

1997

Una biografía de los "espíritus" en la historia popular venezolana

Yolanda Salas

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.providence.edu/inti>

Citas recomendadas

Salas, Yolanda (Primavera 1997) "Una biografía de los "espíritus" en la historia popular venezolana," *Inti: Revista de literatura hispánica*: No. 45, Article 23.

Available at: <https://digitalcommons.providence.edu/inti/vol1/iss45/23>

This Otras Obras is brought to you for free and open access by DigitalCommons@Providence. It has been accepted for inclusion in Inti: Revista de literatura hispánica by an authorized editor of DigitalCommons@Providence. For more information, please contact dps@providence.edu.

UNA BIOGRAFIA DE LOS “ESPIRITUS” EN LA HISTORIA POPULAR VENEZOLANA

Yolanda Salas

Fundación de Etnomusicología y Folklore (FUNDEF). Caracas

En este trabajo se propone una aproximación semiótica a la oralidad como un todo donde la palabra, los gestos y ademanes escenifican un drama socio-cultural, modelado según el conocimiento local de específicos subgrupos sociales, que se expresan a través de los espíritus. Se enfoca aquí la posesión espiritual como la expresión de nuevas subjetividades que construyen su propia historia e identidad, que no es estática sino dinámica. La voz y el cuerpo del médium en el Culto a María Lionza funcionan como locus social donde se recrea la violencia experimentada social e históricamente.

En los atributos que el hombre formula para caracterizar sus dioses, sus divinidades y sus espíritus tutelares se reflejan valores y arquetipos culturales. Y cuando el hombre impregna su religiosidad de nuevos valores y arquetipos resulta importante destacar estas metamorfosis, para comprender los cambios culturales y las aspiraciones colectivas allí expresadas. En la religiosidad popular se concretan símbolos compartidos que le confieren al grupo sentido de pertenencia e identidad. Son símbolos que definen cultura y comunican experiencias compartidas, y a medida que el entorno se modifica, la religiosidad popular reconstruye su sistema simbólico, recordando o exponiendo las heridas con las que la historia ha sellado al colectivo. Estas respuestas se despliegan ya sea para modificar el entorno, adaptarse o contrarrestarlo. La forma de representación de estas heridas, por dolorosas que resulten, es también culturalmente significativa, por ejemplo, participar en una recreación histórica donde el cimarrón se erija como héroe cultural y centro de modelaje, dotado de los valores positivos que le negó el logos colonizador no es lo mismo que la representación de una memoria

colectiva que se aferra en continuar obviando o calificando de defectuosos aquellos episodios que le resultaban impedimentos a la conciencia dominante colonizadora, para imponer su razón de ser. El culto a María Lionza, ya religión para algunos estudiosos¹, es un terreno fértil para comprender las metamorfosis que se operan en un sistema de creencias como respuesta de un colectivo ante un mundo y una sociedad percibidos como amenazantes, ante los cuales el creyente busca protegerse y proveerse de fuerza extraída del mundo externo que lo rodea.

Es tarea difícil describir el culto a María Lionza, más aún, comprender los significados de ese conjunto de creencias y rituales, debido a la ocurrencia de continuas transformaciones producidas por un dinámico proceso integrador de otras prácticas religiosas, doctrinas espiritistas, filosofías orientales y conocimientos esotéricos. Como fenómeno religioso, es una de las expresiones de mayor arraigo entre los sectores populares venezolanos, a la vez que representa una síntesis de sincretismos y yuxtaposiciones culturales, de aculturaciones y sustituciones por los cuales ha transitado la cultura nacional.

Orígenes trazables en ritos agrarios sustentados por una mitología que retoma lo indígena como centro inspirador han sido señalados para este culto, que en la actualidad se ha expandido a la casi totalidad del país y ha encontrando en la población urbana su lugar favorito de residencia. Un seguimiento de las diferentes versiones del mito de María Lionza y de la evolución del culto² revela las metáforas sociales a las que ha apelado una interpretación popular, para representar su visión del desarrollo histórico de la sociedad venezolana. Dos factores determinantes han contribuido y permitido esta dinámica variación del culto: por un lado tenemos la continua resemantización del mito; por el otro, la estructuración de un panteón de divinidades y espíritus en "cortes" o grupos, identificados la mayoría por lazos étnicos o raciales, que se cargan de una particular conciencia histórica, para establecer campos semánticos específicos, como el de cimarronaje, objeto especial de nuestra atención en este trabajo.

