

## **Lo sagrado secularizado como sustento diario: los *sambeniteros* en las calles zulianas\*<sup>1</sup>**

CASANOVA, VANESSA Y GARCÍA GAVIDIA NELLY

*Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia, Venezuela*  
e-mail: *vcasanova@fec.luz.edu.ve, garciagavidia@gmail.com*

### **RESUMEN**

Esta investigación versa sobre la representación que los creyentes de San Benito de Palermo tienen del tipo de práctica de algunos sujetos que transitan por las calles pidiendo limosna con una imagen del Santo en sus brazos. Las interrogantes que han guiado la investigación son: ¿qué tipo de práctica es ésta, donde pareciera no existir límites entre lo religioso y lo secular? ¿Qué representación tienen estos individuos acerca de la religión? ¿Hacen alguna distinción entre lo religioso y lo secular, en el contexto de las prácticas que les sirven de sustento económico? Los objetivos son: explicar la relación entre lo religioso y lo secular en este tipo de prácticas y creencias. El método utilizado es la etnografía, y el análisis interpretativo de las significaciones. Se concluye es identificado con lo sagrado: para algunos, la intercesión del Santo legitima su búsqueda de dinero, para otros, la oportunidad de estar frente al Santo, tocarlo o bailararlo merece un pago para quien lo lleva a cuestras.

**PALABRAS CLAVE:** secularización, sagrado, San Benito de Palermo, Venezuela

### **The sacred secularized as daily sustenance: the disciples of San Benito on the streets in Zulia**

#### **ABSTRACT**

The devotees of San Benito de Palermo go through the streets carrying an image of the Saint and asking for alms. The questions that concern this paper include: a discussion of this tradition which is both secular and sacred in character; the religious persuasion of those involved; and the distinction between religious rites and the means of sustenance. The objectives of this research include an explanation of the relation between the religious and the secular in this particular persuasion. The methods applied are those of ethnology; analysis is based upon implied meaning. The conclusion is that for some people the intervention of the Saint is welcome and justifies the devotees' personal need for money. The presence invoked by the idol, the touching of the figure, or dancing before it, is a periodical ritual and the service of the devotees offers a good opportunity to make a participatory donation.

**KEY WORDS:** secular, sacred, San Benito de Palermo, Venezuela

---

\* **Recibido:** 26-05- 2009. **Aceptado:** 9- 06- 2009

## 1. Introducción

Todas las culturas humanas, dentro de su propia diversidad y particularidad, se elaboran preguntas sobre el sentido de su existencia en el mundo, al igual que todas producen sistemas simbólicos que pueden estar asociados con lo religioso y/o con lo sagrado. La relación con lo sagrado permite el acceso simbólico al mundo, a aquello que le otorga sentido y orden. Su acceso es, al mismo tiempo, individual y colectivo. Cada individuo puede entablar relación con lo sagrado no necesariamente a través de una religión en particular. Ésta se impone como institución mediadora entre el individuo y lo sagrado; y en ella, la relación entre los hombres se produce en la frontera entre lo social y lo sagrado. Hablar de la religión es hablar de lo sagrado dentro de una experiencia particular, colectiva y cohesionadora. Toda religión incluye comportamientos religiosos. Lo religioso se funda en la experiencia humana, las interrogantes y respuestas que se hace el hombre sobre sí mismo y aquello que le rodea.

La religión es un fenómeno universal, pero las religiones son diversas y particulares y, más concretamente, “son poderosos medios de diferenciación socioculturales, ellas son el espacio de lo social donde se concentra aquello que éste tiene de más ambivalente, de más intenso, de más fuerte” (García Gavidia, 1997: 40).

La religión, pues, reúne lo más ambivalente de la vida social. Ciertamente, la religión puede llevar paz, orden y cohesión a la sociedad y sus individuos, pero al mismo tiempo, puede afectar su bienestar y ocasionar desorden y desintegración, como cuando los asuntos religiosos son causantes de guerras, intolerancia y persecución. La religión se encuentra estrechamente vinculada con otros elementos de la sociedad, puesto que sus ideas y valores son influenciados por los grupos sociales en los cuales se originan. Las instituciones religiosas, conforme evoluciona su organización, se convierten al mismo tiempo en complejas estructuras burocráticas. En la interrelación entre religión y sociedad pueden

surgir tensiones y conflictos cuando una parte de la sociedad percibe que las organizaciones y los intereses religiosos son contrarios a los propios (O’dea, 1978). Y al mismo tiempo, la religión puede estar al servicio de grupos sociales emergentes que buscan abrirse paso en la sociedad y ocupar otras posiciones. La religión puede ser al mismo tiempo, por tanto, un recurso de poder o de contrapoder.

