

El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos

FRANCISCO FERRÁNDIZ MARTÍN*

El presente artículo ofrece una panorámica general del culto de posesión venezolano de María Lionza a través del análisis de tres de sus aspectos más relevantes: su perfil histórico, su espacialidad y las formas de corporalidad que están continuamente brotando en su seno. Producto de la modernidad petrolera y falta de una jerarquía y una ortodoxia claras, el culto tiene una gran flexibilidad y una extraordinaria capacidad de diálogo —casi inmediata— con distintos aspectos de la realidad nacional. De hecho este trabajo defiende que, por debajo de la fachada interpretativa de “arcaísmo” que recubre al culto de María Lionza, este fenómeno religioso no es sino uno de los nichos más frescos, más autónomos, más —a la postre— intensos, de debate, reelaboración y producción cultural en la sociedad venezolana contemporánea.

Para Daisy y Marc, compañeros de viaje

No es tarea fácil encontrar en Venezuela a alguien que ignore por completo la existencia del culto de posesión de María Lionza.** Resulta más complicado aún encontrar un consenso sobre su papel en la sociedad nacional. Para algunos venezolanos, esta devoción religiosa es una simple e inofensiva curiosidad folclórica —una entre otras muchas— que aporta cierto colorido turístico y un cierto aura de misterio a su región originaria de Yaracuy. Para otros, se trata de una estafa a gran escala, de un delirio masivo que sólo puede estar enraizado en la presunta falta de “cultura” y de sólida formación católica de sus muchos devotos. Y

aún para otros, este culto es un fenómeno genuino, exuberante y absorbente. Un estilo de vida de un enorme atractivo.¹

En lo que sí parecen estar más de acuerdo un buen número de venezolanos, apoyados en discursos que circulan en la sociedad civil y en los medios de comunicación, es en el presunto tradicionalismo del culto. La opinión más extendida en la Venezuela contemporánea considera al culto de María Lionza como un vestigio de una tradición arcaica y misteriosa que entronca con un pasado esencial prehispánico. De hecho, como veremos, han surgido en los últimos años algunos movimientos dentro del propio culto que propugnan la “depuración” de las prácticas rituales más innovado-

* Profesor investigador de la Universidad de Deusto, Bilbao.

** El trabajo de campo en el que se basa este artículo fue costado con una beca predoctoral MEC/Fulbright del Ministerio de Educación y Ciencia español, y con una beca de viajes Lowie/Olson del Departamento de Antropología de la Universidad de Berkeley. Partes del artículo fueron desarrolladas gracias a una beca del Instituto Rockefeller asociada con una estancia en el “Institute of Violence, Culture and Survival” en la “Virginia Foundation for the Humanities and Public Policy” (VFH), asociada a la Universidad de Virginia en Charlottesville (1996). Para su redacción, también se contó con el apoyo de una beca postdoctoral del MEC. Quisiera agradecer a Tony Robben (U. de Utrecht), Lilian González y Paul de Wolf (UAEM), y Asunción Gaudens, sus comentarios sobre distintos aspectos de este artículo.

¹ Sobre el culto como “arte de vivir” (Bourdieu 1990), véase Ferrándiz, 1995.

ras en la búsqueda nostálgica de una “autenticidad” en vías de extinción.