Cuenta una de las versiones del mito que María Lionza, hija de un cacique local, por haber nacido con ojos verdes debía ser sacrificada al genio y dueño tutelar de la laguna: una enorme serpiente de las aguas. Para protegerla de ese fatal designio, el padre la recluyó en lugar secreto bajo la custodia de veintidós jóvenes guerreros, con la prohibición de ver su rostro reflejado en espejo alguno. Sin embargo, llegó el día cuando la doncella logró escapar y verse reflejada en las aguas. Pero la vio también la serpiente de las aguas y la raptó. Como castigo, el raptor se hinchó hasta ocupar toda la laguna y las aguas fueron desplazadas e inundaron los territorios de la tribu. Luego, el monstruo estalló y la doncella se convirtió en dueña del agua y protectora de la naturaleza.

Este arquetipo artemisal de doncella se convierte en personaje central del culto: es la reina, la madre buena, la guardiana de los ríos, montañas y naturaleza; es diosa del amor y de la fortuna, de la fertilidad y las fuerzas telúricas, es también la hechicera capaz de encantamientos y la dueña de lo oculto y sobrenatural. El mito aborigen se hispaniza cuando María Lionza se presenta como hija de españoles, raptada por un encanto de la laguna cuando allí se bañaba. Una onza la tomó bajo su protección y la convirtió en dueña y protectora de la naturaleza. La iconografía de esta divinidad hace igualmente eco de esta españolización. Su rostro semeja una reina o virgen coronada, que muchos adeptos asocian con la Virgen de Coromoto, consagrada como la patrona de Venezuela por la dictadura de Pérez Jiménez en las décadas del cincuenta, para presidir el aliento nacionalista entonces instaurado³. Lo indígena y lo blanco cristiano, aunque situados en campos religiosos diferentes, quedan relacionados visualmente. Esta relación permite la incorporación de nuevos socios en su seno. El panteón del culto está poblado de otras divinidades y espíritus recreados e inventados por los creyentes y practicantes. Con María Lionza en el centro están a los costados el Cacique Guaicaipuro y el Negro Felipe, demostrando gráficamente la unión simbólica, a la vez que la separación de las tres raíces básicas que componen nuestro ansiado mestizaje cultural. Indio, blanco y negro están allí representados en esa trilogía racial, separados el uno del otro, claramente diferenciados, aunque simbólicamente representando la unidad, la Trinidad.

Una mirada atenta a esta trilogía de divinidades que caracterizan el culto de María Lionza amerita una descripción de lo que allí se muestra. Al centro María Lionza, de tez y facciones blancas, a pesar de su procedencia indígena, y como reina que es majestuosamente adornada con su corona dorada que la emparenta bien sea con símbolos monárquicos o con la imagería mariana. A su costado derecho el Negro Felipe, formalmente vestido de chaqueta militar y turbante enrollado en la cabeza para señalar su origen esclavo. A la izquierda el indio Guaicaipuro, de torso desnudo, plumaje en la cabeza, piel bronceada y ceño fruncido que habla de combate y resistencia heroica enfrentando al conquistador hispánico, tal como lo han presentado las crónicas, que para escribir la épica de la conquista española en nombre de Cristo, la espada y el oro debió encontrar en su camino valerosos infieles bárbaros que realzaran la contienda.

Si para los creyentes existe consenso en cuanto a la identidad y linaje de Guaicaipuro, alrededor del Negro Felipe existe mucha indefinición: algunos lo reconocen como héroe de la independencia cubana, otros le atribuyen descendencia haitiana, una buena mayoría lo hace coincidir con Pedro Camejo o Negro Primero⁴, héroe de la independencia venezolana, y otros lo relacionan con el Negro Miguel, esclavo venido a Venezuela para trabajar en las minas de San Pedro, en las cercanías de Buria, quien, por 1552, encabezó una rebelión de negros e indios contra blancos.

