

Un santo negro pasea por las calles: presencia de lo sagrado en lo cotidiano

Vanessa Casanova
Laboratorio de Antropología Social y Cultural
Facultad Experimental de Ciencias. Universidad del Zulia
vcasanova@fec.luz.edu.ve

Resumen

En este artículo se analiza la significación de lo *cotidiano* en la práctica de los individuos que caminan por las calles del estado Zulia (Venezuela) portando la reproducción de una imagen de San Benito de Palermo, con la finalidad de recoger limosna. Al hacerlo irrumpen en la cotidianidad de los *otros*, poniendo ante ellos la imagen de una deidad católica que, según la norma institucional, pertenece a diferentes espacios –el altar, las iglesias– y tiempos –la oración, el ciclo de fiesta–. Para estos individuos, sin embargo, el santo es su medio de vida y la limosna su sustento diario. Condenadas sus prácticas por algunos, secundadas por otros, los *sambeniteros* abren un intersticio donde lo sagrado se sitúa entre lo ordinario y lo extraordinario, gracias a un elemento que justifica la transgresión espacio-temporal: el *don*.

Palabras clave: vida cotidiana, San Benito, sagrado, don

A black saint takes a stroll along the streets: presence of the sacred in the day-to-day life

Abstract

This article analyzes the significance of the *day-to-day life* within the practices of individuals who walk the streets of Zulia state (Venezuela) carrying a reproduction of the image of Saint Benedict of Palermo, with the purpose of collecting charity. With this practice they break into the everyday life of the *others*, by putting themselves before the image of a Catholic deity who, according to the institutional rule, belongs to different places (the altar, churches) and times (the prayer, the cycle of *fiesta*). For these individuals, however, the saint is their main mean of living, and the charity they collect represents their daily sustenance. Condemned by some, supported by others, the *sambeniteros* open an interstice where the sacred situates itself between the ordinary and the extraordinary, through an element that justifies the spatial-temporal transgression: the *gift*.

Keywords: day-to-day life, Saint Benedict, sacred, gift

Un santo irrumpe en las calles

27 de enero de 2010. Hora: 10.30 a. m. Lugar: Intersección de la avenida Bella Vista y la calle 67. Maracaibo. Venezuela.

Es un día laboral como cualquier otro, con el ajetreo típico de una zona comercial y bancaria: el congestionamiento del tráfico, el inclemente sol marabino, las ensordecedoras cornetas de los vehículos, el sopor de la humedad mezclada con dióxido de carbono, el paso apurado de los transeúntes, el ensimismamiento propio de quienes transitan en la cotidianidad. De pronto, irrumpe el repiqueteo de unos tambores. Dos hombres llevan los instrumentos de percusión mientras otro, detrás de ellos, carga una imagen de San Benito de Palermo. Cruzan rápidamente la calle, avanzan, se detienen, continúan su ruta, en un ritmo que parece errático, pero que al observarse desde cerca cobra sentido: recogen limosna al son de los tambores, al son del sudor, al son de quienes despiertan de la ensoñación de la rutina para entregar su ofrenda al santo mientras se persignan y tocan al santo. Pocos minutos después, el repiqueteo de los tambores se pierde a lo lejos, permitiendo que el bullicio callejero retome el protagonismo en el paisaje sonoro.

Con esta anotación en el cuaderno de campo inició la inquietud sobre lo denominado *cotidiano* en una investigación más amplia que versa sobre el universo de representaciones y prácticas sociales que conforman el culto a San Benito¹. Desde la antropología y la semiótica, el análisis de los discursos, símbolos y acciones permite explorar las diferentes representaciones y prácticas que involucran a San Benito como deidad, para comprender la diversidad de haceres y decires, algunos en apariencia incompatibles, exhibidos en un mismo culto. En esta ocasión nos enfocamos en la dimensión temporal del culto, en especial aquella en la cual unos individuos, conocidos localmente como *sambeniteros*², portan una

¹ Las conclusiones de este artículo forman parte del trabajo titulado *Lo sagrado secularizado como sustento diario. El caso de los sambeniteros en la región zuliana*, presentado en la Facultad Experimental de Ciencias, y el programa de investigación *Identidades y Alteridades en las Rutas de San Benito* del Laboratorio de Antropología Social y Cultural de la Universidad del Zulia.

² Los hemos denominado *sambeniteros* por cuanto es: a) Un término de uso cotidiano en la región del Zulia (Venezuela) para referirse a personas vinculadas con el culto. Se ha preferido sobre otros nombres escuchados, como *San Benitos* o *pulgueros* (para designar a quienes frecuentan el mercado Las Pulgas en el centro de Maracaibo), con el propósito de diferenciarlos tanto del nombre de la deidad católica como de quienes ejecutan

reproducción de la imagen de San Benito para procurar su sustento diario, fuera de los tiempos y espacios reservados institucionalmente para el culto del santo negro.

