

5.5.2. Factores que explican la persistencia para el autoconsumo.

- **La tradición Oral:**

Este es quizás, el principal factor que explica la persistencia del cultivo del trigo en la zona de los valles altos andinos de la cordillera de Mérida, debido a que en la zona, las tradiciones, las costumbres y los modos de cultivar y trabajar la tierra se han venido transmitiendo de forma eminentemente oral entre los campesinos.

Es por tal razón, que para dar una explicación concreta sobre los procesos de trasmisión de las costumbres agrícolas socioculturales, en especial las relacionadas con el trigo, debemos detenernos un poco para analizar en que consiste el proceso de la tradición oral como fuente fundamental en la preservación del legado cultural de los páramos andinos.

Por tal razón, debemos entender a la tradición oral como una fuente histórica cuyo carácter propio está determinado, es oral o no escrita, operando de generación en generación (Vansina, 1968: 21). Esta fuente nos lleva a una realidad que no ha sido ideologizada, ni inducida a defender intereses en un determinado grupo social.

El uso sistemático de la tradición oral, ha permitido recoger importantes testimonios narrados por sus propios protagonistas, sobre diversos temas de la vida sociocultural que han sido trascendentes en los

habitantes del páramo. En cuanto los testimonios, podemos decir, que esté es entendido por una persona que lo narra a una segunda persona, la cual a su vez, lo divulga contándolo a una tercera. De esta forma nace una cadena de tradición, en la que cada testigo ulterior es un eslabón y cada testimonio es un testimonio auricular (Vansina, 1968: 34-35).

Por esta razón, es que no hay que olvidar que la tradición oral constituye un extraordinario vehículo para la auto conciencia étnica, que se origina bajo la influencia de la comunidad de lenguas, de territorios, de hábitos, costumbres y modalidades psíquicas comunes, que conlleva a las masas populares a conservar su identidad como grupo y al mismo tiempo a consolidar la conciencia histórica.

- **Las costumbres.**

Este es un factor de tipo sociológico que ha influido en gran escala sobre la persistencia actual del cultivo del trigo, en Mucuchíes y Santo Domingo. Los cultivadores del trigo tienen arraigadas fuertemente las tradiciones de familia, con sentimental apego a esas tierras, a sus costumbres y sobretodo al cultivo del trigo.

En este sentido, las costumbres alimenticias de los habitantes del páramo como la de la mayoría de los habitantes de los diferentes pueblos, están afectadas por la influencia de otras culturas (la española) que llegaron a nuestro país en la época de la conquista.

Es así como en los Andes, se arraigó la cultura del trigo, que incluso

se llegó a adaptar un plato tan típico como la arepa de maíz, para hacerla de trigo, cambiando una costumbre tan arraigada en el acervo cultural del venezolano en general, para convertir dicho alimento en un rasgo distintivo de la región, que logró consolidar al trigo como su principal rubro agrícola.

Es así que la arepa de harina criolla ó de harina de trigo, constituye el elemento básico en la alimentación de los cultivadores de trigo en la zona de Mucuchíes y Santo Domingo. En la actualidad, no es posible la sustitución total por la arepa de harina importada, la cual, aunque resulta más barata y ahorra los esfuerzos del trabajo que representa cultivar el cereal, no deja atrás las preferencias de los habitantes por la harina criolla por ellos elaborada. Otro de los rasgos fundamentales, en la tradición de los pueblos cordilleranos es la diversidad de panes y biscochos, que no se encuentra en otras regiones del país.

- **Las condiciones socioeconómicas de sus cultivadores:**

Estas condiciones impiden a los cultivadores de trigo dedicarse a cultivos mas remunerativos, ya que sus escasos ingresos monetarios no le permiten el financiamiento requerido para esto, mientras que el trigo les permite obtener un alimento seguro a bajo costo.

Es así, que podríamos afirmar, que aunque el predominio del trigo fue temporal en la zona, en la década de los cincuenta se convirtió en un cultivo redictual, cuyo mantenimiento obedecía más a lazos históricos y de apego de los campesinos a la tierra que a los beneficios económicos

obtenidos (Monasterios citado por Velázquez 2001: 73).

Luego de analizar los elementos que componen el capítulo que nos ocupa, podemos afirmar que el campesino de la zona de los valles altos de la cordillera de Mérida, es poseedor de un conjunto de conocimientos que va desde las condiciones medioambientales que lo rodean y que son utilizadas para un mayor rendimiento de las cosechas, hasta una amplia gama de técnicas que son utilizadas para la siembra del trigo y que son conservadas, con algunos cambios, desde su introducción en la época colonial.

Otro de los elementos que fueron estudiados y que dan fe de una fehaciente cultura del trigo, es la adaptación que han hecho los campesinos de la zona a la vivienda tradicional andina, para convertirla en un centro de recolección y almacenamiento de trigo, optimizando su funcionamiento hasta convertirla en un centro especializado para la producción y almacenamiento del cereal.

Por último, se ha encontrado que pese a los factores que desencadenaron la decadencia del cultivo del trigo en los valles altos Andinos, los habitantes han mantenido a través de la tradición oral y sus costumbres, un conjunto de elementos, que han servido de eslabones para el mantenimiento de una cultura del trigo que se hace patente al observar la persistencia en la siembra del cereal en la zona, en espera de una pronta reimplantación.

CAPITULO VI

LA CULTURA DEL TRIGO: ASPECTOS SOCIOSIMBÓLICOS.

LA FIESTA DE SAN ISIDRO LABRADOR.

El presente capítulo es una síntesis de las diversas manifestaciones sociosimbólicas que se encuentran presentes en la población de Mucuchíes en relación con la siembra del trigo. En este sentido, el presente capítulo se elaboró con abundante información oral, que nos permitirá recoger importantes testimonios narrados por los propios protagonistas y testigos directos de las creencias, ceremonias y tradiciones vinculadas al cultivo de trigo, que le dan sentido a la vida del campesino de la región.

Razones que nos demuestran, que el trigo para estas poblaciones es algo más que un simple cultivo, debido a que alrededor de éste cereal se han dado todas estas manifestaciones sociosimbólicas, conformándose una cultura que se mantiene con algunos cambios hasta nuestros días.

6.1. Costumbres religiosas asociadas al cultivo de trigo.

Según las observaciones realizadas en el trabajo de campo, en la región estudiada son muy variados los hábitos religiosos. Si bien puede afirmarse, que todos los habitantes de Mucuchíes y Santo Domingo profesan la religión católica, no responden ante la iglesia del mismo modo,

ni reaccionan con la misma medida de intensidad en sus sentimientos religiosos. El conocimiento del catecismo y de la doctrina cristiana y la rigurosa observancia de las oraciones cotidianas varían mucho entre los individuos y las familias de que forman parte.

Semana Santa ó los días dedicados a las festividades de los santos patronos, suelen coincidir con los cambios de estación y ciclos de cultivo, no por ello los habitantes de los valles altos andinos se abstienen necesariamente en tales festividades, de trabajar en el campo o de realizar actividades comerciales.

La mayoría de las casas de estas comunidades, cualquiera que sea su tamaño tiene un pequeño altar, con imágenes o estampas religiosas. En algunos casos es muy sencillo, consistiendo solamente en una estampa de colores, recortada de un calendario comercial o de un anuncio de medicinas, debajo del cual, hay flores en un pote de lata o alguna otra decoración. A veces se encuentra en el altar una estatua del santo favorito, San Benito de Palermo, San Isidro Labrador o San Jerónimo. Este altar doméstico es el centro de todas las funciones religiosas que se celebran en el seno de la familia. En éste altar se rezan las oraciones y se ruega la intervención divina en los casos de enfermedades, muerte u otros acontecimientos menores en la vida diaria.

Al respecto la tradición oral refiere: "... desde un principio siempre he reconocido eso, porque por lo menos la mamá de uno,... desde que uno

se paró, reconoció que el altar estaba en la sala. Por lo menos, el altar que está en el cuarto, donde se duerme, se puede tener un altarcito también pa poner una vela, poner un santo, pero es más pequeño. Eso significa tener devoción, tener la fe en Dios y en la Virgen que pa cualquier cosa uno le ofrece una vela a un santo, las animas, la vela tiene que ir en el altar. En las casas tienen que ser muy precisamente en el altar en la sala... es muy difícil que uno valla a poner una vela en cualquier parte, decir, voy a poner esta vela aquí. Yo por lo menos nunca he hecho eso, primeramente poner una velita en el altar... porque uno reconoce que el altar es pa poner una vela, y pa pedirle cualquier cosa a cualquier santo” (entrevista a María Diomira de Quintero. La Toma, 24/5/95).

Las manifestaciones religiosas anteriormente descritas, están íntimamente ligadas a la doctrina católica introducida en la zona por el conquistador español, que pese a su condición, siempre mantuvo como objetivo principal asimilar a los habitantes del nuevo continente a su sistema cultural, a través de los valores propios de la fe y la religiosidad, que eran tan propios de su cultura y de sus creencias.

Es así como el conquistador trajo consigo la semilla de su credo, representado por la iconografía religiosa por ellos venerada, siendo una muestra de esto, que si se analiza detalladamente, la toponimia de los pueblos fundados bajo el esquema colonial español, encontramos que muchos de ellos, son denominados haciendo alusión a lugares ubicados

dentro de la península, tal vez, por poseer características similares a los del viejo continente. Igualmente fue muy particular la adjudicación de nombres religiosos a las ciudades o poblados establecidos, siendo asignado a dicho sitio como patrono el santo que lleva su nombre.

Dentro de toda esta nueva cosmovisión implantada por los españoles en el nuevo mundo, encontramos que la tradición del trigo vino inserta de una forma especial en los rituales católicos que ellos profesaban, de allí se desprende, que el centro del ritual cristiano, sea el pan de trigo en forma de hostia u oblea, que es utilizado para celebrar en la misa, el sacrificio de Dios para salvar a su pueblo. Igualmente, otro momento importante en la que el pan de trigo es sacralizado por la iglesia, es el saboreo de una comida fugaz y familiar en la que Jesús comparte una pieza de pan, en la última cena con sus discípulos.

De estos hechos, se deduce que el trigo para confeccionar la harina de estas obleas ya era utilizado durante el siglo XIII, y dado el carácter universal de dichos ritos, podemos concluir que el trigo se ha utilizado como el cereal privilegiado para alimentar esencialmente al cuerpo y al espíritu del hombre.

En este sentido, entre los habitantes de Mucuchíes y Santo Domingo, pudimos apreciar que poseen la costumbre de llevar manojos de trigo los días de Semana Santa, para ser bendecidos por el párroco de la iglesia de sus respectivas comunidades, en la misa que se celebra el domingo de

ramos. Luego estos manojos de trigo son colocados detrás de la puerta principal de las casas para que traigan prosperidad.

6.2. El significado de la fiesta.

Para entender el significado de las fiestas de San Isidro Labrador y de los Negros de San Jerónimo, es imprescindible detenernos para analizar cuales son los factores que determinan y caracterizan la fiesta, así como sus elementos, para tener una visión más amplia de las manifestaciones festivas que son objeto de nuestro estudio y que son asociadas al cultivo de trigo en la zona.

Por tal motivo podemos decir, que definiciones de fiestas hay muchas, ahora bien, lo difícil es tratar de exponer una que reúna todas las características que creemos debe poseer el fenómeno festivo en su totalidad. Tales definiciones se han realizado mayoritariamente dentro del ámbito de la Antropología Social y raramente desde las ciencias históricas.

En la literatura antropológica se entiende la fiesta como toda una serie de acciones y significados de un grupo, expresadas por medio de costumbres, ritos, tradiciones y ceremonias, como parte no cotidiana de la interacción, especialmente a nivel interpersonal, caracterizadas por un alto nivel de participación e interrelación social, y en las que se transmiten

significados de distinto tipo, ya sean históricos, sociales, valores cotidianos, religiosos, etc..., que le dan un carácter único o variado, y en los que la práctica alegre, festiva, de goce, se entremezclan con la práctica religiosa e incluso mágica, cumpliendo determinadas finalidades culturales básicas para el grupo, de carácter extraordinario, y realizadas dentro de un periodo temporal (Roiz, 1982: 99).

En este caso, podemos apreciar a la fiesta como un sistema comunicativo doble en el que distingue un sistema o discurso de diversos ritos, ceremonias y tradiciones, articulado en subdiscursos; y un sistema de signos, códigos y referentes dentro de cada rito, ceremonia o tradición.

Rodríguez (1982: 30), por su parte, define la actividad festiva como un complejo cultural, síntesis de los condicionantes sociales (los valores, las creencias) en el que confluyen fundamentalmente factores tradicionales con un gran peso específico de lo popular-tradicional, a la vez que recibe características culturales del grupo dominante; por lo que además está en continua transformación, apreciándose en ella los cambios sociales y culturales que las respectivas sociedades van experimentando, hasta tal punto, que puede llegar a ser la única forma de expresión de determinados conflictos subyacentes.

Ahora bien, si hasta los momentos lo que hemos intentado ha sido definir la fiesta, aún nos resta conocer las características de este fenómeno. La fiesta no es un aspecto monolítico de estudio, sino una serie articulada de aspectos, muy diversos entre ellos, que no se pueden olvidar, y que gracias a ellos se comprende su propia identidad.

Así pues, como características del fenómeno festivo tenemos (Maldonado, 1975: 68):

- Brota del poder peculiar del hombre para incorporar a su propia vida las alegrías de otros y la experiencia de las generaciones pasadas.
- En ella la gente ocupa los espacios comunes y allí, al amparo de sus símbolos, materializa su identidad social, a la vez que transforma de manera idealizada estos espacios públicos.
- Moviliza a todos, pues la participación es general. Posiblemente no hay mecanismo social con tan especial magia de convocatoria creando al menos, la ilusión que refuerza a través de su uso como elemento de identificación.
- Al ser capaz de crear un ambiente inconfundible, el "ambiente festivo", se transforma en el núcleo de la fiesta misma como fenómeno cultural global no reductible a ritual o ceremonia, a la vez que va acompañado de un tiempo distinto.

- Proporciona la ocasión de promoción individual y familiar con el reconocimiento público de prestigio, a la vez que actúa como integradora de la familia.
- No es transgresiva sino destructiva, pues ella desborda el cuadro de la experiencia común para regenerarla y transformarla, anticipando lo no-vivido, provocando el cambio en la sociedad y subvirtiéndola.

Así pues, en la fiesta el hombre sale de su universo individual y temporal. Cesan las presiones y obligaciones de todos los días, todo es extraordinario y nuevo: los vestidos, las comidas, las normas de conducta. Dominan la alegría o el dolor colectivos en torno a acontecimientos, esto es, una vuelta a los orígenes del mundo, a una edad de oro, un espacio en el que hay libertad para expresar la crítica (Maldonado, 1975: 70).

Este "retorno", puede entenderse como el espejo y la respuesta dada por el hombre a su propia condición de precariedad, que hace que la misma fiesta pueda reproducir simbólicamente la condición de desorden mítico primordial, a través de la anulación de la condición presente, pero que al tener una estructura dual, por un lado efectúa este retorno a los orígenes a través de la conmemoración, mientras que por otro, libera las fuerzas prospectivas dirigidas hacia una purificación total de orden psicológico y eventualmente social y civil (Maldonado, 1975: 72). En base a estas ideas analizaremos las fiestas de San Isidro Labrador en la población de

Mucuchíes y la fiesta de San Jerónimo en la Población de Santo Domingo del estado Mérida.

6.2.1. Tiempo festivo

Un factor concreto e inseparable de la fiesta, entre todos los datos que hemos mencionado con anterioridad, es el propio tiempo festivo, radicalmente opuesto al cotidiano; con ello no nos estamos refiriendo a la periodización cíclica del fenómeno festivo asociado a su carácter vegetal-agrícola, sino a la propia noción del tiempo en el que transcurre la fiesta.

Así pues, existe un tiempo festivo para el conjunto de individuos pertenecientes a las comunidades de Mucuchíes y Santo Domingo, que es radicalmente opuesto al tiempo útil o de trabajo, en tanto en cuanto éste tiempo permite en muchos de los casos, la paralización de las labores cotidianas, crea la ilusión fantástica de una vuelta a un pasado remoto, a la vez que provoca una atmósfera lúdica o seria, en la que los participantes se aproximan casi en una distancia táctil al objeto de la fiesta.

A través del tiempo festivo, muchas barreras se derrumban ya que es el periodo en el que muchos espacios cambian de significado, se transforman, siendo el propio individuo quien deja de sentir la presión interior/exterior cotidiana del trabajo en el campo, para dar un salto a un espacio de tiempo que le permitirá cambiar su ritmo de vida y su relación

con los demás habitantes tanto de su comunidad como de otras comunidades que son invitadas a las festividades.

En este sentido, el tiempo festivo puede ser visto como la recuperación de un tiempo anclado en el pasado, pero que nunca ha desaparecido de las mentes de los campesinos de la comunidad, por el cual se asegura la renovación periódica de la naturaleza por escenarios estacionales y por las ofrendas (primicias), a la vez que permite sacralizar los cambios que marcan la vida del individuo.

Por tal razón “festivo” es, para los habitantes de la zona estudiada, el tiempo que no se trabaja, el tiempo improductivo, el tiempo sustraído para el divertimento, en sí, un tiempo en última instancia, ilusoriamente libre aunque en realidad altamente condicionado y organizado, ya que la regulación del tiempo consiste en establecer ritmos.

“Dichos ritmos, se interpretan en su sucesión lineal por las fiestas, ya que gracias a ellas un tiempo se transforma en otro. Por esta razón, las festividades aparecen especialmente localizadas como momentos de transición, pues cuando las sociedades se hacen diferentes, cuando los hombres se hacen diferentes, cuando los tiempos se hacen diferentes, tenemos las fiestas, y sigue habiéndolas cuando se conmemoran sus cambios y quizás esto no debamos de buscarlo en el paso del tiempo, sino

en el paso de los hombres, en la sucesión de sus actividades o en la sucesión de su estatus” (Velasco, 1982: 172).