Cuentan las crónicas que fueron los españoles víctimas de “cruelles muertes” a manos de los sublevados, quienes, retirados en lo más interno de la montaña, se acogieron a la organización política propuesta por Miguel: con él a la cabeza como rey, su mujer Guiomar como reina y el hijo de ambos como príncipe, con obispo y ministros elegidos entre los más valientes de los sublevados, a semejanza de la institución española vigente entonces. Así se documenta la primera revuelta cimarrona en Venezuela⁵. La memoria popular, sin embargo, lo rescata como defensor de los esclavos.

Narrando nuestro pasado

Este culto, caracterizado por creencias y prácticas de posesión, tiene como fin utilitario lograr la curación del paciente creyente o protegerlo de fuerzas negativas o daños que le han sido impuestos desde afuera. Detrás del rito se narra y dramatiza una conciencia histórica, imaginada y mitificada en la exclusión y verbalizada en el espacio liminal del trance.⁶

En este panteón de divinidades y espíritus se encuentra también una serie de “cortes”, jerárquicamente organizadas y caracterizadas por colores y divinidades o espíritus específicos. Junto a María Lionza y su Corte de Juanes, están la Corte India, la Corte Negra, la Corte Africana, la Corte Médica, La Corte Chamarrera, la Corte Vikinga, La Corte Libertadora o Patriótica, La Corte Celestial, La Corte Sin Luz, La Corte Malandra, la Corte Hindú... Los nombres varían y los espíritus que las integran también, algunos son de aceptación colectiva, otros son particulares y de creación propia del médium que los invoca. Divinidades y espíritus forman un panteón organizado y jerarquizado, con campos semánticos específicos que construyen una especial manera de concebir e interpretar la historia.

La simulación de unidad y sincretismo cultural leída por la nación y por una ideología de mestizaje consumado difiere sobre manera de la historia narrada y actuada por los espíritus que poseionan a los médiums en los rituales. Tratándose de un culto de posesión, este estudio centra la atención en las voces y representaciones que un grupo de espíritus como subjetividades hacen de su historia. Sus biografías, gestos, predilecciones, relatos, exigencias y dones curativos escenifican en ese gran teatro cultural del trance y la posesión una memoria social, cargada de historia,⁷ con el fin utilitario de lograr la curación o protección del paciente creyente. Detrás del rito se narra y dramatiza una conciencia histórica, imaginada y mitificada en la exclusión. Como culto de posesión se caracteriza por la puesta en escena de rituales protagonizados por médiums, quienes en un estado alterado de conciencia, de “su yo”, dan paso a una nueva personalidad “un otro”, quien se apropia de su voz y cuerpo para expresarse, estableciéndose de esta forma un vínculo entre el hombre del aquí, de la vida cotidiana y los espíritus del

más allá. El poseído se siente instrumento de los espíritus y como practicante de un espiritismo de corte religioso se esfuerza en proporcionar un mejoramiento, una curación, un beneficio, aunque, en la mayoría de los casos, este beneficio se sustenta en una ambigua concepción del bien y el mal, del daño impuesto y del trabajo ritual para exorcizarlo, del hechizo realizado para atraer y la “contra” efectuada para anularlo.

Estos espíritus o subjetividades, hospedados al margen de la sociedad nacional anfitriona que se postula igualitaria y felizmente mestiza, asumen la voz de subgrupos sociales para formular una experiencia compartida de un mundo donde afloran contenidos diferenciadores. Estos contenidos diferenciadores se ordenan alrededor de campos semánticos específicos, que posibilitan la emergencia de otros discursos y la configuración de conciencias alternativas o adaptativas al cambio social y cultural. Pero lo más interesante en este culto es su versatilidad y espíritu innovativo reflejado en la constante introducción de contenidos y personajes nuevos que crean nuevas cortes o se anexas a las cortes ya existentes, reforzándolas o mutándolas. Unas cortes sobresalen opacando otras, de acuerdo a la sensibilidad dominante en el altar o centro de culto específico. En términos generales, se observa el predominio de dos sensibilidades: la indígena y la africana, y en algunos casos una tendencia hispanizante de ambas sensibilidades.

