Borburata contexto representativo de los pueblos de la costa carabobeña, como en otros contextos de Venezuela existe el predominio de la diversidad en cuanto a lo religiosos se refiere. Diversidad que está representada en el fenómeno que muchos autores, como Vargas (1987), y Pollak-Eltz (1994), mencionan como sincretismo, termino que encierra un cúmulo de manifestaciones intrincadas con lo socio-histórico que va dejando huellas en la memoria colectiva de los pueblos, y que es concebido por Clarac de Briceño (1976) y la misma Pollak-Eltz (ob. cit.), como la religiosidad popular del venezolano, fenómeno sobre el cual Martín (1983a) versa su aporte teórico sobre la magia y la religión.

El borburateño muestra poco interés por el origen de las divinidades, las conceptualizaciones sobre ellas es un asunto que dejan al imaginario personal y colectivo, es así como emerge un genuino y acompasado convivir entre lo celestial, lo mítico y lo oculto. Aspecto que a la vez está asociado a la misma dualidad sacro-profana que caracteriza a su San Juan Bautista, santo-parrandero; santidad que es resguardada mientras permanece en la iglesia con aureola y estandarte, parrandero cuando se pone sombrero y abanderado sale hombros acompañando a su pueblo; parrandea sin parar más de veinticuatro horas, para luego en medio del llanto, de una fuerza que lo frena y lo retrae, retorna a la sacrosantidad que lo aleja de su pueblo.

De esta manera, San Juan Bautista y su culto como máxima representación de la religiosidad popular de los pueblos de la costa carabobeña, es un evento sin parangón que simboliza el fervor y la fe. En este sentido, son múltiples los conceptos, las acepciones, razón que ha conllevado a dirigir la mirada hacia ese mundo, por donde también ha transitado Martín (1983a), a quien llevó a construir su propia definición, su propio modelo teórico de validez provisional para la fecha en

el cual distintas explicaciones pueden ser incorporadas, siempre y cuando estén versadas sobre lo mágico-religioso.

Fenómeno que logró conceptualizar tal como un sistema simbólico de creencias, implicativo de un intercambio de cosas sagradas, sometido a leyes de origen histórico, que actúan generalmente de forma inconsciente, tanto de forma individual como social. Hechos, que desde su concepción permiten la objetivación de estados anímicos, son epílogo de conflictos sociales, en un mundo inmaterial que es vivido como real, donde a su vez se reproducen y organizan las relaciones hombre-hombre, hombre-naturaleza, y toda experiencia humana a fin de posibilitar la armonía, la seguridad y la certitud.

También representa el debatir entre visiones emergentes sobre la religiosidad del pueblo venezolano, entre un catolicismo clásico a quien le causa desasosiego que sea magna parranda donde en medio de la embriaguez se le rinda culto a un santo, y que esta sea la mayor ofrenda para él. La parranda de San Juan está revestida de la misma cristianidad y solemnidad que caracteriza la procesión como acto eclesiástico que cierra el tiempo de San Juan Bautista; son los mismos actores, con distinto vestuarios y accesorios, quienes guardan tambores y maracas mientras su canto es callado por sacras letanías entonadas por otras voces, a la vez que el sacerdote hace un llamado a la cordura y la calma porque hay que acallar el desorden.

Hecho que representa la remembranza de la opresión del pueblo esclavizado, venidero de otro mundo, a quien le desgarran su origen pero no logran acallar a sus dioses, transmutados en un San Juan Bautista, en un San Pedro que la contemporaneidad ha ubicado en El Manglar, en una Santa Bárbara, sólo por mencionar algunos del amplio mundo de divinidades e imágenes que se erigen en el santuario de la religiosidad popular venezolana, donde los símbolos patrios de alguna manera marcan su presencia; fenómeno que de cierto modo guarda similitud a

mitologías ancestrales originaria de otros predios; la griega y la romana donde la misma deidad se presenta con distintas denominaciones, conservando esencia y significaciones.

De esta manera, la religiosidad popular que caracteriza al pueblo venezolano cobra legitimidad en pueblos de la costa carabobeña, lugar que en semejanza a otras regiones del país, el pueblo es quien marca pauta sobre su sentir y expresar los asuntos religiosos, hecho de donde emerge un sentido de reciprocidad entre divinidades y sanadores. De allí, son innumerables los abordajes de quienes en afán de ir más allá de la visión simplista del ser humano, han transitado por el límite de lo consciente, de lo evidente y tangible, para hurgar más allá donde lo verdaderamente humano se oculta, se enmaraña con un inconsciente suspicaz.

Además, es pertinente con la postura epistemológica asumida para este proceso investigativo, de donde subyace la idea de que todo abordaje relacionado con el comportamiento humano debe mirarlo en su totalidad, donde el *homo religiosus* y *homo symbolicus* resaltan al unísono. Idea que ha sido reafirmada a lo largo del proceso, tal como lo hace Ries (1995), cuando habla sobre el material simbólico que existe en toda cultura, como herencia de un patrimonio, de funciones relacionales y comunitarias. También plantea que lo sagrado, la cultura y el humanismo están íntimamente relacionados; encuentro que constituye uno de los rasgos dominantes de nuestra época, y está asociado al enfoque multicultural del abordaje investigativo.

El imaginario. Entendido el imaginario desde la concepción de Durand (2004) quien al definirlo como conjunto de imágenes interrelacionadas que constituyen el pensamiento del hombre, denominador central en el que se acumulan todos sus procesos, lo ubica en la amplitud de una estructura fundamental para todo el pensar, el existir y el sentir; concepción que se complementa con dimensión imaginante del enfoque eranosiano ya antes referido.

En este sentido, en el imaginario del borburateño la mediación de las divinidades marcan sentido a toda práctica de vida, primeramente en imagen representacional de San Juan Bautista, quien en constante comunicación con el pueblo anuncia cada tragedia, cambia la expresión del rostro, sonríe y entristece, cambia el color de su piel, y el pueblo hasta lo ha visto sudar. Es un santo que sale de parranda, se embriaga y adormece donde lo tome la noche, mientras otro lo despierta y lo llama a la cordura. Hecho último que representa al discurso eclesiástico posterior a cada parranda para San Juan Bautista, divinidad cuyo origen, procedencia y morfología nutre el imaginario del borburateño.

Aquí los santos se hacen visitas, deciden donde quedarse, y lloran para comunicar que comprenden el dolor del pueblo. Imaginario donde el sueño se manifiesta como instrumento de comunicación con los ancestros, también de revelación divina y de conexión con los santos de su panteón, donde también aparecen otras figuras divinas, milagrosas a quienes se les pide, conceden y se les paga con honores. Imaginario que otorga poder al mundo natural, donde la Montaña de Sorte ubicada en la Serranía del Interior del sector montañoso del vecino estado Yaracuy, aposento de la Diosa María Lionza imagen representacional de la diversidad del mundo que estructura la religiosidad popular del venezolano, simboliza la conexión con lo universal, espacio donde los espíritus se hacen sentir a través del frío que penetra en el cuerpo.

Imaginario que logra transfigurar a sus divinidades, quienes toman características acordes con las necesidades, de allí el surgir de un San Pedro del Manglar, de un San Juan el Retornado a quien otorga el poder de regresar a la gente

lo que quiere que regrese, un San Cipriano Bendito a quien se le pide en el ensalme⁵² y cura la culebrilla⁵³, un imaginario que equipara el poder entre el santo y el brujo, este último con gran poder de sanación divina. De esta manera, se puede palpar como el imaginario del pueblo borburateño está sesgado por el sentido que le otorga su propia religiosidad.

Salud-enfermedad. Entendida la salud-enfermedad como proceso de construcción social, pensamiento que la cataloga como fenómeno inherente al mundo cultural de cada pueblo, lo que implica que su propia concepción esté implícita en los mismos elementos socio-estructurales de donde emerge toda práctica de vida, y allí la salud-enfermedad como la vida misma, concepto que a su vez articula otras conceptualizaciones; cuerpo-naturaleza, vida-muerte. De manera tal, que ya por los elementos antes expuestos el culto a los santos representa el eje fundamental para toda práctica de vida, para toda acción que rijan su sentir, conocer y convivir.

De allí, que *la salud-enfermedad* para el pueblo de Borburata está representada por el equilibrio, la lucidez, la tranquilidad, la compañía del otro como elementos representacionales de la *salud*, que a la vez simbolizan un beneficio otorgado por San Juan Bautista, quien también concede fortaleza ante la enfermedad, la detiene e interviene en su sanación. Mientras la *enfermedad* es el desequilibrio acaecido por diversas circunstancias; angustias, abandono de la familia y/o de la pareja que se proyecta en una necesidad de atención ya que la soledad y el sufrimiento, son causa de enfermedad para el borburateño.