Por tales motivos, es que podemos afirmar que las celebraciones de San Isidro y San Jerónimo, conjugan una serie de elementos que son propios del fenómeno festivo y que de alguna manera, crean en los pobladores de la zona, un retorno inconsciente a un pasado no muy lejano, donde el trigo estaba vinculado de una manera especial a ese fenómeno festivo asociado a las deidades religiosas que los campesinos del páramo todavía veneran. Es decir, santo y actividad agrícola se funden en un sólo momento para celebrar no solo la protección y bendiciones recibidas por sus patronos, sino que al contrario, podemos apreciar la celebración del trabajo de la tierra, la productividad de sus campos y su devoción por un tiempo pasado que se niega a morir en la tradición de los campesinos del páramo.

6.3. Fiestas asociadas al cultivo del trigo: San Isidro Labrador y Los Negros de San Jerónimo.

Tomando en cuenta las ideas anteriormente expuestas, podemos afirmar que la mayoría de las costumbres religiosas, como de las devociones hacia los santos católicos incorporados por los conquistadores, y que a través de la fusión cultural se han asociado al cultivo de trigo, han

mantenido su vigencia hasta nuestros días en la fe de los habitantes de los pueblos del páramo, superando los obstáculos que representa el devenir del tiempo, y de los cambios propios de las estructuras de pensamiento. Estas son, en los actuales momentos, expresiones latentes del sentir de un pueblo hacia el cultivo del trigo: un claro ejemplo de esto, lo es: San Isidro patrono y protector de las cosechas de trigo en la población de Mucuchíes y las fiestas del trigo en honor a San Jerónimo en el pueblo de Santo Domingo.

6.4. Fiesta de San Isidro Labrador en Mucuchíes: El santo patrono del trigo.

Año tras año, en la población de Mucuchíes, capital del municipio Rangel del Estado Mérida, se lleva a cabo la festividad en honor a San Isidro Labrador, santo patrono de la agricultura. Es una manifestación que se sitúa en el plano religioso, ya que el devoto se ubica dentro del catolicismo oficial, y por lo tanto se identifica con este proceso que tiene a su vez dos componentes: el primero es el sistema de creencias en el cual se participa y donde se justifica el sentido de la fiesta. El segundo se corresponde, con un sistema ritual que se expresa entre otros aspectos en la ingerencia que tiene la divinidad de San Isidro en el plano económico de esta comunidad, específicamente en el área de la agricultura.

Figura. VI.1.
San Isidro Labrador.
Santo patrono del trigo
Mucuchies. Mérida.



La advocación a este santo relaciona estrechamente al hombre con su medio natural, y con lo que para él tiene importancia: “la tierra”.

Para el campesino de esta población la tierra es fundamental; sino se tiene, si se pierde, se pasa hambre en una comunidad que depende en buena medida de la actividad agrícola. El campesino, que trabaja con gusto la tierra, que la ama, que ve con cariño crecer sus cultivos, necesita un ritual mágico que asegure la fertilidad.

San Isidro viene a ser el protector de la fertilidad de la tierra productora y su carroza el quince de mayo, está llena de zanahorias, papas, aguacates, melones, mangos, piña, quesos, ajos, cebollín, cilantro, fresas, cambures, ajoporro, brócoli, espinacas, flores y en especial abundante trigo en espigas y en granos.



Figura. VI.2.
Carroza de San Isidro
Labrado en donde se
Observan las primicias
Hechas por los
Productores, en especial
El trigo.



Figura. VI.3.
Carroza de San Isidro
Labrador. En donde se
observan otras primicias
ofrendadas al santo
(aguacates, quesos,
piñas y papas)

Es decir, dicha carroza posee todos los productos cultivados y elaborados por el campesino de la zona. Como podemos ver, el trigo aunque es un producto que ha mermado en su producción en la localidad, se mantiene en abundancia en dicha carroza como representación de un

cultivo que se niega a morir y que representa algo más que un simple cereal para los campesinos de Mucuchíes.

El cultivo de trigo está vigente en el subconsciente del campesino, que ve, cree y espera en una pronta reimplantación de dicho cereal en la zona, por tal razón, le piden a su santo patrono del trigo; San Isidro (como es conocido en la zona) que le devuelva abundantes cosechas del cereal.

Figura. VI.4.
Carroza Principal acompañada
De imágenes de las comunidades
Aledañas.



Al respecto la tradición oral nos dice: “... mi papa me decía que San Isidro era el santo patrono del trigo porque cuando el salía, los ángeles quedaban tapando el trigo” (entrevista al productor Juvencio Sánchez. La Toma, 15/5/06).

Para llevar a cabo un estudio sobre la fiesta de San Isidro Labrador, en la población de Mucuchíes, del municipio Rangel, en el estado Mérida, se ha considerado estructurar dicha fiesta en tres periodos, ellos son: el periodo pre-manifestación, el periodo de la festividad en sí y el post-

manifestación, siguiendo este orden, la fiesta en honor a San Isidro Labrador se divide de la siguiente manera:

6.4.1. Periodo Pre – manifestación.

Al iniciarse el periodo pre - festivo que comienza con la entrada del mes de mayo, la gran mayoría de los creyentes se sienten motivados a participar en los actos que giran en torno a la fiesta, ya que la economía de la población, de una forma u otra depende de la producción agrícola. Todos los pobladores están ligados al campo, por esta razón, es importante participar en las Fiestas de San Isidro Labrador.

En esta fase preparatoria están presentes los poblados y aldeas vecinas, tales como: Gavidia, Micarache, Misintá, Mixteque, La Mucumpate, Mitibibó, La Musui, Aposentos, La Hoyada, El Royal, La Toma, Mocao Bajo, entre otros. En todos estos lugares se realiza un novenario que comienza el día seis de mayo y culmina el día catorce en la víspera de la celebración del santo.

Con el inicio de la novena, que es la convocatoria de los creyentes que se reúnen en cada localidad para elevar sus plegarias y oración a San Isidro Labrador, se inicia el periodo pre – manifestación.

Luego el grupo o familia encargada de la novena en la localidad, pide apoyo al sacerdote para que oficie una misa de acuerdo a la intención

del “novenario”. Una vez culminada esta actividad el grupo de músicos le brinda sus interpretaciones al santo, se reparten refrigerios y se quema pólvora.

La Sociedad de San Isidro de Mucuchíes es la encargada de realizar estos nueve días dedicados al santo. También la novena les es asignada a las familias de amplia trayectoria en la zona, existiendo ocasiones donde las personas encargadas de la novena recorren el vecindario pidiendo una colaboración para sufragar los gastos de la misa.

Durante éste periodo, también se recogen los productos para las “primicias”, que son los mejores frutos de sus cosechas, que deben ir colocados en los arcos y en las carrozas que se organizan en romería para honrar al santo. Por esa razón, en el desfile de las carrozas en la romería se exhiben los mejores frutos, que son la expresión del conjunto de “primicias” que el campesino ofrece al santo como parte de sus promesas y de su sistema ritual ante los favores otorgados y recibidos. Estas primicias son recogidas el catorce de mayo, un día antes de la celebración de la fiesta del santo.

Es de hacer notar que, la participación del agricultor en esta fiesta es de carácter masivo, y tiene profunda significación, ya que entre los meses de marzo y mayo es que se siembra el trigo en la zona, por consiguiente, se produce una situación que puede tener alguna de las siguientes variantes:

1. El agricultor espera que con su participación en las festividades, el santo bendiga la futura cosecha.
2. Se espera que el volumen de la cosecha sea normal superando inclusive las expectativas del agricultor.
3. Que el volumen de la cosecha sea tal, que al obtener el beneficio del trigo, el producto obtenido pueda ser comercializado en la zona.

Cualquiera que sea el resultado obtenido por los agricultores, va a predominar la tendencia a relacionar el mismo con la voluntad del santo patrono. Es decir, si la cosecha fue buena ello se debió a la acción benévola de San Isidro, si por el contrario, no hubo ganancias pero si perdidas, la relación que el campesino hace de tal situación, es que no se cumplió de manera apropiada alguna de las etapas del ritual a San Isidro.

Definitivamente, sea cual fuere el resultado, el productor atribuirá gran parte de lo producido en la cosecha, al respaldo o no de San Isidro, y muy poco será atribuido a otros factores que pudieran o no, afectar la producción. En este sentido, lo anterior establece un estímulo que impulsa a los productores desde sus comunidades a la organización de los preparativos necesarios para rendir homenaje a San Isidro.

Por tal motivo, los productores también realizan aportes de tipo económico, dedican tiempo para asistir a reuniones relacionadas con la

preparación de las festividades y contribuyen con diversos esfuerzos para realizar y estructurar el programa de la festividad.

6.4.2. Periodo de la festividad en sí.

El día quince de mayo, al despuntar el alba, hay repiques de campanas y quema de pólvora, anunciando la misa solemne en honor a San Isidro Labrador, que se realizará, al aire libre, frente al Centro Campesino de Mucuchíes. Dicha misa siempre es realizada en la iglesia, pero al ejecutarse labores de remodelación de la plaza, se decidió realizar la homilía frente al referido centro.

A media mañana, se hace presente, un gran número de campesinos que viene de las aldeas y poblaciones vecinas, con sus respectivas carrozas ataviadas con motivos agrícolas, y por supuesto con San Isidro Labrador. Dichas carrozas vienen adornadas con las primicias de los productos que los campesinos ofrendan a éste santo en su día. Entre las primicias ofrecidas, se pudo observar la abundancia de trigo, resaltando la importancia que dicho cereal tiene en la dieta del campesino de la región y que aún es cultivado para su autoconsumo.

Al respecto la tradición oral nos dice: “... Mi papa siempre me decía hijo, siempre siembre trigo” (Entrevista al productor Juvencio Sánchez. La Toma, 15/5/06).

Figura. VI.5.
Frente de la carroza
en honor a San Isidro Labrador.
Comunidades de la Musuy,
Aposentos y La Hoyada



Figura. VI. 6.
Parte de atrás de la
carroza en honor a San
Isidro Labrador. Comunidades
de la Musuy, Aposentos y
La Hoyada. En donde se
observa la presencia del trigo
como parte de las primicias
ofrendadas al santo.



Figura. VI.7.
Frente de la carroza en honor
a San Isidro Labrador.
Comunidad de
La Mucumpate. Donde se
encuentra presente el trigo.



Figura.VI.8.
Parte de atrás de la Carroza en honor a San Isidro Labrador. Comunidad de La Mucumpate. Donde se observa el trigo alrededor del Santo.



Figura.VI.9.
Carroza en honor a San Isidro Labrador. Comunidad de Mixteque.

Figura.VI.10 .
Parte de atrás de la Carroza en honor a San Isidro Labrador. Comunidad de Mixteque. Decorada con trigo.



También gran número de campesinos trae sus yuntas de bueyes adornados con flores naturales, cuadros de San Isidro, cintas multicolores, banderines de papel de diversas tonalidades, frutos y sobretodo la presencia destacada del trigo. De esta manera, podemos observar como se encuentra arraigado el cultivo de trigo en la zona estudiada, ya que dicho cereal se encuentra presente en todas las manifestaciones culturales de los campesinos de la región.



Figura.VI.11.
Campesino con yunta de bueyes en camino a la procesión de San Isidro.



Figura. VI.12.
Yuntas de bueyes
Congregándose para
participar en la procesión de
San Isidro.



Figura. VI.13 .
Yuntas de bueyes decorada
con cuadro de San Isidro y
cintas multicolores.



Figura. VI. 14.
Yunta de bueyes decorada
con abundante trigo, flores
y hortalizas.

Sobre las primicias ofrendadas en la fiesta las fuentes orales refieren:
“... Hoy es quince de mayo, si es el día de San Isidro Labrador, de antes era muy bonito, porque había esa gran fiesta. Aquí a cual más el que tenía yuntica de bueyes, los llevaba ayuntados, llevaba la ayuntica enyugada. Con una primicia para el padre encima de la cogotera de los bueycitos: ahí le iba trigo, papa, zanahoria, ajo” (entrevista al productor Erasmo Antonio Toro. La Toma, 15/5/06).

Figura. VI.15.
Productores con su yunta
de bueyes decorada
con trigo.



Figura. VI. 16.
Yunta de bueyes decorada
con trigo.



Figura. VI. 17.
Yunta de bueyes decorada
con trigo, flores y
hortalizas.



Igualmente, la tradición oral refiere sobre la reunión de los bueyes traídos de las diferentes localidades que conforman el Municipio Rangel. Al respecto la tradición oral nos dice: “...muchos si, hasta quince o veinte yuntas de bueyes. Yo mismo llevé, cuando estaba un poco más mozo, y tenía unos bueyes mansos, llevé una yunta. Pero no quedaron ganas de volver a llevarlos, porque en la tarde llegué pura bosta en la ropa, pura bosta. Porque cuando íbamos en la procesión y reventaban esos morteros, los bueyes comenzaban el uno pa allá y el otro pa acá y entonces con el rabo le volvían la ropa una porquería” (entrevista al productor Juvencio Sánchez. La Toma, 15/5/06).



Figura. VI. 18.
Encuentro de productores
y yuntas de bueyes en
espera de la procesión a
San Isidro Labrador.

Los campesinos, también bajan sus tractores decorados con diferentes frutos producidos en la región, entre ellos también se hace presente el trigo. Estas maquinarias son de diversos tamaños y marcas, los cuales se congregan alrededor del Centro Campesino de Mucuchíes. Luego aparecen los mejores jinetes de la región con sus respectivos caballos conformando una cabalgata en honor al santo de la agricultura.

Figura. VI. 19.
Tractores decorados
con los frutos producidos
por los campesinos de la
región.



A las diez y treinta de la mañana llega procedente de la iglesia parroquial Santa Lucia de Mucuchíes, la carroza principal que lleva al santo patrono de la agricultura, San Isidro Labrador en medio de morteros y ¡vivas! al santo. Esta carroza es tirada por una yunta de bueyes comandada por un gañán, al frente de ésta, los músicos entonan melodías con música de cuerda.

Figura. VI.20.
Carroza de San Isidro
Tirada por una yunta
de bueyes.



Figura. VI.21.
Carroza de San Isidro
decorada con
abundante trigo.



Figura. VI.22.
Detalle de la carroza
donde se aprecia la
presencia del trigo.



Figura.VI.23 .
Parte posterior de la carroza principal de San Isidro. Donde destaca la abundancia del trigo.



Ésta carroza se abre paso entre las demás carrozas venidas de las diferentes comunidades, para ubicarse al lado del altar que se organizó para la misa, consistente en una tarima adornada con flores ubicada al frente del Centro Campesino de Mucuchíes. Al tomar su posición la carroza, se inician los oficios religiosos en honor a San Isidro, alrededor de las once de la mañana.

La ceremonia religiosa es dirigida por el párroco de la comunidad, que es acompañado por toda la feligresía que es devota del santo. Al finalizar la homilía, se le rinde un breve homenaje a la imagen con ofrendas y bendición de frutos. Luego se inicia la procesión por las calles de Mucuchíes, la cual va presidida por las yuntas de bueyes, es interesante recalcar, que los bueyes que participan en la romería llevan un número para participar en una rifa. .

Figura. VI.24.
Celebración eucarística
en Honor a San Isidro
Labrador. Santo patrono
del trigo, frente al Centro
Campesino de Mucuchíes.



Luego, seguido de los bueyes se presenta el estandarte de la cofradía de San Isidro, acompañando la carroza principal, que lleva la imagen de San Isidro, que se encuentra en la iglesia de Santa Lucia y que es venerada por los pobladores de Mucuchíes.

Figura.VI.25.
Feligreses asistentes a la
celebración eucarística
en Honor a San Isidro
Labrador.



Figura.VI.26.
Estandarte que preside la
procesión a
San Isidro Labrador.
Se destaca la presencia del trigo
como un elemento importante
dentro del estandarte.



Después de la ceremonia principal, vienen las carrozas de las diferentes comunidades que compiten entre las mejores adornadas y que optan a premios que se dan al finalizar el día y éstas, son seguidas por los tractores de las diferentes fincas que se hacen presentes en la romería, luego se finaliza el desfile con la cabalgata de los mejores jinetes de la zona.

Figura. VI.27.
Procesión de
San Isidro Labrador
por las principales
calles del pueblo. En
donde se observa a los
gañanes presidiendo el
cortejo con sus bueyes.



Figura. VI.28.
Carroza principal en la
Procesión. alegórica
al San Isidro Labrador
de la Iglesia de Santa
Lucia de Mucuchíes.



Figura. VI.29.
Desfile de Carrozas
alegóricas a
San Isidro Labrador,
proveniente de las
comunidades aledañas.



Figura. VI.30 .
Procesión de San
Isidro Labrador por las
principales calles del
pueblo. Carroza de la
finca las Canoas, en
donde se observa el
elemento trigo.



Figura. VI.31.
Músicos en la procesión
que animan la
celebración de San
Isidro Labrador.



Figura. VI.32.
Feligreses que
acompañan la procesión
a San Isidro Labrador.



Figura. VI.33.
Maquinaria de trabajo
Perteneiente a la finca
el alto, que acompaña la
procesión.



Figura. VI.34 .
Maquinaria de trabajo
Pertenciente a los
Productores, que
Acompañan la procesión.



La romería termina en el templo de Mucuchíes, ubicado frente a la plaza Bolívar, donde el párroco con los monaguillos reciben la imagen del santo y bendice a los animales que han traído y han participado en la procesión.

Al respecto las fuentes orales nos dicen: “... y esa fiesta tan bonita que había en Mucuchíes. Salía San Isidro en procesión y entonces todos esos bueyes los iba llevando atrás de San Isidro, enyugados con su presente para el padre. Así ya terminaba la misa, o mejor dicho, cuando terminaba la procesión, entonces el padre bendecía todos los bueyes” (entrevista al productor Alfredo Suescúm. Mitibibó, 15/5/06).

Figura. VI.35.
Cabalgata que cierra la
Procesión en honor a
San Isidro Labrador.



Figura. VI.36.
Cabalgata que cierra la
Procesión en honor a
San Isidro Labrador.



Mientras tanto alrededor de la plaza Bolívar, se van concentrando numerosos vendedores de comida y bebida para finalizar con una vendimia en honor a San Isidro Labrador.