Dinamismo e innovación son dos elementos estructurantes del culto que además de enriquecer el panteón de cortes, divinidades y espíritus también influyen en la constante renovación de los rituales. El éxito de los líderes o “bancos” y médiums o “materias” operantes depende en buena medida de su capacidad de engrandecerse con los novedosos aportes que estén en circulación en otros centros o lugares de culto. Las “caravanas” o peregrinaciones que se realizan a la montaña sagrada de Sorte (el centro aglutinador por excelencia del culto), son una buena ocasión para el intercambio de conocimientos. También las perfumerías esotéricas donde se expenden estampas, imágenes y todo tipo de preparados comerciales para la realización de los rituales mágico-religiosos son núcleos de modelaje y difusión de las innovaciones que gozan aceptación entre los adeptos.

Los curanderos del alma

Quiero centrar la atención ahora en un grupo de practicantes que se postulan como alternativa reformadora del culto de María Lionza. Es decir, irrumpen como una posibilidad diferente al discurso religioso popular, que por el mismo trajín de la tradición se visualiza como caduco y nocivo para una sociedad que necesita renovarse y progresar en el plano espiritual para fundar un orden social nuevo. Representan algo así como el contradiscurso

del contradiscurso desgastado y devenido en institución. El estudio de los mecanismos de construcción de este lenguaje y los temas seleccionados por esta nueva propuesta resultan de gran interés, ya que en ese mismo afán diferenciador se destacan, por un lado, la potenciación y reforzamiento de una serie de elementos ya presentes en la práctica tradicional del culto, como es la africanización del mito y de los espíritus; por el otro lado, se enfatiza la necesidad de modernizar los rituales y el sistema de creencias con respecto a las nociones del origen del mal, el “daño impuesto” y la enfermedad. Sin negar la existencia de la hechicería, se minimizan sus efectos y se desvía la atención del paciente hacia la interiorización y exploración de sus propias posibilidades psíquicas para curarse y dejarse penetrar por la energía y los campos magnéticos emanados por los espíritus desencarnados que buscan completar su progreso espiritual de esa forma.

Es importante señalar que una africanización de los espíritus viene dándose en el culto desde fines de la década de los sesenta, mediante la introducción de nuevas divinidades y espíritus prestados de la Santería Cubana y otras religiones Afro-caribeñas. Esta situación ha traído consigo la incorporación de nuevos espíritus africanos que se han congregado alrededor de una Corte Africana mucho más potente y fuerte que aquella conformada por espíritus de personajes de color que alguna figuración real o inventada tuvieron en la historia colonial o independentista, tales como Negro Primero, Negro Felipe, etc.⁸

Teniendo en mente al espiritismo como una práctica social que obedece a los ideales más elevados de justicia, igualdad y libertad, este grupo de practicantes, mediante una evidente africanización de los espíritus, hace renacer una ideología popular de la rebelión, anclada en el cimarronaje. El espacio y tiempo histórico narrado por los “espíritus” africanos que descienden y poseionan los médiums actuantes en el grupo⁹ remiten a la época de la esclavitud. A diferencia del culto tradicional, el mito que narra el origen de esta Corte Africana en este específico centro religioso cuenta la historia de Madre Erika, una africana a quien en los tiempos de la trata le fueron sustraídos varios hijos para llevarlos como esclavos a la isla de Trinidad. Allí, Bárbaro Africano, hechicero y poseedor de conocimientos especiales se retiró a una cueva de la cual nunca más salió, pero transmitió sus conocimientos a su hermano Centauro Africano, quien fue encargado de esparcir la enseñanza de esa gran familia africana, los Estaus, los actuales espíritus rectores del Centro religioso y grupo objeto de nuestro estudio.