El carácter *ambivalente* de lo religioso es especialmente evidente en el culto católico de la sociedad venezolana, cuyas imágenes y rituales forman parte de un lenguaje utilizado por los habitantes de pueblos, ciudades y regiones para reafirmar sus identidades locales<sup>2</sup>. De esta manera, personajes sagrados del cristianismo católico como la Virgen María (en distintas advocaciones, como Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, la Inmaculada Concepción, Nuestra Señora del Carmen), Santa Lucía, la Divina Pastora, San Juan y San Benito de Palermo han servido para configurar las representaciones identitarias de distintos pueblos y regiones. Dichas representaciones, debemos insistir, no son uniformes ni estáticas, sino que por el contrario son dinámicas y reinventadas continuamente en los grupos sociales que las heredan y re-crean. De allí que el culto a San Benito de Palermo<sup>3</sup> sea tan diverso y exhiba tantas particularidades como sectores, comunidades, pueblos, ciudades y regiones existen y se aglomeran alrededor de su culto.

Dentro de los creyentes de San Benito, existe un grupo que durante años ha sido cuestionado no sólo por autoridades religiosas, sino también por los propios seguidores del culto al Santo Negro. En el occidente de Venezuela, sobre todo en Maracaibo y sus poblaciones cercanas, durante cualquier época del año es común ver a individuos que, en condiciones de extrema pobreza, transitan por las calles pidiendo limosna con una reproducción pequeña de la imagen de San Benito de Palermo en sus brazos. Se trata de personas que portan una imagen, bien sea propia o alqui-

lada a otros individuos, para recoger dinero durante el día. Este dinero es utilizado para su subsistencia. Por ello, las imágenes del *Santo Negro* representan para estos individuos un medio de vida.

Esta práctica no es aprobada por la jerarquía eclesiástica, puesto que este tipo de culto está fuera de su custodia; en ocasiones es también reprobada por el resto de los creyentes. Ello se aleja de las concepciones de la Iglesia, para quien la relación con el Santo debe circunscribirse a los espacios y a los tiempos que ha definido: la ceremonia oficial. También se aleja del tipo de culto que en algunos grupos sociales se le rinde al Santo. En el caso estudiado están ausentes los chimbángueles (que consiste en la puesta en escena de la música y el baile que acompaña al santo: tambores, banderas, maracas, flautas, cantos y danzas), los autosacramentales, las oraciones y los oficios religiosos.

A estos sujetos que deambulan por las calles, en cualquier época del año, con una imagen de San Benito pidiendo limosna, los hemos denominado *sambeniteros*, para diferenciarlos de: a) aquellos creyentes que conforman grupos de culto y ritual que si bien también están relativamente fuera del dominio de la Iglesia Católica, se han constituido en portavoces del “culto a San Benito” en las poblaciones de la Cuenca del Lago de Maracaibo y los Andes venezolanos; b) del culto oficial a San Benito de la Iglesia Católica. Estos *sambeniteros* están acompañados únicamente por el santo, a veces por uno o dos tambores, pero nunca por el chimbángueles como manifestación asociada a la presencia de la deidad.

Ante esta situación surgen estas interrogantes: ¿qué tipo de práctica es ésta, donde pareciera no existir límites entre lo secular y lo religioso? ¿Qué representación tienen estos individuos acerca de la religión? ¿Hacen alguna distinción entre lo religioso y lo secular, en el contexto de las prácticas que les sirven de sustento económico? La práctica de deambular por las calles con la imagen de San Benito como promesa, y que es al mismo tiempo

sustento para quienes lo portan, ¿qué sentido tiene para los creyentes católicos? ¿Cómo se definen quienes llevan la imagen de San Benito a cuestas por las calles pidiendo dinero?

Para responder a estas interrogantes, nos hemos propuesto en este artículo los siguientes objetivos: explicar la relación entre lo religioso y lo secular a partir del estudio de caso de un grupo de creyentes que deambula por las calles pidiendo limosna para San Benito; describir e interpretar tanto la práctica de quienes deambulan por las calles con el santo, como las representaciones que hacen tanto sambeniteros como creyentes acerca de esta práctica.

## **2. Una distinción problemática: lo religioso vs. lo secular**

Para operar con la noción de religión<sup>4</sup> es necesario subrayar qué entenderemos por ésta. La religión la asumimos como una categoría social útil para describir el sistema de creencias y prácticas, cohesionador, que otorga un sentido del mundo para quienes lo siguen y con una doble perspectiva: la de tener una función social y una aplicación individual. En consecuencia, contiene una definición de individuo, que lo ubica con respecto al sistema simbólico y le permite resolver las contradicciones entre lo social y lo individual, un modelo de vida colectivo que proporciona al individuo un saber específico que le permite dominar –si no plena por lo menos medianamente– su destino, y le da pautas morales. La religión posee un aspecto ideológico conformado por mitos y creencias asumidas como verdades que modelan los comportamientos, y un aspecto práctico constituido por un conjunto de mecanismos, ritos y rituales que guían todos los sucesos ordinarios de la vida social hacia lo fundamental de la existencia (la muerte, el nacimiento, la enfermedad, la permanencia de lo sagrado, la inflexibilidad de lo visible o invisible).