Sin embargo, frente a esta noción tan común incluso entre los propios cultistas, algunas de las características más fundamentales del complejo mundo *marialioncero* son precisamente, como han apuntado algunos de sus estudiosos (véase García Gavidia, 1987; Clarac de Briceño, 1992 y Barreto, 1994) su relativa modernidad, su falta de ortodoxia clara y su cotidianeidad. La devoción a María Lionza, en la forma que presenta actualmente, ha emergido paralelamente a la modernidad petrolera venezolana y a sus ideologías políticas asociadas.² Como discutiremos en la siguiente sección, el culto tuvo que ajustarse de modo precario a los nuevos paisajes políticos, económicos y urbanos del “capitalismo rápido” (Watts, 1992: 12), sin apenas tiempo para estructurarse en una configuración religiosa estable. A pesar de haber penetrado el sentido común venezolano como una típica “tradicón arcaica”, el culto se asemejaría más bien a lo que García Canclini ha denominado *culturas híbridas*. Son éstas prácticas que no se “extinguen” o “preservan”, sino que se transforman, incesante y estratégicamente, “entrando y saliendo de la modernidad” (1989: 16-25). En su metamorfosis desde pequeño culto regional a principios de siglo hasta fenómeno masivo a nivel nacional, con el desarrollo de la economía petrolera, la devoción a María Lionza modificó de forma radical su naturaleza y adoptó una configuración descentrada y altamente dinámica que, al igual que un “sistema nervioso” como el sugerido por Taussig (1992: 1-10), atraviesa de modo capilar y al mismo tiempo convulso la anatomía cultural, social y política de la Venezuela contemporánea.

Con el fin de dilucidar el proceso de conformación y la naturaleza del culto de María Lionza contemporáneo, así como los debates que están teniendo lugar entre los marialionceros en los últimos años, en el presente artículo se desglosan tres de sus aspectos más relevantes. Es decir: los principales hitos en la historia de su “invención” en el presente siglo, deslizándose alternativamente entre lo popular, lo elitista y lo masivo; sus formas características de espacialidad, siempre fluctuando entre lo espectacular, lo visible y lo invisible; y las prácticas corpóreas de índole sagrada, desplegadas en su plenitud en la posesión espiritista, que están continuamente brotando en su seno.

Tiempos

De acuerdo con la antropóloga venezolana Daisy Barreto (1990: 12), las referencias más antiguas al culto se encuentran en un cierto número de testimonios orales que datan de principios de siglo, en los cuales campesinos de la región de Yaracuy y algunas áreas adyacentes discuten la existencia de una devoción de corte campesino y afrovenezolano a la Reina María Lionza en las sierras de Sorte. En ese tiempo, el culto se circunscribía a esa pequeña región y estaba basado en la devoción a los antepasados, en su mayor parte *caciques* indígenas y héroes de la independencia venezolana. En general, en los ambientes académicos venezolanos se considera que este culto rural de principios de siglo era una síntesis de algún tipo de prácticas y creencias de origen indígena que soportaron el empuje de la evangelización católica y se mezclaron posteriormente con elementos africanos traídos por los esclavos que fueron llegando a las haciendas de la región. En cualquier caso, los detalles específicos de estas mediaciones permanecen en la oscuridad y son todavía objeto de especulación.

Algunos autores han situado el momento inicial de la expansión del culto durante la larga dictadura de Juan Vicente Gómez, entre 1908 y 1935 (Clarac de Briceño, 1970: 368; Pollak-Eltz, 1972: 33). Durante el régimen autocrático de este primer “mago” de la modernidad petrolera venezolana, el país pasó de ser un atrasado nicho agrícola a ser “el segundo productor y el principal exportador mundial de petróleo” (Coronil, 1997: 69-70). Clarac de Briceño y Pollak-Eltz están de acuerdo en que Gómez era, a su manera, un devoto y promotor del culto a la Reina María Lionza, aunque hay testimonios de arrestos sistemáticos de médiums que ponen en entredicho esta interpretación.