Durante el transcurso de la romería, los músicos, acompañándose con instrumentos de cuerda entonan salves. Al respecto la tradición oral señala:

“A Isidro lo llevan preso
aquellos judíos crueles
no lo llevan por ladrón
ni por delito que tiene,
como las leyes son justas
lo llevan para que pene”.

(entrevista al productor Juvencio Sánchez. La Toma, 15/5/06)

Nuestros campesinos conservan la creencia de que: “San Isidro era un agricultor muy religioso. Estaba cazado con María de la Cabeza y ambos tenían fama de ser grandes trabajadores. Isidro cultivaba la tierra de varios dueños y a todos ellos daba cabal cumplimiento. No obstante su buena conducta, muchos de sus amigos trataron de perjudicarlo. Para el caso, hicieron del dominio público la noticia de que Isidro se pasaba solamente en misa y que no labraba la tierra a él encomendada. Tales chismes llegaron a los oídos de algunos dueños, para quienes trabajaba el santo y trataron de reclamarle, pero los interesados quedaron sorprendidos al ver que sus terrenos estaban bien cultivados y se dieron cuenta que lo que decían del labriego era mentira. Pero nadie imaginaba siquiera que, mientras Isidro hacía sus oraciones debajo de los árboles, recibía una compensa divina, la eficaz colaboración de un ángel que dirigió las yuntas

de bueyes. Éste Labrador nunca en su vida dejó de cumplir con el señor y todos los años tenía el cuidado de organizar su primicia. Después de su muerte, Isidro sube al cielo y desde entonces forma parte de la corte de Dios. Por ese motivo, el quince de mayo de todos los años, los agricultores celebran la fiesta de san Isidro Labrador y le piden por su protección” (entrevista al productor Erasmo Antonio Toro. La Toma, 15/5/06)

6.4.3. Periodo Post – Manifestación.

La fiesta religiosa en honor a San Isidro en Mucuchíes, en su fase culminatoria comprende los ocho días después de la celebración central o fiesta principal (periodo que va del quince al veintidós de mayo) espacio de tiempo que es percibido por los pobladores como un tiempo corto de despedida de la fiesta, y donde los habitantes se preparan para retornar a sus labores cotidianas en el campo y la comunidad.

Durante éste periodo de tiempo, el regocijo de haber cumplido una vez más invade a cada uno de los campesinos devotos de San Isidro, expresándose por parte de estos, palabras de agradecimiento por los favores recibidos al cabo del año. Por tal razón, el pueblo se encamina de nuevo al trabajo, tomando en cuenta que de una u otra forma las bendiciones del santo le servirán de aliento y guía en las arduas labores del campo y el

bienestar familiar, ya que todas las personas ruegan por estar bien para participar en las festividades del próximo año.

Por otra parte, el periodo de post – manifestación es el lapso de tiempo, que toman los miembros de la Sociedad de San Isidro, para realizar un balance de todo cuanto ha sucedido, es decir, se toman todas las actividades y se analizan, sea cual sea su resultado, con el único fin de evaluar la fiesta y corregir los errores preparándose para el siguiente año.

6.5. La Presencia de San Isidro Labrador en el cultivo del Trigo.

A nuestro juicio, el atributo más notorio que caracteriza la población campesina de Mucuchíes, es una especie de devoción permanente por el trabajo del campo. Al respecto la tradición oral refiere: “... La gente aquí ha tenido la misma costumbre, el trabajo diario conforme se ve ahora, de esa época adquirimos nosotros la forma de trabajar diariamente, todos los días aquí al sol y al agua.

Antes en el trabajo tenía uno que forzarse pues tocaba hasta trabajar de noche, porque cuando había apuro de un trabajo, tocaba en horas de principios de la noche, si había buena luna, tocaba trabajar un poquito y en la madrugada antes de aclarar el día si había buena luna también. Esto ocurría una, dos, tres, o cuatro veces al año, sobretodo cuando había

recojedad de trigo” (entrevista al productor Benjamín Mora. Mitibibó, 17/6/93).

Tal vez la rudeza del medio geográfico, ha sido el imperativo más importante en las respuestas socioculturales que han dado los productores, para sacarle frutos a la tierra, a pesar del frío y la presencia de un relieve abrupto que se hace dominante en todo el lugar.

A diferencia de los campesinos de otras regiones del país, donde los vínculos con la tierra, los cultivos y los animales, están menos arraigados, el campesino de los Andes, ha sabido conservar en el tiempo esos vínculos por medio de creencias mágico religiosas, y prácticas agrícolas que tienen su origen en el sincretismo cultural que se dio durante la colonia. En este sentido, el término Andes se deriva de la forma de cultivar en platabandas o terrazas que los colonizadores españoles denominaron “andenes”, término que se fue modificando con el uso hasta transformarse en “Andes” que hoy es el término genérico utilizado para nombrar a toda la cordillera.

En este sentido, el campesino de los Andes, exhibe un estilo de vida muy particular, intensamente condicionado por el amor a la tierra, y al ser San Isidro el protector de ésta, vemos como nuestros campesinos lo van incorporando en su mundo religioso, debido al proceso de transculturación iniciado por el conquistador español, donde el culto a las imágenes religiosas representa una de las bases fundamentales en la consolidación de su cultura en el nuevo mundo. Es así, como San Isidro, es introducido

como la deidad encargada de la protección de los suelos y de las cosechas, penetrando en la fe del campesino, generando una serie de creencias que giran en torno a la imagen del santo y el cultivo del trigo.

En el culto a San Isidro, existen dos formas de venerar al santo, una como devoto y la otra como creyente. Esta división reposa en la responsabilidad del individuo respecto al grupo, ya que dependiendo de la posición que éste adopte, la relación con el santo tomará diversos matices; en el caso del creyente este tendrá menor responsabilidad en el campo ritual, mientras que el devoto tendrá una mayor compromiso dentro del ritual al santo.

Al remitirnos a la tradición oral encontramos que: "...Mi papa me contaba que cuando las cosechas de trigo no se daban bien, se le pedía a San Isidro, para que éste, devolviera la fertilidad del terreno, a pero eso si, yo soy devoto no creyente, porque una cosa es ser creyente y otra cosa es ser devoto. El devoto es el que está más comprometido" (entrevista al productor Juvencio Sánchez. La Toma, 15/5/06).

De lo anterior se desprende que en el culto a San Isidro hay una relación entre el conjunto de creencias, el sistema ritual, la imagen del santo y la producción de trigo.

Igualmente, se pudo observar, que los habitantes de Mucuchíes poseen numerosas imágenes del santo, que son distribuidas por toda la casa, como en la sala, en donde tienen el altar principal, cuartos (altar

menor), y hasta llegan a mantener una imagen en el barbecho ó terreno de siembra, en donde le son colocadas flores y velas. Esta práctica es muy importante por cuanto implica que en su sistema de creencias y rituales, la presencia de la imagen de San Isidro en la parcela provoca influencias benéficas y protectoras sobre la misma, valga decir, sobre el éxito de las siembras presentes y futuras.

Esta práctica en el barbecho, expresa el interés de trasladar en forma más efectiva el poder sobrenatural del santo al barbecho. Al respecto la tradición oral nos dice: “...en mi casa tengo muchas imágenes de San Isidro, incluso tengo una aquí en el barbecho que le tengo mucha devoción porque esa viene desde la época de la siembra de trigo, cuando usted veía esas lomas cubiertas de trigo, eso si era muy bonito. Mi papa le pedía mucho a San Isidro para que el cultivo del trigo se le diera bien bonito no ve, desde allá viene esa costumbre de pedirle a San Isidro que nos proteja nuestras cosechas” (entrevista al productor Erasmo Toro. La Toma, 15/5/06).

Con respecto a la actividad agrícola, es necesario destacar que el campesino no le pide a San Isidro para que lo proteja en una sola etapa de la producción triguera, sino que le pide una protección total en todas y cada una de las etapas, valga decir, preparación del terreno, siembra, desyerbe, siega, trilla y molienda comprobándose este hecho con la presencia permanente de la imagen en la parcela de trabajo.

Al respecto la tradición oral refiere: “... Nosotros le pedimos a San Isidro que nos proteja en toda la producción del trigo, desde la preparación del terreno hasta la molienda, porque papá decía que, ese santo era muy bondadoso ya que él le había hecho un milagro cuando pasó por un problema muy grande, con la cosecha que casi la pierde, pero gracias al santo se recuperó. Por eso, los mejores trigos que recogía antes del quince de mayo, se los llevaba a San Isidro para adornar su carroza, eso es lo que llama uno primicias del santo, si señor” (entrevista al productor Juvencio Sánchez. La Toma, 15/5/06).

Como observamos, existe una relación muy estrecha entre el campesino de Mucuchíes, San Isidro y el cultivo del trigo, en este sentido, si el santo beneficia al productor por algún favor concedido, en agradecimiento, éste se encontrará en la obligación de pagarle al santo con los mejores frutos recolectados un día antes de su fiesta, a dicho proceder se le conoce entre los habitantes de la región, como “pago de Primicias”.

Por tal razón es que el quince de mayo, día de San Isidro, se observan las carrozar colmadas de los mejores productos provenientes de las cosechas de los productores de la región, dentro de estos frutos, se destaca el trigo, que es colocado en homenaje al santo y en recuerdo de que éste producto fue el más cultivado en la región.

Al respecto la tradición oral nos dice: “... aquí siempre se siembra trigo, no igual que antes, porque antes todas esas lomas que ven ustedes

con árboles por aquí, eran cubiertas de trigo, pero ahora se siembra poco pero todavía se cultiva... El trigo era el cultivo por excelencia y una vez que se cortaba, lo llevaban para la era para trillarlo con caballos. Actualmente se cosecha más papa que trigo, ya que este último se cultiva solamente para los gastos de la casa” (entrevista al productor Marcelino Espinoza. Mitibibó, 17/6/93).

Hay que recordar que fue durante el ejercicio por parte de Alberto Carnevali en la gobernación de Mérida, cuando se cambió el paisaje del páramo definido y hermoñado por la siembra de trigo, Carnevali acogiendo las recomendaciones de la Misión Benett para controlar la erosión en la zona, convenció a los agricultores de practicar otras siembras, en el entendido que el trigo era improductivo (Casanova, 1998: 21).

Entonces, relegaron el cultivo del trigo a los barbechos de las orillas, para el consumo familiar. Sin embargo conservaron con la misma intensidad creencias, ceremonias y tradiciones vinculadas al cultivo de trigo, es decir, la cultura del trigo, que le da sentido a la vida del campesino de la región, como es el caso del culto a San Isidro Labrador.

También, el campesino conserva algunas de las prácticas rituales para obtener la intervención benéfica del santo directamente en cada actividad productiva. Al respecto la tradición oral nos dice: “... cada vez que voy a sembrar trigo agarro a mi San Isidro que me regaló mi papa (arto productor de trigo), y lo paseo por mis tierras, para que estas sean

fertilizadas por el santo, igualmente cuando voy a sembrar, hago que la imagen del santo toque el saco de semillas, también antes de arar hago que el santo me toque el arado y bueyes. Y también lo paseo por la siembra en el momento de coger la cosecha de trigo” (entrevista al productor Juvencio Sánchez. La Toma, 15/5/06).

Lo anterior confirma, que en el sistema de creencias y rituales del campesino de Mucuchíes, la presencia de la imagen de San Isidro, es fundamental para que haya éxito en la cosecha. Igualmente sugiere el mecanismo para tratar la imagen durante el cultivo. También cuando la cosecha es exitosa se establece el compromiso, el pago de las primicias correspondientes durante la fiesta. .

Otro de los aspectos importantes observados dentro del sistema de creencias de los campesinos de Mucuchíes, tiene que ver con una cosecha poco exitosa. En este caso los campesinos lo entienden como la falta de protección por parte del santo, y utilizan una serie de recursos o versiones que logran explicar de manera satisfactoria, por qué el santo no atendido a sus rogativas.

Al respecto la tradición oral refiere que: “... San Isidro es muy milagroso, pero cuando uno no le cumple, ese santo se calienta. Mire usted, yo el año pasado no le pague sus primicias y ahora he perdido varios cortes de trigo, que no me han alcanzado ni para el consumo de la casa, pero sin embargo, yo creo mucho en ese santo y tengo que “cumplirle” pa que me

proteja, por eso estoy hoy en la fiesta, para rendirle homenaje al santo y pagarles sus primicias” (entrevista al productor Alfredo Suescúm. Mitibibó, 15/5/06).

El entrevistado, dentro de su sistema de creencias posee la firme convicción de que San Isidro no atendió a sus suplicas, ni brindó la protección necesaria a sus cosechas, en represalia por faltar a su promesa de pago de las primicias en la fiesta anterior. Razón por la cual, el productor renueva sus votos al santo presentando el pago de las respectivas primicias, por los favores que este espera recibir del santo en las próximas cosechas.

Después de observar el sistema de creencias en torno a San Isidro, podemos afirmar que en Mucuchíes los devotos aunque no hubiesen sido favorecidos con las bondades del santo, no pierden la esperanza de ser beneficiados con la protección de éste, y al contrario, reconocen su falta y admiten el castigo como producto de las faltas cometidas. Estas faltas, las trata de remediar, con su participación en las actividades rituales en las que se piden perdón, participan en la eucaristía y hasta pasean al santo por su barbecho.

En resumen, el sistema de creencias de los campesinos de Mucuchíes posee un amplio sistema de previsiones y justificaciones para ilustrar como San Isidro obra a beneficio o en contra, del éxito de la siembra de trigo. De allí, que los productores traten de cumplir con gran

entusiasmo y devoción los rituales vinculados con San Isidro, para que éste otorgue con generosidad su influencia para una cosecha de trigo exitosa.

La importancia del trigo en la fiesta de San Isidro, nos permite afirmar, que pese a la disminución del cultivo del cereal, se mantiene vigente hoy más que nunca en la vida del campesino de Mucuchíes, conformando una cultura, que denominaremos la cultura del trigo.

En conclusión al analizar los diversos elementos que componen la cultura del campesino de ésta región, podemos afirmar que el trigo como parte de la cultura agrícola de la región es de suma importancia, ya que para los pobladores de Mucuchíes el cereal se mantiene vivo aunque aletargado en la conciencia colectiva de sus pobladores en la espera de una pronta reimplantación del cereal.

Y es así como la fiesta en honor a San Isidro Labrador, denominado por los habitantes de ésta población como el santo protector de las cosechas de trigo, es la manifestación sociosimbólica que da fe de ese arraigo tan profundo a la siembra del trigo que mantienen los pobladores de la región, homenaje que los productores del presente rinden a esa cultura del trigo, constituida en la memoria colectiva de los habitantes de Mucuchíes y que se niega a morir olvidada en el transcurrir del tiempo.

CAPITULO VII

LA CULTURA DEL TRIGO: ASPECTOS SOCIOSIMBÓLICOS.

LA FIESTA DEL TRIGO: LOS NEGROS DE SAN JERÓNIMO.

Dentro de las diversas manifestaciones sociosimbólicas que se encuentran presentes en la población de Santo Domingo, la de mayor envergadura es la “Fiesta del trigo” ó “fiesta en honor a San Jerónimo”, que se encuentra íntimamente relacionada con la siembra del trigo. En este orden de ideas, el capítulo que presentamos a continuación se elaboró con abundante información oral, que nos proporcionó importantes testimonios narrados por los protagonistas directos de las manifestaciones, declaraciones de fe, ritos y tradiciones que realizan los pobladores de la zona y que tienen como norte la consecución de abundantes cosechas de trigo, que le aseguran al campesino, obtener uno de los principales alimentos que componen su dieta diaria, y el mantenimiento de sus costumbres culturales que giran alrededor de lo que a lo largo del trabajo hemos denominado “la cultura del trigo en los Andes venezolanos”.

7.1. La Fiesta del trigo: Los Negros de San Jerónimo.

En Santo Domingo, estado Mérida, todos los años el treinta de septiembre se celebra la fiesta en honor a San Jerónimo, patrono de dicha localidad, deidad que fue introducida por los misioneros durante el proceso de colonización de la zona.

Figura. VII.1.
Detalle de la decoración
de San Jerónimo, donde
destaca el uso del trigo.



Debido a la costumbre que tenían los colonizadores de designar a un santo el cuidado y protección de una localidad, fue designado a San Jerónimo como el patrono de la localidad de Santo Domingo. Dicho nombramiento, por lo regular, era dado de forma aleatoria, o en algunos casos, condicionado por las características físicas, ó por apariciones divinas dentro del sector. En el caso del poblado de Santo Domingo, dicha

designación iconográfica, pudo responder a que “el adoctrinamiento en la zona, fue realizado por la Congregación de Frailes Dominicos” (Ramírez, 1995: 11).



Figura.VII.2.
Fachada exterior de la
Iglesia de Santo Domingo
Municipio Cardenal Quintero

Es así como encontramos, que durante la visita realizada por Vázquez de Cisneros al repartimiento de Santo Domingo el 24 de septiembre de 1619, el escribano Rodrigo de Zapata describe lo siguiente: “se vio en el altar un dosel frontal y frontaleras de tafetán amarillo y carmesí de la China, nuevo con su flocadura..., y en dicho estaba una imagen de San Jerónimo” (Documento del Archivo General de la Nación

citado por Ramírez 1995: 12), lo que demuestra la advocación religiosa a San Jerónimo en la zona.



Figura. VII.3.
Imagen de San Jerónimo
Iglesia de Santo Domingo
Municipio Cardenal Quintero

Progresivamente durante la colonia, a San Jerónimo se le fue asociando a las faenas agrícolas (aunque en España este santo no es vinculado a los procesos agrícolas).

De esta manera con la llegada de los españoles, se iniciaron una serie de creencias religiosas, como la fiesta de los Negros de San Jerónimo, que se trata de una manifestación que expresa la fusión de la cultura española y

la indígena. Es así, como los danzantes salen con la cara pintada de negro¹⁰ y una maraca en la mano derecha, siendo los participantes hombres y niños que pagan promesas al santo, revalorizando una costumbre sociosimbólica arraigada en el subconsciente colectivo de los pobladores de ésta comunidad.