Dentro de las complejas relaciones sociales que se producen dentro del fenómeno religioso, uno de los temas que ha

merecido especial atención por parte de filósofos, sociólogos y antropólogos es el proceso denominado *secularización* de la sociedad cristiana, cuyo origen se atribuye a dos transformaciones fundamentales: la *racionalización* del pensamiento, por oposición a la visión mítica del mundo que dominaba en la Edad Media, y la *desacralización* de las personas y las cosas (O’dea, 1978). Entendida como teoría del proceso social, la *secularización* estudia los cambios en la relación religión y mundo, la oposición mundo/más allá y el dualismo secular/religioso (Montero, 2002).

Ante estas circunstancias históricas, la antropología empieza a tornarse crítica en relación con la función ideológica que ha ejercido la distinción entre lo secular y lo religioso, sobre todo en la sociedad cristiana europea, donde nació la noción de lo *secular*. De hecho, tal como la entendemos hoy, la *religión* constituye una categoría moderna, nacida de la propia confrontación del cristianismo con lo *secular*, por una parte, y con los sistemas simbólicos y las creencias del *otro*. A partir del siglo XVII, el mundo europeo hablará de religiones, tradiciones religiosas y experiencias religiosas (Fitzgerald, 2007). Pero lejos de su sentido etimológico original<sup>5</sup>, *religión* servirá como categoría para oponerse a lo *secular*, entendido como lo no-religioso. Esta distinción, pues, no es en modo alguno natural o neutral. “Categorías de habla inglesa como religión, nación, sagrado, secular, política, economía, leyes y sociedad civil pueden guardar una estrecha relación con otros lenguajes europeos, pero con frecuencia son aproximaciones muy distantes en muchas lenguas no europeas” (Fitzgerald, 2007: 9).

¿Qué ocurre entonces en las sociedades americanas, donde llegó el cristianismo de la mano de los colonizadores para ser impuesto en las culturas que allí habitaban? El estudio de lo *religioso* y lo *secular* debe tomar en cuenta, necesariamente, el pasado y el presente, y la dinámica entre instituciones, grupos e individuos que lo han conformado a lo largo de su historia. La sociedad venezolana fue producto de una etnogénesis que tuvo lugar

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

### **3. Etnografía de los recorridos**

Para el abordaje de este fenómeno que tiene lugar fuera del ciclo de fiesta, y que consideramos inmerso en la frontera entre lo religioso y lo secular, recurrimos a la etnografía, método privilegiado de la antropología. Las etnografías “no sólo reportan el objeto empírico de investigación –un pueblo, una cultura, una sociedad– sino que constituyen la interpretación/descripción sobre lo que el investigador vio y escuchó. Una etnografía presenta la interpretación problematizada del autor” (Guber, 2001: 12).

Como paso previo, establecimos los recorridos de algunos de estos individuos, identificados con ayuda de redes de informantes, lo que nos permitió ubicar los focos espaciales de la ciudad en relación con esta práctica y comprender los itinerarios posibles. En esta oportunidad, entrevistamos a seis individuos. Algunas personas los denominan incluso *San Benitos*, designando con el nombre del Santo al individuo que lo porta.

Estos individuos fueron avistados, durante recorridos en zonas referidas por los informantes, en seis puntos de la ciudad de Maracaibo y sus zonas aledañas, a saber: calle Cecilio Acosta, avenida Delicias, urbanización El Naranjal (zona norte del municipio Maracaibo), carretera vía El Moján (municipio Mara), La Ensenada (municipio La Cañada de Urdaneta) y Cabimas (municipio Cabimas).

En la observación y el diálogo con estos individuos, nos llamó la atención:

1. Que los sambeniteros identifican tanto su lugar de residencia como el lugar donde transitan con el Santo como “zonas devotas”.

2. La zona de residencia de los sambeniteros está marcada por la presencia de una o más capillas de otras familias consagradas al culto de San Benito<sup>6</sup>, donde ellos participan en el período de fiesta para celebrar o pagar promesa.

3. La ruta o zona elegida por los sambeniteros para pedir limosna en ocasiones está lejos de su vivienda, incluso fuera de la ciudad de Maracaibo, como fue el caso de los sambeniteros localizados en El Moján, Cabimas y la Cañada, en el Estado Zulia.

4. La ruta o zona elegida por los sambeniteros para pedir limosna suele ser, además, de gran afluencia de personas.

5. Quienes están desempleados salen con el Santo cualquier día de la semana; quienes poseen un empleo (albañilería, construcción, marquetaría...) salen únicamente los fines de semana.