Lugareño quien en toda práctica de vida se muestra como relacional, afirmación que toma sentido cuando el acompañar al otro, el servirle, atenderle es un

⁵² Considerado como ritual mágico-religioso que acompañado de oraciones, a veces de medicina natural, procura la sanación de algún mal o de alguna enfermedad

⁵³ Denominación coloquial de afección tipo eruptiva de la piel causada por una infección viral llamada Herpes Zóster que afecta los nervios periféricos causando dolor intenso

instrumento efectivo para reestablecer la salud y evitar la muerte. Además, la falta de sueño, los problemas económicos y hasta la omisión de ceremonia para el santo conlleva a un castigo divino que acarrea la enfermedad y acerca a la muerte. De allí que el sueño, el empleo y toda expresión de devoción a sus santos son instrumentos que coadyuvan a mantener el equilibrio representacional de la salud.

Además de San Juan Bautista, otras divinidades del panteón de Borburata tienen una intervención activa en la salud-enfermedad de los lugareños, donde aparecen en el imaginario individual y colectivo: José Gregorio Hernández y el Cristo de la Salud como sanadores auxiliares, San Pedro del Manglar santo protector de las parturientas y neonatos, quien también atiende ante la enfermedad y las angustias, Santa Bárbara como divinidad protectora del hogar y del cuerpo, entre otra larga lista donde figura tal diversidad de deidades que de una u otra manera intervienen en procesos sanadores de los distintos modos de enfermar para el borburateño.

Contexto, donde el elemento fe es punto álgido de comprensión y sentimiento en todo proceso de sanación. Fe que se debe sentir de manera equiparada tanto para la divinidad, como para el sanador o sanadora quien después de otorgado el debido permiso divino puede ejercer el poder, el cual a la vez representa el legado familiar y está desprovisto de todo valor comercial. Es la petición con fe lo que aleja la enfermedad y evita la muerte, es la fe como elemento homólogo a la eficacia simbólica de Lévi-Strauss (1987a), es la fe asumida como algo celestial para el lugareño.

Además en todo proceso de sanación hacen acto de presencia distintos elementos de la *naturaleza*, entre ellos el agua, el fuego, las hierbas, las flores, las cáscaras de frutas y raíces, junto con la palabra entonada en oración se estructura el ensalme o santiguada para sacar del cuerpo el mal que ha ocasionado la enfermedad;

bien sea mal de ojo ocurrido por un mal tiempo, o la pelota tipificada como enfermedad mortal que se oculta ante el saber médico, cuyo signo de sanación venidera está dado por el vómito.

También, dentro de las enfermedades mencionadas por el pueblo borburateño, está el trastorno la cual requiere de la experticia de un chamán como brujo sanador con el poder otorgado por espíritus superiores a través de un proceso de transportación, lo que exige el traslado del enfermo y grupo acompañante a lugares especiales donde se concentran especialistas en la materia de transportación-sanación como es el caso de la Montaña de Sorte en Yaracuy; espacio donde para la mirada del lugareño de la costa carabobeña hay una especie de confabulación entre el poder del *mundo natural*, y el otorgado al humano por divinidades en representación del universo.

Además, para este lugareño la transportación representa un fenómeno de interconexión con lo sobrenatural, donde hay control de lo corporal y liberación del estatus social, por lo que simboliza un encuentro con el otro sin brecha ni distancia impuesta por rol social o profesional alguno. Un fenómeno donde se erige divina comunión entre montañas, piedras, fuego, sonido del tambor, el bailoteo como danza espontánea, bebidas espirituosas y la fuerza representada en el pensamiento del otro. Aquí, los signos corporales son los elementos de verificación de tal proceso donde la levitación y la ausencia de quemaduras en la piel, posterior a una práctica del baile sobre brasas encendidas, representa el éxito en el proceso, mientras la presencia de sangre en orificios corporales es indicativo de no haber logrado tal estado.

Otra de las enfermedades mencionadas y atendida por el sanador en Borburata, es la culebrilla. Por otra parte, la discapacidad física se presenta como situación que se asocia con la cohesión familiar, mientras el desequilibrio mental aparece como elemento perturbador que fomenta el conflicto familiar-social. Así, se van

conjugando los distintos elementos que al unísono conforman la salud-enfermedad del pueblo borburateño, para quien la *naturaleza* se presenta ante la mirada impávida del lugareño que la asocia con lo oculto, con lo sobrenatural; es el mundo que rodea a su San Juan Bautista, a su San Pedro del Manglar y a otras divinidades que merodean el lugar para esconderse de la mirada escudriñante e incrédula ante su metáfora de vida.

Entre los otros elementos estructuradores del proceso salud-enfermedad está la conceptualización del *cuerpo*, el cual constituye para el borburateño un instrumento para sentir la devoción por San Juan Bautista; La sangre y el corazón para sentirlo, el cerebro para tenerlo siempre en mente, los músculos y huesos para cargarlo y la concentración mental para conectarlo con el pueblo. Además, es instrumento de una espiritualidad no explotada, es como una fuerza escondida, la fuerza espiritual, elemento que asocia a la contextura corporal y a la negritud. También, el cuerpo se configura como herramienta simbólica de la materialización del permiso concedido por la divinidad para el proceso sanador, es en este momento cuando el cambio de temperatura corporal da fe de tal acontecimiento, también da fe de la comunicación con espíritus.

Cuerpo que se materializa en la *vida* concebida por el borburateño como un otorgamiento divino, cuya misión está centrada en cumplir con el bien, para vivir en familia, para celebrar y cumplir lo prometido a sus divinidades, es decir es un instrumento para materializar la devoción y la fe, es una concepción donde la vejez es representacional de la disminución de la capacidad para parrandear, y del coraje para sacar y meter al santo a la iglesia. La vejez es la etapa de la vida cuando la *muerte* es valorada como un hecho natural, aquí se representa como la transmutación del cuerpo material y la trascendencia del pensamiento, y sólo se requiere de la preparación para su aceptación. Sin embargo, cuando la muerte acontece a temprana edad, más aún como desenlace del conflicto social, representa una tragedia para el borburateño, para

quien el luto es símbolo de manifestación interna, que no inhabilita para parrandear al santo.

De esta manera, la concepción de la salud-enfermedad para los pueblos de la costa carabobeña está incrustada en el andamiaje estructurador de su mundo cultural relacional, consigo mismo, con el otro y con sus santo, donde lo socioestructural-religioso-imaginario-salud-enfermedad se erigen al unísono y conforman el mundo de vida cotidiana de estos pobladores, su mundo real impregnado del mismo sentido de religiosidad que acompasa en cada una de las estructuras sociales del pueblo venezolano.

Es un mundo donde la negación de la ciencia representada en el saber médico no hace eco que lo opaque por completo, sin embargo está la duda, más aún el desafío que conlleva al contraste entre el saber médico y el divino; lo que representa el sentido de complementariedad que impregna toda concepción de salud-enfermedad en Venezuela. Es un mundo, donde prácticas de curanderismo ocultas aún perduran tras la mirada del saber científico quien las cataloga de manera despectiva como supersticiones, pertrecharías, brujería y otros términos peyorativos para una práctica legítima donde el poder de la bendición de la sanadora o sanador transmitida en breve soplido es capaz hasta de transfigurar una hierba en milagrosa.

En este sentido, las distintas concepciones sobre el mundo simbólico emergente de hechos mágico-religiosos, connotación que le doy al culto a los santos en poblaciones de costa carabobeña, objeto-sujeto de estudio de esta investigación, son diversas y hasta contradictorias sobre el mismo hecho que resulta per se polémico, que ha generado un sin fin de espacios para la discusión y para la investigación, sin embargo aún permanece como inmutable ante la mirada de la ciencia clásica, quien lo ha mantenido al margen de toda su retórica.

De esta manera, las representaciones simbólicas de los actores del proceso investigativo con respecto a los santos, dan cabida a pensamiento que deja entrever un proceso de transfiguración en el plano de lo simbólico, de los procesos, de lo vivido individual y colectivo en los predios de los mundos de vida de la cotidianidad. Es el inconsciente societario expresándose simbólicamente en todas esas representaciones de los informantes entrevistados, y todos esos relatos sobre sus santos son metáforas de la manera como viven y como piensan los pobladores de Borburata, y en general se puede decir que inductivamente, al hacer una extrapolación un tanto arbitraria de los hallazgos de la investigaciones, a todo el pueblo venezolano; como se ha venido planteando.

Por lo que retomo la interpretación que hace Ortiz-Osés (2004) de la concepción de Machado sobre el camino vacío y su existencia sólo en su relación con el sentido; “Caminante, no hay sentido se hace sentido al sentir; sentir-con o con sentir” (p. 314). Pensamiento que resguarda dentro de si, y expresa la comprensión de este autor de lo que él llama razón mitológica como la única esperanza para la comprensión del sentido; sentido como sutura que al coserlo se está implicando y comprendiendo, y de allí que este aparece en las mitologías encarnado y con sentido, es decir, con implicación.