Tierra de sincretismo y mestizaje

Dentro del culto que le rinden pobladores suramericanos, San Benito de Palermo reúne en su morena imagen múltiples códigos superpuestos, como muestra del amalgamiento de creencias y prácticas en Suramérica, y en especial en Venezuela, donde el Santo Negro a menudo es descrito por sus creyentes como “parrandero y milagroso”, donde su imagen conjuga el hábito franciscano con vistosas túnicas azules³, y donde las promesas y fiestas llegan con rezos, pero también con bebida y golpe de tambores.

El culto a San Benito tiene su origen en Venezuela a finales de la Colonia, época marcada por la esclavitud negra –que sustituyó al esclavo indígena–, la evangelización católica, el mestizaje y el establecimiento de estructuras e instituciones sociales de origen europeo. En ese contexto, la imagen de San Benito de Palermo es introducida por los españoles como objeto de culto (Salazar Mays, 2001: 124). El origen étnico de este monje franciscano –hijo de esclavos negros en Italia– permitió que este santo católico se convirtiera rápidamente en referente identitario local, especialmente entre grupos descendientes de negros esclavos e indígenas que vivían en las riberas del Lago de Maracaibo y en Los Andes venezolanos.

En este proceso de inducción de San Benito de Palermo como personaje sagrado, este fue utilizado por los pobladores como referente para la invención, re-creación y negociación de sus identidades locales y regionales. “En este caso el ritual católico es el lenguaje prestado

los chimbángueles (*chimbangueleros* o *tamboreros*), así como de quienes pertenecen a las cofradías (*vasallos*); b) Un término que expresa sentido de oficio o trabajo, morfológicamente determinado por el sufijo –ero/a; c) Un término que pueda referirse al mismo tiempo a individuos que se identifican como creyentes de San Benito y utilizan la reproducción de la imagen para procurarse el sustento diario.

³ La reproducción de imágenes de San Benito con túnica franciscana azul y capa del mismo color es común en los pueblos zulianos. Los mitos locales sobre el origen de la devoción asocian la infancia de San Benito con el agua (y su referente más inmediato: el Lago de Maracaibo), símbolo femenino de fecundidad (Durand, citado por Salazar Mays, 2001: 140). Entretanto, en los rituales del Sur del Lago, San Benito es portado en procesión en las aguas del Lago. La bandera que ondean los vasallos representa, para algunos creyentes, las olas que acompañan al Santo, quien regresa del agua atendiendo el llamamiento de los tambores para iniciar el ciclo de la fiesta.

en una práctica de reafirmación de la identidad de cada uno de los pueblos y lugares donde ellas se realizan” (García Gavidia, 1997: 40).

Hoy en día, el culto a San Benito de Palermo se extiende por el occidente del país, sobre todo en los estados Zulia, Trujillo y Mérida. Aunque reconocido como manifestación católica, con frecuencia es criticado por la jerarquía eclesiástica por la poca ortodoxia de sus prácticas y creencias. Del mismo modo, es controlada durante sus ritos de conmemoración por las fuerzas públicas, si bien el ciclo ritual no responde al calendario litúrgico⁴: inicia en el mes de octubre, siendo sus días más intensos a finales de diciembre para recogerse y silenciar las danzas y tambores que acompañan las ceremonias (llamados chimbángueles⁵) el 2 de febrero⁶.

En la organización de las fiestas en honor a San Benito están presentes, en varios pueblos, instituciones con fuerte estructura jerárquica, denominados vasallos, sociedades de vasallos o esclavos del Santo (Hernández y Fuentes, 1991: 106), cuyos cargos y funciones por lo general se heredan de padres a hijos. Las cofradías o sociedades de vasallos constituyen un ejemplo de un rasgo que caracteriza a este culto en los poblados venezolanos: ser mantenido, al margen de la tutela de la Iglesia Católica, por grupos de familias, lo que constituye, para García Gavidia (1991), una especie de *culto de linaje*.

"San Benito en la cocina pa' que no falte la arepita"

Más allá del ciclo de la fiesta, el culto a San Benito ocupa un lugar privilegiado en la vida diaria de estas familias de creyentes. “La imagen de San Benito está a menudo presente en los hogares de la región, en modestos altares donde recibe la ofrenda cotidiana y la solicitud de protección” (Hernández y Fuentes, 1991: 106). En numerosos hogares y establecimientos comerciales se hallan capillas familiares y nichos con la imagen del santo, adornada con flores, rosarios y medallas, y acompañada con velones o un vaso con licor

⁴ El día establecido por el Santoral Católico para conmemorar a San Benito de Palermo (1526-1589) es el 4 de abril.

⁵ Los chimbángueles consisten en la puesta en escena de la música y el baile que acompañan a San Benito: tambores, banderas, maracas, flautas, cantos y danzas.

⁶ En cada poblado de la cuenca del Lago de Maracaibo y Los Andes venezolanos, el ciclo ritual adquiere sus particularidades, como la fecha de la conmemoración central, generalmente posterior al solsticio de invierno (27 de diciembre).

como ofrenda de sus devotos. Algunos nichos poseen, además, una alcancía para depositar ofrendas.