Otras decisiones que toman los sambeniteros en relación con sus recorridos son: ir solos o acompañados (quienes los acompañan tocan uno o dos tambores, aun cuando no forman un chimbángueles), hacer recorrido a pie (por una ruta ya predefinida) o pedir limosna parado en medio de la carretera o a un lado de ésta. En el caso de los recorridos a pie, estos incluyen el paso por casas o locales comerciales que los sambeniteros reconocen ya como lugares donde habitan o trabajan personas devotas. En resumen, tenemos un conjunto de lugares, sujetos y prácticas vinculados con el culto a San Benito fuera del tiempo y del espacio definidos por la Iglesia y los seguidores del culto:

**Lugares:** calles, aceras y carreteras, casas de familia, capillas privadas (familiares), locales comerciales.

**Actores:** sambeniteros (cargadores de santos, tambore-

ros), dueños de capillas, alquiladores de santos, devotos y promeseros.

**Prácticas:** pedido de limosnas, alquiler y venta de santos, pago de promesas y rogativas, fiestas familiares en honor al santo.

#### **4. Franquicias de la fe**

El reconocimiento del espacio de acción de los sambeniteros nos permitió, asimismo, aproximarnos a la lógica económica de esta práctica. Detrás de los ellos, se despliega toda una red comercial que involucra, además de las personas que obtienen limosna por cargar al Santo, a quienes regentan negocios de alquiler de santos (por lo general ubicados en casas de familia) y a los talladores de las figuras de madera (que venden las imágenes de San Benito). De esta manera, la práctica de salir con el Santo a pedir dinero representa un medio de vida no sólo para los individuos que lo hacen, sino para quienes elaboran, venden y alquilan la imagen sagrada. Esto no es extraño dentro del culto a San Benito, donde muchas familias también encuentran un medio de vida al ofrecer sus servicios como chimbangueleros. Estos grupos de tambores pueden ser contratados, en cualquier época del año, por particulares que han prometido al Santo pagarle un favor concedido organizando una fiesta en su honor en sus hogares.

De esta manera, la lógica comercial de este fenómeno no es muy distinta a la desplegada por los negocios de franquicias, cuya característica esencial es la comercialización de una imagen (convertida ya en marca), y la transmisión del saber hacer (*know how*). En este caso, una misma imagen sagrada, San Benito de Palermo, se convierte en el objeto simbólico de intercambio. Por medio de procesos de desimbolización y resimbolización, San Benito logra convertirse, fuera de los predios de la Iglesia, en objeto de adoración y medio de vida al mismo tiempo. Lo sagrado es secularizado.

## 5. Religioso/secular: una frontera difusa

El trabajo etnográfico nos brinda la oportunidad de comprender cómo estos individuos hacen sus propias distinciones entre lo religioso y lo secular en el contexto de las prácticas que les sirven de sustento económico. Esta distinción se aleja de las concepciones de la Iglesia, para quien la relación con el Santo debe circunscribirse a los espacios y a tiempos preestablecidos. En el contexto secular, los portadores de las imágenes y los propietarios de las mismas viven su experiencia como el trabajo de cualquier otro ciudadano que vive en sus mismas condiciones de pobreza. En la difusa frontera que separa lo religioso de lo secular, a través de sus discursos los sujetos nos muestran que la identidad religiosa no se enfrenta en modo alguno con esta práctica como medio de vida. Reproducimos, como ejemplo, nuestra conversación con el señor Eduardo, quien recorre las calles con el santo desde hace más de veinte años. Oriundo del Barrio Zulia (sector El Marite), mantiene como ruta los sectores Ziruma, Las Barracas, Santa Cruz, Nueva Lucha y El Moján, ubicados en los municipios Maracaibo y Santa Cruz de Mara:

–¿Por qué hace esto?

–Bueno, porque hacemos promesa y todo... yo me gano el 15% por ciento (...) Con esto es que comemos nosotros... la mujer mía y yo.

–¿Del dinero hacen alguna cosa para ayudar al santo?

–Bueno, se lo metemos a la Iglesia, a la capillita, pa... se reúne pal 27 de diciembre.

Entretanto, en el sector El Naranjal trabaja con frecuencia Ramón Niño, quien a diferencia del señor Eduardo, cuando va solo con el Santo no recorre la ciudad, sino que se detiene un rato en semáforos de alta afluencia vehicular (“más que todo así, semáforos, los semáforos... sí, puro semáforo, cuando solo. Ahora, cuando salgo con los tambores uno agarra los barrios pues, por lo menos los sábados uno se va pa’ Primero de Mayo, Nueva Vía... y así cuando solo los semáforos”).

Según manifiesta Ramón, el hecho de haber devotos a San Benito por la zona no sólo los ayuda, sino que justifica su actividad: *“eso es lo que pa’ mí pienso yo que nos hace que nosotros salgamos a la calle, la gente que es devota a él...”*.