Sin que esto signifique un improductivo bombardeo en contra de la razón, sino por el contrario, apoya la tesis símbolo-racionalidad-símbolo. Es decir, “el símbolo sin racionalidad es tiránico y la racionalidad desprovista de símbolo es realmente estéril” (ob. cit. p. 423). Lo simbólico, no es más que estructuras transformadas por el inconsciente colectivo a partir de lo real humano-social en forma dialéctica; síntesis de contradicciones.

EPÍLOGO

Reflexión Ante un Nuevo Horizonte

Considero importante, cerrar señalando que para el desarrollo de este proceso investigativo todos y cada uno de los autores referidos con sus aportes conllevaron una acción reflexiva enriquecedora que complementó la profundización teórica-epistemológica emprendida en los espacios de discusión en los distintos seminarios cursados en el Doctorado en Ciencias Sociales, donde en un intento de complementariedad del conocimiento, o tal vez del acervo cultural, transité por dos de sus menciones; Estudios de Salud y Sociedad, opción seleccionada para un completo recorrido, y estudios Culturales escogida como complemento.

Acciones que aunada a un seminario del Doctorado en Educación en el cual a pesar de haber figurado solo como oyente, participé de manera activa en cada una de las discusiones generadas por el Dr. Alejandro Moreno y su equipo del centro de Investigaciones Populares (CIP). Actividad por demás nutritiva, tanto en lo personal como en lo académico, que tras un llamado a la apertura hacia un nuevo enfoque investigativo para las ciencias humanas fortaleció mi visión e intención investigativa ya emprendida para entonces.

A pesar de no haber optado en mi incursión por la Investigación Convivida, tal como es concebida por los facilitadores del mencionado espacio de discusión, fueron ideas que de una manera u otra impregnaron mi transitar por el campo de la acción investigativa, donde lejos de pretender la negación del método científico emprendí

un abordaje centrado en una nueva manera de aproximación a la realidad humana, a través de un convivir que traspasara el entendimiento para llegar a la interpretación, a la comprensión humana. Es decir, que permitiera llegar al momento en que reconozco el otro, desde el otro, un conocimiento nutrido de su propia vida.

Esto, de manera justificada y fundamentada en un proceso investigativo donde la propia ética del abordaje diera fe de su calidad, de una validez científica, entendida desde la visión de un nuevo paradigma emergente para la comprensión de lo humano, del mundo de la vida cotidiana. Para eso, fue preciso el rompimiento de ese largo proceso histórico conocido como positivismo, cerrado ante cualquier intento de interpretación y de todo elemento estructurador de la hermenéutica; situación, que comienza a desvanecer cuando en 1927 Heidegger define al hombre como interprete, aspecto que fue señalado más ampliamente en capítulos que anteceden.

Perspectiva que aún sigue siendo objeto de discusión y debates en el ámbito de la cultura cualitativa, donde conocer “humanamente es interpretar (...), el conocimiento es estructuralmente interpretación en que la subjetividad con su historicidad es factor constitutivo” (Moreno, 2006, p. 18). Es decir, la interpretación es un acto de tal inherencia a lo humano, que el mismo hecho de negarla constituye una interpretación. En consecuencia, los viejos conceptos del paradigma clásico van perdiendo vigencia y urge nuevas maneras para la ciencias del hombre, donde toda realidad sea interpretada desde el propio horizonte del mundo investigado; lugar donde ella tendrá su propio significado.

Lo planteado anteriormente, requirió de una visión abierta a la diversidad para lograr la mayor proximidad posible a la episteme-madre, a la episteme del pueblo, conceptualizada en el sentido del ya referido autor, y por otros igual considerados para el proceso investigativo, quienes también hacen planteamiento que difieren levemente en palabras. Además, entender que es *conditio sine qua non* que el punto

de partida para un proceso investigativo, lejos de ser la razón es la vida misma, la vida en relación, la vida en comunidad; la convivencia sin cuestionamiento alguno, la vida convivida. Por lo que fue necesario el despojamiento de la noción de pretender entender desde algún lugar específico al pueblo, o que el pueblo mismo identificase su problemática; tal vez éste tampoco tenga respuesta, su rol es vivir, darse al otro y compartir.

Esto, junto con mí incursionar en acompañamiento tutorial de Francisco Rodríguez letrado en Ciencias Sociales, escudriñador del ser y de su imaginario representacional, refutador de la razón instrumental, con quien entre acuerdos y desacuerdos siempre compaginados en sublime armonía, cierro en este momento la construcción de un corpus que condensa de la manera más expedita posible la trayectoria que conllevó a la construcción-reconstrucción del conocimiento sobre este tema-problema por demás apasionante, que de alguna manera apacigua una inquietud aparecida desde temprana edad cuando tras hurgar entre cuentos y leyendas comencé a sospechar que había algo más allá de esos relatos.

Sospecha que se fue nutriendo con el transcurrir de tiempo, y tomando forma alguna con las vivencias, con mi actividad profesional la cual me permitió conocer nuevos mundos, compartir en nuevos espacios, y es precisamente de esta actividad donde mi inquietud toma auge, me conlleva a nuevas búsquedas y a la construcción de un objeto-sujeto de estudio; propósito de esta investigación que cierro simbólicamente con este informe, porque la búsqueda continúa.

Así, la construcción de esta tesis doctoral, más allá de representar una actividad académica implica una plena comunión con lo verdaderamente humano, donde conspiran la pasión y el enamoramiento para hacer de la razón una cuestión entendible. Donde para concluir cito el pensamiento de un etnógrafo francés, quien en medio de aguda suspicacia llegó a expresar;

Estudiar una sociedad cualquiera, tan a fondo como sea posible, no permitirá jamás a nadie sacar conclusiones generales sobre la mentalidad humana, pero el descubrimiento de nuevos conceptos, de nuevas categorías, constituye un aporte no menos precioso a la historia del pensamiento humano. (Mauss, 2006, p. 261).

REFERENCIAS

- Acosta Saignes, M. (1965) *Vida de los Esclavos Negros en Venezuela*. Venezuela: HERPERIDES.
- Aguirre Baztán, A. (Ed.). (1995). *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. México: Alfaomega.
- Aguirre Beltrán, G. (1946) *La población negra de México. 1919-1810. Estudio Etnohistórico*. México: Fuente cultural.
- Ameigeiras, A. (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. En Vasilachis, I. (Coord.). *Estrategias de investigación cualitativa*. España: Gedisa.
- Angyal, A. (1941). *Foundations for a Science of personality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ascencio, M. (1976). *San Benito ¿Sociedad Secreta?* Venezuela: Universidad Central de Venezuela.
- Attali, J. (1981). *El Orden Canibal. Vida y muerte de la medicina* (F. Gutiérrez, Trad.). España: Planeta.
- Babini, J. (2000) *Historia de la Medicina*. España: Gedisa.
- Bachelard, G. (1974). *La Formación del Espíritu Científico* (J. Babini, Trad.). Argentina: Siglo XXI.

- Banks, M. (2010) *Los Datos Visuales en Investigación Cualitativa* (C. Blanco Castellano y T. del Amo Martín Trad.). España: Morata.
- Baudrillard, J. (1993). *El intercambio simbólico y la muerte* (2ª ed.) (C. Rada, Trad.). Venezuela: Monte Ávila.
- Beals, R. y Hoijer, H. (1976). *Introducción a la Antropología* (2ª ed.) (J. M. Ruiz-Werner, Trad.). España: Aguilar.
- Berger P. y Luckmann, T. (1968). *La Construcción Social de la Realidad* (S. Zuleta, Trad.) [Libro en línea]. Buenos Argentina: Amorrortu. Disponible: <http://www.scribd.com/doc/269654/Berger-Luckman-La-construccion-social-de-la-realidadpdf> [Consulta: 2010, Abril 23]
- Bertaux, D. (1986). Fonctions diverses des récits de vie dans le processus de recherche. En D. Desmarais y P. Grell (ed.) *Les récits de vie*. Montreal: Saint-Martin.
- _____ (1999). El enfoque biográfico: Su validez metodológica, sus potencialidades (Universidad de Costa Rica, Trad.) *Proposiciones* [Revista en línea], 29. Disponible: <http://preval.org/files/14BERTAU.pdf> [Consulta: 2012, Noviembre 13]
- Bertaux, P. (1989) *África desde la Prehistoria hasta los Estados Actuales* (12ª ed.) (M. R. Alarcón, Trad.). España: Siglo Veintiuno.
- Blanché, R. (1973). *La Epistemología* (G. Pont, Trad.). España: Oikos.tau.
- Bracho Reyes, J. (2005) *Chimbánguele: Paradigma del cimarronaje cultural en Venezuela*. Colección Alfredo Maneiro Política y Sociedad. Serie Identidades. Venezuela: CONAC.
- Briceño García, A. (1993). *Dioses, raíces y sortilegios*. Venezuela: Secretaría de cultura de Aragua/Miranda.