De esta forma, María Lionza, la reina indígena blanqueda por la superposición de capas culturales, desaparece de la narrativa histórica oral del grupo, pero no así del conjunto de imágenes expuestas en los diferentes altares del Centro. Al lado del recinto dedicado a Madre Erika está el de María Lionza acompañada por sus cortes de Juanes y curanderos. El de Madre Erika, sin embargo, llama a la meditación y elevación. Ocurre allí la

creación de una metáfora social diferente figurada por la aspiración a un estado superior, más abstracto, más espiritual, como la representación misma de Erika, sin rostro, sin cuerpo que la definan: tan solo un triángulo que contiene en su interior la Cruz Patriarcal o de Caravaca con su doble travesaño, y fuera de él, a la derecha e izquierda del vértice superior, dos ojos, más dos manos colocadas igualmente a la derecha e izquierda, debajo de la base de la figura geométrica. Las líneas rectas y angulares han sustituido las curvilíneas y sensuales que demarcan el cuerpo de las representaciones escultóricas realizadas de María Lionza, suerte de diosa artemisal. En el recinto dedicado a Madre Erika están también las dagas de los espíritus africanos o clan de los Estaus, los diecinueve descendientes de la madre que rigen el Centro religioso. Colocadas sobre cojines y en una suerte de altar están las dagas, como distintivo de estos guerreros, oponiéndose al discurso verbal que aspira paz y evolución espiritual. Las dagas símbolos de guerra, signos de libertad y fuerza, de herida y de poder herir hablan otro lenguaje. Los espíritus africanos con nombres germanizados y las siete potencias africanas de la santería cubana han sustituido a los espíritus indígenas preponderantes en otros centros o altares religiosos.

Aunque cronológicamente el relato de los africanos se ubica en los tiempos de la colonización hispánica, los hechos narrados no remiten a la resistencia heroica del negro enfrentado al poder hispánico sino a la trata esclavista. Las estrategias para la obtención de libertad quedan apenas enunciadas por acciones que remiten al ocultamiento en cuevas, al cimarronaje camuflado en iniciación shamánica. El principio de libertad es puesto en acción por protagonistas ajenos a la historia nacional. Explicaciones complementarias al mito detallan, con estilo erudito, cómo los negros africanos eran apresados en Africa por portugueses, holandeses e ingleses, para ser transportados a las Antillas donde se definía su posterior distribución. No estamos, pues, ante la reproducción o ficcionalización histórica de un cimarronaje nacional -que lo hubo- sino ante uno de factura extranjera. Estamos, sí, ante una internacionalización del cimarronaje que más adelante se universaliza, mediante una lógica poética que asocia a los vikingos con este espacio metafórico, culturalmente creado.

La presencia de la Corte Vikinga¹⁰ en la versión tradicional del culto a María Lionza ha sido superficialmente reportada en los estudios antropológicos. Aunque de creación más reciente, pues aparece por los años setenta, es en la década de los ochenta cuando toma fuerza y se difunde, a la par que imágenes de vikingos son expandidas en perfumerías esotéricas y colocadas en los altares. Confunde sí su forma de explicarla. Se habla de Vikingos Africanos, pero la conexión de estos espacios históricos no es racial. Pues si al investigador le sorprende esa extraña alianza, más desconcierto le causa al investigado la espontánea y natural pregunta sobre el color de piel de los vikingos. A la vista están: rubios, semidesnudos,

cubiertas sus partes con pieles de animales cazados, y mostrando su piel blanca. Altos y fornidos, con porte semibárbaro, daga a la cintura y casco cubriendo la cabeza con su típica cornamenta, representan ellos al hombre rudo, bárbaro, guerrero y conquistador. La figura de yeso que los representa, por lo general, está colocada cerca de las imágenes de la corte indígena o africana.