Para los sambeniteros, no existe contradicción entre su devoción y su trabajo. Piden dinero con el Santo “por promesa”, según el testimonio de la mayoría, e inmediatamente reconocen que gracias a dicho dinero “dan de comer” a su familia. No hay “peros” ni marcadores discursivos que denoten contradicción entre ambas aserciones. Sólo uno de los sambeniteros, el señor Enio Churio, reconoció que lo hace por llevar seis años desempleado. Pero seguidamente nos contó el origen de su devoción: San Benito le concedió el favor de salvar a su esposa y a su hija de un embarazo de alto riesgo:

*–Yo lo hago porque ahorita no trabajo y entonces de aquí yo le guardo a él su parte y agarro una pa’ mí.*

*–¿Para usted qué diferencia tiene este trabajo del otro?*

*–No, porque como yo ahorita estoy un poco fuñío también de las piernas no puedo trabajar. Me duelen mucho las piernas y no puedo estar así, trabajando, trabajo forzado (...) Me pongo ahí por mantenerme yo y los hijos míos, los que me quedan.*

## **6. El culto como lugar de intercambios**

Debemos apuntar que en la antropología algunos autores han asumido, epistémica y metodológicamente, la religión como un hecho que no está aislado del resto de las instituciones y fenómenos sociales, incluyendo lo económico. Teóricos como Émile Durkheim, Marcel Mauss y Max Weber reconocieron las interrelaciones en los fenómenos sociales. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber (2001) analiza, por ejemplo, la influencia de las ideas religiosas en las labores económicas. Mauss, padre de la etnología francesa, en estudios como el *Ensayo sobre el don* nos acerca a una mejor comprensión teórica de

las relaciones sociales, al poner en relevancia la profunda significación que tiene el don en los rituales del *potlach*. Así, más que representar una simple mercancía, el don crea un vínculo social que ata a quien recibe, y se basa en un valor social primario: la reciprocidad. Los dones constituyen, para Mauss, hechos sociales totales (*faits sociaux totaux*) que expresan, “a la vez y de un golpe todas las formas de instituciones: religiosas, jurídicas y morales –y aquí políticas y familiares al mismo tiempo–; económicas –y aquí suponiendo las formas particulares de la producción y consumo, o más bien de la prestación y de la distribución–; sin contar los fenómenos estéticos a los cuales desembocan estos hechos y fenómenos morfológicos que manifiestan estas instituciones”<sup>7</sup> (Mauss, 1923: 7).

Al mismo tiempo, las narrativas de estos individuos nos conducen a entender el culto como lugar de intercambios: intercambio con la deidad e intercambio entre los creyentes mismos (García Gavidia, 1991: 192). En su relación con la deidad, San Benito también es identificado por estos sujetos con lo sagrado: para algunos, la intercesión del Santo legitima su búsqueda de dinero, para otros, la oportunidad de estar frente al Santo, tocarlo o bailararlo merece un pago para quien lo lleva a cuestras. En las narrativas de los sujetos entrevistados, apreciamos “el intercambio recíproco entre la deidad y el creyente y la relación de dependencia entre ellos: San Benito dador <-----> creyente beneficiario” (García Gavidia, 1991:192):

*Muchos que nos preguntan que... ajá, ¿y esos cobres, pa' los dos, pa'...? No sí, pa' los dos porque... es por eso, como te estoy contando pues que le guardamos a él sus cobres, y el resto lo guardamos pa' nosotros (Ramón Niño).*

*Sirve pa' comer y yo siempre le guardo que si cuatro, cinco mil bolívares. De ahí yo agarro pa' comprarle las flores, pa' arreglarlo a él (Enio Churio).*

*El 27 de diciembre le hacemos nosotros la promesa. Nosotros tenemos la capilla en Los Haticos (señor Eduardo).*

*Llevo 19 años pagando promesa a San Benito por mi madre, fallecida hace 22 años. Soy de Valencia, pero cuando vengo a Maracaibo con San Benito y los dos tambores toco en la ermita del señor Pedro en La Cotorrera (José Ramón Vílchez).*

*Nosotros nos dedicamos a tocar a San Benito (...) más que todo por el hijo mío. Yo le pedí mucho a él. Porque yo no lo podía tener. Yo le pedí mucho a él y por eso es que nosotros nos metimos a... [guarda silencio] (...) Bueno, por ejemplo, le sacamos el gasto a los tambores, le abono algo a la Iglesia y lo demás nos repartimos, que pa' la comida... cuando estamos en Caracas, lo mismo: mandamos lo que pertenece a la Iglesia... pagamos la habitación y pa' comida y eso. Cuando nos vamos llevamos bastantes franelas, bastantes pantalones, y les mandamos a poner el emblema de San Benito y el dibujo (Sofía Méndez).*

Esta relación mutua de dependencia, de recibir para dar y dar para recibir, nos recuerda a las formas primitivas de contrato que estudia Marcel Mauss en el Ensayo sobre el Don y que, desde tiempos ancestrales, han regido en numerosas sociedades humanas: el sistema de prestación total y el potlach (Mauss, 1923). Testimonios como “A San Benito cuando se le pide hay que pagarle con chimbángueles”, “San Benito me oye y yo le cumplo” (García Gavidia, 1991: 192) son comunes entre los creyentes. Y es que, según ellos, dejar de pagar una promesa puede desatar la furia del Santo. Por esa razón, siempre hay que dejarle dinero al Santo luego de recoger en la calle. Pero más elocuente aún es cuando la deidad no atiende las peticiones de su devoto: San Benito entonces es castigado. No es raro ver a creyentes que sacan al Santo al patio “pa' que agarre sol”, lo encierran en un clóset o lo amenazan con “echarle látigo”.