- _____ (1996). *Las Aguas, las Hierbas, los Huesos y los Espíritus*. Venezuela: Universidad de Carabobo.
- Bruni Celli, B. (1995) La Filosofía Griega en el Corpus Hippocraticum. En Rojas M., C. (Direct. Curad.) *Filosofía en la Medicina* (pp.29-47). Venezuela: Universidad de Carabobo.
- Bruyn, S. (1972). *La Perspectiva Humana en Sociología*. Argentina: Amorrortu
- Capra, F. (1992). *El Punto Crucial. Ciencia, Sociedad y Cultura Naciente* (G. de Luis, Trad.). Argentina: Estaciones.
- Carrizo, L. (2003). El investigador y la actitud transdisciplinaria. Condiciones, implicancias, limitaciones. En L. Carrizo y otros (Comp.), *Transdisciplinariedad y Complejidad en el Análisis Social* [Libro en línea]. Gestión de las Transformaciones Sociales MOST. Documento de debate N° 70. UNESCO. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001363/136367s.pdf> [Consulta: 2007, Junio 12]
- CERPE (1979). *La educación en los orígenes y creación de la nacionalidad 1498-1830*. Caracas-Venezuela: Autor.
- Chiossone, T. (1991). *Diccionario toponímico de Venezuela*. Venezuela: Monte Ávila.
- Civrieux, M. (2003) *El hombre silvestre ante la naturaleza*. (2ª ed.) Venezuela: Fondo Editorial del Caribe.
- Clarac de Briceño, J. (1976). *La cultura campesina de los Andes venezolanos*. Colección Picón Salas. Venezuela: Universidad de Los Andes.
- _____ (1996). *La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela* (2ª ed.). Venezuela: Universidad de los Andes.

- _____ (2003) *Dioses en exilio* (2ª ed.). Venezuela: Universidad de los Andes.
- Coffey, A. y Atkinson, P. (2003). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación* (E. Zimmerman, Trad.). Colombia: Universidad de Antioquia.
- Colmenares, A. (1998, Febrero 24). Celebrados solemnemente los 450 años de su fundación. Víctor León Oliveros: Gobierno de Carabobo continuará adelantando obras en Borburata. *Notitarde La Costa* [Periódico en línea]. P.1. Disponible: http://notitarde.com/historico/1998/02/25/la_costa/la_costa1.html [Consulta: 2012, Febrero 20]
- Concilio de Trento (1545). Documentos del Concilio de Trento. *Biblioteca Electrónica Cristiana*. [Documento en línea]. Disponible: http://multimedios.org/docs/d00_0436/p000005.htm#4-p0.15 [Consulta: 2012, Marzo 09]
- Cruz Akirov, A. (2008) *Enfermedades de Héroes. La Descripción de la Enfermedad de Eurípides e Hipócrates*. Venezuela: Universidad de los Andes.
- Dabbs, J. (1982) Marking Things visible. In Van Maanen, J., Dabbs, J. & Faulkner, R. (Eds.) *Varieties of Qualitative Research* (pp. 31-64) USA: Sage.
- Damiani, L. (1997). *Epistemología y ciencia en la modernidad*. El traslado de la racionalidad de las ciencias físico-naturales a las ciencias sociales. Venezuela: Universidad central de Venezuela.
- Dao, M. E. (1970) *San Juan de Borburata*. Venezuela: Estampas históricas.
- _____ (1986). *Puerto Cabello Panorama Geográfico* (4ª Ed.). Venezuela: CALIFE.

_____ (1987). *El mirador de Solano. Atalaya de la libertad* [Libro en línea]
 Disponible: <http://www.mipuertocabello.net.secciones/mirador-de-solano.html>
 [Consulta: 2008, Junio 10]

_____ (1991). *Los tambores de San Juan*. Venezuela: Estampas históricas.

_____ (s.f). *Lope de Aguirre en Borburata* [Libro en línea] Disponible:
<http://www.mipuertocabello.net.secciones/lope-de-aguirre-en-borburata.html>
 [Consulta: 2008, Junio 10]

de Aguado, P. (1963) *Recopilación historial de Venezuela* (Vol. 1). Venezuela:
 Academia Nacional de la Historia.

De la Vega, I. G. (1970). *Comentarios Reales* (16th Century). Argentina: Espaza
 Calpe C. A.

Descartes, R. (1974) *Discurso del Método*. Argentina: Lozada.

_____ (1975) *Meditaciones Metafísicas* (8ª ed.) (J. Gil Fernández, trad.).
 Argentina: Aguilar.

Díaz Larrañaga, N. (1999). El relato de una vida: apuntes teóricos-metodológicos en
 comunicación. *Revista Latina de Comunicación Social*. [Revista en Línea], 22.
 Disponible:
<http://www.ull.es/publicaciones/latina/biblio/valencia99/33vanancy.html>
 [Consulta: 2010, Mayo 01].

Dilthey, W. (1944) *El Mundo Histórico*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1951) *Obras Completas* (Vol. VI). México: Fondo de Cultura
 Económica

Di Virgilio, M. (2008) *El proceso de análisis en la investigación cualitativa: fases y herramientas para su desarrollo* [Documento en línea]. Disponible: <http://sociologiahumanitatis.files.wordpress.com/2009/10/di-virgilio-metodo-cuali.pdf> [Consulta: 2012, Octubre 08]

De Oviedo y Baños, J. (2004) *Historia de la conquista y población de la Provincia de Venezuela* (2ª ed.) Biblioteca Ayacucho, Colección Clásica N° 175. [Libro en línea] Disponible: http://biblioteca.ipc.upel.edu.ve/db/DEM_0013.pdf [Consulta: 2012, Marzo 10]

Durand, G. (2004) *Las estructuras antropológicas del imaginario* (V. Goldstein, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica

_____ (2007). *La imaginación simbólica* (2ª Ed.) (M. Rojzman, Trad.). Argentina: Amorrortu.

Eliade, M. (1972) *Tratado de historia de las religiones* (T. Segovia, Trad.). México: Era.

_____ (1978) *Historia de las Creencias y las Ideas Religiosas I. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis.* (J. Valiente Malla, Trad.). España: Paidós.

_____ (1981) *Lo sagrado y lo profano* (4ª ed.) (L. Gil, Trad.). Guadarrama/Punto Omega. [Libro en línea] Disponible: <http://www.scribd.com/doc/414204/Eliade-Mircea-Lo-sagrado-y-lo-profano> [Consulta: 2010, Mayo 16]

_____ (1983) *Mito y Realidad.* (5ª. Ed.)(L. Gil, Trad.). España: Labor, S. A.

_____ (1988) *Historia de las Creencias y las Ideas Religiosas II. De Guatama Buda al triunfo del Cristianismo.* (J. Valiente Malla, Trad.). España: Paidós.

Erickson, F. (1973). What Makes School Ethnography Ethnographic? *Anthropology and Education Quarterly*, 4 (2): 10-19

- Estany, A (2001). *La fascinación por el Saber. Introducción a la Teoría del Conocimiento*. España: Crítica.
- Ferrarotti, F. (1990). *Histoire et histories de vie*. Francia: Meridiens Khusickl
- Flores-Guerrero, R. (2004) Salud, Enfermedad y Muerte: Lecturas desde la Antropología Sociocultural. *Revista Mad* [Revista en línea], 10. Disponible: <http://www.revistamad.uchile.cl/10/paper03.pdf> [Consulta: 2008, Febrero 18]
- Franco, Y. (2003). *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*. Argentina: Biblos
- Frazer, J. (1951). *La Rama Dorada. Magia y Religión* (2ª ed.) (E. y T. I. Campuzano, Trads.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H. (1996). *El Estado Oculto de la Salud* (N. Machain, Trad.). España: Gedisa.
- García Cardona, G. (2005) Referentes Básicos para la construcción de un Ethos Sanitario. *Cuadernos del Doctorado: Ética, Salud y Vida* [Revista en línea], 2. Disponible: www.doctoradosaludp.unal.edu.co [Consulta: 2007, Abril 17]
- Geertz, C. (1995). *La interpretación de las Culturas*. España: Gedisa
- _____ (2003). Géneros confusos. La reconfiguración del pensamiento social. En Reynoso, C. (Comp.). *El surgimiento de la antropología postmoderna* (pp. 63-77) (5ª ed.)(C. Reynoso, Trad.). España: Gedisa.
- Gil Fernández, L. (2001) Medicina, Religión y Magia en el Mundo Griego. *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*. [Revista en línea], 11. Disponible: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fl/11319070/articulos/CFCG0101110179A.PDF> [Consulta: 2007, Abril 17]