Durante el proceso de colonización, los españoles en su afán de convertir a los indígenas al catolicismo, crearon un sincretismo cultural, que permitió que los indígenas conservaran algunos ritos, así como la incorporación de nuevos instrumentos musicales para enriquecer manifestaciones sociosimbólicas como la danza, para introducir la advocación a un santo católico y el calendario del santoral.

¹⁰ Con la conquista, los colonos importaron al continente americano parte importante de su bagaje cultural, ya que según la literatura sobre el tema (Vicens, 1961. Caro, 1981) en la Península Ibérica también se dio un sostenido proceso de fusión cultural, cuyo elemento fundamental era la agricultura en especial del trigo, es decir, a parte del complejo técnico desarrollado para este cultivo, los antiguos habitantes de la península crearon fiestas, modos de vestir, danzas y todo tipo de manifestaciones para celebrar y bendecir las cosechas, en este sentido, el elemento festivo y sociosimbólico tenía un gran peso entre estos pueblos y que con posterioridad fue introducido a América con la conquista.

Dentro de los aspectos más relevantes de dichas culturas se encuentra la idea generalizada de el culto a sol, la luna, la fuente, el río y el mar, igualmente parecen haber tenido muchas divinidades, dentro de estas destacan *Revelanganitaccus* y *Crongintondadigoe* que estaban asociadas a la fertilidad de la tierra y a la producción de trigo (Vicens: 1961: 72). Es importante destacar que estas deidades cambiaban de nombre dependiendo del pueblo. En sí, el culto realizado por estos pobladores, consistía principalmente en danzas en las noches del plenilunio, sacrificios de animales y en algunos casos de personas, y en las prácticas augúrales sobre las entrañas de las víctimas (Vicens: 1961: 72)

Otra evidencia que destaca en torno al culto al trigo que presentaban dichas sociedades primitivas, son las diversas obras pictóricas encontradas a lo largo y ancho de la península Ibérica. Específicamente, podemos señalar entre otras, las relacionadas con seres míticos que encajan muy bien dentro de una sociedad de agricultores primitivos. Parece, en efecto que el desarrollo de los cultos animalistas entre los cultivadores fue muy notorio y suelen ser representados en ocasiones solemnes con mascarar con caracteres varios (Caro, 1981: I, 82)

Una de las expresiones pictóricas que supone un alto grado de asociación de los habitantes de la península con el cultivo de trigo, es una figura que resulta interesantísima, ya que parece representar aquellos dioses míticos que Manmhardt y Frazer estudiaron, haciendo largas investigaciones en los pueblos clásicos, de la antigüedad en general, y a los que dieron el nombre genérico de “espíritus vegetales”. Se trata de una figura humana en conjunto que, sin embargo, ostenta gran cornamenta y cola (o pene largo). En las manos lleva dos hoces o segures y de uno de los cuernos surge una flor o fruto colgante. (Caro, 1981: I, 82).

7.1.1. Orígenes de la Fiesta.

El culto a San Jerónimo tiene sus raíces en Europa, al ser trasladado a América, adquiere características particulares por la influencia de los aportes indígenas de la localidad de Santo Domingo. Dentro de este contexto, es imprescindible destacar, la influencia africana y musulmana que recibieron los españoles y que fue pasada a América a través de las Islas Canarias, que sirvieron de punto de enlace entre el nuevo y el viejo continente, tanto, como puerto de embarque, como centro multicultural, donde confluyeron la cultura ibérica, la musulmana y la africana.

Por tal motivo entendemos que, la fiesta de los Negros de San Jerónimo que se lleva a cabo en la Parroquia Santo Domingo, del Municipio Cardenal Quintero del Estado Mérida, es una prueba latente del largo proceso de mestizaje cultural que sufrieron tanto las costumbres autóctonas, como las importadas a éstas tierras por los colonizadores españoles, ya que dicha cultura foránea (la hispana), se encuentra representada por una combinación de la cultura hispana, romana, musulmana y africana, exhibiendo una diversidad de matices y un gran contenido ritualístico¹¹.

¹¹ Entre los elementos más característicos, que importaron los musulmanes de su cultura, a los habitantes de España y que luego con el proceso de conquista fue introducido en América, era la utilización de la danza, para celebrar diversos eventos de la vida cotidiana, como los ciclos agrícolas, banquetes u otro tipo de ocasiones especiales, dichas danzas se vincularon en muchos de los casos, con los rituales mágicos de los habitantes de las zonas conquistadas.

En este sentido podemos decir que, este procedimiento de fusión intercultural llevado a cabo en Santo Domingo, designa un proceso de hibridación, ya que incluye, términos como sincretismo ó mestizaje.

De esta forma, los Negros de San Jerónimo, se nos presentan como una gran fusión de culturas, donde predominan elementos indígenas, moriscos y africanos¹². Si bien es cierto que, para Evelin Ramírez Santiago, historiadora de la zona de Santo Domingo, los aportes de carácter indígenas son muy importantes, en especial la costumbre de pintarse los rostros de negro, sobre la cual hablaremos más adelante. También es cierto, que no se ha visto más allá de lo autóctono, dejando de lado los elementos de origen español, morisco y africano que fueron importados por los colonizadores españoles e incorporados en dicha danza.

7.1.2. La aparición de San Jerónimo y su veneración.

Según se afirma, la imagen de San Jerónimo apareció en un pozuelo, en el denominado “LLano de San Jerónimo”, en las cercanías del actual hotel “Moruco”. Allí se haya una capilla que fue levantada en honor del

¹² Otro elemento que hay que destacar en cuanto al proceso de hibridación cultural, es que las danzas y rituales llevados por los musulmanes a España, estaban cargados de elementos africanos, es decir, al ser los musulmanes una cultura que conquistó todo el norte y parte del centro de África, dicha cultura se nutrió de los elementos propios de las culturas autóctonas, como el uso de mascarar y otros aparejos decorativos, importándolos a España al momento de realizar la invasión de la península.

santo por los constructores del mencionado hotel, el día de la fiesta del santo, el treinta de septiembre, los negros de la danza y los feligreses se acercan hasta dicho lugar en procesión, desde el pueblo, lugar del cual salen los negros con el santo en andas, ejecutan una danza preparatoria, que consta de diez partes que serán descritas más adelante. Luego al llegar al sitio de la aparición, ponen al santo en una meza y ejecutan la danza principal, que es una representación de los pasos que los agricultores tienen que llevar a cabo en el proceso del cultivo del trigo.



Figura. VII.4.
Cruz que designa el lugar de la aparición de San Jerónimo denominado por la colectividad “LLano de San Jerónimo”.
Hotel Moruco.

Narra la leyenda que, al ser encontrada la imagen del santo nadando en dicho pozo y al trasladarla al templo en el centro del pueblo de Santo Domingo, San Jerónimo desapareció por arte de magia, encontrándose de

nuevo, en el poso de donde fue sacada inicialmente. En virtud de este misterio y sospechando la gente, que el santo no quería estar dentro de la iglesia, se le ofreció como promesa danzarle siempre durante su día. Desde aquel entonces la imagen de San Jerónimo no ha vuelto a desaparecer, siendo así que se da origen a la danza de los Negros de San Jerónimo.



Figura. VII.5.
Representación Pictórica
de la aparición de
San Jerónimo.
Iglesia de Santo Domingo.

Otra de las razones por las cuales los pobladores de la localidad veneran a dicho santo, es por lo milagroso y las atenciones que el santo da a los habitantes de la localidad.

Con respecto a la devoción que pesa sobre San Jerónimo, no se le puede negar su capacidad expansiva, desde su aparición en el “LLano de San Jerónimo”. La facultad que desde un principio le asigna la creencia

popular, como forma de prestar favores y beneficios a los pobladores de Santo Domingo es la de proteger y abogar por la fe, salud y la protección de las cosechas de sus fieles.

En este sentido, su principal tarea es la de proteger a todos aquellos fieles que lo han invocado, para pedirle que sane a los heridos, dolientes, enfermos, marginados, productores de la zona, así como a los necesitados de fe, tanto espiritual como material, es decir, curar y proteger todo aquello que el hombre con su ciencia o por si mismo no puede hacer.

Es así que surge la noción de milagro, entendida como: “un hecho sensible que no es producido por un agente natural sino por el poder divino. El termino está asociado con los factores sobrenaturales del cristianismo” (Diccionario Enciclopédico Quillet. 1978: I, 178).

De esta manera, la creencia en el milagro se presenta entre los habitantes de esta localidad, en situaciones difíciles o padecimientos de tipo colectivo; como la vivida por los habitantes de la zona, cuando fueron víctimas de la peste que cobró la vida de mucho de los habitantes del pueblo. También el milagro se hace presente, durante épocas de plagas y problemas económicos.

Es importante destacar que, el milagro de igual forma se presenta de manera individual, y por su carácter privado, casi nunca, sale más allá del conocimiento familiar. No quiere decir, que en esta modalidad el milagro tenga menos importancia, ya que al final, lo realmente importante es que la

persona obtenga la mediación del santo para solucionar un determinado problema.

Al respecto la tradición oral refiere que: "... en el año de 1926 hubo una gran peste aquí en Santo Domingo, y en vista de que el padre no pudo asistir para la celebración de la fiesta del santo patrono, los devotos resolvieron sacarlo en romería con el fin de que hiciera intervenir sus virtudes en beneficio de la colectividad y la librara de aquella maligna enfermedad, pero al cruzar una esquina de la población la imagen cayó al suelo y se volvió trizas.

Ante dicha desgracia y sumiéndose en una fervorosa evocación, un señor de nombre José del Carmen Rivas, recogió todos aquellos fragmentos y prometió al santo patrono que si libraba a la población de Santo Domingo de aquella peste, él se comprometía a reconstruir la imagen. El señor Rivas cumplió su promesa y como por arte de magia de la noche a la mañana el pueblo quedó librado de la peste que los aquejaba. Paralelamente a esto, la imagen quedó como si nada le hubiese pasado, recobrando su aspecto original" (entrevista a Carlina Izarra. Santo Domingo, 27/5/06).

7.1.3. Periodo Pre manifestación.

Al analizar la fiesta de los Negros de San Jerónimo de Santo Domingo, encontramos que se cumple una primera fase preparatoria,

siendo aquí donde se organiza un conjunto de eventos socio – religiosos programados desde el veintiuno al veintinueve de septiembre. Esta etapa, comprende el “novenario” donde las comisiones religiosas presidida por la asociación de las danzas de San Jerónimo y grupos de colaboradores, dirigidos por el párroco de la comunidad se organizan y ejecutan un plan de actividades que abarcan todo el contenido del desarrollo de la fiesta.

Durante los nueve días preparatorios, son incorporadas todas las fuerzas vivas del pueblo de Santo Domingo, como son: la Alcaldía, el Instituto Autónomo de Turismo, el Párroco de la Iglesia, la Junta directiva de las Danzas de los Negros de San Jerónimo, la comunidad y personas particulares. Todo ello con un complejo sistema de organización que percibe la pronta realización de la fiesta como un monumento de espiritualidad y reencuentro con lo sagrado. Este tiempo de novenarios representa la fase preparatoria del creyente o devoto, que acude al rezo de la novena para ofrecer a San Jerónimo un rosario diario, como un acto de fe y acción de gracia por todos los beneficios concedidos en un año de ardua labor agrícola.

Los diferentes organismos y familias a los cuales les han sido designadas las novenas, conforman un grupo social nucleado, quienes a su vez extienden invitaciones a personas allegadas al seno familiar u organismos, para que figuren como acompañantes durante la novena. Por lo general, esta actividad se realiza en la iglesia, en alguna casa particular o

en la sede de alguna de las asociaciones. En estas reuniones está presente el sacerdote, quien acude al lugar a petición del grupo o de la persona encargada de la novena. Una vez finalizada ésta actividad, el sacerdote ofrece una misa a petición del novenario, donde se ejecutan acciones de gracias a Dios y a San Jerónimo por la vida, salud de los pobladores y la obtención de buenas cosechas de trigo.

En el mismo orden de ideas, la novena no sólo establece o permite desarrollar actos de fe ligados al sistema de creencias del catolicismo oficial, en base a una imagen, sino que, permite la ejecución de rogativas y peticiones de favores, y en algunos casos los rosarios o novenas simbolizan el pago de promesas efectuados tanto a nivel personal como colectivo, por el buen desarrollo o marcha de sus asuntos o problemas. De igual forma, la novena viene a ser un reencuentro entre grupos o comunidades que se integran para participar espontáneamente en actos considerados sagrados por el contenido que presenta la trayectoria socio histórica de San Jerónimo en la comunidad de Santo Domingo.

Paralelamente a los novenarios, las distintas comunidades se organizan para desarrollar eventos o actividades culturales como son eventos deportivos, bailes populares, conciertos entre otras. En estas actividades, se produce la participación masiva de grupos que acuden a dichos actos con el propósito de romper con la rutina diaria, sea cual sea el contenido de los mismos. A estos actos se les denomina, por lo regular,

fiestas populares, pertenecientes al campo de lo profano debido a que no tienen relación con lo sagrado de la festividad religiosa.

Según la literatura antropológica (Durkeim, 1912. M. Eliade, 1957) las nociones de lo sagrado y lo profano se definen tanto por si mismo, como por su relación. En el caso de lo sagrado están presentes las prohibiciones que protegen y aíslan. Mientras que en lo profano esas prohibiciones se aplican y deben permanecer separadas de las primeras (Bonte e Izara, 1996: 651)

Es así como en la festividad, tanto lo profano como lo sagrado pasan a tener un sentido totalmente diferente, conformando una simbiosis que da origen a una fiesta religioso – popular que por la vía consuetudinaria pasa de una generación a otra, como creencias, comportamientos que son catalogados popularmente como parte del folklore. Pero que son la esencia propia de los pueblos.

De este modo, la etapa pre manifestación se torna flexible en el sentido, que no sólo se centra en los nueve días de la novena, sino que es un periodo que logra despertar en los habitantes de Santo Domingo la inquietud para organizar y proyectar la fiesta, no sólo por el hecho de la veneración a San Jerónimo, sino por las expectativas que tienen en la celebración de la fiesta.

7.1.4. Periodo de la festividad en sí.

Esta etapa se inicia el día treinta de septiembre, desde las cinco de la mañana de este día, “los Negros de San Jerónimo” comienzan a sonar sus cornetas en el denominado “toque del alba”, actividad que se realiza con la flauta de carrizo, el cacho, el tambor y las maracas acompañado, por el toque de las campanas y la quema de la pólvora, despertando a los pobladores para que se preparen y asistan a la misa.



Figura. VII.6.
Toque de trompeta que designa el comienzo de la celebración y de las danzas.

La fiesta empieza a las diez de la mañana con puntualidad, poco antes de la hora, los devotos se reúnen en una de las calles más abajo de la iglesia, siguiendo el mismo ritual que se llevó a cabo a las cinco de la

mañana. Desde ese lugar empieza su recorrido hasta la iglesia, haciendo un baile en doble fila.

Figura. VII.7.
Conjunto de abanderados que presiden la procesión



Figura. VII.8.
Formación en doble fila para el baile.

Figura. VII.9.
Toque de maracas que define el compás de la danza.





Figura. VII.10.
Baile en doble fila antes de iniciarse la procesión.

Al llegar a la iglesia continúa la danza con la participación de la dama, un hombre que lleva un látigo que utiliza para propinar un “cuerazo” a quien no esté pendiente de la danza.

Figura.VII.11.
Negros danzando en frente de la iglesia de Santo Domingo.



Figura.VII.12.
Dama propinando cuerazos a todos los negros que no presten atención a la danza.



Además del ritmo marcado por las maracas que llevan los bailarines, el grupo está acompañado por músicos que tocan tambores y una flauta de carrizo; otros elementos típicos de los ritos aborígenes.

Figura.VII.13.
Músico que acompaña la danza
Tocando el tambor y la flauta de
Carrizo, instrumentos de origen
Indígena.



Durantes los últimos años, la celebración ha contado con la participación de cofradías de pueblos cercanos, que siendo devotos de otros santos han acudido para rendir homenaje al patrono de sus vecinos. Gracias a esto, en un mismo día se observaron los vasallos (ó giros) de San Benito (que tejen el sebucán a demás de su danza) y los actos (con aspecto muy militar, por la vestimenta como por los rifles que llevan los hombres) de las locainas de Pueblo LLano y Mucuchíes. También se hacen presentes los “Locos de San José” (Pueblo LLano), grupo de danza “La Araña” (Chachopo) y las “Locainas de San Isidro Labrador” (Lagunillas)



Figura.VII.14.
Comparsa de San Benito, proveniente de la población de Pueblo LLano.

Figura. VII.15.
Giros de San Benito proveniente de la población de Pueblo LLano.





Figura. VII.16.
Sociedad Femenina
de San Benito
San Rafael de
Mucuchías.

Figura.VII.17.
Sociedad Masculina
de San Benito
San Rafael de
Mucuchías.



Figura.VII.18.
Fundadores de los
Locos de San José
Pueblo LLano.



Figura.VII.19.
Baile de los
Locos de San José
Pueblo LLano.

Figura.VII.20.
Agrupación
Locos de San José
Pueblo LLano.



Figura. VII.21.
Grupo “La Araña”
Chachopo.



Figura. VII.22.
Locainas de San
Isidro Labrador
de Lagunillas.



Figura.VII.23.
Locainas de San
Isidro Labrador.
de Lagunillas.

Después de las actuaciones de éstos grupos de danza frente a la iglesia, la cual ha sido decorada para la ocasión, con escenas que representan las faenas del trabajo relacionadas con el cultivo del trigo, se da inicio a la santa misa. Esta actividad comienza con la entrada de los Negros, que se sitúan en dos filas, en la nave central de la iglesia, de tal forma que su presencia sea notable de manera jerárquica en el cumplimiento o función de cada Negro: (adelante el capitán de la danza y luego le siguen los dancieros de mayor antigüedad). Detrás de los Negros, entran a la iglesia las demás cofradías y agrupaciones, proveniente de Santo Domingo, así como las provenientes de Pueblo LLano, San Rafael de Mucuchíes, Mucuchíes, Chachopo y Lagunillas, que también se hace participe de la eucaristía. De esta forma, se cumple con la tradición y se asiste al cumplimiento de ciertas promesas y colaboran en el desarrollo o funcionamiento de la liturgia.