Un segundo plano de intercambios tiene lugar entre los mismos creyentes. En las fiestas en honor al Santo, “este tipo de

intercambios genera tensiones y dependencia entre dadores y proveedores” (García Gavidia, 1991: 192). La situación no es muy distinta en la relación entre los *sambeniteros* de calle y el resto de los creyentes, quienes acusan a su *otro* cercano a menudo de abusador, irrespetuoso de “la tradición” y borracho.

Veamos, por ejemplo, el testimonio de uno de los cultores populares más influyentes que ha tenido el país, Juan de Dios Martínez, como muestra de la crítica de los seguidores del culto a San Benito hacia estos individuos:

*Varios vecinos conscientes de que los están engañando, alegan que ellos dan su limosna, ‘que San Benito castigue a los comerciantes, que han hecho de esta tradición un negocio’. Consideramos que es necesario que los vecinos de Maracaibo dejen de darles limosnas a estos sanviviteros, porque este hecho atenta contra la tradición y la identidad de nuestra región (...) Los Sanviviteros<sup>8</sup> desaparecerán cuando dejemos de darles limosnas (Martínez, 1992: 25).*

Acerca de cómo consigue a los devotos en la calle, Ramón Niño narra:

*Yo le llego al que me abaja el vidrio y el que... porque es devota a San Benito. Al resto le hago varias señas y si me dicen que no, no. Pero ellos, cómo no, ellos bajan el vidrio, lo tocan, le tocan los piecitos, le tocan la cabecita, se persignan... que son personas devotas a San Benito... tienen su... más que todo también a los que tienen en los vidrios de los carros a San Benito, tienen el San Benito dibujado, calcomanía, en letras o lo llevan a él ahí... pero sí hay, sí hay gente devota bastante aquí, de San Benito... bastante devoto. Y también le pagamos promesa a él, o sea, la gente... según... la gente por lo menos si quiere una promesa yo vengo y le digo: bueno estee... contratación, nomás le llevamos los puros tocadores, ¿entiendes?*

¿Y qué hay de los cientos de individuos que siguen dando, aún hoy, limosna a los *sambeniteros*? Una informante, devota a

San Benito, nos relata que desde joven aprendió a no negarles nunca limosna, luego de un episodio en el que presencié cómo su hermana menor, aún bebé, se cayó de la cuna inmediatamente después de que su madre se refirió de manera despectiva a un *sambenitero* que pasaba con frecuencia por el frente de su casa. Ella lo interpretó como un castigo de San Benito por negar su presencia. Al preguntarle si alguna vez les ha cuestionado el destino de la limosna, ella se muestra enfática: “Lo que hagan con el dinero no es mi problema. Ese problema es únicamente entre ellos y San Benito”.

## 7. Conclusiones

El estudio de caso de los *sambeniteros* nos sugiere que desde lo secular se construyen y reconstruyen diferentes lógicas y experiencias religiosas. Se pudiera hablar de lo religioso *desde* lo secular, una vivencia distinta a lo establecido por la doctrina y las prácticas de la institución eclesiástica. La relación del individuo con la deidad, en el plano secular, no excluye el sentido religioso, aunque esta relación ya no está mediada por la Iglesia. Este hecho no debe sorprender, si recordamos que los pueblos americanos fueron catolizados a la fuerza, privando a los grupos amerindios y negros africanos de profesar abiertamente sus religiones y rendir culto a sus deidades, cultos que en numerosos aspectos dista mucho de lo que la Iglesia Católica considera y acepta como “religioso”.

Y es que en las religiones indígenas y africanas no existen las mismas fronteras entre lo religioso y lo secular. Marc Augé explica que, enfrentados ante una noción tan polisémica, los sentidos que se le han otorgado a la **religión** han construido “un objeto intelectual que limita una realidad que, en relación con el sentido usual de la palabra, ‘desborda’ por debajo y por encima” (Augé, 1993: 25). Como antropólogo africanista, Augé reivindica, en oposición al *cristianismo*, el término *paganismo* para re-

conocer y describir todas aquellas vivencias religiosas distintas al cristianismo, y que ésta negó por siglos por contradecir sus principios<sup>9</sup>. “Y sin embargo –acota Marc Augé–, no es seguro que las civilizaciones marcadas por la religión cristiana no dejen lugar a actitudes y prácticas paganas propiamente dichas” (Augé, 1993: 17). Si asumimos así el término propuesto, el culto a San Benito, y en general el catolicismo venezolano, muestran elementos de lo llamado *pagano*.