Fue la dictadura de Gómez un tiempo en el que florecieron en Venezuela grupos cabalísticos, esotéricos y espiritistas (sobre todo kardecistas), que colonizaron una parte significativa del tiempo libre de las élites políticas y económicas (Pollak-Eltz, 1972: 33; Barreto, 1990: 22). Angelina Pollak-Eltz, en su libro clásico sobre el culto, sugirió que estos rituales elitistas estaban en la base de la configuración espiritista del mundo marialioncero, aunque la única prueba que aporta es la de la coexistencia temporal de ambas prácticas (1972: 33). Según Clarac de Briceño, por el contrario, la responsable de la penetración de elementos del

² Utilizamos la noción de fenómeno “emergente” en el sentido de Williams (1977: 108-127). Así, el proceso de emergencia de un determinado fenómeno social consistiría, frente a los procesos hegemónicos en la “creación de nuevos significados y valores, nuevas prácticas y tipos de relaciones” (*Ibid.*: 123).

vudú en el culto —como serían la posesión espiritista y el sacrificio de animales— fue la presencia de un sirviente de origen haitiano en el círculo exclusivo que rodeaba al dictador (1970: 286). De uno u otro modo, no es fácil probar la influencia decisiva de la élite en el culto, que continuó siendo sobre todo una práctica de carácter popular.

Para Barreto, en cambio, lo verdaderamente relevante en relación a la expansión y popularización nacional del culto tuvo lugar unos años después de Gómez, en la década de 1940 (1990: 10). Por un lado, hubo en estos años una fuerte migración de nativos de las regiones de Yaracuy y Carabobo (de donde es originario el culto) a las ciudades emergentes de los valles centrales venezolanos; por otro, la caída de Gómez supuso la apertura de un nuevo espacio intelectual en el cual se produjo una búsqueda inquieta de los “orígenes auténticos” de lo venezolano (*ibid.*: 22). En este contexto, proliferaron estudios y obras artísticas basadas en el rescate y recreación, en muchos casos de tipo folclórico, de los espacios sociales y culturales ocupados por las poblaciones indígena, afroamericana y campesina.

Uno de estos intelectuales que por entonces desarrollaron sus trabajos, Gilberto Antolínez, nativo de Yaracuy, jugó un papel crucial en la redefinición del mito y culto de María Lionza. En su esfuerzo por localizar, interpretar y promocionar configuraciones culturales autóctonas, Antolínez reinventó, entre 1939 y 1945, el “mito de María Lionza”, basándose en una serie de historias populares, en la geografía mítica local y en elementos misceláneos extraídos de su propia imaginación criolla (Barreto, 1987: 29). El esfuerzo de Antolínez no fue, sin embargo, una mera recreación literaria de un universo “arcaico” local. Este autor dedicó un buen número de publicaciones a explorar las posibles genealogías indígenas del mito que estaba inventando. Finalmente, lo instaló en el cómodo nicho epistemológico de “mito amazónico básico” junto con cautivadoras historias de sirenas de los bosques y lunares tales como *Yara y Uyara*, asociadas a los tupí brasileños, o *Chía y Bachue*, asociadas a los chibchas colombianos (Antolínez, 1943: 231).

En el mito inventado por Antolínez, que también puede catalogarse como una fantasía erótica criolla, María Lionza es un avatar de la poderosa e irascible “señora de las aguas” tan típica de las teogonías amerindias. Asociada al arcoiris representado como anaconda bicéfala, es la suya una historia de belleza, tragedia y apocalipsis (Antolínez, 1945). En pocas palabras, una princesa prehispánica hija de un cacique local reafirma una profecía al nacer con ojos de color de agua. En lugar de sacrificarla a la *dueña* de la laguna de Nirgua —una anaconda—, como era preceptivo, el padre la

protege en un escondite rodeada de guardias. Para evitar el cumplimiento de la profecía, se le prohíbe a la princesa contemplar su propia imagen. Esto ocurre una vez que ella escapa de su cautiverio y se ve reflejada en las aguas de la laguna. Sus ojos son un vacío que comienza a girar hasta que su cara se metamorfosea de modo grotesco en la cara de la anaconda. La niña se sumerge finalmente en el abismo a través del vacío de sus propios ojos. La anaconda remueve furiosamente las aguas de la laguna provocando una inundación cataclísmica. Finalmente, ella misma explota en su furor destructivo, consumándose la catástrofe.