Figura. VII.24.
Decoración del altar
De la iglesia de Santo
Domingo, donde se
Observa un campesino
Sembrando trigo.

La presencia de los “Negros de San Jerónimo” dentro de estos actos religiosos va más allá de la participación como miembros del grupo de danza, ya que su asistencia sigue una tradición en honor a su patrono, y su sistema de creencias le permite al “Negro” ofrendar promesas por todos aquellos favores recibidos de San Jerónimo.

Siendo la misa el momento más adecuado donde el vasallo manifiesta sus plegarias de agradecimiento, cada promesero mantiene un estilo diferente de hacer efectivas sus promesas, unos prefieren participar en la liturgia, postrándose ante la imagen de San Jerónimo de rodillas, otros, permanecen de pie con niños en sus brazos, al igual hay dancieros que se dan cita descalzos. Un grupo numeroso, presenta exvotos¹³ que consisten en ofrendas personales de reliquias, oraciones, ofrendas florales, velas o simplemente plegarias de agradecimiento que indican la fe que se tiene al santo.



Figura.VII.25.
Negros que acompañan
los actos litúrgicos en
honor a San Jerónimo.

¹³ Termino que designa cualquier tipo de testimonio artístico, que se da como ofrenda a los dioses o a Dios, los santos etc..., en cumplimiento de una promesa, agradecimiento, un favor otorgado, etc. (Diccionario enciclopédico Espasa, 2001:703).

Durante el transcurso de la misa se procede a realizar las ofrendas, estas consisten en un conjunto de presentes que ofrece el pueblo o comunidad, en señal de agradecimiento por los beneficios obtenidos durante un año de trabajo. En primer orden, se ubican las ofrendas que guardan relación con lo establecido por el catolicismo oficial como son: la Biblia, el pan lleno de espigas de trigo, el vino, la luz; en segundo orden se ubican las ofrendas que guardan relación con la cotidianidad del hombre de ésta comunidad, entre ellas tenemos: la familia, los productores agrícolas de la zona, la ofrenda de un niño como acción de gracia, que indica a la familia unida en matrimonio, y la ofrenda de alimentos (mercados) que luego pasan a ser repartidos entre las familias más humildes que habitan en esta comunidad.



Figura.VII.26.
Negros en la misa en
honor a San Jerónimo.

Al finalizar la eucaristía, los Negros toman a San Jerónimo y lo sacan en andas para la procesión. Es importante destacar que, el Santo es colocado en un nicho decorado con abundantes espigas de trigo, flores multicolores y helechos. El trigo en la decoración del santo, representa el valor que dicho cereal tiene para los productores de la zona, ya que éste ha sido el principal producto agrícola cultivado por los pobladores de la región.



Figura.VII.27.
San Jerónimo es sacado en andas de la iglesia.



Figura.VII.28.
San Jerónimo, en las Puertas de la iglesia.

Luego, cuando el santo se encuentra afuera de la iglesia, se da inicio a la procesión, la cual va presidida por los abanderados, quienes siempre marchan delante del cortejo y ondean sus respectivos pabellones en simbólica representación de victoria, luego siguen los Negros de San Jerónimo, llevando a su santo patrono y éstos son seguidos por las diferentes cofradías invitadas (los giros de San Benito de Pueblo LLano, la comparsa de San Benito de Mucuchíes, representadas por las sociedades tanto masculina como femenina, los Locos de San José de Pueblo LLano, el grupo de danza la “araña” proveniente de Chachopo y las locainas de San Isidro de Lagunillas).



Figura.VII.29.
Conjunto de abanderados
que dirigen la procesión de
San Jerónimo.

Figura. VII.30.
Inicio de la procesión en
donde se observa a los
Negros portando a
San Jerónimo.



Estos se dirigen al hotel “Moruco” para colocar al santo en la parte de atrás de dicho hotel, donde se encuentra un gran patio con una cruz que conmemora el lugar, conocido como el “LLano de san Jerónimo”, donde hubo tres apariciones del santo, según información oral transmitida de generación en generación. Durante todo el trayecto “los Negros de San Jerónimo” van danzando delante del santo. Se detienen ante las casas de algunas personas pudientes, ejecutan los pasos de su danza y terminan cada vez con vivas a la Santísima Trinidad, a la Virgen María, a la Candelaria, al cura párroco; piden y reciben copas de miche, (llamado el puerco por los danzantes), quienes, con un eco remoto que se asemeja a las antiguas fiestas báquicas o en homenaje al Dios Baco, gritan estruendosamente “viva el puerco” en estas regocijadas celebraciones. Una vez llegado al sitio donde, según narra la leyenda, apareció la imagen de San Jerónimo, se coloca ésta sobre una mesa y los bailadores practican entonces su danza referida a las labores agrícolas necesarias para la siembra del trigo.

Figura.VII.31.
Comienzo de la danza en
Las inmediaciones del
Pueblo rumbo al LLano de
San Jerónimo.



Figura.VII.32.
Vista posterior del
comienzo de la danza en
Las inmediaciones del
Pueblo rumbo al LLano de
San Jerónimo.

Figura. VII.33.
Procesión rumbo al
LLano de San Jerónimo.



Figura. VII.34.
Danzas preparatorias.
La cruzada.



Figura. VII.35.
Danzas preparatorias.
La esquina.



Figura. VII.36.
Danzas preparatorias.
Valse de calle.



Figura. VII.37.
Entrada de los músicos
al lugar de la aparición
LLano de San Jerónimo
Hotel Moruco.



Figura.VII.38.
Llegada de San Jerónimo
al lugar de la aparición
LLano de San Jerónimo
Hotel Moruco.



Figura.VII.39.
Llegada de los Negros
al lugar de la aparición
LLano de San Jerónimo
Hotel Moruco.



Figura.VII.40.
Lugar donde colocan a
San Jerónimo para efectuar
el baile del trigo.
LLano de San Jerónimo
Hotel Moruco.



Una vez terminadas las danzas el santo, es devuelto a la iglesia de Santo Domingo, en medio de danzas, para colocarlo en el sitio donde reposará hasta las festividades del año siguiente.

6.6.5. Periodo Post manifestación.

Una vez finalizada la fiesta religiosa, se da inicio al periodo de despedida de la misma, que según los habitantes de Santo Domingo es llamada “octavita” en señal de los ocho días subsiguientes al día central, y de su fiesta, realizando una serie de actividades de carácter social, donde los pobladores se despiden lentamente del periodo festivo.

De tal manera, el periodo festivo Post manifestación, en la vida de los habitantes de Santo Domingo, significa un lapso de tiempo apacible, menguado y que enlaza al habitante con su forma de vida común, es decir, volver a encontrarse con su realidad, trabajo, hogar, o de las distintas faenas agrícolas. También las autoridades eclesiásticas, y civiles, realizan un sondeo exhaustivo de lo acontecido para determinar el éxito de la fiesta. Esto es una evaluación que permite tomar correctivos a corto plazo, para que en lo sucesivo la fiesta pueda salir mejor. Las reformas son de carácter financiero o económico, además de lo concerniente al campo religioso y social. Esto debido a que durante el periodo festivo, la población se incrementa considerablemente y es necesario tomar medidas capaces de satisfacer las necesidades de los visitantes que acuden a Santo Domingo, en ocasión de la fiesta religiosa en honor a San Jerónimo.

7.2. Análisis de los factores que explican el origen de la danza de los Negros de San Jerónimo.

Si partimos de que la danza es “un extenso código de signos (diseños físicos movilizados), producidos por el cuerpo humano en su acción a través del espacio. Esos signos, en dinámica y viva actividad, responden a una necesidad comunicativa, tan directa y esencial como la del lenguaje hablado o escrito. Por ello es que el gesto forma parte también del habla

articulada como estimulante de la misma. Pero cuando la gesticulación se amplía y puede prescindir de los signos producidos sonoramente por la voz y se independiza como proceso de comunicación aparte es cuando surge el arte de la danza, uno de los más antiguos códigos de expresión sónica del hombre en el devenir de la civilización” (Guerra, 1998: 257).

Del concepto antes señalado se desprende que la danza es uno de los elementos expresivos más fuerte y antiguo que tiene el hombre, para transmitir una serie de símbolos, que en el caso de la danza de los “Negros de San Jerónimo” representa la fusión y el sincretismo de la cultura indígena, española, con su componente morisco y africano que fue transmitido desde los tiempos de la colonización y se mantiene viva hasta nuestros días.

Por tal razón, es que los Negros en su baile expresan “sin palabras” pero, con toda la fuerza de la expresividad corporal, las faenas agrícolas que se llevan a cabo dentro del cultivo de trigo, así como también se expresa, parte de un simbolismo que representa la fusión de elementos autóctonos (indígenas) con los foráneos (españoles). Igualmente la danza se encuentra estrechamente asociada con la religión, encajando su estructura dentro de una tradición particular, que en el caso de los Negros de San Jerónimo, tiene una tradición que data en más de trescientos años y por estar relacionado con el culto a San Jerónimo, afirmamos que es parte de un ritual.

Dos tendencias que tratan de explicar el carácter de los elementos que componen la danza que nos ocupa, es decir, existe una que podríamos denominar para efectos de nuestro estudio, “clásica” (Aguado, 1963. Ramírez, 1995) que se basa en los elementos que hasta hoy han aportado la historiografía venezolana, y que sugiere que dichos elementos son de carácter indígena. Por otra parte, una tendencia un poco más novedosa, que apenas se abre paso y que es la que nosotros proponemos, en base a los elementos aquí contenidos, que afirma que los componentes de la danza de los Negros de San Jerónimo, son de carácter morisco introducidos a través de las costumbres del español que colonizó la zona estudiada.

Empecemos con el estudio de la corriente denominada “clásica”. Como hemos planteado, Maria Evelin Ramírez Santiago, ha venido sosteniendo, basada principalmente, en las crónicas de Fray Pedro de Aguado, que la danza de los Negros de San Jerónimo es de origen meramente indígena. Según la descripción realizada por Aguado, los indígenas de Santo Domingo salieron al encuentro del conquistador español “todos tiznados los rostros y los cuerpos, y en las cinturas atadas muchas calabazas con que bailando y meneándose hacían muy grande estruendo” (Aguado citado por Ramírez, 1995: 21). Como es típico en muchas de las manifestaciones folklórico – religiosas de Venezuela, para aumentar las conversiones de los indígenas a la fe cristiana, los misioneros permitieron

la incorporación de elementos de las celebraciones tradicionales de los pobladores indígenas, para honrar a los santos católicos.

En este sentido, dicha descripción se encuentra muy relacionada con otras manifestaciones de raíces indígenas que también hacen referencia a la actividad agrícola, como la celebración de “la Tura grande”¹⁴ en las Montañas de Lara, en las fechas importantes para la siembra y cosecha del maíz, y los vasallos de la Candelaria en la Parroquia, estado Mérida, donde se representan todos los pasos, desde la preparación de la tierra hasta la siembra de la semilla.

En cuanto a la actividad agrícola, también se tiene información, que los pobladores indígenas de la cordillera andina, practicaban ciertos ritos o bailes en honor al “Ches”, un ser de carácter mítico que dominaba sobre las lagunas y los montes, que según las creencias era el protector sobrenatural de los agricultores; y que estos en ciertas época del año le brindaban sus danzas.

Por tal razón la fiesta del “Ches” consistía en una danza desordenada pero en forma grupal, que era producto del momento, especialmente de alegría por contar con alimentos suficientes para un año. En dicha

¹⁴ Con respecto al baile de la Tura, es una danza de origen meramente indígena, la cual se realiza en Aguada la Grande del estado Lara, entre los días veintitrés y veinticuatro de septiembre, en honor a la virgen de las Mercedes. Dicho baile surge como producto de la necesidad que tenían los aborígenes por las lluvias que eran escasas, para la abundancia y la fertilidad de la siembra, ellos elevan sus plegarias. Sus movimientos rítmicos están relacionados con la fecundidad de la tierra. (Acosta, 1962: 18). En este sentido, las Turas es una danza colectiva de origen indígena relacionada con los meses de recolección de las cosechas de maíz, los lugareños que están a cargo de la fiesta están constituidos jerárquicamente, por tal razón, el ritual es dirigido por un cacique, que por cuestiones de tradición es seleccionado por ser la persona de mayor edad, ya que dicho grupo considera que las personas de mayor edad son prominentes en el orden jerárquico.

ceremonia, también se utilizaban instrumentos musicales de carácter tosco o de realización rudimentaria, que eran los medios de producir sonidos (Adaptado de Salas, 1971: 48).

De este modo, durante el proceso de colonización, los españoles supieron hacer de éstas costumbres indígenas, un instrumento para integrarlos a los cánones religiosos que ellos traían consigo del viejo continente, es así como cambia la doctrina religiosa, con la salvedad que en este caso, el objeto de veneración pasó a ser San Jerónimo, dejándose incólume la práctica de la danza como medio condicionado de libertad en un acontecimiento de índole religioso, posicionándose dicha practica como un nexo integrador entre el español y el indígena.

He aquí las bases que argumentan los historiadores locales, acerca de que el origen de los elementos contenidos en la danza de los Negros de San Jerónimo, son propios de las culturas indígenas autóctonas que cambiaron de carácter con la llegada del español.

Pero luego de tener la explicación tradicional sobre el carácter indígena de la danza de los Negros de San Jerónimo, pasaremos a explicar de manera detallada nuestro enfoque, que se basa en la afirmación de que dicha danza, no pertenece, como sostiene la historiografía regional, a los pobladores indígenas de la zona, y que por el contrario, la danza es una representación traída por los españoles desde España, pero que al ser introducida en la zona, adquirió ciertos matices indígenas.

Sostenemos entonces, que la danza está cargada de elementos moriscos y africanos ya que durante el periodo en que se lleva a cabo la conquista de América, todavía se mantenía latente en muchas partes de España, los cultos y costumbres introducidos por los moros¹⁵, hecho que suponemos aportó los cuantiosos rasgos moriscos que vemos hoy en la danza de los Negros de San Jerónimo.

Empezaremos destacando la gran influencia que tuvieron las danzas folklóricas que se llevan a cabo en las islas Canarias, que en principio, es donde ubicamos una danza que puede tener relación con la danza de los Negros de San Jerónimo. Dicha danza es el “Baile del trigo” que se realiza en la isla de la Palma en Canarias¹⁶, pero que traemos a colación, por tener las dos danzas un elemento básico y común, que es, la representación grafica y detallada de las labores relacionadas con la siembra y cosecha del

¹⁵ Las danzas y rituales cargados de elementos musulmanes y africanos, que pueden ser asociada con la agricultura en España y que pueden ser vinculadas con la danza de los Negros de San Jerónimo son: la de “primavera” que se lleva a cabo en Galicia “durante la última noche de abril y el primer día de mayo, donde los habitantes utilizando mascarar para ahuyentar a los malos espíritus, recorren por los montes de noche pronunciando formulas de preservación y seguridad de las cosechas, luego mediante la danza, se busca la aprobación de una pareja para hacer bodas ficticias que aseguren la fertilidad de los campos” (Caro, 1981: II, 173). De éste modo los españoles, buscan celebrar el inicio de la actividad productiva de los campos, dando paso a una serie de rituales y danzas que aseguran de algún modo la consecución del éxito en las cosechas, en especial las de trigo.

¹⁶ Fueron muchas las manifestaciones festivas, dancísticas y religiosas que se dieron cita en el conjunto de islas, pero sólo citaremos dos por ser las que se vinculan directamente con nuestro objeto de estudio. En este sentido tenemos: El baile del trigo: que es una danza, cuyo origen se desconoce, pero que por sus características, posee elementos tanto indígenas como propios de los pobladores de la península, en especial de Galicia. En la actualidad dicha danza, sobrevive en la isla de La Palma siendo una de las más bellas danzas agrícolas que se conocen en España, en este sentido, el “baile del trigo”. Se trata de un juego que recuerda con indudable intencionalidad, todas las operaciones que hay que realizar con este cereal, desde sembrarlo hasta comerlo en forma de pan: cantando sin otro acompañamiento que un sordo batir del compás, los danzantes evocan a coro cada uno de los procesos del trabajo con gesticulaciones muy gráficas a lo largo de la danza (Hernández, 1977: 130).

trigo. En ambas danzas los hombres van representando a través de la expresión corporal, paso a paso y de modo muy didáctico, como se realizan las labores del campo en torno al trabajo de cultivar el trigo.

En este sentido, la forma de bailar en el caso europeo posee unas características específicas, dentro de las que destacan: que es una danza atlética, extrovertida, donde la libertad de la acción viva y las traslaciones espaciales dan a entender, como si se desarrollaran en los campos abiertos donde se gestaron las danzas folklóricas que sirvieron de base y fundamento para su técnica danzaría. Fenómeno que se debe a que dichas danzas no tienen su gestación en los templos solemnes y cerrados sino en las celebraciones campesinas¹⁷ (Guerra, 1998: 68). Lo que hace que la manifestación de la danza, represente por lo general las vivencias de los hombres en el campo estando asociadas principalmente a los trabajos que ellos realizaban en ellos¹⁸.

¹⁷ Otra manifestación referida al trigo en las Islas Canarias es la Saranda ó Zaranda, que se lleva a cabo en la isla de Lanzarote. En esta danza, se baila manipulando enormes aparejos propios de aventar y recoger también el trigo, pero al parecer, se trata de una concreción de los más antiguos recuerdos provenientes también del baile del trigo, colocándose ésta danza agrícola, como una manifestación paralela a la que se practica en La Palma (Hernández, 1977: 131).

El baile se realiza para entretener la faena de cernir el trigo (zaranda es cedazo). Cada tres parejas cogen en alto una zaranda y bailan con ella al paso de la isa conejera (a brincos). En determinados momentos los hombres sueltan la zaranda y dan una vuelta de espaldas por detrás de las mujeres para ir a ocupar el lugar del bailaror siguiente., esto mismo lo hacen las mujeres y así alternativamente (Gómez, 1955: 22).