- Glaser, B. y Strauss, A. (1967) *El desarrollo de la teoría fundada*. EEUU: Aldine
- Goetz, J. y Hansen, J. (1974). The Cultural Analysis of Schooling. *Anthropology and Education Quarterly*, 5(4): 1-8
- Goetz, J. y LeCompte, M. (1988) *Etnografía y Diseño Cualitativo en Investigación Educativa* (A, Ballesteros, Trad.). España: Moranata, S. A.
- Gómez-Pantoja, J. (1986). *Notas de lectura sobre el viejo Complutum* [Documento en línea] Disponible: <http://www2.uah.es/histant/pantoja/schola/Polis.pdf> [Consultada: 2012, Abril 17]
- González Ordosgoitti, E. (2010). San Juan Bautista de Negros y Blancos. *Revista Familia Cristiana Digital* [Revista en línea], 15. Disponible: http://www.familiacristiana.org.ve/fcd/index.php?option=com_content&view=section&layout=blog&id=1&Itemid=10&idart=110&rel=RW5yaXF1ZSBbM0tIEdvbnrDoWxleiBPcmRvc2dvaXR0aSwgRHIuIGVuIENpZW5jaWFzIFNvY2lhbGVzLCBQcm9mZXNvciBUaXR1bGFyIGRIIGxhIFVDVi4= [Consulta: 2012, Febrero 18]
- González, O. (1980) *Mitología Guarequena*. Venezuela: Monte Ávila.
- González, H. (1991). La iglesia en la Venezuela Hispánica. En Grases, P. (Coord.) *Los tres primeros siglos de Venezuela 1498-1820* (s/n). Venezuela: Grijalbo.
- Grondin, J. (1999) *Introducción a la Hermenéutica Filosófica* (A. Ackermann Pilári, Trada.) España: Herder
- Gros y Raguer, J. (1916a). *San Juan Bautista* [Documento en línea] Disponible: <http://multimedios.org/docs/d001400/> [Consultada: 2012, Marzo 10]
- _____ (1916b). *San Juan Bautista* [Documento en línea] Disponible: <http://www.multimedios.org/docs/d001432/> [Consultada: 2012, Marzo 10]
- Guber, R. (1991). *El Salvaje Metropolitano*. Argentina: Legasa.

_____ (2001). *La Etnografía*. Argentina: Norma

Guerra, W. (1995). *Borburata, Origen, Fe y Tradición*. (Colección de Historia Alfonso Martí). Venezuela: Secretaría de Cultura del Gobierno de Carabobo.

Habermas, J. (2002a). *Teoría de la Acción Comunicativa, I*. Racionalidad de la acción y racionalización social (M. Jiménez Redondo, Trad.). México: Taurus Humanidades.

_____ (2002b). *Teoría de la Acción Comunicativa, II*. Crítica de la razón funcionalista (M. Jiménez Redondo, Trad.). México: Taurus Humanidades.

Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía*. España: Paidós

Heidegger, M (2000) *Nietzsche* Tomo 2 (2ª ed.) (J. L. Vermal, Trad.). España: Destino [Libro en línea] Disponible: <http://es.scribd.com/luisdo/d/21288602-Heidegger-Martin-Nietzsche-tomo-II-1936-1946> [Consultado: 2012, Mayo 6]

Hegel, G. (1966) *Fenomenología del Espíritu* (W. Roces y R. Guerra, Trads.). México: Fondo de Cultura Económica.

Hernández Cortez, N. (2011). *Una vuelta a Alfred Schuzt*. [Documento en línea] Disponible: <http://noehernandezcortez.wordpress.com/2011/09/09/una-vuelta-a-alfred-schutz-1899-1959/> [Consulta: 2010, Abril 23]

Hessen, J. (1976). *Teoría del Conocimiento* (15ª Ed.). Argentina: Losada.

Hoyo Sainz, L. (1947) *Manual de folklore*. España: Biblioteca de Folklore.

Husserl, H. (1962). *Ideas Relativas a una Fenomenología y una Filosofía Fenomenológica* (2ª ed.) (J. Gaos, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica

_____ (1970). *The crises of European sciences and transcendental phenomenology*. USA: Northesten University Press.

Inaudy, E. (1995). Enfermedad y Mito en el Mundo Pemón. En Rojas M., C. (Direct. Curad.) *Filosofía en la Medicina II* (pp. 87-113). Venezuela: Universidad de Carabobo.

_____ (1996). Prólogo de *Los Petroglifos de Cojedes*, de A. Weber. Venezuela: Universidad de Carabobo.

Instituto San Agustín (s.f.). Quebrada de Huamahuaca “Patrimonio de la humanidad” [Página web en línea]. Disponible: <http://www.oni.escuelas.edu.ar/2004/JUJUY/623/CULTURA%20Y%20TRADICIONES.htm> [Consulta: 2012, Diciembre 05]

Jiménez, M. (2006) Usos de la Teoría y la Metáfora en la Sociología. En Jiménez García, M. (Coord.) *Los Usos de la Teoría en Investigación* (pp. 203-228). México: Plaza y Valdes.

Jung, C. (1997). *El Hombre y sus Símbolos* (6ª Ed.) (L. Escobar Bareño, Trad.). España: Caralt.

_____ (1986). *Los Complejos y el Inconsciente* (J. López Pacheco, Trad.). Colombia: Alianza.

Jung C., Otto, W., Zimmer, H., Hadot, P. y Layard, J. (2004). *Hombre y Sentido* Círculo Eranos III. Cuadernos de Eranos/Eranos-Jahrbücher. México: Anthropos.

Kaplan, D. y Manners, R. (1972). *Culture, Theory*. USA: Prentice-Hall

Karènyi, K. (1999). *Los Dioses de los Griegos* (2ª ed.) (J. Lòpez-Sanz, Trad.) Venezuela: Monte Àvila

- Karényi K., Neumann, E., Scholem, G. y Hillman, J. (2004). *Arquetipos y Símbolos Colectivos* Círculo Eranos I. Cuadernos de Eranos-Cahiers d' Eranos. España: Anthropos.
- Kuper, F. (1991, Octubre 27) Borburata: Allí comenzó la historia de Carabobo. *El Carabobeño*. p. 4.
- Lain Entralgo, P. (1987) *La Curación por la Palabra en la Antigüedad Clásica*. España: Anthropos.
- Lao tse (1983). *Tao Te Ching* (C. Elorduy, Prep.) España: Orbis.
- Laviña, J. (1989) *Doctrina para Negros*. España: Sendai.
- Lévi-Strauss, C. (1987a). *Antropología Estructural* (E. Verón, Trad.). España: Paidós
- _____ (1987b). *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades* (6^a ed.) (J. Almela, Trad.). México: Siglo XXI.
- López-Austin, A. (1996) *Cuerpo Humano e Ideología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López, M. (2011, Septiembre 15). Honrado el Santo Cristo de la Salud en Borburata. *El Carabobeño* [Periódico en línea]. p. C1 Disponible: <http://www.el-carabobeno.com/impreso/articulo/t150911-c01/honrado-el-santo-cristo-de-la-salud-en-borburata> [Consulta: 2012, Febrero 20]
- Maisonneuve, J. (2005). *Las Conductas Rituales* (V. Ackerman, Trad.). Argentina: Nueva Visión.
- Malinowski, B. (1948). *Magia, Ciencia y Religión* [Libro en línea] (A. Pérez Ramos, Trad.). Planeta-Agostini. Disponible: <http://www.scribd.com/doc/11474241/Malinowski-Magia-ciencia-y-religion> [Consulta: 2008, Abril 06].

- Manitara, O. (s.f). *¿Quiénes eran los Esenios?* [Documento en línea] Extracto de Los Esenios y Las Enseñanzas de Jesús el Esenio. Disponible: <http://www.essenepirit.com/spanish/quienes.html> [Consultada: 2012, Marzo 13]
- Martínez, M. (1998). *La Investigación Cualitativa Etnográfica en Educación: Manual Teórico-Práctico*. México: Trillas.
- _____ (1999). *La Nueva Ciencia: Su Desafío, Lógica y Método*. México: Trillas.
- _____ (2009). Hacia una Epistemología de la Complejidad y la Transdisciplinariedad. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 46, 11-31.
- _____ (2010). Epistemología de las Ciencias Humanas en el Contexto Iberoamericano. *Paradigma*, XXXI (1), 07-32.
- Martin, G. (1983a). *Teoría de la Magia y la Religión*. Venezuela: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la UCV.
- _____ (1983b). *Magia y Religión en la Venezuela Contemporánea*. Venezuela: Universidad Central de Venezuela.
- Maturana, H. y Valera, F. (1996). *El Árbol del Conocimiento*. Las bases biológicas del entendimiento humano. Chile: Universitaria.
- Mauss, M. (1967). *Introducción a la Etnografía*. España: Itsmo
- _____ (2006). *Manual de Etnografía* (M. Mayer, Trad.). Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Mead, G. (1973) *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. (F. Mazía, Trad.), España: Paidós.