Lo más importante de este proceso es que al “textualizar” Antolínez este “mito” y defenderlo fervientemente como auténticamente venezolano, consiguió convertir su versión particular de una serie de historias locales en una influyente alegoría de la nación (1943; 1944; 1967). Pero aunque Antolínez fue a la larga el más conocido del grupo de autores que se lanzó a la búsqueda de los orígenes de la nación, el “mito de María Lionza”, desalojado por un tiempo de los meandros de la memoria popular, se entrelazó también con los mundos de fantasía de gente como Francisco Tamayo (1943) o el poeta yaracuyano José Parra (s/f). Estos dos autores enfatizaron en sus respectivas recreaciones los aspectos “bucólicos” e “indígenas” de la vida fantástica de María Lionza (Tamayo, 1943: 234), tratando de neutralizar los aspectos “terribles” que dominaban la versión de Antolínez y contribuyendo así a la promoción turística de Yaracuy (Parra, 1978: 406).

Entre todos ellos, gracias al desarrollo de la prensa escrita, consiguieron ubicar a María Lionza en el corazón de una comunidad imaginaria basada en un supuesto “esencia” indígena local (Anderson, 1991). El mito de María Lionza creado en la década de 1940, una vez textualizado e instalado en el imaginario nacional como paradigma de una femineidad indígena, fuente primigenia de la nación, sufriría posteriormente nu-



meras reelaboraciones a manos de la élite venezolana. Al mismo tiempo, el mito se filtró de vuelta a la matriz popular de la que brotó en primer lugar, y allí se mezcló con versiones más locales o parciales, cristalizó en nuevas configuraciones y se fragmentó de nuevo en una infinidad de variantes.

La dictadura de Marcos Pérez Jiménez (1948-1958) truncó por unos años este impulso intelectual proindígena. Durante su gobierno hubo un esfuerzo sistemático por crear una nueva conciencia nacional que cristalizó en 1955 en la formulación del *Nuevo Ideal Nacional*. Esta ideología, destinada a generar y sostener la “imagen de un colectivo unificado embarcado en un proceso civilizatorio”, estaba basada en la manipulación política de la historia, la religión y la cultura popular (Coronil, 1997: 169). Con este fin, se creó una devoción nacional en torno al culto de los héroes de la independencia (expresada en la identificación del dictador con Simón Bolívar), los caciques indígenas, los santos regionales y el icono de la Virgen de Coromoto, que fue declarada Patrona de Venezuela en 1952 con la bendición del papa Pío XII.³ El Estado, con la intención de apropiarse de la vitalidad de lo popular y al mismo tiempo mantenerlo bajo control, oficializó ciertos elementos del “folclore” y los utilizó para reforzar la simbología del poder, mientras que perseguía y marginaba otros (Coronil, 1997: 171-172). El caso de María Lionza es paradigmático de esta actitud ambivalente.

Sabemos todavía relativamente poco de la dinámica ritual y geográfica del culto popular a María Lionza durante este periodo. Según los testimonios de médiums de la época, recogidos durante mi trabajo de campo en 1993 y 1994, el culto era ostensiblemente más simple de lo que es hoy en día, y en esencia consistía en ceremonias curativas basadas en la manipulación sagrada de oraciones católicas, hierbas, velas blancas, licores y agua. Los trances eran considerablemente más suaves y menos dramáticos que los actuales. Todos los informes evocan un espiritismo más recogido, menos público y competitivo, fuera de los circuitos comerciales en los que ahora se halla inserto. Al mismo tiempo, estos médiums denuncian la existencia de una pauta sistemática de represión por parte del Estado que provocó que muchos de ellos acabaran en cárceles de alta seguridad. Barreto (s/f) describe, a partir de noticias aparecidas en periódicos de la época, como el Estado, aliado con la Iglesia católica y el gremio médico, utilizó la tristemente famosa Ley de Vagos y Maleantes (una versión revisada de una anti-

gua ordenanza colonial española puesta en práctica en 1795) para reprimir el culto. Este marco jurídico, en el cual los “brujos”, “hechiceros” y “adivinos” que “explotan la ignorancia o superstición por medios ilícitos” eran clasificados como “maleantes”, fue utilizado para organizar campañas de saneamiento social donde se les criminalizaba, perseguía y arrestaba como “enemigos de la salud” (*ibid.*).⁴