Durante todo el año, los creyentes hacen peticiones y pagan promesas a la deidad católica, lo cual incluye no sólo la ofrenda monetaria, sino también la celebración con presencia del Santo y sus chimbángueles. No es raro por ello encontrar numerosas reproducciones de imágenes fuera de la Iglesia, tanto en casas como en manos de los grupos de tambores que acuden al llamado de los devotos para pagar promesa a San Benito.

Estas imágenes sirven a un aspecto del culto que sale de la mediación institucional de la Iglesia, para entablar una relación directa individuo-deidad que permite al imaginario colectivo, por lo demás, atribuir libremente al santo cualidades compartidas por sus devotos. Constituye este un proceso de identificación con la deidad de mayor eficacia simbólica que la impuesta por la historiografía oficial: “Se le atribuyen [a San Benito] grandes poderes para interceder por la recuperación de la salud, ayudar en aflicciones y auxilio en trance de muerte, para proteger cosechas y cuidar los negocios, con la considerable cualidad de gustar de las parrandas y la bebida” (Hernández y Fuentes, 1991: 106).



Nicho de San Benito en el abasto La Rosita II de la vía a El Moján, estado Zulia

Fuera del ciclo de la fiesta, igualmente, encontramos una práctica sobre todo extendida en las ciudades y carreteras de la región zuliana, donde habitan, trabajan y transitan creyentes y no-creyentes por igual: la recogida de limosna por parte de individuos que llevan a cuestas una reproducción de la imagen del San Benito de Palermo para procurarse el sustento diario.

En las regiones venezolanas donde se practica el culto a San Benito de Palermo, la petición de limosna tradicionalmente ha formado parte de las labores de recaudación de donativos para organizar las fiestas en honor a la deidad (Hernández y Fuentes, 1991). En Maracaibo y Cabimas – los espacios donde se hizo la mayor parte de la observación etnográfica⁷– sus orígenes se remontan a las décadas de los años cincuenta y sesenta del siglo XX, como actividad de recaudación de fondos para construir pequeñas capillas y ayudar a los más necesitados (Díaz Áñez, 2011).

No obstante, hoy en día la práctica de la limosna ha desbordado las fronteras del culto –como ofrenda o donativo para las fiestas–, para ubicarse en un plano cercano a otro fenómeno urbano: la mendicidad. En esta situación liminal se encuentra un grupo de individuos que se dedican, en cualquier época del año, a recorrer las calles de las poblaciones zulianas, acompañados de una reproducción de la imagen de San Benito, para pedir dinero a los transeúntes. Algunas veces, la imagen va acompañada de uno o dos tambores que anuncian su paso por las calles. El dinero recogido les sirve de sustento diario, pero también se utiliza para otras prácticas vinculadas con el culto al santo.

⁷ Maracaibo, capital político-administrativa del estado Zulia, y Cabimas, ciudad surgida de los campos petroleros en la Costa Oriental del Lago, son poblaciones representativas de la industria petrolera venezolana. El célebre *reventón* del pozo El Barroso II de la *Venezuelan Oil Concessions Ltd.* –que reveló el potencial petrolero del país en 1922– ocurrió, justamente, en el campo La Rosa de Cabimas. Una historia local cuenta que el incontenible Reventón, que alcanzó un chorro de 40 metros de altura y un caudal de 100 mil barriles diarios, solo pudo ser detenido cuando un grupo de chimbángueles se acercó con una imagen de San Benito para tocar en el lugar. Una vez controlado el pozo, nueve días después de su activación, se extendió rápidamente entre los pobladores el milagro atribuido a San Benito.



Vito es un joven que sobrevive de la limosna que recoge en la cabecera del Puente sobre el Lago de Maracaibo y la vía a La Cañada.

"Con este santo me gano el pan..."

*Sábado, 30 de mayo de 2009. 9.00 a. m. La vía hacia San Rafael de El Moján, la única carretera que conecta Maracaibo con el municipio Mara, se invade de la presencia de una deidad católica: San Benito de Palermo. Restaurantes, tiendas, abastos y casas de familia abren sus capillas en honor al Santo Negro. En el sector Flor de Mara, en plena carretera, José Felipe carga sobre sus hombros una reproducción de la imagen de San Benito. Lo baila al son de los tambores que desde la acera tocan su esposa Sofía y su hijo Jason. Sus pies danzan sobre un reductor de velocidad –un **policiá acostao**–, al tiempo que recoge la limosna de los conductores que pasan con sus carros, buses y camiones en ambas direcciones...*

Para los *sambeniteros*, el fin inmediato de la práctica de pedir limosna con la imagen del Santo en los brazos es recoger dinero. Este dinero es utilizado con un doble propósito: la subsistencia diaria (la provisión material para el *sambenitero* y su familia, sobre todo de alimento), y la atención a la deidad (parte del dinero se emplea para cuidar y mantener la reproducción de la imagen o se otorga como ofrenda a la capilla o iglesia a la que asiste el *sambenitero*), en contraprestación por los favores recibidos.