- Mechan, H. y Wood, H. (1975). *The reality of Ethnomethodology*. USA: Willey
- Mendizábal, N. (2006). Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa. En Vasilachis de Gialdino, I. (Coord.). *Estrategias de investigación cualitativa*. España: Gedisa
- Merleau-Ponty, M. (1976) *La Estructura del Comportamiento* (E. Alonso, Trad.). Argentina: Hachette.
- Ministerio del Poder Popular para la Ciencia y la Tecnología (2008). Código de Bioseguridad y Bioética (3ª ed.). Venezuela: Autor. Disponible en: http://www.ciens.ucv.ve:8080/generador/sites/biolanimlab/archivos/codigo_fonac_it_2008.pdf [Consulta: 2010, Enero 20]
- Mintz, S. & Prince, R. (1976) *The Birth of African-American culture. An anthropological perspective*. USA: Beacon Press.
- Moran-Ellis, J. et al. (2006) Triangulation and Integration: Processes, Claims and Implications. *Qualitative Research*, 6 (1), pp. 45-60.
- Moreno-Altamirano, L. (2007) Reflexiones sobre el trayecto padecimiento-enfermedad-atención: Una mirada socioantropológica. *Salud Pública de México* [Revista en línea], 1. Disponible en: <http://scielo.unam.mx/pdf/spm/v49n1/a09v49n1.pdf> [Consulta: 2008, Febrero 18]
- Moreno, A. (1993). *El Aro y la Trama. Episteme, modernidad y pueblo*. Venezuela: CIP/UC.
- _____ (2006). La Investigación Convivida. La Experiencia Viva como Horizonte epistemológico-práxico de la Investigación en Ciencias Sociales. *Heterotopía*, 34, 11-26.

- _____ (2012, Marzo). *Sobre el curioso investigador*. Ponencia presentada como Conferencia Central en acto de reconocimiento a los investigadores acreditados en el PEII-2011, Valencia.
- Morin, E. (1977). *El Método I. La Naturaleza de la Naturaleza* (5ª ed.) (A. Sánchez y D. Sánchez García, trads.), España: Cátedra.
- _____ (1990). *Introducción al Pensamiento Complejo* (M. Pakman, trad.), España: Gedisa.
- Morles, V. (2002). Sobre la Metodología como Ciencia y el Método científico: Un Espacio Polémico. *Revista de Pedagogía* [Revista en línea], 23(66). Disponible: http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-97922002000100006 [Consulta: 2012, Mayo 19]
- Mosonyi, E. (2007) *Hablemos... Idiomas indígenas de Venezuela*. Venezuela: Planeta
- Navarrete, F. (2001) Por qué los indígenas aceptaron el catolicismo. *Letras Libres* [Revista en línea] Disponible: <http://www.letraslibres.com/revista/letrillas/porque-los-indigenas-aceptaron-el-catolicismo> [Consulta: 2012, Marzo 09]
- Nietzsche, F (1999). *La Ciencia Jovial «La Gaya Scienza»* (3ª ed.) (J. Jara Trad.) Venezuela: Monte Ávila.
- _____ (2005). *El Crepúsculo de los ídolos*. México: Editores Mexicanos Unidos, S. A.
- Nuño, J. (1993) Vida y Muerte en el Mundo Antiguo. M., C. (Direct. Curad.) *Filosofía en la Medicina* (pp. 9-28). Venezuela: Universidad de Carabobo.
- Ortiz-Osés, A (1995). *Visiones del Mundo. Interpretaciones del sentido* (Serie Filosofía) (Vol. 22). España: Universidad de Deusto.

- _____ (1996). *La Diosa Madre. Interpretación desde la Mitología Vasca*. España: Trotta.
- _____ (2004). El Círculo de Eranos. En Karényi K., Neumann, E., Scholem, G. y Hillman, J. *Arquetipos y Símbolos Colectivos* Círculo Eranos I. Cuadernos de Eranos-Cahiers d' Eranos. (pp. 9-16) España: Anthropos.
- Pericot, L. (1978) Las Altas Culturas Centroamericanas. En J. Salvat (Edit.) *Historia del Mundo* (pp. 165-190). España: Salvat
- Pollak-Eltz, A. (1994). *La religiosidad popular en Venezuela. Un estudio fenomenológico de la religiosidad en Venezuela*. Venezuela: San Pablo.
- _____ (1972). *Vestigios africanos en la cultura del pueblo venezolano*. Venezuela: UCAB
- _____ (2004). *María Lionza. Mito y Culto Venezolano*. Ayer y Hoy. 40 Años de Trabajo en el Campo (3ª ed.), Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello.
- Polanyi, M. (1969). *Knowing and Being*. USA: Chicago University Press
- Pugh, R. (1978). *Curiepe Antropología de la locura*. Venezuela: universidad de Carabobo
- Raynaud, G. (1975) *Les Dieux, Les Héros et les Hommes de L'ancien Guatemala (d'après le Livre du Conseil)* Francia: Libraire d'Amérique et d'Orient.
- Real Academia Española (2001) *Diccionario de la lengua española* (22ª ed.). España: Autor [Diccionario en línea] Disponible: <http://buscon.rae.es/draeI/> [Consulta: 2012, septiembre 27]
- Reichenbach, H. (1938). *Experience and prediction*. USA: University of Chicago

- Rocoeur, P. (2003) *El Conflicto de las Interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica* (A. Falcón, Trada.). Argentina: Fondo de Cultura Económica
- Ries, J. (1995). El hombre y lo sagrado. Tratado de antropología religiosa. En Ries, J. (Coord.) *Tratado de antropología de lo sagrado. Los orígenes del homo religiosus* (pp. 9-21) (M. Tabuyo y A. López, Trad.). España: Trotta. [Libro en línea] Disponible: <http://www.slideshare.net/desww/7060400-julienriestratadodeantropologiadelosagrado> [Consulta: 2011, septiembre 08].
- Rios Castilla, J. (2004) *Epistemología. Fundamentos Generales*. Colombia: Universidad Santo Tomás.
- Ritzer, G. (2001). *Teoría Social Clásica* (3ª ed.) (M. T. Casado Rodríguez, Trad.). España: McGrawHill.
- _____ (2002). *Teoría Social Moderna* (5ª ed.) (M. T. Casado Rodríguez, Trad.). España: McGrawHill.
- Rivero Mendoza, C. (2006) *La otra pobreza: El proceso de empobrecimiento. Un modelo de tesis doctoral*. Venezuela: Degal, c.a.
- Rodríguez, F (1994). Representaciones Sociales y Espacio Médico. *Revista AVEPSO*, XVI (4), 31-36
- _____ (1995). El sujeto cognoscente: La razón como imaginario. En Lanz R. y Hurtado M. (Comp.) *Paradigmas, Métodos y Posmodernidad*. Venezuela: Universidad de los Andes.
- _____ (1996). *Alienación, Ideología y Poder en Salud*. Venezuela: Consejo de Investigación de la Universidad de Oriente.
- _____ (2000). El paradigma de la complejidad: Crítica a la razón simplificadora. *Espacio Abierto*, 9 (2), 242-251.

_____ (2006a). *Sujeto y Postmodernidad*. Venezuela: Fundacite Guayana

_____ (2006b) *Subjetividad, razón médica y posmodernidad. Crítica a la razón en términos de crítica a la razón médica*. Venezuela: Universidad de Oriente

_____ (2010, Marzo 8). Reconstrucción social de la subjetividad. *El Nacional*, Cuerpo A. Sección A tres manos.

Rojas, C. (1996) La Medicina y el Mito de la Inmortalidad. *Zona Tórrida*, 27, 63-82.

Rondón, C., Esteller, R. y Esté, M. (2008). *Diccionario toponímico del estado Carabobo* (3ª ed.). Venezuela: CDCH-UC

Ryave, A, & Schenkein, J. (1974) Notes on the Art of Walking. In Turner, R. (Ed.) *Ethnomethodology* (pp. 265-274) London: Penguin

Salinas Campos, M. (2000, Octubre). *Los Santos y Santas de Iberoamérica más allá del 'Imperio Cristiano'* [Documento en línea]. Ponencia presentada en las X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica, Chile. Disponible: http://www.cuco.com.ar/santos_cristianos_en_america.htm [Consultada: 2012, Marzo 09]

Saavedra, E. (2005). *Salud Integral humana. Desde una Mirada Fenomenológica*. Serie textos transcomplejos N° 1. Venezuela: Ciset.

Schutz, A. (1974). *El Problema de la Realidad Social*. Argentina: Amorrortu.