¹⁸ Es así como en las danzas que hemos citado, y que se practicaban en las Islas Canaria constituyen los restos de formas culturales consolidadas tras la conquista española de las islas, aportándonos los elementos necesarios para afirmar, que si existen coincidencias entre las formas culturales canarias asociadas al cultivo del trigo, con las de la península, que suponen un gran arraigo de dicha sociedad hacia ese cultivo y que suponemos, debido al proceso de colonización y conquista de las Américas, se encuentran manifestaciones culturales similares en algunos lugares del continente americano, tal vez como ya lo hemos dicho, por ser las Islas Canarias, el puente comercial y cultural, entre las colonias del nuevo mundo, la península Ibérica y el norte de África, que tuvo una gran influencia en los procesos culturales que se conformaron en las islas desde su colonización.

Las diferencias que se presentan en Santo Domingo con respecto a las Islas Canarias es la supresión de los cantos típicos de las Canarias, y la incorporación de instrumentos musicales como el tambor, las maracas, la flauta de carrizo y el cacho, para así compensar y enriquecer de algún modo, la falta de oralidad que presenta la danza de los Negros de San Jerónimo.

Aunque es difícil rastrear el origen de las manifestaciones folklóricas en España, es bien cierto, que existen importantes fuentes que nos dan luces sobre el origen de la danza del trigo, es así, que suponemos que la danza del trigo pudo tener su origen en Galicia, ya que allí, en las faenas trigueras se despliega el siguiente ceremonial: “el día de la siega. Llevase la pandereta en una cesta y al terminar de segar ambos bailan... si había sitio se hacia el baile donde había segado, sino junto a la casa hasta la una de la noche” (Lison, 1979: 131).

La cita anterior reafirma la idea antes expresada, en la que se atribuye el origen de la danza del trigo de Canarias a los pobladores de Galicia, que tal vez, buscando nuevas oportunidades económicas se establecieron en las islas Canarias, generando un núcleo cultural en torno al trigo que luego fue pasado a América a través de la emigración española al nuevo continente. Ya que es bien sabido, que los paramos merideños desde su colonización, han recibido una fuerte influencia canaria, debido a que

muchos de sus primeros pobladores, procedentes de las islas, trajeron de ellas sus costumbres y formas culturales.

Ahora bien, es tiempo de seguir hablando de la danza y sus elementos, en este sentido, después de haber destacado los elementos de tipo hispánico que contiene, a nuestro parecer, la danza de los Negros de San Jerónimo, hablaremos ahora, de los componentes de carácter morisco y africano que ella contiene.

Teniendo en consideración lo expresado a lo largo del trabajo, podemos decir, que parte de la etnografía de España, se encuentra cimentada en el multiculturalismo, y gran parte de las formas culturales de la península, estaban ligadas íntimamente con representaciones étnicas propias del centro y norte de África, así como de la influencia morisca introducida a España durante la invasión musulmana.

De esta forma, en la danza de los Negros de San Jerónimo se observa una característica especial, que la distingue de todas las demás representaciones danzarias que se observan en la zona de los Andes venezolanos, la diferencia está en que los participantes se pintan las caras de negro, simulando una máscara¹⁹, a diferencia de los giros de San Benito,

¹⁹ Como en la danza de los Negros de San Jerónimo, las máscaras se constituyen como un elemento de suma importancia dentro de los rituales y danzas persistentes en la península Ibérica, que guardan una relación muy importante, dentro de los rituales vinculados a las labores agrícolas, donde se representan una variada gama de eventos, unos cíclicos -como las cosechas o la revalidación anual de los poderes mágicos del tótem-. Otros inmutables; como la propia cosmogonía, cuyo punto inicial se encuentra en el mito de la creación a partir del "huevo cósmico", donde fueron emplazados dos embriones gemelos pero de distinto sexo, de cuya eclosión surgirían las criaturas andróginas, consideradas como arquetipos.

que cubren todo el rostro y parte del cuello para asemejarse más al santo que ellos veneran. Es así, que al cubrirse solamente el rostro de negro, los “Negros de San Jerónimo” quedan en cierta forma enmascarados, siendo que las máscaras son un elemento, como lo hemos expresado con anterioridad, de carácter africano que se ha mantenido constante en las representaciones ritualísticas de la península Ibérica desde la época en que España, era habitada por los antiguos pueblos de la edad de hierro y de bronce, y que con la invasión musulmana a la península se revalorizaron, y en algunos casos se promovieron, ciertos ritos propios del norte y centro de África.



Figura.VII.41.
Rostro pintado de negro,
que simula una máscara.

Por tal razón, afirmamos que el uso de las máscaras que exhiben los Negros de San Jerónimo, son una expresión viviente del uso tan arraigado

que tienen las máscaras en los rituales y danzas de los españoles. Entre las fiestas en España dedicadas en su mayoría a estimular el éxito de la producción agrícola encontramos las siguientes: “la danza de la primavera”²⁰, “la corrida del gallo”²¹ y “la fiesta de la Vijanera”²², que fueron transferidas en principio a las Islas Canarias desde la península, y luego al nuevo continente con la conquista.

De alguna manera el “Negro” en el ritual a San Jerónimo, es un actor en colaboración con la máscara. Sin su actuación, sus posturas, los pasos de la danza y la sucesión de ésta, la máscara quedaría sin la fuerza vital completa. Cuando los participantes en la danza están usando las máscaras, hay una pérdida de su personalidad individual previa, y va

²⁰ Celebración que se lleva a cabo en Galicia “durante la última noche de abril y el primer día de mayo, donde los habitantes utilizando mascarar para ahuyentar a los malos espíritus, recorren por los montes de noche pronunciando formulas de preservación y seguridad de las cosechas, luego mediante la danza, se busca la aprobación de una pareja para hacer bodas ficticias que aseguren la fertilidad de los campos” (Caro, 1981: II, 173). De este modo los españoles, buscan celebrar el inicio de la actividad productiva de los campos, dando paso a una serie de rituales y danzas que aseguran de algún modo la consecución del éxito en las cosechas, en especial de las de trigo.

²¹ Celebración que se lleva a cabo en Mecerreyes, pueblo cercano a Burgos en la provincia de Castilla y León en España, donde participan solo hombres, que escogen entre ellos uno, al que denominan “rey del gallo” que ésta encargado de sacrificar un gallo para liberar el espíritu vegetal que se presupone existe en él (Caro, 1981: II, 219). Dentro de esta danza también existe otro personaje que llama la atención por tener su cara pintada de negro y blanco, hablamos del Zarramaco, que es un hombre fornido y fortachón, que vestido con pieles y cencerros, con la cara pintada de blanco y negro, ayudado de una tarrañuela (palo rajado de arriba a abajo, que es utilizado por el zarramaco para intimidar y llegado el caso golpear a los hombres que se lleven el gallo) es el encargado de defender al gallo, si algún mozo osa entrar a llevárselo. Estas acciones son acompañadas de la música proporcionada por las citaras y tambores, que son los que dan un carácter y ritmo a la danza (Alonso de Martín, 1993: 118).

²² La fiesta de la Viejanera o Vijanera se lleva a cabo en la población de Silió en la provincia de Cantabria, España. En el folklore cántabro, la Vijanera, es un rito de comienzo del año que conmemora la primavera y con esta el inicio de los ciclos de cultivo en especial del trigo que es uno de los principales alimentos cultivados en la zona. Igualmente en esta fiesta se ritualiza una tradición antigua en la que, mediante máscaras y disfraces, eran puestos en escena una serie de personajes, siendo los protagonistas de la fiesta los zarramacos, y los campaneros o bejaneros, los cuales iban. “...Con la cara tiznada, con un cucurucho en la cabeza adornado de rosetones y cascabeles y rematado por un penacho. ... Vestían los zarramacos una especie de túnica de pelo de cabra, sobre la que llevaban colgado un número considerable de campanos, adelante y atrás, que podían llegar hasta diez, y colleras en la cintura. Por debajo de la túnica se apreciaba el calzón corto, rematado por polainas y alpargatas. En la mano portaban un garrote generalmente de madera de acebo, con decoraciones al fuego y rematado por tachuelas” (González, 1980: 100).

adquiriendo una nueva, de carácter colectivo, conectada directamente con el santo, que en éste caso representa ese espíritu vegetal que lo bendecirá con la fertilidad del suelo y la obtención de abundante trigo.



Figura.VII.42.
Proceso en el cual los
Danzantes tiñen sus rostros,
para simular una máscara.

Algunas veces, los danzantes sufren cambios psíquicos, y a medida que el trance aumenta, surge el carácter descrito en la máscara. El usuario hábil, se vuelve “socio” del carácter que está representando: comparte el brillo de sus ojos, sus movimientos, su fuerza vital, en ocasiones, parece

que el individuo al enmascarar su rostro es psicológicamente complementario a la máscara que usa pudiendo estar totalmente unido al carácter que quiere representar.

Los participantes pierden su identidad, se vuelven como autómatas, sin voluntad. Están al servicio del personaje de la máscara. Entran en comunicación con otro mundo; desaparece su insignificancia y desamparo natural. Se transforman en seres diferentes, poderosos y fuertes. Ejercen una influencia y poder inusitado en sus semejantes. Se sienten participantes y directores de las fuerzas del universo, se purifican y obtienen energía vital. Se genera una fuerte asociación entre los portadores y la máscara, y parece que esta asociación, de alguna manera, permanece aun después de haber terminado la unión temporal.

Es así como la máscara toma un lugar preponderante en el ritual a San Jerónimo, pero como se ha dicho en los párrafos anteriores, dicho elemento no tiene relevancia si no existe la danza, que es el elemento que explicaremos a continuación. Dicha manifestación dentro del contexto de la fiesta, se instaura como el elemento corpóreo de expresión y conexión con el ser divino al cual se venera.

La danza es otro de los elementos que tiene un fuerte arraigo dentro de la cultura española, que como ya hemos analizado, tiene probablemente su origen en los rituales llevados desde el África por los moriscos que

llegaron a España, incorporando una serie de bailes y manifestaciones culturales propias de los pueblos del centro y norte del continente africano.

De esta forma la danza de los Negros de San Jerónimo posee una fuerza enorme, donde los hombres reunidos para venerar a su santo patrono se entregan a la danza, manteniendo entre ellos los ordenes propios de las jerarquías que impone el pertenecer a la cofradía de los Negros de San Jerónimo, siendo ésta sociedad uno de los vehículos que ejercita un importante papel dentro de la comunidad (Adaptado de Guerra, 1998: 64).

La danza de los Negros de San Jerónimo, se centra fundamentalmente en la veneración al Santo para asegurar abundantes cosechas de trigo, y a partir de ésta devoción, los Negros elabora un amplio vocabulario que viene dado por las percepciones internas que tratan de dar explicación a el mundo mágico que rodea al santo y que es expresado en su danza, recreando de esta manera, una fantasía a la medida de sus necesidades que los conecta con San Jerónimo (Adaptado de Guerra, 1998: 70), que protege sus cosechas de trigo y las hace más abundantes año tras año.

Por ultimo, encontramos que el elemento “oralidad”, es el eje fundamental sobre el cual giran todas las manifestaciones folklóricas (tanto españolas como venezolanas) estudiadas a lo largo del presente análisis, es decir, la tradición oral es un elemento que se nos presenta como “el medio de comunicación generacional por excelencia, manteniendo a la danza

como una forma de transmisión intemporal de conocimientos, ajena a escuelas de aprendizaje. Ya que estas han sido la plaza pública, la comunidad, el hogar, la vida diaria donde la danza se hace actividad cotidiana y ejercicio de la vida colectiva” (Guerra, 1998: 70).

De éste modo los “Negros”, transmiten de generación en generación los ritmos y los compases de su danza, igualmente transmiten su devoción al santo y la importancia que dicho ritual tiene para la siembra de trigo, como un cultivo que rinde homenaje a ese pasado no muy lejano, donde el cereal dominaba los valles de los paramos de Santo Domingo, y representaba el principal rubro tanto de sustento como de subsistencia de los habitantes de esas comunidades.

Es así como esta celebración, cuyos orígenes se remontan a la época de la colonización española, se integró a la tradición popular venezolana, adaptándole elementos indígenas propios, pero manteniendo su carácter impregnado de profundo sentimiento religioso. Su permanencia es sostenida por cofrades que en su mayoría cumplen promesas de por vida; siendo ellos el vehículo fundamental de la transmisión oral de todos los aspectos del rito, que cuenta con la aceptación de la comunidad donde se efectúa.

Los Negros de San Jerónimo de Santo Domingo, es una de las expresiones del patrimonio oral venezolano que por su riqueza, significación y tradición refleja fielmente la fusión y la diversidad cultural

de nuestro país; en la danza, se expresa la influencia indígena, española, morisca y africana. Gracias a la memoria colectiva de sus miembros y al conocimiento asociado a dicha manifestación cultural, transmitida en forma oral de generación en generación, esta tradición se mantiene y revitaliza hasta la actualidad.

Esta serie de elementos que hemos venido describiendo, aunado al hecho de que, anteriormente la danza de los Negros de San Jerónimo era denominada “danza de Negros” ó “danza de Moros” nos hace sostener que dicha manifestación y sus rasgos característicos, son fundamentalmente de corte hispánico, siendo muy poco los elementos indígenas que se encuentran en dicha danza, ya que como veremos a continuación, son más los elementos que vinculan a la fiesta y a la danza con festividades y representaciones españolas que con las manifestaciones indígenas que se dieron en la zona de Santo Domingo.

7.3. La danza del trigo.

La danza de los Negros de San Jerónimo, es un baile que consta de diez tonos o partes, dirigidos por un coordinador que es el encargado de la danza, en la representación participan los siguientes personajes:

- Un capitán mayor, es el encargado de coordinar toda la danza.



Figura.VII.43.
Capitán mayor marcando el paso que los Negros deben seguir en la danza a San Jerónimo.

- Un segundo capitán, su principal función es coordinar con el capitán mayor, el cumplimiento de los pasos de la danza.
- Un primer cajero, un segundo cajero y un tercer cajero, son los encargados de llevar los instrumentos musicales.
- La Dama, es un hombre que lleva en la mano un mandador y siempre está colocado entre las dos filas formadas por los danzantes. Dicho foete recibe el nombre de “el frito” y con él se da un latigazo al danzante descuidado o a quien desentone durante la realización de la danza. A tal castigo propinado por la dama o por los capitanes se le llama “dar el frito”.



Figura.VII.44.
Dama con fute entre las dos
filas de Negros.

- Una Segunda dama, ayuda a la primera dama a mantener el orden, en la danza.



Figura.VII.45.
Dama con fute.

- Un cachero o Cornetero, encargado de sonar una corneta larga, hecha con carrizo, que termina en un cuerno de res o en una corneta metálica.



Figura.VII.46.
Cachero o cornetero.

- Conjunto de Negros, grupo de hombres, por lo general promesero, de todas las edades, que se reúnen para rendirle culto al santo protector del trigo.



Figura.VII.47.
Conjunto de Negros.

En cuanto a los personajes de la danza, vemos que existen diversos paralelismos con los de las danzas estudiadas, específicamente en la de “la

corrida del gallo”²³ ya que en esta representación existen personajes ataviados con máscaras, siendo su objetivo principal, liberar el espíritu vegetal contenido en el gallo.



Figura.VII.48.
Zarramaco en la danza de la corrida del gallo. Mecerreyes, España. Nótese la similitud con la máscara usada por los negros de San Jerónimo.
Fuente: Alonso de Marín, 1993.



Figura.VII.49.
Estructura de la danza del la corrida del gallo. Mecerreyes, España. Nótese que los participantes están colocados en doble fila y son castigados por un personaje central que ayuda a mantener el orden dentro de la danza, al igual que en la danza de los Negros de San Jerónimo.
Fuente: Alonso de Martín, 1993.

²³ La danza agrícola de la Corrida del Gallo, que hoy se representa ha dejado ya de practicarse de forma rigurosa, Pero manteniendo un marcado carácter ritual, ejecutándose de acuerdo a unas reglas fijas. Las dos hileras de bailadores, compuestas de 6 a 8 danzantes cada una, se sitúan frente a frente (3 a 4 metros de distancia) dejando una separación entre danzantes (un metro y medio aprox.). En el centro de las filas queda el rey con el gallo; y en "la punta" de ambas, atento a este último, el zarramaco (Alonso de Martín, 1993: 120). En las evoluciones de ambas filas. Los bailadores, al terminar la danza, van caminando, formando a su paso un círculo en torno al rey, hasta quedar cada fila donde antes estaba la otra. Esta vuelta o cambio de filas no la daban después de todos los sones. Suelen hacerlo antes de cambiar de plaza y al final, cuando enterraban al gallo; y con más motivo y solemnidad si se encuentran al pie de una casa de la que habían recibido buen aguinaldo por la mañana (Alonso de Martín, 1993: 123).



Figura.VII.50.

Baile de los Negros a las puertas de la iglesia de Santo Domingo. Nótese que los participantes están colocados en doble fila y son castigados por un personaje central que ayuda a mantener el orden dentro de la danza, al igual que en la danza de la Corrida del Gallo.

En el caso de la Vijanera, también hay múltiples similitudes, ya que en ésta, existe un personaje que también es llamado la dama o madama (aunque esta no cumple las mismas funciones que en los Negros de San Jerónimo, hay similitudes en cuanto a los nombres, pudiéndose cambiar la función con el pasar de los tiempos en América), un grupo de danzantes que llevan la cara pintada de negro a los que se denomina zarramacos o camperos, que son los encargados de realizar la danza. Otra de las similitudes es, que en dicha danza, al igual que en la de los Negros de San Jerónimo, hay un hombre que toca un cornetín durante la representación, pero que en éste caso es denominado pepa o pepona²⁴.