En el culto a San Benito, la familia no es la única beneficiada por el dinero recolectado: el Santo recibe a cambio recursos materiales que garantizan la continuidad de las prácticas de culto y la presencia del Santo entre devotos. Dentro de la intrincada lógica económica de la cual esta práctica forma parte⁸, la deidad recibe parte de la ofrenda. Al atender tanto las necesidades propias del individuo como las de la deidad, el uso la moneda – símbolo económico por excelencia– trasciende el fin material inmediato de las cuestiones mundanas:

*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*⁹.

*Nosotros nos dedicamos a tocar a San Benito. Le hacemos su fiestecita, su reunioncita, le compramos sus materiales, por ejemplo, el mecate, la pintura, el cuero, compramos franelas, repartimos pantalones...*¹⁰

Limosna... de parte del más necesitado

La práctica de la limosna, asociada a la mendicidad y las obras piadosas, ha despertado siempre en la ética cristiano-católica sentimientos de compasión y misericordia¹¹. Aunque viven en situación de extrema pobreza y practican regularmente la recolección de limosna, los *sambeniteros* constituyen, sin embargo, un grupo de actores difícil de catalogar: su práctica despierta entre los creyentes reacciones distintas, desde la aceptación hasta la censura¹², y en la construcción que hace el *sambenitero* de sí mismo hace referencia a su práctica más como un *trabajo* que como una acción de mendicidad:

⁸ Detrás de los *sambeniteros*, "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" (Casanova y García Gavidia, 2009: 145).

⁹ Entrevista a Enio, *sambenitero* residenciado en Maracaibo. Entrada vieja a Cabimas, 14 de junio de 2009.

¹⁰ Entrevista a Sofia, *sambenitera* residenciada en el Barro Zulia, Maracaibo. Vía a El Moján. 30 de mayo de 2009.

¹¹ "Puesto que las obras de caridad y de misericordia ofrecen un testimonio magnífico de vida cristiana, la formación apostólica debe conducir también a practicarlas, para que los fieles aprendan desde niños a compadecerse de los hermanos y a ayudarlos generosamente cuando lo necesiten" (Concilio Vaticano II, 1965).

¹² Si bien la moral cristiano-católica apela a la compasión por el otro, algunos grupos de creyentes acusan a los *sambeniteros* de utilizar el dinero recogido para la ingesta indiscriminada de licor. "No les deis cobres porque

–Uy, yo tengo más de veintipico de años trabajando con esto.

–Y usted no deja de hacer esto porque le ayuda...

–Con esto es que comemos nosotros...

–¿Su familia?

–Sí... la mujer mía y yo¹³.

No obstante, en términos semióticos, los *sambeniteros* realizan un trabajo urbano similar al de los mendigos urbanos. Como han mostrado Mangieri y Gómez (2005), se trata de un trabajo no en el sentido economicista de producción de bienes y servicios. Una perspectiva socioeconómica un poco más amplia consideraría a estos sujetos “como pobladores de un *no-lugar* de la producción, *outsiders* económicos, seres periféricos y *fronterizos*” (Mangieri y Gómez, 2005: 113). Los autores van más allá y catalogan a los mendigos urbanos como productores de signos. Si asumimos a los *sambeniteros* del mismo modo, comprobamos que la limosna

es una retribución, una sanción narrativa y pragmática que el destinatario realiza siempre y cuando reconoce (implícita o explícitamente) que el mendigo urbano ha realizado un ‘buen trabajo’: la figura mendicante ha producido en el destinatario los *efectos de sentido* suficientes, la *compasión*, la *misericordia*, la *piEDAD* suficientes o (...) la *sorpresa* y el *asombro*, el *encuentro con lo inesperado* (Mangieri y Gómez, 2005: 114).

Al igual que las *figuras mendicantes* estudiadas por Mangieri y Gómez, los *sambeniteros* son capaces de producir en el transeúnte todos estos efectos de sentido, puesto que es, al mismo tiempo, un sujeto estático y dinámico, un *cuerpo de la misericordia* que recuerda la iconografía crístico-católica, pero también, al irrumpir en el espacio urbano al son de tambores y bailando al santo, se convierte en un *cuerpo lúdico* (que los autores consideran análogo a la noción del cuerpo carnavalesco y grotesco de Bajtin), en cuya performance hace uso de un código proxémico que produce, en términos *goffmanianos*, una invasión controlada del espacio del otro (Mangieri y Gómez, 2005: 114-121) y, agregamos nosotros, del tiempo ajeno. En su itinerario urbano, se exhibe, espera, busca y se oculta de nuestras miradas.

se los beben”, “Eso es pa’ beber ron” son advertencias pronunciadas frecuentemente por algunos devotos. Por esta razón, algunos los han calificado de *mercaderes de la santidad* (Díaz Áñez, 2011) o *sanviveros* (Martínez, 1992).