Smith, L. (1979). An Envolving Logic of Participant Observation, Educational Ethnography, and other Case Studies. *Review of Educational Research*, 6: 316-377

- Solares, B. (2004). El círculo de Eranos frente al totalitarismo. En Jung C., Otto W., Zimmer H., Hadot P. y Layard J. *Hombre y Sentido* Círculo Eranos III. Cuadernos de Eranos/Eranos-Jahrbücher (pp. 197-206). México: Anthropos.
- Spradley, R. & McCurdy, W. (1972). *The Cultural Experience: Ethnography in Complex Society*. USA: Science Research Associates.
- Spradley, J. (1979). *The Ethnographic Interview*. USA: Holt, Rinehart and Winston.
- Staruss, A. y Corbin, J. (2002) *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada* (E. Zimmerman, Trad.). Colombia: Universidad de Antioquia.
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1992). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación La búsqueda de significados* (J. Piatirorsky, Trad.). España: Paidós.
- Touraine, A. (1994). *Crítica a la Modernidad*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Tylor, E.B. (1977) *Cultura primitiva*. España: Ayuso
- Vargas, C. (1987). *Estudio etnográfico del comportamiento mágico religioso en la Venezuela contemporánea*. Venezuela: Astro Data S. A.
- Vasilachis, I. (1992). *Métodos Cualitativos I. Los Problemas Teóricos-Epistemológicos*. Argentina: Centro Editor de América Latina.
- _____ (2006). La Investigación Cualitativa. En Vasilachis, I. (Coord.). *Estrategias de investigación cualitativa*. España: Gedisa.
- Velasco, H. y Díaz de Rada, A. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica*. España: Trotta.

- Vílchez, H. (2007) *Las cofradías de negros durante la colonia* [Documento en línea] Ponencia presentada en XIV Jornada anual de Investigación y V Jornada de Postgrado UPEL-IPC, Caracas. Disponible: <http://sys.osu.edu/documents/HaydeeVilchez-LASCOFRADIASDENEGROSDURANTEELACOLONIA.pdf> [Consulta: 2012, Febrero 09]
- Villaseñor, S., Rojas, C. y Berganza, C. (2002) La Enfermedad y la Medicina en las Culturas Precolombinas de América: La Cosmovisión Nahua. *Investigación en Salud* [Revista en línea], IV-003. Disponible: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/142/14240304.pdf> [Consulta: 2005, Abril 06]
- Von Franz, M. (1997) El proceso de individuación. En Jung, C. (1997). *El Hombre y sus Símbolos* (pp. 157-228) (6ª Ed.) (L. escobar Bareño, Trad.). España: Caralt.
- Wilson, S. (1977). The Use Ethographic techniques in Educational Research. *Review of Education Research*, 47: 245-265
- Wolcott, H. (1975) Anthropology and Education. *Review of Educational Research*, 37: 82-95
- Wright Mills, C. (1959). *The Sociological Imagination*. England: Oxford University Press.
- Zambrano, M. (1973). *El hombre y lo divino* (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica
- Zapata Olivella, M. (1992). *Changó el Gran Putas*. Colombia: Rei Andes.
- Zelditch, M. (1962) Some Methodological Problems of Field Studies. *American Journal of Sociology*, 67: 566-576

APÉNDICES

APÉNDICE A

CONSENTIMIENTO INFORMADO: CONSEJO COMUNAL DE BORBURATA*

Borburata, Mayo de 2010

Quien suscribe, miembro del Consejo Comunal de la parroquia rural Borburata, Municipio Puerto Cabello, estado Carabobo por la presente hago constar que dicha instancia tiene información acerca de trabajo sobre el Culto a San Juan Bautista llevado a cabo por la Profa. Luisa Rojas, como parte de un proceso investigativo que está desarrollando con fines académicos para la Universidad de Carabobo, y que serán publicadas imágenes de lugares, grupos y eventos asociados a la tarea investigativa.

Igualmente, declaro que dicha instancia también ha recibido información sobre el aporte que representa esta tarea para el conocimiento científico en el área de las Ciencias Sociales en cuanto al acervo cultural que representa el pueblo de Borburata y su Culto a San Juan Bautista.. Además, de que no será publicada información alguna que pueda comprometer la integridad física y moral del pueblo, ni de sus ciudadanos (as), y tampoco se recibirá beneficio económico alguno.

Miembro del Consejo comunal

Luisa Rojas
Investigadora

Testigo

Testigo

* Código de Bioética y Bioseguridad. Parte II. Capítulo 2. (CoBioBios, 2008)

APÉNDICE B

CONSENTIMIENTO INFORMADO: SOCIEDAD DE SAN JUAN BAUTISTA*

Borburata, Mayo de 2010

Quien suscribe, miembro de la Junta Directiva de la Sociedad de San Juan Bautista de la parroquia rural Borburata, Municipio Puerto Cabello, estado Carabobo por la presente hago constar que esta organización tiene información acerca de trabajo sobre el Culto a San Juan Bautista llevado a cabo por la Profa. Luisa Rojas, como parte de un proceso investigativo que está desarrollando con fines académicos para la Universidad de Carabobo.

Además, doy el consentimiento para que ella asista como investigadora a reuniones y distintas actividades a celebrarse en esta organización, durante las mismas hará anotaciones sobre observaciones, y hará uso de grabador de voz, cámara fotográfica y vídeo cámara, lo cual también es del conocimiento de otros miembros de la Junta Directiva.

Igualmente, declaro que dicha organización también ha recibido información sobre el aporte que representa esta tarea para el conocimiento científico en el área de las Ciencias Sociales en cuanto al acervo cultural que representa el pueblo de Borburata y su Culto a San Juan Bautista. Además, de que no será publicada información alguna que pueda comprometer la integridad física y moral del pueblo, ni de sus ciudadanos (as), y tampoco se recibirá beneficio económico alguno.

Presidente

Luisa Rojas
Investigadora

Testigo

Testigo

* Código de Bioética y Bioseguridad. Parte II. Capítulo 2. (CoBioBios, 2008)

APÉNDICE C

CONSENTIMIENTO INFORMADO: SOCIEDAD DE SAN PEDRO*

Borburata, Mayo de 2010

Quien suscribe, miembro de la Junta Directiva de la Sociedad de San Pedro de la parroquia rural Borburata, Municipio Puerto Cabello, estado Carabobo por la presente hago constar que esta organización tiene información acerca de trabajo sobre el Culto a San Juan Bautista llevado a cabo por la Profa. Luisa Rojas, como parte de un proceso investigativo que está desarrollando con fines académicos para la Universidad de Carabobo.

Además, doy el consentimiento para que ella asista como investigadora a distintas actividades a celebrarse en honor al santo, durante las mismas hará anotaciones sobre observaciones, y hará uso de grabador de voz, cámara fotográfica y vídeo cámara, lo cual también es del conocimiento de otros miembros de la sociedad.

Igualmente, declaro que dicha organización también ha recibido información sobre el aporte que representa esta tarea para el conocimiento científico en el área de las Ciencias Sociales en cuanto al acervo cultural que representa el pueblo de Borburata y su Culto a San Juan Bautista y a San Pedro. Además, de que no será publicada información alguna que pueda comprometer la integridad física y moral del pueblo, ni de sus ciudadanos (as), y tampoco se recibirá beneficio económico alguno.

Presidente

Luisa Rojas
Investigadora

Testigo

Testigo

* Código de Bioética y Bioseguridad. Parte II. Capítulo 2. (CoBioBios, 2008)

APÉNDICE D

CONSENTIMIENTO INFORMADO DE PETRA MÉNDEZ*

Borburata, Mayo de 2010

Por la presente, hago constar que doy mi consentimiento en formar parte de grupo de informantes para trabajo sobre el Culto a San Juan Bautista llevado a cabo por la Profa. Luisa Rojas, como parte de un proceso investigativo que está desarrollando con fines académicos para la Universidad de Carabobo. Por lo que acepto ser entrevistado(a), grabado(a), fotografiado(a) y filmado(a) durante conversaciones y distintas actividades relacionadas con San Juan Bautista. A la vez, doy consentimiento para que mis entrevistas e imágenes sean publicadas en reportes sobre la investigación, y autorizo ser identificado(a) en estos con mi nombre y apellido.

Igualmente, declaro que he sido informado(a) sobre el aporte que daré para el conocimiento científico en el área de las Ciencias Sociales en cuanto al acervo cultural que representa el pueblo de Borburata y su Culto a San Juan Bautista. Además, de que no será publicada información alguna que pueda comprometer mi integridad física y moral, y que en caso de desacuerdo con alguna interrogante estoy en el derecho de no responder y/o retirarme de la actividad, en la cual estoy participando sólo por voluntad personal. Tampoco recibiré beneficio económico alguno.