Una explicación que detalla la importancia de la presencia de los vikingos dentro del culto, tanto en su versión tradicional como en la innovadora, señala que estos espíritus son muy fuertes, cortantes, hasta el punto que llegan inclusive a chupar la sangre. Se les vincula con un carácter guerrero, de lucha, de conquista, bucanería y aventura. Como espíritus fuertes se les invoca para realizar las curaciones y trabajos más difíciles, en consecuencia, se les ubica por encima de los africanos. Sin embargo, los africanos nuevos son también espíritus rudos y fuertes, de comportamiento violento cuando se manifiestan y toman posesión de un cuerpo ajeno, a quien lo someten y violentan con hojillas, vidrios rotos y metales punzantes. Tanto Vikingos como africanos son espíritus que agotan al médium. El cuerpo del poseído se muestra casi incapaz de contenerlos físicamente y por la postura que debe asumir crea la sensación de engrandecimiento. La fuerza y poder mágicos se potencian a medida que las cortaduras que se ocasiona el médium sangran. Este conjunto de ademanes y comportamientos violentos y cortantes posibilitan el desarrollo o progreso del médium a la vez que la curación o protección de los peticionarios. Mediante la mímesis y recreación histórica se representan experiencias sociales e históricas traumáticas.

La corporización de estos espíritus africanos y vikingos se gesta casi paralela al período de pacificación de la guerrilla urbana iniciado por el gobierno del Presidente Leoni, y su aceptación colectiva ha continuado fortificándose al mismo paso que la violencia social urbana ha incrementado. La violencia se manifiesta allí como una estrategia simbólica de progreso y curación para una sociedad enferma. Se le reproduce para dominarla y expulsarla, pero a la vez se le postula como eje modelador.

De modo que esa aspiración de cambio espiritual y social se realiza en un espacio histórico, metafóricamente construido sobre las nociones del guerrero, de la lucha y lo primitivo, del cimarronaje, de la aventura, la invasión y el saqueo. Los vikingos encarnan la aspiración máxima de libertad, acción y lucha, de transformación e instauración de otra realidad. Ellos refieren también la posibilidad exitosa de la invasión, de la alteración del espacio geográfico gobernado por los imperios y del desecho de doblegar el pasado de colonaje. En la afinidad Vikingo con Africano se identifican acciones y aspiraciones, mas no identidades étnicas o raciales. Convergen tanto en los Vikingos como en los Africanos expectativas semejantes, y se erigen ellos como posibles modeladores de conductas.

Si por encima de los africanos están los vikingos, por debajo están los espíritus de algunos guerrilleros muertos violentamente en la lucha armada

de los convulsionados años sesenta. Los espíritus desencarnados de estos guerrilleros son canalizados al Centro religioso por los Africanos y pertenecen a la historia reciente. Como protagonistas de la misma poco pueden narrar de su vida, pues sus vínculos con la tierra son recientes y se pone en peligro el proceso de evolución espiritual por el que están atravesando. Son ellos espíritus que murieron en la lucha por unos ideales hermosos que aspiraban transformar la sociedad en una donde no hubiera pobreza. La guerrilla se convierte en memoria de lo que no fue posible, de lo no consolidado. La función de estos espíritus es curativa para los pacientes y su misión reside en el perfeccionamiento de su evolución espiritual. Debajo de los africanos, están los guerrilleros, la frustración. Por encima de ellos, los vikingos, la aspiración.

Los espíritus africanos invocados tienen la potestad de convertir el mito en historia vivida. Hacen del mito un relato de experiencias históricas fechables alejadas del illo tēpore. La memoria recuperada de la trata y la resistencia esclava se avivan y se tornan ejemplarizantes. Mientras que los espíritus guerrilleros convierten la historia reciente en mito por su necesidad de olvido y de cortar con los vínculos aún existentes en la tierra. La experiencia vivida se transforma rápidamente en utopía frustrada, en mito.