¹³ Entrevista a Eduardo, *sambenitero* residenciado en el Barrio Zulia, Maracaibo. Sector Plaza de Toros. 23 de mayo de 2009.



Al son de los tambores, los *sambeniteros* se convierten en un cuerpo lúdico.

Durante la observación etnográfica, advertimos que durante su jornada los *sambeniteros* pueden asumir una actitud estática, pasiva, a la espera del encuentro con el creyente, o bien una actitud dinámica, recorriendo las calles, barrios, locales comerciales y urbanizaciones, en la búsqueda de los creyentes. Apoyándonos en Mangieri y Gómez (2005), podríamos caracterizar a los *sambeniteros* de la siguiente manera:

El <i>sambenitero</i> como productor de signos	
Estático	Dinámico
El individuo está solo con la imagen del Santo	El individuo está acompañado por el Santo y uno o dos tambores
El individuo espera recoger dinero desde un lugar fijo: caminos, semáforos	El individuo baila y recorre calles, viviendas y comercios para recoger dinero
El individuo tiene un contacto fugaz con los creyentes, transeúntes y conductores	El individuo logra mayor interacción con los creyentes y establece redes de contacto

Ahora bien, en la acción de los *sambeniteros* existe un elemento que los distancia de la práctica habitual de la mendicidad: apelar a la caridad no en nombre propio, sino en nombre del personaje sagrado representado en la imagen que portan estos individuos. El *sambenitero* no se representa a sí mismo como *destinatario*, sino como vehículo para que el santo obtenga su limosna. Aun necesitando la limosna para procurarse el pan diario,

desborda los límites de la mendicidad al operar como un mediador entre la imagen sagrada y el devoto que ofrenda limosna. Cuerpo estático o cuerpo lúdico, el *sambenitero* se convierte, además, en *cuerpo catalítico* dentro una compleja red de circulación de dones.

Portador de dones

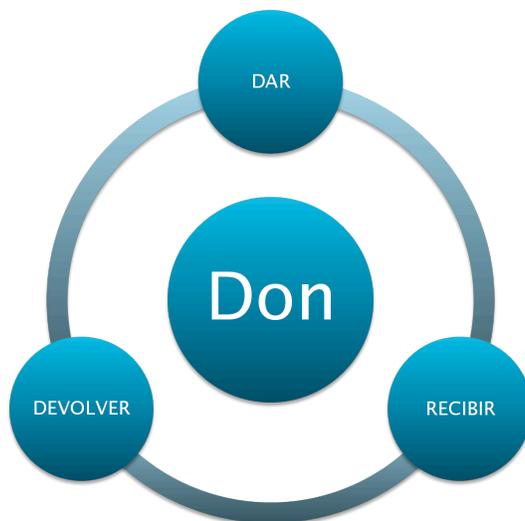
Fuera de los límites tradicionales de la mendicidad, asumido ahora como mediador, el *sambenitero* es un sujeto que vive siempre al margen –de allí el calificativo de *marginal*–, transgrediendo la espacio-temporalidad de los *otros*, creyentes y no creyentes, e incluso los fines de la recogida de limosna. Invade e irrumpe de manera continua pero fugaz los lugares y momentos de la cotidianidad. En ese intersticio, no obstante, no solo son considerados transgresores, sino también dadores: lo sagrado está en sus brazos.

En términos *maussianos*¹⁴, en las prácticas de los *sambeniteros* se crea un vínculo social que ata a quien recibe, y se basa en el valor social primario de la reciprocidad: el *don*. En las prácticas donde participan *sambeniteros* y los devotos que ofrendan, las formas de intercambio siguen la lógica del don y el contradon, con sus tres obligaciones: donar, recibir el don y devolverlo:

*Más que todo la comida, en la casa nos falta comida. Porque él era cocinero, y supuestamente se quemó, él que era catire, era italiano. Y en la cocina lo tenemos chiquito, en un platón le ponemos arroz crudo, si hacemos harinita le ponemos harinita al plato, y la botellita de ron al lao, chiquitita. Ahí siempre tenemos la comida, y nunca falta la comida, abunda.*¹⁵

¹⁴ Marcel Mauss expone en *Essai sur le Don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1923) las formas de circulación de los dones en las ceremonias del *kula* y el *potlach*.

¹⁵ Entrevista a Sofia, *sambenitera* residiada en el Barro Zulia, Maracaibo. Vía a El Moján. 30 de mayo de 2009.



La incesante circulación de los dones

Como puede observarse, la práctica del don no es exclusiva entre protagonistas “cuyos estatus, antes del don, son potencial o realmente equivalentes” (Godelier, 1998: 26). Se puede donar y recibir de superiores, incluso de aquellos que no son seres humanos. Cuando una deidad es quien dona, se crea una obligación de devolver, bien sea mediante plegarias, ofrendas o sacrificios. Este último constituye, según Mauss, “la cuarta obligación constitutiva del don” (Godelier, 1998: 27). De allí que el *sambenitero* se considere siempre en deuda con el Santo que intercede ante la sociedad para que pueda obtener el sustento diario; al igual que el creyente que se topa con una imagen del Santo en la calle, deposite limosna en contraprestación por los favores recibidos.