²⁴ Dentro de los personajes en la danza agrícola de la Vijanera destacan, en primer lugar los zarramacos o campaneros que son veinte jóvenes varones ataviados como sigue: el rostro tiznado de negro; un pañuelo blanco en la frente; sobre la cabeza un cucurucho negro, adornado con cascabeles y cintas o lazos de colores y acabado en un penacho. Chaleco de piel de oveja del que cuelgan, al pecho y a la espalda, ocho campanos, que pesan entre los cuarenta y cincuenta kilos, sujetos al cuerpo por sogas y cordeles. Una cinta ancha de cuadros azules anudada al pecho, camisa blanca, pantalón azul, unas polainas de cuero o de lana y alpargatas blancas. En la mano portan una porra o garrote de acebo o



Figura VII.51.
Zarramaco en la fiesta de la Vijanera. Nótese que los participantes de la danza llevan su rostro pintado de negro al igual que en la danza de los Negros de San Jerónimo.
Cantabria, España.
Fuente: Revista Folklore. 2000.



Figura.VII.52.
Pepa o Pepona. Personaje que al igual que en la danza de los Negros de San Jerónimo es el encargado de tocar una corneta o cornetín.
Cantabria, España.
Fuente: Revista Folklore. 2000.

avellano con su extremo distal pintado en negro, que utilizan como apoyo y para escenificar la matanza del oso.

Otro personaje que también destaca dentro de la danza, es el de “La madama” que es un muchacho joven travestido mediante una melena rubia, larga y rizada, sombrero cubierto con un velo blanco de encajes que cuelga a la espalda y coronado con un lazo de seda y una pluma de pavo real; vestido blanco largo con festones y encajes, chal blanco de encaje, collares, lazo de seda en la cintura, medias y alpargatas blancas; Cara maquillada al modo femenino occidental, pendientes de perlas blancas, guantes blancos, y bolso de ganchillo blanco en la mano. Otro de los personajes es el denominado, La Pepa o pepona que es un hombre con una corneta de escayola, sobre el hombro porta un palo del que cuelga una vejiga y sobre la cintura, un armazón que configura a una muñeca de trapo y paja que “encarna la representación de los cultivos y siembras de la zona en especial las de trigo” (González, 1980: 115).

En la danza de los Negros de San Jerónimo, los danzantes siguen una serie de pasos preparatorios antes de realizar las danzas referidas al trigo, en este sentido, los “Negros” siguen los pasos de la dama o dirigente al son de la música producida por el tambor, la flauta de carrizo, el cuatro, la corneta y las maracas que llevan en la mano. Dicha danza preparatoria, se realiza desde la plaza del pueblo, hasta el sitio de la aparición del santo denominado “LLano de San Jerónimo”, esta danza se compone de diez partes que son:

- Toque de formación.
- La cruzada.
- La entrada de Negros.
- La entrada de Blancos.
- La esquina.
- Danza de Negros.
- Danza de Blancos.
- El matrimonio.
- Valse de calle.
- Toque de procesión.

Luego de realizar la danza preparatoria, los “Negros” llegan al lugar de la aparición, donde colocan el santo en una mesa y se disponen a venerarlo con la danza especial, que ellos ofrecen, cuyo contenido versa en las faenas agrícolas asociadas al cultivo del trigo, que a saber son:

- La rozadura, paso dentro de la danza que está asociado con la preparación del terreno, en el actual ciclo de cultivo,

dicha acción es barbechar ó disponer el terreno para la siembra del trigo.



Figura.VII.53. Paso de la rozadura.

- La siembra, paso en el cual se representa al campesino regando las semillas de trigo en el terreno previamente preparado en el paso de la roza.



Figura. VII.54. Paso de la siembra.

- La desyerbada, aquí los danzantes representan el proceso mediante el cual, se liberan los cultivos de las malezas que hacen daño a la plantación de trigo.



Figura. VII.55. Paso de la desyerbada.

- La recolecta, en éste punto los Negros se disponen a representar el procedimiento mediante el cual, los agricultores recogen el trigo para almacenarlo.



Figura. VII.56. Paso de la recolecta.

- La paleada del trigo, donde se describe mediante la danza, el proceso del venteado del trigo para separar el grano de la paja.



Figura.VII.57. Paso de la paleada.

Los pasos de la danza anteriormente descrita, se basa principalmente en agradar a San Jerónimo a través de la representación del trabajo diario de estos hombres del campo. Igualmente, la representación danzaria, es una descripción detallada de su diario vivir, pero con un alto contenido ritualístico que se expresa a través de cada uno de los elementos que la componen. Los Negros de San Jerónimo rinden culto y a la vez, piden protección para obtener buenas cosechas y bendiciones para ellos y sus familiares.

7.3.1. La música en el baile del trigo.

Los elementos musicales no pueden faltar dentro de la danza de los Negros de San Jerónimo, pues se encargan, de dar mayor alegría a la manifestación, estos instrumentos son: las maracas, el tambor, la flauta de carrizo. Los instrumentos sirven de acompañamiento para los diferentes bailes que se realizan durante el día central de la fiesta, el treinta de septiembre.



Figura.VII.58.
Músico con los instrumentos
Utilizados en la danza del
trigo.



Figura. VII.59.
Maraca que llevan los Negros
para coordinar el baile con la
música en la danza a San Jerónimo.

Durante el día central de la fiesta en honor a San Jerónimo, la utilización de la música es un factor primordial, pues viene a significar la alegría que presentan tanto los Negros como las demás cofradías y asociaciones religiosas que se hacen presente para venerar a San Jerónimo.



Figura. VII.60.
Flauta que marca los diferentes
Ritmos de la danza de los Negros
De San Jerónimo.

En el recorrido o procesión la música viene a ser el elemento que incorpora el sonido rítmico, caracterizado por una marcha que perdura al compás de la danza de los Negros. Este ritmo al compás del baile produce cierta armonía impregnada de fe y de devoción, entre los danzantes y el público que la presencia.



Figura.VII.61.
Tambor, flauta y Maraca que son utilizados en la danza de los Negros De San

7.3.2. Vestimenta y accesorios.

El traje de los Negros de San Jerónimo, ha sufrido cambios a través del tiempo. Anteriormente los danzantes iban trajeados con pantalón negro, camisa blanca, sombrero de cogollo y alpargatas de tres puntos. Posteriormente, no se utilizó ningún traje en especial, es decir, cada quien vestía como mejor pudiese.



Figura.VII.62.
Uniforme de los Negros
de San Jerónimo.

En la actualidad, los Negros se han uniformado, en este sentido, el traje está formado por un pantalón beige que se sostiene con una faja de color rojo, que se coloca alrededor de la cintura del danzante y que cuelga sobre el pantalón, en la parte de arriba el “Negro” lleva puesta una camisa manga larga blanca y un pañuelo blanco que cubre la cabeza del danzante.



Figura. VII.63.
Uniforme de los Negros
de San Jerónimo.

Los Negros calzan en algunos casos alpargatas, y en otros zapatos de color negro, eso va a depender del danzante. Por ultimo, llevan como único accesorio una maraca, que por lo regula exhibe su color natural, la cual es utilizada para acompañar musicalmente la danza en la procesión del santo.



Figura.VII.64.
Uniforme de los Negros
de San Jerónimo.



Figura.VII.65.
Uniforme de los Negros
de San Jerónimo.

A lo largo del capítulo hemos podido observar, que el aspecto sociosimbólico es el elemento distintivo que se hace presente en los pobladores de la zona estudiada, conformándose una cultura del trigo que se ha logrado mantener, con algunos cambios, en los pobladores de Santo Domingo. Razón por la cual, al analizar los diversos elementos que componen este núcleo cultural, podemos afirmar que el trigo es uno de los rasgos distintivos más importante que hace de esta población, el centro de un conjunto de saberes, costumbres, creencias y arte adquiridos en el tiempo y que hoy podemos denominar “la cultura del trigo” que se mantiene vigente hoy más que nunca y que se niega a morir en el pensamiento colectivo de la comunidad de Santo Domingo.

CONCLUSIONES

Al examinar los diferentes elementos expuestos a lo largo del trabajo, ha quedado demostrado que en los Andes venezolanos, y específicamente en la región de Mucuchíes y Santo Domingo, existen suficientes elementos asociados a la siembra del trigo en el ámbito productivo, social y cultural que nos llevan a afirmar que existe en los habitantes de ésta región una cultura del trigo que se ha mantenido a través del tiempo.

Esta cultura se manifiesta en diversos aspectos de la vida de los campesinos. En las prácticas agrícolas, que se cimientan en el conocimiento de los diversos pisos ecológicos existentes en la zona, entre los que destacan, la huerta, el barbecho, la roza de altura y los páramos, que permite a los habitantes de la región aprovechar al máximo las potencialidades que brindan los suelos de los valles alto andinos.

Dichos conocimientos son manejados de acuerdo a las necesidades de los pobladores, siempre manteniendo la siembra del trigo para el autoconsumo, como una manera de no dejar en el olvido técnicas como la barbechadura, la siembra al voleo, el desyerbe, la siega y la trilla. Procesos que hicieron del cereal el principal producto agrícola de exportación de la zona; que como hemos demostrado está fuertemente ligado a la memoria colectiva de los productores de los valles altos andinos.

Otro elemento que nos hace afirmar, que existe una cultura al rededor del cultivo del trigo, es el complejo entramado de relaciones productivas desarrolladas por los habitantes de la zona, para hacer de la pesada labor de la producción del trigo, un trabajo menos pesado, en donde a través de formas productivas como el convite, la cayapa, la mano vuelta, el arréito y la medianería no sólo se llevaba a cabo las diversas faenas y trabajos que ameritaba el cultivo del trigo, sino que también eran excelentes oportunidades para la integración social y cultural de la comunidad.

Dentro de éste orden de ideas, otro de los factores que sustenta la existencia de una cultura al rededor del cultivo de trigo, son las diversas adaptaciones que sufrió la vivienda campesina a través del tiempo para incorporarse al proceso productivo del trigo, es así, como el campesino ya no solo trabaja el campo para obtener el trigo, sino que éste es almacenado y guardado en la vivienda para ser consumido durante largos periodos, lo que trajo como consecuencia un arraigo personal de los habitantes del páramo hacia el cereal, ya que en cierta forma convivió con el, volviéndose éste parte de su intimidad.

Para finalizar, encontramos el elemento más significativo dentro de lo que denominamos la cultura del trigo, hablamos, de las manifestaciones sociosimbólicas relacionadas con el cultivo del cereal, a saber, la fiesta de San Isidro Labrador denominado por los productores el patrono del trigo,

que se lleva a cabo en la población de Mucuchíes pero que involucra a los pobladores de las comunidades aledañas.

En dicha festividad los habitantes de la zona piden al santo que proteja sus cosechas de trigo, haciéndolas más productivas año tras año, así mismo expresan su agradecimiento haciendo el pago de las primicias al santo, para que éste cuide y proteja sus cosechas, no permitiendo que éstas sean improductivas o se dañen por las inclemencias del clima. Dentro de esta festividad se observan expresiones, como las yuntas de bueyes, carrozas adornadas, de productos agrícolas producidos en la zona y sobretodo llenas de trigo, cereal que está presente hoy más que nunca en la carroza del santo, que es el centro de la celebración, es decir, el trigo es el principal elemento de los muchos que componen la carroza conmemorativa a San Isidro Labrador, reafirmando nuestro concepto sobre la existencia de una cultura en torno al cereal.

La otra manifestación sociosimbólica que permite demostrar la hipótesis de que existe una cultura del trigo y que se mantiene por medio de la tradición oral es la danza de los Negros de San Jerónimo. Esta manifestación expresa de manera abierta y fehaciente a través de la danza, las diversas faenas agrícolas asociadas al cultivo del trigo, que forman parte de la vida diaria de los campesinos de esta zona, y a la vez se demuestra el fervor de los habitantes de dicho poblado hacia San Jerónimo que es su santo patrono.

De esta forma el conjunto de hombres o “Negros” como los llaman, rozan, siembran, desyerban, recolectan y palean en su danza, el trigo imaginario que se torna real, en la medida en que éste cereal sigue siendo sembrado en sus tierras en pequeñas cantidades y es parte importante de su dieta cotidiana. La manifestación busca intrínsecamente en la mente de los pobladores de Santo Domingo, satisfacer al santo, que para ellos es el vínculo entre lo divino y lo real, para que se den abundantes cosechas de trigo que sirvan para satisfacer las necesidades alimenticias de las familias durante un año.

Entonces, si partimos de la noción de cultura podemos afirmar, que en los municipios Rangel y Cardenal Quintero del estado Mérida, sus pobladores participan de una cultura cuyo eje principal se encuentra en la siembra de trigo, ya que en el área de estudio, se observa un conjunto de saberes agrícolas, de creencias resumidas en el culto a los Santos para que estos protejan sus cosechas de trigo, danzas que estimulan el sentido artístico religioso de la población. También existe una gama de representaciones e interacciones sociales que son parte del complejo mundo cultural del campesino, donde el trigo aunque aletargado en la producción como rubro agrícola, está hoy más que nunca, activo en la mente de los pobladores de los valles altos andinos, conformando lo que en este trabajo denominamos “la cultura del trigo en los Andes venezolanos”. Esta cultura,

se niega a morir y se encuentra allí a la mano para revalorizar la memoria y el acervo cultural de la población de la Cordillera de Mérida.

BIBLIOGRAFÍA.

Abreu, A. (s.f.): **Estudio de las prácticas agrícolas en un sistema campesino andino: Páramo de Mariño, Estado Mérida.** Instituto de Recursos Naturales, Facultad de Ciencias Forestales, Universidad de los Andes. Mérida.

Acosta, J. (1954): *Obras del Padre Francisco Mateos de la Compañía de Jesús. Estudio preliminar y edición del Padre Francisco Mateos, de la misma Compañía.* En **Biblioteca de Autores Españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días.** Tomo 73. Estades, Artes Gráficas. Madrid. 633 pp.

Acosta, M. (1962): **Estudio del folklore venezolano.** Universidad Central de Venezuela. Serie folklore. Instituto de Antropología e Historia. Facultad de humanidades y educación. Caracas.

Aguado, P. (1963): “Recopilación Histórica de Venezuela”, I- II. En: **Fuentes para la historia colonial.** Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Caracas.

Alfonso, L. (1990): **Atlas interinsular de Canarias.** Editorial Interinsular Canaria. Santa Cruz de Tenerife,

Altolaguirre, A. (1908): **Relaciones geográficas de la gobernación de Venezuela (1767-68).** Editorial Limusa. Madrid. 350 pp..

Álvarez. J. (1963): **El habla y la cultura popular.** Consejo de Publicaciones Científicas. Madrid.

Alvear, A. (1999): **Manual de historia de la cultura.** Editorial Limusa. España.

Andagoya, P. (1892): *Relación de los sucesos de Pedrarias Dávila en la Tierra Firme y de los descubrimientos en la Mar del Sur (abreviado). Años de 1514-1541.* En Cuervo, A. (1892), II, **Sección 14 Geografía y Viajes. Costa Pacífica, provincias litorales y campañas de los conquistadores.** Bogotá. pp. 77-125

Ander-Egg, E. (1982): **Introducción a las técnicas de investigación.** Humanitas. Buenos Aires.

Arcila, E. (1946): **Economía Colonial de Venezuela**. Fondo de cultura económica. Colección Tierra Firme, 24. Gráfica Panamericana. 1^{ra} edición. México. 509 pp.

Arias, F. (1997): **El proyecto de Investigación. Guía para su elaboración**. Episteme. Caracas.

Arribas, E. (1996): **Los iberos**. Ayma. Barcelona.

Arellano, A. (1964): **Relaciones geográficas de la gobernación de Venezuela**. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Caracas.

_____ (1950): **Fuentes para la historia económica de Venezuela. (Siglo XVI)**. El Compás. Caracas. 224 pp..

_____ (1982): **Orígenes de la economía venezolana**. Universidad Central de Venezuela. Caracas

Arvelo, L. (1980): *Economía del imperio romano a través de las acuñaciones de oro existentes en el Museo Arqueológico Nacional*. En **Revista de Arqueología**, N°1, Madrid. pag. 24 -30.

Arvelo, D. (1975): **Historia de España**. Ayma. Barcelona.

Bajtín, M. (1971): **La cultura popular en la edad media y renacimiento**. Barral. Barcelona España.

Balibar, E. y Otros (1976): **Hacia una Nueva Historia**. Akal Editores. Madrid.

Balsa, C. (1955): **Aspectos Venezolanos: geográficos, tradición y cultura**. Edición Librería Venezolana. Caracas.

Berr L. y Lacombe, H. (1964): **Los Estudios Históricos**. Estades, Artes Gráficas. Barcelona.

Bennett, H. (1929): **Las Condiciones de la Tierra en Venezuela del siglo XX**. Tropy Kas. Caracas.

Blaxter, L. y otros. (2002): **Como se hace una investigación**. Gedisa editorial. España. Título original: How to research 2000 Traductora: Gabriela Ventureira.

- Blázquez, J. (1996): **España romana**. Ediciones Cátedra. SA. Madrid.
- Bloch, M. (1967): **Introducción a la historia**. FCE. México.
- Bocaranda, A. (1936): **El Cultivo del Trigo**. Tesis presentada para obtener el título de Bachiller en Filosofía. Mérida – Venezuela.
- Bonte P. e Izard M. (1996): **Diccionario real de etnología y antropología**. Ediciones Akal. Barcelona.
- Bourliaud, J., Hervé, D., Morlon, P. y Reau, R. (1998): **Chaquitacla, estrategias de barbecho e intensificación de la agricultura andina**. ORSTON/PISA. Lima.
- Brandli, B. (1981): **Los Páramos se van quedando solos**. Editorial Arte. Caracas.
- Braudel, F. (1974): **La historia y las ciencias sociales**. Alianza. Madrid.
- _____ (1976): **El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II**. Fondo de Cultura Económica. México. 2ª. Ed.
- _____ (1979): **Civilización material, economía y capitalismo**. Alianza editorial. Madrid.
- _____ (1991): **Escritos Sobre la Historia**. Alianza. Madrid.
- Briceño, G. (1981): **El Páramo y su gente**. Publicaciones de la Asamblea Legislativa del Estado Mérida. Mérida.
- Briceño, M. (1985): **La historia como elemento creador de la cultura**. Academia Nacional de la Historia. Caracas.
- Burke, P. (ed.) (1995): **Formas de hacer Historia**. Alianza Universidad. Madrid.
- Burkert, W. (1984): **Historia de la Religión**, Milano.
- Cardoso, C. y Pérez H. (1977): **Los métodos de la Historia**. Grijalbo. Barcelona.
- Cardoso, C. (1981): **Introducción al trabajo de investigación histórica**.