El guerrillero se transmuta en curandero de almas. Si la lucha armada no fue posible, la espiritual se propone como alternativa para hacer surgir una sociedad nueva. La historia nacional se universaliza en el espacio metafórico de la naturaleza-selva, del cimarronaje, de lo primitivo. Si los africanos dramatizan una historia que olvida lo nacional y obvia parcialmente lo indígena, los guerrilleros avivan la nación. Con las nociones de civilizar, de transformar espiritualmente al hombre y la sociedad bajo los ideales de paz aunque en el espacio de la naturaleza-primitiva y del cimarronaje armado como modelos ejemplarizantes, se construye la paradoja. No se trata de civilizar la barbarie sino civilizar **en y mediante** la barbarie. Lo primitivo se postula como agente de progreso. Los espacios no son antagónicos sino complementarios. No hay dicotomía sino continuidad, y de la continuidad deviene la posibilidad. El lenguaje verbal y gestual del espíritu de una guerrillera entrevistada, Trina, entendido en otro contexto resultaría incomprensible. Por un lado, vestida en túnica satinada roja, con boina-militar del mismo color sobre su cabeza e insignia del Che Guevara como distintivo, realiza curaciones y se preocupa por el progreso espiritual y sanación corporal de su paciente, por el otro, al evaluar ella, en situación de entrevista, las masacres acaecidas en Caracas en la revuelta popular del 27 y 28 de febrero de 1989, señala que un pueblo desarmado no debe salir a la calle a enfrentarse con un ejército aprovisionado, pues la lucha en la calle no se realiza con piedras sino con armamento en mano. En consecuencia, allí murieron muchos inocentes.

Las condiciones sociales que contextualizan esta específica noción de lo heroico y sus propuestas transformadoras necesitan narrar una historia que, contada por los espíritus y dramatizada en ritos de curación y protección, crea metáforas sociales que remiten al cambio. Sin embargo, de la ambigüedad y las contradicciones que se establecen entre el discurso verbal y el lenguaje gestual surge la paradoja. Y la paradoja es evocativa, abre caminos, sugiere posibilidades.

Como lo he señalado en otra oportunidad, un seguimiento de la evolución de los espíritus imperantes tanto en el Culto a María Lionza como en las ramificaciones del mismo que pretenden diferenciarse, marca pautas significativas para comprender cómo el entorno está asumiendo el proceso político del país, y hasta cierto punto ofrece indicios de ciertas respuestas populares en gestación. En otras palabras, allí se evidencia qué tipo de mecanismos de adaptación y aspiraciones de protesta, cambio y rebelión se están desarrollando.

Bajo los lemas de paz y progreso espiritual están las voces y el recuerdo de personajes y emblemas guerrilleros, de bandidos sociales y africanos. La memoria no es un proceso estructurante y creativo, es un proceso que se relaciona con la socialización de lenguajes verbales y gestuales. La historia social construida formula un sentido del pasado, una experiencia de identidad grupal. En estas prácticas que recrean el pasado como experiencia vivida y como modo de entender la realidad y ordenar el mundo es importante desentrañar qué se olvida, qué se recrea y qué campos semánticos se construyen. Se trata de una memoria desarrollada en interacción, donde verdad y ficción se imbrican para producir metáforas y representaciones sociales que fortifican la experiencia cognitiva del sujeto. Para entender los significados últimos de estas construcciones históricas elaboradas y recreadas en el espacio de la liminalidad y del margen es necesario determinar las mitificaciones y los olvidos presentes. Finalmente, quiero destacar que el nuevo contradiscurso que se postula como diferenciador construye su propuesta innovadora dentro de uno de los campos semánticos ya notoriamente presente en la versión tradicional del culto. Se trata de una historia modelada en el espacio y la experiencia de la exclusión. ¿Pero cuál es la práctica cognitiva estructurante? Los contrastes entre domesticado y primitivo se funden, se aspira al dominio de la paz con el respaldo de imágenes guerreras, de lucha, aventura y desorden.

El mito africano se hace historia, no requiere de dogma de fe, la fe está en la trascendencia y proyección del mito mismo como historia evocada y reactualizada en las historias de la guerrilla y como imagen de posibilidad de acción. Se reproduce el pasado en el presente como tipología, para organizarlo. Las dislocaciones de las imágenes y genealogía africana evocadas se asocian con una experiencia de vida marginada, que pide rectificaciones. El culto narra y dramatiza una identidad colectiva, un repensar de la historia, un etos.