Tenemos entonces que el don circula de múltiples maneras en el culto:

a) San Benito intercede para que el *sambenitero* se procure el pan diario, y en contraprestación, este cuida la reproducción de la imagen: la limpia, la restaura, la viste y cambia las flores. En otras ocasiones el *sambenitero* destina parte del dinero recaudado a iglesias o capillas. Es una relación *Deidad <----> Sambenitero*.

b) San Benito atiende una petición formulada por un devoto, y en contraprestación el devoto paga su promesa, que puede consistir, por ejemplo, en mantener velones encendidos a la imagen sagrada que guarda en las casas, organizar fiestas con chimbángueles, acudir a las

procesiones, visitar la imagen sagrada en iglesias y capillas para ofrendar capas, medallas, rosarios, dinero... La relación entablada aquí es *Deidad* <----> *Devoto*.

c) El *sambenitero* le otorga al devoto la oportunidad de ver, tocar o bailar el santo. En contraprestación, el devoto deposita su limosna en la alcancía que porta la reproducción de la imagen. La relación aquí se establece entre tres sujetos: *Deidad* <---- *Sambenitero* ----> *Devoto*. En esta relación el *sambenitero* funge como mediador.

El don produce un bucle incesante que trasciende los ciclos rituales y momentos extraordinarios como la fiesta. Las promesas de los devotos y la petición de limosna forman parte de un mismo sistema de circulación de dones durante todo el año. Pero la presencia cotidiana de los *sambeniteros* permite reforzar el vínculo entre los devotos y el santo. El *sambenitero* se convierte, de esta manera, en una suerte de *cuerpo catalítico* que activa la circulación de los dones. De ahí que la limosna sea un elemento de contraprestación regular y no puntual dentro del culto.



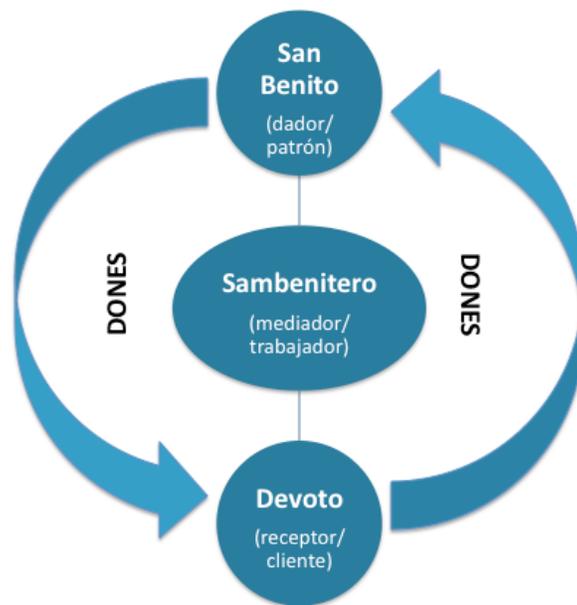
El *sambenitero* funge como *cuerpo catalítico* en el vínculo creyente-santo, al activar la circulación de los dones

Caminar por las calles con el santo: podríamos entender esta práctica como una acción en la cual el *sambenitero* es el sujeto y la reproducción de la imagen sagrada un instrumento. Pero a estos individuos los llaman también "San Benitos". Con esta

denominación, hombre y santo se fusionan en una identidad asignada por y visible desde el *otro*. El hombre y el santo caminan, bailan y trabajan, como si de un solo cuerpo se tratase.

Desde la perspectiva del *sambenitero*, sin embargo, los actores están bien diferenciados. En su relación cotidiana con el santo, el *sambenitero* consolida una sociedad económicamente productiva: asumida esta práctica como un *trabajo*, se ve a sí mismo como un trabajador y al santo como un proveedor. Entre ellos existe un contrato tácito: el *sambenitero* compromete parte de las ganancias –la ofrenda o limosna– al mantenimiento de la reproducción de la imagen sagrada. El *sambenitero* trabaja para el santo, quien representa para él, más que un santo milagroso y proveedor, su propio patrono.

Ya en la calle –el espacio de trabajo–, la transacción hecha con el devoto es doblemente simbólica: la limosna es al, mismo tiempo, el don que regresa al santo por los favores recibidos y una contraprestación monetaria para el *sambenitero*, en agradecimiento por la oportunidad que le brinda, como mediador, de entrar en contacto con la deidad.



La mediación simbólico-económica en la práctica de los *sambeniteros*

Transgresiones: un santo fuera del altar

Como hemos apuntado, las prácticas de los *sambeniteros* se ubican en el eje espacio-temporal de lo denominado *cotidiano*, donde la acción práctica tiene su posicionamiento en

el *aquí* y el *ahora*, "desde donde se ve al otro, desde donde se ve de una particular forma al mundo" (Lindón Vioria, 2000: 11).