Irónicamente, de acuerdo con el testimonio de Octavio Tous, un escritor y erudito que, como joven protegido de Pérez Jiménez, estaba próximo a los pináculos del poder, el culto se practicaba de modo ferviente entre las élites, incluido el presidente y algunos de sus generales más cercanos. Desde su nostalgia, Tous describe unos extravagantes rituales donde se utilizaban perfumes importados de París, capas doradas, champaña, etcétera. Tous considera que este espiritismo de élite supuso la culminación de la “pureza” del culto a María Lionza, que no ha dejado de degenerar y “prostituirse” desde entonces —en las manos incapaces de las clases populares—, mezclándose con influencias tan “nefastas” como la santería cubana y la macumba brasileña, entre otras.

Fue precisamente en este ambiente modernizador tan característico de la última dictadura venezolana donde, en 1951, se erigió la imponente estatua de concreto de María Lionza en el viejo Puente de los Estadios de Caracas, por encargo del propio presidente de la República. La iconografía altamente sexualizada de esta estatua, que hoy es un importante hito visual en la principal entrada de Caracas —atrapada en la divisoria central de una transitada autopista de seis carriles— y también una de las imágenes más populares en el culto, es un producto directo de la imaginación del famoso escultor indigenista venezolano Alejandro Colina, autor de un buen número de las estatuas de caciques que pueblan plazas y parques en distintos lugares del país. La María Lionza de Colina es una sensual mujer indígena cabalgando desnuda en una danta, con los brazos alzados sujetando una pelvis. De este modo, mientras que el Estado reprimía la devoción popular a la Reina, asumía de modo grandilocuente su mitología en el marco legitimador del Nuevo Ideal Nacional (véase Coronil, 1997: 170).

En estos mismos años, la textualización e imagen de María Lionza fue objeto de una nueva reelaboración influyente cuando la famosa poetisa Ida Gramko, una de las primeras “niñas prodigio” de la literatura venezolana (Liscano, 1984: 229), convirtió a la diosa

³ Para una discusión detallada de estos aspectos, se pueden consultar Martin, 1983: 144 y ss., y sobre todo Coronil, 1997: 168-172.

⁴ Sobre otros aspectos de la Ley de Vagos y Maleantes, véanse Izard, 1986: 131-132 y de Freitas, 1995: 151.

en protagonista de una obra de teatro profundamente lírica, estrenada en 1957. La “María Lionza” de Gramko, descrita como un “drama mágico agrícola” de proyección universal por su director de escena Alberto de Paz y Mateos, se convirtió en un éxito de público con más de cuarenta representaciones consecutivas. La obra plantea el dilema de la María Lionza mujer —un torbellino de emociones y pasión— frente a la María Lionza diosa —que lucha por la castidad y la trascendencia—. En el guión, Gramko envuelve su creación poética en una atmósfera fantasmagórica atravesada por corrientes de deseo circulando entre dioses y humanos.

Así, durante la década de 1950, María Lionza continuó su metamorfosis a través de estos procesos ideológicos y artísticos. De acuerdo con el antropólogo Gustavo Martín, las reelaboraciones que tuvieron lugar en el catolicismo popular resultaron en la identificación, que hoy continúa con fuerza, entre María Lionza y la Virgen de Coromoto, la cual había sido construida por el Estado como una cruda “apología de la raza blanca y de la evangelización”. Este proceso de identificación no es sino un giro de tuerca más en lo que Martín considera la progresiva “hispanización” del mito de María Lionza (1983: 149).