No obstante, no es parte de esta discusión dilucidar si se trata de cristianismo o paganismo. Lo que aquí pretendemos destacar es que no se puede definir la religión desde la óptica de una religión particular, al igual que no puede estudiarse ni limitarse el hecho religioso como si fuera un fenómeno separado del resto de la vida social. En muchos contextos, la escuela y la universidad (recordemos el origen religioso de las universidades europeas) e incluso el Estado son cuestión de Iglesia. La propia Iglesia Católica participa en actividades de lo llamado secular, al administrar empresas de comunicación (a partir del mes de julio de 2009, Radio Vaticano empezó a emitir por primera vez en 78 años anuncios publicitarios para “mejorar su financiación”) y hasta una entidad bancaria. Al mismo tiempo, citando a Durkheim, Marc Augé nos recuerda que la “categoría de lo sagrado trasciende la de lo religioso” (Augé, 1993: 32), tal como ocurre en las convocatorias laicas para la celebración de los acontecimientos nacionales, e incluso con los propios códigos simbólicos asociados a la identidad nacional.

En nuestro caso de estudio, podemos afirmar que estamos en presencia de un *hecho social total* en el que podemos observar, comprender y analizar los vínculos entre fenómenos en apariencia distantes y diferenciados, como lo son la religión y la política, lo sagrado y el poder, así como la relación de éstos en el nunca acabado proceso de creación y recreación de las identidades y alteridades de los habitantes.

Si bien los límites entre fenómenos como lo político, lo económico, lo religioso y lo parental han sido a menudo cuidadosamente dibujados por las ciencias sociales como categorías metodológica y teóricamente diferenciadas, necesarias para interpretar la realidad, las propias ciencias sociales, en especial la sociología y la antropología, han advertido con el paso del tiempo –al enfrentarse con su aplicación en diversos y disímiles contextos– que dichas distinciones se vuelven problemáticas a la hora de describir y explicar la realidad que el investigador vive y presencia. Por ello, la abstracción, como resultado de la comparación y análisis de las culturas, se pone siempre a prueba en el terreno donde surge la inquietud científica: la sociedad humana.

En este vaivén de la teoría a los hechos, en el ir y venir del campo, lugar de sensaciones, intercambios e impresiones, al espacio de reflexión y abstracción que brinda el aparente sosiego académico, el antropólogo debe siempre regresar, descubrir y redescubrir los hechos sociales para contrastar, discutir y reformular el conocimiento antropológico construido y legitimado por la ciencia. De allí han surgido observaciones como las de Marcel Mauss, quien bajo la categoría *hechos sociales totales* nos advierte de la imposibilidad de ignorar fenómenos que abarcan y ponen en juego, al mismo tiempo, todos los aspectos de la vida social, y que dan pistas al etnógrafo para comprender, en su prolijidad y complejidad, la cultura donde estos hechos tienen lugar.

Aunque sus prácticas y representaciones se alejen de lo establecido por la Iglesia, ninguna institución impide a los *sambeniteros* hacer su trabajo en la calle, mucho menos considerarlo como expresión de fe.

## 8. Notas

- 1 Este trabajo es un avance de un programa de investigación mayor, adscrito al Laboratorio de Antropología Social y Cultural de la Universidad del Zulia, titulado Las Rutas de San Benito de Palermo en Venezuela.
- 2 La identidad es aquí entendida como un proceso *relacional* mediante el cual nos definimos a nosotros mismos, siempre a partir del reconocimiento de nuestras diferencias con respecto a otros. En su conformación, delimitamos, construimos y delimitamos las fronteras que nos separan al yo-nosotros del otro-cercano y el otro-lejano. “Las identidades se construyen, se fijan o se marcan por el contraste y por el reconocimiento social de las diferencias” (García Gavidia, 1996: 12). Este proceso es también *dinámico*, e implica la invención, re-creación y negociación individual o colectiva de nombres, títulos u otros términos que determinarán las semejanzas o diferencias, y nunca se da por acabado, sino que se reconfigura sucesivamente en la trama de relaciones sociales, donde se incluyen las relaciones de parentesco. “El individuo existe, pues, en un entrecruzamiento necesario y variado de relaciones que van desde las más cercanas, como lo son la filiación y las alianzas, hasta las más complejas con los diferentes otros próximos y lejanos, incluidos los otros míticos” (García Gavidia, 1996: 12).
- 3 El culto a San Benito de Palermo es seguido con gran devoción por las poblaciones de tres estados de Venezuela: Zulia, Trujillo y Mérida. Aunque es reconocido como manifestación católica, con frecuencia es criticada por la jerarquía eclesiástica por la poca ortodoxia de sus prácticas y creencias, y es controlada durante sus ritos de conmemoración por las fuerzas públicas. Su ciclo ritual inicia en octubre, con la llegada de las primeras lluvias, y culmina en los primeros días de febrero. En cada poblado adquiere sus particularidades, como la fecha de la conmemoración central, generalmente cercana al inicio del solsticio de invierno.