Al circunscribir este fenómeno en la vida cotidiana, tomamos en cuenta a Norbert Elias cuando advirtió, hace más de tres décadas¹⁶, que lo que entendemos por *cotidiano* no es en modo alguno uniforme. Su polisemia se debe al "uso libre del concepto y el amplio margen de lo no explicitado" (Lindón Vioria, 2000: 8). El problema radica, para Elias, en hablar de lo cotidiano en términos cotidianos, casi siempre oponiéndolo a lo considerado no-cotidiano: lo no rutinario, lo no laboral, lo elitesco, los grandes sucesos históricos, la esfera pública o el pensamiento científico y racional. Lo cotidiano no posee, como se piensa comúnmente, una estructura particular autónoma y aislada de otras estructuras sociales, sino que es un componente integrado a estas.

Saber qué se admite dentro de lo *cotidiano* depende, por tanto, de las representaciones compartidas por los individuos que pertenecen a dichas estructuras sociales. Lo *cotidiano* no es una noción universal, sino definida colectivamente. "La pregunta que se plantea es si lo que en este sentido puede leerse hoy en día en los libros y artículos sobre 'lo cotidiano' será aplicable realmente a todos los tiempos y espacios" (Elias, 1998: 346). De allí que la misma noción de *tiempo* la defina Elias como una herramienta social. "Para Elias, el tiempo no es un dato objetivo o subjetivo, sino un dato social y un instrumento de orientación imposible de comprender sin tener en cuenta el acervo cultural que se transmite y aprende de generación en generación" (Navarro, 2005: 1).

El tiempo, como uno de los ejes que trazan lo cotidiano, es una herramienta reguladora, al definir lo permisivo y lo prohibido en la vida diaria. Es un medio para controlar el acceso a lo sagrado. Desde la Iglesia –espacio de lo sagrado– se determina cuándo el santo puede salir a las calles –espacio de lo profano– para unirse a la fiesta. Por ello, para algunos el espectáculo de ver a un santo en las calles, en cualquier día del año, *bailado* por individuos, no corresponde con su entendimiento acerca de la espacio-temporalidad del culto a San Benito:

¹⁶ Su ensayo 'Sur le concept de vie quotidienne' fue publicado por primera vez en 1978.

*Hay muchos que se paran por allí y entonces andan con la mentira de decir que recogen pa' la capillita, y no es pa' la capilla. Se recoge cuando hay una necesidad pa' la iglesia. Después no se recoge.*¹⁷

Para los *sambeniteros*, entretanto, el contacto con el santo trasciende el extraordinario tiempo de la fiesta y toca el otro extremo: el tiempo ordinario. De esta manera, producen una doble ruptura: espacial, porque el santo sale de la iglesia, y temporal por hacer su labor fuera del ciclo ritual de la fiesta. Rompen con la mediación iglesia-individuo, al ofrecer directamente a los creyentes el acceso a lo sagrado: la oportunidad de ver y tocar al santo. Por ello difícilmente pasan desapercibidos cuando irrumpen en las calles. Los *sambeniteros* se convierten, así, en agentes transgresores que sostienen lo sagrado en un intersticio entre lo ordinario y lo extraordinario.

Lo sagrado en lo cotidiano

Para que el vínculo del don se establezca, entre el *sambenitero* y el creyente debe existir un consenso tácito en cuanto a la reproducción de la imagen de la deidad: tanto quienes la portan como quienes depositan la limosna en su alcancía reconocen la imagen como un objeto sagrado. En efecto, dichas reproducciones de imágenes de San Benito –al igual que las reproducciones de otros santos y vírgenes católicos– adquieren su carácter sagrado cuando son bendecidas por los sacerdotes durante algunas liturgias (como en Semana Santa, Navidad o el Día de San Benito), o cuando éstos se trasladan a las capillas o altares familiares a bendecir el lugar dedicado a la deidad.

El carácter sagrado de la imagen de San Benito que recorre las calles es lo que finalmente otorga lógica a la presencia de un santo en los espacios socialmente vinculados con lo profano y las actividades denominadas *seculares*. Gracias a los creyentes, lo sagrado se mantiene entre los polos de la vida ordinaria y extraordinaria. Por ello preferimos caracterizar al culto a San Benito de Palermo como un *hecho social total* (Maus, 1923) presente en una serie de prácticas que los propios creyentes identificarán como religiosas,

¹⁷ Entrevista a Adelina Nava, dueña de una capilla consagrada a San Benito de Palermo en la vía a El Moján, estado Zulia. 28 de mayo de 2009.

económicas, cotidianas, no-cotidianas, etc., según sus marcos culturales de referencia, pero que guardan en común la presencia de elementos sagrados o sacralizados.