Grijalbo. Barcelona.

Cardozo, A. (1967): **Proceso de la Historia de los Andes**. Biblioteca de Temas y Autores Tachirenses. Caracas.

Carnevali, A. (1958): **Aspectos Económicos y sociales del cultivo de Trigo en los Andes**. Universidad de Los Andes. Mérida.

Caro, J. (1981): **Los pueblos de España**. Istmos. Colección fundamentos. España. V. I, pp. 425, V. II, pp 459.

Cartay, R. (1991): **Historia de la alimentación del nuevo mundo**. Universidad de los Andes, Fundación Polar. Caracas.

_____ (1995): **El pan nuestro de cada día**. Fundación Bigott. Caracas.

_____ (1997): **La región alimentaria andina**. Biblioteca de Autores y Temas Tachirenses. San Cristóbal – Venezuela.

_____ (1998): **Historia Económica de Venezuela 1830 – 1900**. Vadel Hermanos. Caracas.

Carr, E. (1973): **¿Qué es la historia?** Seix Barral. Barcelona.

Carvalho, G. (1995): **El proceso histórico de la agricultura venezolana**. Fondo Editorial Tropycos. Caracas.

Casanova, R. (e.d) (1998): **La agricultura campesina en la subregión de Mucuchíes**. Universidad de Los Andes. Consejo de publicaciones. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Mérida – Venezuela.

_____ (2001): “Páramo y trigo el final de un camino” En **Derecho y Reforma Agraria IIDARA_ ULA**. Mérida.

Castillo, J. (1953): **El cultivo del trigo en las cabeceras del río Chama**. MAC. Caracas.

Chalbaud, C. (1985): **Historia de Mérida**. Universidad de los Andes. Mérida.

Chevalier, F. (s.f.): **Relaciones Fecundas entre Historia y Antropología: La Etnohistoria**. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Paris.

- Ceballos, L. (1975): **Breve historia de España**. Akal Editores. Madrid.
- Codazzi, A. (1939): **Obras Completas**. Biblioteca Venezolana de Cultura. Caracas.
- Colón, H. (1947): **Vida del Almirante don Cristóbal Colón, escrita por su hijo**. Fondo de Cultura Económica. Gráfica Panamericana. México.
- Consejo de Bienestar Rural (1955): **Problemas económicos y Sociales de Los Andes venezolanos**. C. B. R. 2 V. Caracas.
- Cortés, V. (1971): “La antropología de América y los Archivos” En: **Revista Española de Antropología Americana**, v. 6. Madrid.
- Cox, H. (1983): **Las fiestas de locos. Ensayo sobre el talante festivo y la fantasía**. Madrid.
- Diccionario de la Mitología Mundial** (1984): Símbolo. Lima.
- Diccionario Enciclopédico Espasa** (2001): Mateus Cromo Artes Graficas. Madrid. España.
- Diccionario Enciclopédico Quillet** (1978): tomo VI.
- De Robert, P. (1993): **Prácticas Campesinas en el Páramo de Apure: fundamentos ecológicos, económicos y sociales de un sistema de producción andino (cordillera de Mérida – Venezuela)**. Tesis de Doctorado. Postgrado de Ecología tropical. CIELAT. Universidad de Los Andes. Mérida.
- De Robert, P. y Monasterio M. (1993): “Prácticas campesinas en el Páramo de Apure, Sierra Nevada de Mérida, Venezuela”. En: Rabey, Mario (ed) **El uso de los Recursos naturales en las montañas: tradición y transformación**. UNESCO. Montevideo.
- Del Rio, J. (1991): **Los inicios de la agricultura europea en el Nuevo Mundo**. ASAJA, Sevilla.
- Dupin, H (1985): **Los Alimentos**. FCE, México.
- Duran, R. (1993): **Cuando siembre... ¡Siembra trigo!** Serie: Testimonios del Folklore Tachirense. Cuaderno N°6. Táchira.

Eco, U. (1977): **Como se hace una tesis**. Gedisa editorial. España.

Enciclopedia de la cultura española. (1963): Nacional. Madrid.

Enciclopedia de Historia y Cultura de España. (1952). Ariel. Madrid.

Febres, T. (1960): **Obras completas**. Antares. Bogotá. I, II y V.

_____ (1991): **Obras Completas**. Banco Hipotecario de Occidente, I, II y V

Fernández de C., M. (1984): **Las relaciones de integración entre el uso de la tierra y la vivienda en la cuenca del Chama**. Centro de Estudios Forestales de Postgrado, Universidad de los Andes. Mérida.

Fernández, M. (1983): **Los Iberos**. Ministerio de Cultura. Dirección General de Arqueología y Etnología. Madrid.

Fernández, L. (1907): **Colección de documentos para la historia de Costa Rica**. Publicallos Ricardo Fernández Guardia. Imp. Viuda de Luís Tasso. Barcelona. 508 pp.

Gambarrota, L (2005): **Caracterización de las fracciones de harina de trigo pan. Análisis de las propiedades físico – químicas y reológicas de las fracciones de harina de trigo pan obtenidas en el molino experimental BÜHLER MLU-202**. Universidad de Belgrado. Argentina.

García, N. (1990): **Las culturas populares en el capitalismo**. Premio edición casa de las Américas. La Habana. Cuba.

Garcilaso, I. (1945): **Comentarios reales de los Incas**. Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Emecé editores. Buenos Aires. I. 293 pp.. II. 338 pp.

Gasparini, G. y Margolies, L. (1986): **Arquitectura popular de Venezuela**. Armitano. Caracas.

Giacalone, R. (1990): “Los ciclos históricos del trigo y el café en los Pueblos del Sur de Mérida”. En: **Tierra Firme**. Octubre – Diciembre, Año 8, vol.VIII.

Gómez, T. (1955): **La música tradicional Canaria hoy**. Editorial Insular Canaria. La Palma de Gran Canaria.

González, J. (1980): *“Algunas prácticas paganas conservadas en el folklore de Cantabria”*. En **Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore Hoyos Sainz**. Vol. X, Santander, Diputación Provincial de Santander, pp. 95-113

Guerra, R. (1998): **Calibán danzante**. Monte Ávila editores latinoamericana. Consejo Nacional de la Cultura. Dirección de Danza. Caracas.

Gutiérrez, M. (1946): **El régimen de indios en Nueva Granada. Las ordenanzas de Mérida de 1620. (Anuario de Estudios Americanos, III, pp. 1139-1215)**. Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla. XXXI. Sevilla.

Hernández, L. (1977): **La música en Canarias**. La palma de Gran Canaria. Ediciones del Museo Canario.

Hernández, R. y Otros (2003): **Metodología de la investigación**. Mc Graw Hill. México.

Ibáñez, A. (1991): **Estudio de prefactibilidad agroeconómica del trigo en la región de los Andes**. CORPOANDES, Gerencia de Desarrollo Agrícola. Mérida.

Joutard, F. (1986): **Esas voces que nos llegan del pasado**. Alianza. Madrid.

Latorre, G. (1919): **Relaciones geográficas de Indias**. Zarzuela. Sevilla. 155 pp.

La vida cotidiana de la España de los 50. (1990): Ediciones del Prado. Madrid.

Lares, J. (1950): **Etnografía del Estado Mérida**. Dirección de Cultura, Universidad de los Andes. Mérida.

Linton, R. (1976): **Estudio del Hombre**. FCE. Bogota.

Lison, C. (1979): **Antropología cultural de Galicia**. Akal Bolsillo. Madrid.

López, E. (1992): “Notas Etnográficas de los Páramos venezolanos”. En: **Boletín Antropológico N° 24**. Centro de Investigaciones, Museo Arqueológico Universidad de los Andes. Mérida. Pp. 59-75.

Maldonado, L. (1975), **Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico**. Madrid.

Manilowsky, B (1970): **Los argonautas del Pacífico Occidental**. Barcelona. Península.

Marinas, M. y Santamaría C. (1993): **La Historia Oral: Métodos y Experiencias**. Debate. España.

Martín de, S. (1993): *La Corrida del Gallo en Mecerreyes*. En **Revista de Folklore**. N° 148. Vol. 13ª. Pp 117- 127.

Meléndez, C. (1958): **Aspectos sobre la historia del cultivo del trigo en Costa Rica durante la época colonial**. Boletín informativo del Museo Nacional de Costa Rica. Año III. N°1, octubre. Ministerio de Educación Pública. San José, Costa Rica. 30 pp. (Mimeografiado).

Millares C. (1951): **Historia de las Indias**. Fondo de Cultura Económica. Gráfica Panamericana. México. I. xxxviii + 517 pp.. III. 525 pp

Monasterio, M. (1979): “El Páramo desértico en el altiplano de Venezuela”. En: **El medio ambiente Páramo**. Centro de Estudios Avanzados. Editor Salgado – Labouriau, María Léa. Caracas. Pp. 117-146.

_____ (1980): “Poblamiento humano y uso de la tierra en los Altos Andes de Venezuela” En: M. Monasterio (ed): **Estudios Ecológicos de los Páramos Andinos**. Universidad de los Andes. Mérida.

_____ (1980): **Estudios ecológicos de los Páramos andinos**. Universidad de los Andes. Mérida.

_____ (1996): **Los Andes integrados y los Andes Abiertos: impactos y respuestas a la globalización en los Andes de Venezuela**. Centro de Investigaciones Ecológicas de los Andes Tropicales, Universidad de los Andes. Mérida – Venezuela.

Monasterio, M. y Celecia, J. (1991): “El Norte de los Andes Tropicales”. En: **Revista Ambiente** N° 68, febrero.

Morales, A. y Giacalone, R. (1990): “Caracterización histórica del ciclo triguero en los Pueblos del Sur de Mérida: factores favorables y limitantes” En: **Tierra Firme**. Octubre – Diciembre, Año 8, vol.VIII.

Morales, G. (1993). **Geografía de Canarias**. Prensa Ibérica. Las Palmas de Gran Canaria.

Moreno, E. (1998): **Trigo y Sociedad**. Universidad de Los Andes. Consejo de Publicaciones. Instituto Iberoamericano de Derecho Agrario y Reforma Agraria (IIDARA), Mérida – Venezuela.

Muriel, C. (1994): **El fenómeno festivo en la Bética**. En *La sociedad de la bética. Contribuciones para su estudio*, Granada. 23-143

Ortiz, A. (1993): **Las claves simbólicas de nuestra cultura**. Antropos. Barcelona España.

Oviedo, J. (1885): **Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela**. Real Academia de la Historia. Luís Navarra, editor. Madrid. I.402 pp. II. 411 pp.

Parra, A. (2003): **Así Nació Mucuchíes. Historia y relatos del páramo**. Parra Pinto Editores. Mérida.

Perales, P. (1960): **Manual de geografía económica de Venezuela**. Edime. Caracas.

Picón, M. (1969): **De la conquista a la independencia: tres siglos de historia cultural Hispanoamericana**. Fondo de Cultura Económica. México.

Planchat, J. (1941): **La cultura de la Colonia**. Tipografía Americana. Caracas.

Prins, I. (1999): **Metodología de la investigación histórica**. Oxford University Press.

Prieto, M. y Villahermosa, Z. (1995): **La vivienda campesina en Los Andes Venezolanos: un enfoque etnohistórico**. Universidad de los Andes. Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Historia. Trabajo de grado. Mérida.

Puente y Olea, M. (1900): **Estudios españoles. Los trabajos geográficos de la Casa de Contratación.** Sevilla. 451 pp..

Puerta, I. (1956): **Historia de la cultura en Venezuela.** Edime. Caracas.

Ramírez, M. (1995): **Municipio Cardenal Quinteto. Un retazo de su historia.** Impresos RAOCA. Mérida.

Ramírez, T. (1999): **Como hacer un proyecto de investigación.** Editorial PANAPO. Caracas.

Ramírez, Z. (1970): **Aspectos generales del cultivo del trigo.** Bogotá. Editorial Terra.

Rivas de, J. (2001): **Análisis de Variabilidad de la reimplantación del trigo. Municipio Rangel.** Tesis de Posgrado en Derecho Agrario. Instituto Iberoamericano de Derecho Agrario y Reforma Agraria. Universidad de Los Andes, Mimeografiado. Mérida.

Ruiz, J. (1977): “Las Visitas a la tierra en el siglo XVII como fuente de historia social”. En: **Estudios sobre Política Indigenista Española en América.** Editorial Ibérica C.A. Valladolid. Vol. 1.

Ruiz, M. (1975): **Aspectos socioeconómicos de la provincia de Mérida, siglo XVII.** ULA Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Historia. Trabajo de Ascenso. Mérida.

Rodríguez, E. (1942): **Relaciones históricas de Santo Domingo.** Editora Montalvo. Ciudad Trujillo. I. (ed. 300 ej.) 387 pp.. II. 509 pp.. (1945) III. 369 pp.. (1957)

Rodríguez, S. (1982): “*Métodos, técnicas y fuentes para el estudio de las fiestas tradicionales*”. En **Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España** (editado por H. Velasco), Madrid. pp. 27-42

Roíz, M. (1982) “*Fiesta, comunicación y significado*”. En **Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España** (editado por H. Velasco), Madrid. pp. 95-150

Sabino, C. (1980): **El proceso de investigación.** El Cid editor. Caracas.

Salas, J. (1971): **Etnografía e historia.** Universidad de los Andes. Facultad

de Humanidades y Educación. Mérida.

Salas, J. (1985): **Etnografía del Estado Mérida**. Mérida.

Segre, R. (1981): **Las estructuras ambientales de América Latina**. Siglo XXI Editores. México.

Smith, H. (1990): **Etnografía de los pueblos Africanos**. Padios. Madrid.

Simon, P. (1892): **Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales**. Casa editorial de Medardo Rivas. Bogotá. 401 pp.

Simonet, J. (1903): **Historia de los Mozárabes**. Barcelona.

Soldevila, F. (1962): **Historia de España**. Ediciones Ariel. Madrid.

Thad, S. y Otros. (1989): **Historia Oral una Guía para Profesores (y otras Personas)**. Fondo de Cultura Económica. México.

Tolosana C. (1979): **Antropología Cultural de Galicia**. Akal editor. Madrid.

Torres de M., L. y otros: (1879): **Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía**. Madrid. T. XXXII. 534 pp.

Universidad Central de Venezuela. (1956). **Historia de la cultura en Venezuela**. 2V. Caracas.

Vansina, J. (1968): **La tradición oral**. Editorial Labor. Barcelona, España.

Velázquez, N. (1979): **Llano del Hato: Cuatro Relaciones Solidarias de Producción**. Universidad de Los Andes. Facultad de Humanidades y educación. Trabajo de Ascenso. Mérida.

_____ (1987): **Los Resguardos de Indios y la formación de los Circuitos Económicos en la Provincia de Mérida (Siglo XVII)**. IVIC – CEA. Mimeografiado. Caracas.

_____ (1993): “La implantación del trigo en la Cordillera de Mérida durante la dominación colonial” En: **Derecho y Reforma Agraria**. IIDARA - ULA. Mérida.

_____ (1994): “Estrategias productivas en la población prehispánica de Los Andes Venezolanos: la importancia de las fuentes arqueológicas y etnohistoricas” En: **Boletín del Museo Arqueológico de Quibor**. N° 3, Agosto.

_____ (1995): **Población Indígena y Economía**. Universidad de Los Andes. CDCHT. Consejo de Publicaciones. Mérida.

_____ (2001): **Dinámica socio ambiental y Modernización Agrícola en los Valles altos Andinos: Mucuchies y Timotes (1930 – 1999)**. ULA. Facultad de ciencias. ICAE. Mimeografiado. Mérida.

_____ (2001): **Modernización Agrícola en Venezuela. Los Valles Altos Andino 1930 – 1999**. Fundación Polar, ULA y FUNDACITE Mérida. Mérida – Venezuela.

Velasco, H. (1982): “Fiestas de Mayo en la Tierra de Alcalá”. En **Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España** (editado por H. Velasco), Madrid. pp. 170- 195.

Vicens, J. (1961): **Historia de España y América**. Editorial Vicens-vives. Barcelona.

Vila, M. (1967): **Aspectos geográficos del Estado Mérida**. Corporación Venezolana de Fomento. Caracas.

Villacorta C. (1942): **Historia de la Capitanía General de Guatemala**. C. A.. Tipografía Nacional. Guatemala.

Vinci, A. (1953): **Los andes de Venezuela. Contribución al estudio geográfico de la cordillera andina**. Universidad de los Andes. Mérida.

Vivas, L. (1992): **Los Andes Venezolanos**. Academia Nacional de la Historia. Caracas

Wachtel, N. (1971): **Los Vencidos. Los indios del Perú Frente a la Conquista Española (1530 – 1570)**. Alianza. Madrid.

Wagner, E. (1972): “Prehistoria en Los Andes Venezolanos” En: **Acta Científica Venezolana**. 23.pp.

_____ (1978) “Los Andes Venezolanos, Arqueología y Ecología Cultural”. En: **Amerikanisches** N.F.4. (1).

_____ (1979): “Arqueología de Los Andes Venezolanos: Los Páramos y la tierra fría. En: **El medio Ambiente Páramo**. Centro de estudios avanzados. Editor Salgado – Labouriau, María Léa. Caracas. pp 208 – 214.

_____ (1980): **La prehistoria de Mucuchies**. Universidad Católica Andrés Bello. Instituto de Investigaciones Humanísticas. Caracas

_____ (1988): **La prehistoria y la etnohistoria del área del Carache en el Occidente de Venezuela**. Universidad de los Andes. Ediciones del rectorado, Colección Bicentenario. Mérida – Venezuela.

Weidmann, K. (1981): **Paramos Venezolanos**. El Cid editor. Caracas.

Wendt, H. (1960): **Empezó en Babel**. Padios. Madrid.