Petra Méndez
Informante

Luisa Rojas
Investigadora

Testigo

Testigo

* Código de Bioética y Bioseguridad. Parte II. Capítulo 2. (CoBioBios, 2008)

APÉNDICE E

CONSENTIMIENTO INFORMADO DE ROSA GUEVARA*

Borburata, Mayo de 2010

Por la presente, hago constar que doy mi consentimiento en formar parte de grupo de informantes para trabajo sobre el Culto a San Juan Bautista llevado a cabo por la Profa. Luisa Rojas, como parte de un proceso investigativo que está desarrollando con fines académicos para la Universidad de Carabobo. Por lo que acepto ser entrevistado(a), grabado(a), fotografiado(a) y filmado(a) durante conversaciones y distintas actividades relacionadas con San Juan Bautista. A la vez, doy consentimiento para que mis entrevistas e imágenes sean publicadas en reportes sobre la investigación, y autorizo ser identificado(a) en estos con mi nombre y apellido.

Igualmente, declaro que he sido informado(a) sobre el aporte que daré para el conocimiento científico en el área de las Ciencias Sociales en cuanto al acervo cultural que representa el pueblo de Borburata y su Culto a San Juan Bautista. Además, de que no será publicada información alguna que pueda comprometer mi integridad física y moral, y que en caso de desacuerdo con alguna interrogante estoy en el derecho de no responder y/o retirarme de la actividad, en la cual estoy participando sólo por voluntad personal. Tampoco recibiré beneficio económico alguno.

Rosa Guevara
Informante

Luisa Rojas
Investigadora

Testigo

Testigo

* Código de Bioética y Bioseguridad. Parte II. Capítulo 2. (CoBioBios, 2008)

APÉNDICE F

CONSENTIMIENTO INFORMADO DE NERIO QUINTERO*

Borburata, Mayo de 2010

Por la presente, hago constar que doy mi consentimiento en formar parte de grupo de informantes para trabajo sobre el Culto a San Pedro del Manglar llevado a cabo por la Profa. Luisa Rojas, como parte de un proceso investigativo que está desarrollando con fines académicos para la Universidad de Carabobo. Por lo que acepto ser entrevistado(a), grabado(a), fotografiado(a) y filmado(a) durante conversaciones y distintas actividades relacionadas con San Juan Bautista. A la vez, doy consentimiento para que mis entrevistas e imágenes sean publicadas en reportes sobre la investigación, y autorizo ser identificado(a) en estos con mi nombre y apellido.

Igualmente, declaro que he sido informado(a) sobre el aporte que daré para el conocimiento científico en el área de las Ciencias Sociales en cuanto al acervo cultural que representa el pueblo de Borburata y su Culto a San Juan Bautista y a San Pedro del Manglar. Además, de que no será publicada información alguna que pueda comprometer mi integridad física y moral, y que en caso de desacuerdo con alguna interrogante estoy en el derecho de no responder y/o retirarme de la actividad, en la cual estoy participando sólo por voluntad personal. Tampoco recibiré beneficio económico alguno.

Nerio Quintero
Informante

Luisa Rojas
Investigadora

Testigo

Testigo

* Código de Bioética y Bioseguridad. Parte II. Capítulo 2. (CoBioBios, 2008)

APÉNDICE G

CONSENTIMIENTO INFORMADO DE INGRID NIEVES*

Borburata, Mayo de 2010

Por la presente, hago constar que doy mi consentimiento en formar parte de grupo de informantes para trabajo sobre el Culto a San Juan Bautista llevado a cabo por la Profa. Luisa Rojas, como parte de un proceso investigativo que está desarrollando con fines académicos para la Universidad de Carabobo. Por lo que acepto ser entrevistado(a), grabado(a), fotografiado(a) y filmado(a) durante conversaciones y distintas actividades relacionadas con San Juan Bautista. A la vez, doy consentimiento para que mis entrevistas e imágenes sean publicadas en reportes sobre la investigación, y autorizo ser identificado(a) en estos con mi nombre y apellido.

Igualmente, declaro que he sido informado(a) sobre el aporte que daré para el conocimiento científico en el área de las Ciencias Sociales en cuanto al acervo cultural que representa el pueblo de Borburata y su Culto a San Juan Bautista. Además, de que no será publicada información alguna que pueda comprometer mi integridad física y moral, y que en caso de desacuerdo con alguna interrogante estoy en el derecho de no responder y/o retirarme de la actividad, en la cual estoy participando sólo por voluntad personal. Tampoco recibiré beneficio económico alguno.

Ingrid Nieves
Informante

Luisa Rojas
Investigadora

Testigo

Testigo

* Código de Bioética y Bioseguridad. Parte II. Capítulo 2. (CoBioBios, 2008)

APÉNDICE H

CONSENTIMIENTO INFORMADO DE ZAIDA NIEVES*

Borburata, Mayo de 2010

Por la presente, hago constar que doy mi consentimiento en formar parte de grupo de informantes para trabajo sobre el Culto a San Juan Bautista llevado a cabo por la Profa. Luisa Rojas, como parte de un proceso investigativo que está desarrollando con fines académicos para la Universidad de Carabobo. Por lo que acepto ser entrevistado(a), grabado(a), fotografiado(a) y filmado(a) durante conversaciones y distintas actividades relacionadas con San Juan Bautista. A la vez, doy consentimiento para que mis entrevistas e imágenes sean publicadas en reportes sobre la investigación, y autorizo ser identificado(a) en estos con mi nombre y apellido.

Igualmente, declaro que he sido informado(a) sobre el aporte que daré para el conocimiento científico en el área de las Ciencias Sociales en cuanto al acervo cultural que representa el pueblo de Borburata y su Culto a San Juan Bautista. Además, de que no será publicada información alguna que pueda comprometer mi integridad física y moral, y que en caso de desacuerdo con alguna interrogante estoy en el derecho de no responder y/o retirarme de la actividad, en la cual estoy participando sólo por voluntad personal. Tampoco recibiré beneficio económico alguno.

Zaida Nieves
Informante

Luisa Rojas
Investigadora

Testigo

Testigo

* Código de Bioética y Bioseguridad. Parte II. Capítulo 2. (CoBioBios, 2008)

APÉNDICE I

CONSENTIMIENTO INFORMADO DE RAMÓN BLADIMIR HERNÁNDEZ*

Borburata, Mayo de 2010

Por la presente, hago constar que doy mi consentimiento en formar parte de grupo de informantes para trabajo sobre el Culto a San Juan Bautista llevado a cabo por la Profa. Luisa Rojas, como parte de un proceso investigativo que está desarrollando con fines académicos para la Universidad de Carabobo. Por lo que acepto ser entrevistado(a), grabado(a), fotografiado(a) y filmado(a) durante conversaciones y distintas actividades relacionadas con San Juan Bautista. A la vez, doy consentimiento para que mis entrevistas e imágenes sean publicadas en reportes sobre la investigación, y autorizo ser identificado(a) en estos con mi nombre y apellido.

Igualmente, declaro que he sido informado(a) sobre el aporte que daré para el conocimiento científico en el área de las Ciencias Sociales en cuanto al acervo cultural que representa el pueblo de Borburata y su Culto a San Juan Bautista. Además, de que no será publicada información alguna que pueda comprometer mi integridad física y moral, y que en caso de desacuerdo con alguna interrogante estoy en el derecho de no responder y/o retirarme de la actividad, en la cual estoy participando sólo por voluntad personal. Tampoco recibiré beneficio económico alguno.

Ramón Bladimir Hernández
Informante

Luisa Rojas
Investigadora

Testigo

Testigo

* Código de Bioética y Bioseguridad. Parte II. Capítulo 2. (CoBioBios, 2008)

APENDICE J

GUIÓN PARA LAS ENTREVISTAS⁵⁴

Cuéntame sobre San Juan Bautista, ¿Qué significado tiene para ti?

¿Qué significado tiene la parranda de San Juan Bautista para ti?

¿Cuántos años tienes viviendo en Borburata, y participando en la parranda?

¿Qué le pides y qué le ofreces a San Juan Bautista?

¿San Juan Bautista te ha sanado? ¿Cómo lo has sentido?

¿A cuál otros santos le pides?

¿Conoces de algún milagro de San Juan Bautista, y de otros santos?

¿Hay en el pueblo personas que sanen en nombre de San Juan Bautista y/o de otros santos?

¿Tienes altar? ¿Cuáles santos tienes? ¿Para qué tienes el altar?

Cuéntame sobre San Juan Bautista santo-parrandero

¿Por qué hacen tanta fuerza por retenerlo y luego lloran cuando lo meten en la iglesia?

¿Tú tienes poder de sanación? ¿Cómo lo sientes? ¿Qué sanas? ¿A quiénes?

¿Y San Pedro, qué significado tiene?

¿Por qué San Pedro vive en El Manglar?

¿Qué concede y que le ofreces a San Pedro?

⁵⁴ Constituye una guía básica, las interrogantes se ajustaron a la fluidez de los temas que iban surgiendo.