Recordamos aquí las reflexiones de Fitzgerald (2007a, 2007b), quien tras una revisión histórica de la oposición entre lo religioso/secular en el contexto europeo, describe las dos grandes visiones sobre la religión que han imperado en el imaginario europeo y americano: la idea cristiana de la religión, según la cual la Verdad revelada define tanto lo profano como lo sagrado, y la visión moderna de las religiones (ahora en plural) como un asunto privado, separado de ámbitos no-religiosos como la política y la economía.

La primera idea, propia del Cristianismo, considera la religión como un supra ámbito que abarca el resto de los aspectos de la vida colectiva. La segunda, planteada por el secularismo, la relega al plano privado, y redefine el espacio público como espacio de lo no-religioso o secular. En el caso de los *sambeniteros*, la primera visión es la que impera: la presencia divina en la cotidianidad, en las actividades de subsistencia. Para algunos, de hecho, la intercesión de San Benito es lo que les permite obtener el pan diario. La religión aquí es: “all encompassing and universal, and [...] nothing exists or could exist (in the proper sense of the word ‘exists’) outside religion”¹⁸ (Fitzgerald, 2007a: 219).

Desde esta perspectiva describimos e interpretamos las prácticas de los sujetos que recorren a diario las calles de la región zuliana para pedir limosna con una imagen de San Benito de Palermo en sus brazos: el contacto con el sagrado –propio o de otros devotos– forma parte de su acción práctica cotidiana.

Devoción y pobreza, culto y mendicidad fueron aspectos observados durante la etnografía, donde encontramos diferentes maneras de practicar el culto a la deidad, condicionadas por la experiencia particular de los sujetos. Observar un hecho en apariencia uniforme y repetible como la práctica de la limosna nos llevó a comprobar la diversidad dentro de las creencias y prácticas que conforman el culto a San Benito de Palermo, dentro de un ámbito aún más complejo, sincrético y plural: el cristianismo católico venezolano.

¹⁸ "Totalmente abarcadora y universal, y [...] nada existe o puede existir (en el estricto sentido de la palabra 'existir') fuera de la religión".

Referencias documentales

Casanova, Vanessa y García Gavidia, Nelly (2009). Lo sagrado secularizado como sustento diario: los sambeniteros en las calles zulianas. En: *Boletín Antropológico* no. 27, num. 76, mayo-agosto 2009. pp. 137-157.

Concilio Vaticano II. 1965. *Decreto Apostolicam Actuositatem. Sobre el apostolado de los laicos*. En: sitio oficial de la Sede del Vaticano. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm. Consultado el 4 de marzo de 2010.

Díaz Áñez, Vinicio. 2011. *San Benito, santo negro. El culto a San Benito de Palermo en el estado Zulia*. Maracaibo: Gobernación del Estado Zulia.

Elias, Norbert. 1998. Apuntes sobre el concepto de lo cotidiano, en: Elias, Norbert; Weiler, Vera; Korte, Hermann; Engler, Wolfgang. *La civilización de los padres y otros ensayos*. Barcelona; Santafé de Bogotá: Grupo editorial Norma.

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

Fitzgerald, Timothy. 2007b. *Discourse on Civility and Barbarity*. Oxford University Press.

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. Santafé de Bogotá: Instituto colombiano de Antropología. pp. 33-45.

García Gavidia, Nelly. 1999. "Santa Rosa no es un barrio: es un pueblo!". En: Meneses Pacheco, Lino; Clarac de Briceño, Jacqueline y Gordones, Gladys (eds.). *Hacia la antropología del siglo XXI*. Mérida: Conicit, Conac, Museo Arqueológico-ULA, CIET-ULA.

Godelier, Maurice. 1998. *El enigma del don*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Hernández, Daria y Fuentes, Cecilia. 1991. *Fiestas tradicionales de Venezuela*. Caracas: Fundación Bigott.

Lindón Villoria, Alicia. 2000. Del campo de la vida cotidiana y su espacio-temporalidad (una presentación). En: Lindón, Alicia (comp.). *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*. Barcelona, Anthropos. pp. 7-18.

Mangieri, Rocco y Gómez, Francisco Vicente. 2005. Figuras de mendicidad. Semiótica y poética del cuerpo mendicante en los magníficos albores del siglo XXI. En: *Semióticas Audiovisuales. Colección de Semiótica Latinoamericana Nos. 2 y 3*. Maracaibo, Universidad del Zulia y Universidad Católica Cecilio Acosta. pp. 109-135.

Martínez, Juan de Dios. 1992. *Cómo bailar chimbángueles*. Colección Danzas Étnicas y Tradicionales no. 1. Maracaibo: Dirección de Cultura, Universidad del Zulia.

Mauss, Marcel. 1923. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Versión consultada en línea en el sitio web: <http://classiques.uqac.ca>.

Navarro, Eduardo Vicente. 2005. La sociología del tiempo de Norbert Elias. En: *A parte rei. Revista de Filosofía*. No. 42, nov. 2005.

Salazar Mays, Briseida. 2001. El mulato de Palermo. En: *Revista Bigott*, no. 57-58. Abr-may-jun/jul-ago-sep 2001. pp. 124-141.