- 4 Para construir esta noción nos hemos basado en los planteamientos de Durkheim (1992), Weber (2001), Bergson, citado por Augé (1993), al igual que en la propuesta de García Gavidia y Valbuena (2004) para la caracterización del fenómeno religioso.
- 5 Del latín *religiō*, palabra que deriva del verbo *religare*. Dicho verbo está formado por la partícula *re* (de nuevo) y *ligare*, que significa ligar, amarrar. Por tanto, tiene el significado de reunir, congregar, juntar, unir (García Gavidia, 2009). Para Smith, citado por Fitzgerald (2007a: 12), *religiō* y sus términos derivados implican la noción de práctica ritual: rituales de estado, rituales domésticos, rituales de clanes, entre otros actos estandarizados de identidad colectiva.
- 6 Ya que tiene algunas características de lo que pudiéramos considerar un culto de linaje, donde participa la filiación unilineal.
- 7 “...à la fois et d’un coup toutes sortes d’institutions : religieuses, juridiques et morales - et celles-ci politiques et familiales en même temps ; économiques - et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la prestation et de la distribution; sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions”.
- 8 El término “sanvivero” nos refiere a un juicio de valor: “son unos *vivos* que se aprovechan de la creencia del otro para sacarle su dinero”. Este tipo de representación es muy común entre el público, incluidos creyentes y no creyentes. Que el nombre de “sanvivero” se lo haya otorgado Juan de Dios Martínez, considerado el mejor representante de la tradición de San Benito en el Sur del Lago de Maracaibo, habla del rechazo colectivo hacia esta práctica.
- 9 Según Augé, el paganismo “nunca es dualista, y no opone el espíritu al cuerpo ni la fe al saber. No concibe la moral como un prin-

cipio externo a las relaciones de fuerza y de sentido que traducen las vicisitudes de la vida individual y social. Postula una continuidad entre orden biológico y orden social, continuidad que, por una parte, relativiza la oposición entre vida individual y la colectividad en la que se inserta y, por otra parte, tiende a convertir todo problema individual o social en un problema de lectura, pues postula que todos los acontecimientos constituyen signos, y que todos los signos tienen sentido. La salvación, la trascendencia y el misterio le son esencialmente ajenos. Como consecuencia, concibe la suma y la alternancia, pero no la síntesis” (Augé, 1993: 17).

## 9. Referencias Documentales

AUGÉ, Marc. 1993. *El genio del paganismo*. Muchnik Editores, Barcelona- España.

DURKHEIM, Émile. 1992. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal, Buenos Aires, Argentina.

FITZGERALD, Timothy (ed.) 2007. *Religion and the Secular. Historical and Colonial Formations*. Equinox Publishing, London.

GARCÍA GAVIDIA, Nelly. 1991. “Persistencia de lo sagrado: Fiesta y religión popular. Notas para la comprensión de la fiesta”. En: *Revista Opción*. Año 8, N° 11. Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia, Maracaibo.

GARCÍA GAVIDIA, Nelly. 1997. “Vírgenes, santos y personajes sagrados en la identidad nacional venezolana”. En: Ferro Medina, Germán (comp.). *Religión y Etnicidad en América Latina* (tomo I). Memorias del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad ALER y II Encuentro de la diversidad del hecho religioso en Colombia ICER. Instituto colombiano de Antropología.

GARCÍA GAVIDIA, Nelly. 2003. "El uso de los símbolos indígenas en la invención de la identidad nacional". En: *Revista Opción*. Año 19, N° 20. Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia, Maracaibo. pp. 9-34.

GARCÍA GAVIDIA, Nelly y VALBUENA, Carlos Adán. 2004. "Cuando cambian los sueños. La cultura wayúu frente a las Iglesias evangélicas". En: *Revista Opción*, abril, año/vol. 20, N° 43. Universidad del Zulia, Facultad Experimental de Ciencias, Maracaibo.

GARCÍA GAVIDIA, Nelly. 2005. "El recorrido de la noción de identidad a la teoría de las identidades". En: Leal Jérez, Morelva y Alarcón Johnny (comp.). *Antropología, cultura e identidad*. Ediciones de la Maestría en Antropología. Universidad del Zulia, Maracaibo.

GUBER, Rosana. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma, Bogotá.

MAUSS, Marcel. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* [en línea] 1923 : [fecha de consulta: 16 de diciembre de 2008] Disponible en: [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/socio\\_et\\_anthropo/2\\_essai\\_sur\\_le\\_don/essai\\_sur\\_le\\_don.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/2_essai_sur_le_don/essai_sur_le_don.pdf)

MARTÍNEZ, Juan de Dios. 1992. *Cómo bailar chimbángueles*. Colección Danzas Étnicas y Tradicionales N° 1. Dirección de Cultura, Universidad del Zulia, Maracaibo.

MONTERO, Paula. 2002. "Secularización". En: Altamirano, Carlos (dir.) (2002). *Términos críticos de la sociología de la cultura*. Editorial Paidós., Buenos Aires, Argentina. pp. 211-213.