NOTAS

1 Reiner Mahlke en *Die Geister steigen herab. Die María-Lionza-Religion in Venezuela* (Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 1992) llama la atención hacia la necesidad de aproximarse a la comprensión de estos nuevos movimientos religiosos que encarnan una nueva forma de conciencia religiosa en construcción. Según el autor la historia de las religiones no está concluida.

2 Para una evolución del culto en diálogo con la nación véase Daisy Barreto: "El mito y culto de María Lionza: identidad y resistencia popular". *Historias de identidad urbana* (Emanuele Amodio y Teresa Oliveros eds.) Fondo Editorial Tropykos, Caracas, 1995, pp. 61-72. También Jacqueline Clarac de Briceño: *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Universidad de los Andes, Mérida, 1992.

3 El proceso de consagración de la Virgen de Coromoto comienza su itinerario público el 14 de septiembre de 1942, cuando es declarada Patrona de Venezuela. En el plano político el país entonces se estaba organizando bajo nuevos liderazgos y partidos legalizados de diferentes orientaciones ideológicas. Acción Democrática y el Partido Comunista actuaban como opositores o aliados al gobierno de Isaías Medina y su grupo de notables que posteriormente fundaron el Partido Democrático Venezolano (PDV). El proceso de coronación de la Virgen de Coromoto culmina el 14 de septiembre de 1952, cuando con referendo papal de Pío XII es coronada canónicamente Patrona de Venezuela. El país estaba entonces bajo la dictadura de Pérez Jiménez, quien se había encargado de apagar los aires renovadores instalados primero por la Junta Revolucionaria que tomó el poder en Octubre de 1945 y luego por la corta presidencia de Rómulo Gallegos.

4 Pedro Camejo, distinguido con el apodo de Negro Primero, formó parte del ejército de Venezuela durante la guerra de la Independencia. Su apodo, reporta la historia, lo ganó por su bravura y destreza en el manejo de la lanza. Para el episodio de su muerte lo narrado por Eduardo Blanco véase *Venezuela Heroica* Editorial Elite, Caracas, 1935, pp. 386-387.

5 Cf. José de Oviedo y Baños: *Historia de la Conquista y Población de la Provincia de Venezuela*. Tomo 1, Ediciones Fundación CADAPE, Caracas, 1982, pp. 205-214. Véase también Ricardo E. Alegría: "El Rey Miguel. Héroe puertorriqueño en la lucha por la libertad de los esclavos". *Montalbán* 1984 (15: 191-206).

6 En el trance y la posesión se crean espacios liminares. Como espacios de la antiestructura interesa observar en ellos las formas creativas y emergentes que allí se producen. Para el concepto de liminalidad véase Víctor Turner: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Cornell University Press, Ithaca-New York, 1969.

7 La presencia de la memoria colectiva expresada por las voces de los espíritus ha sido objeto de estudio, por ejemplo, Paul Stoller en *Embodying Colonial Memories. Spirit, Possession, Power and the Hauka in West Africa* (Routledge. New York & London. 1995), resalta cómo entre los Hauka (Nigeria), durante los ritos de posesión espiritual, se recurre a la facultad mimética, para escenificar en el espacio postcolonial una comedia de horror vinculada con los recuerdos de la

colonia, con el fin de transformar estos recuerdos en un poder restaurador. Para el tema del poder de la facultad mimética véase Michel Taussig: *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. Routledge, New York-London, 1993.

8 Para los años 68-70, se hablaba todavía de Corte Negra, para referirse a estos espíritus, según Clarac de Briceño. Cf. *Op. Cit.*, p.120. La fase afroamericana, según la misma autora, comienza a partir de ese mismo período.

9 Para otro caso de estudio referido a la reafricanización de un grupo cultural y su vinculación con el cimarronaje como ideal histórico cf. David M. Guss: "Cimarrones, Theater, and the Sate" *History, Power, and Identity* (Jonathan D. Hill ed.), University of Iowa Press, Iowa City, 1996, pp.180-192

10 Es importante señalar que el conocimiento sobre los vikingos y su imagería se obtiene de películas exhibidas en los cines y televisión, según me lo señalaron algunos informantes.