A pesar de los esfuerzos continuos por cooptar, reestructurar o desmantelar las creencias y prácticas del culto a nivel popular, éstas han mostrado a través de los años una importante autonomía y fortaleza gracias en parte a su propia naturaleza desarticulada. Esto ha sido incluso en aquellos casos en los que han brotado proyectos de unificación y liderazgo centralizado en su seno. El principal intento de organizar el culto popular a María Lionza desde dentro tuvo lugar a partir de la década de 1960, y ha sido con frecuencia catalogado por los investigadores, de un modo ciertamente reduccionista, como un típico “culto de salvación” de dimensiones “mesianicas” o “milenarias” (Véanse, por ejemplo, Clarac de Briceño 1970: 372-374 y Martín 1983: 171-175). La protagonista de este frustrado esfuerzo de unificación, una poderosa médium (o *materia*) que se hace llamar Beatriz Véit-Tané,⁵ dedicó varios años de su vida a la ardua tarea de crear una ortodoxia espiritista, una estructura burocrática centralizada y un cuerpo de pautas normativas para el culto mediante la organización de asociaciones, la publicación de panfletos, la promoción de encuentros entre espiri-

tistas, la fundación de un partido político de escasa repercusión, la colaboración con investigadores de diversa índole y la exposición de su proyecto en los medios de comunicación.

En 1963, Véit-Tané publicó el libro *María Lionza y yo*, una suerte de manifiesto espiritista que fue reeditado en 1975 para ser presentado en el “Primer Congreso Mundial de Brujería”, que tuvo lugar en Colombia. En este breve volumen, lleno de fervor religioso, giros poéticos y un alto grado de nostalgia por la difuminación de una presunta autenticidad indígena del culto, Véit-Tané formula su propia “filosofía del culto aborigen a Nuestra Madre Reina María Lionza”. La autora describe a María Lionza, con la que se identifica, como una poderosa diosa india vinculada a los caquetíos —uno de los grupos étnicos que poblaban el Yaracuy prehispánico— y dotada de una “fuerza primitiva” y “universal”. En este contexto, la Reina venezolana no es sino el avatar americano de una genealogía telúrica universal que incluye a divinidades tales como Buda en Asia, Santa Bárbara en Europa, y Changó en África (1975: 51 y ss.).

Véit-Tané, que se convirtió en una importante figura pública⁶ y se autoproclamó representante máxima del culto, creía que la ciencia acabaría por rendirse ante la poderosa realidad del espiritismo, legitimando así, de forma fehaciente y definitiva, su autenticidad. En este espíritu, la sacerdotisa colaboró inicialmente con estudiosos tales como antropólogos, sociólogos, psicólogos y parapsicólogos. Sumergida en el vocabulario típico del discurso paracientífico del kardecismo francés y otras formas de espiritismo erudito, Véit-Tané concebía al culto de María Lionza como una fuerza primordial y misteriosa que provenía de las profundidades de la naturaleza y el tiempo. Por lo tanto, constituía un verdadero reto para los paradigmas explicativos de la ciencia. Para ella, el espiritismo no sería sino una forma de magnetismo curativo que existe ahora del mismo modo en que existía la electricidad antes de ser capturada en leyes físicas irrefutables gracias al avance del conocimiento científico —es decir, fluyendo invisible, escurridiza y misteriosa en la “atmósfera” (1975: 34). Articulando su discurso desafiante desde el pie de la famosa y sensual estatua de la Reina creada por Colina, Véit-Tané llegó a ofrecer su cuerpo y el de otras *materias* a los investigadores para que exploraran sistemáticamente el funcionamiento

⁵ Véit-Tané, es un seudónimo. Su verdadero nombre es Beatriz Correa Casanova de Rendón.

⁶ La rumorología popular circula versiones apócrifas sobre sus presuntas relaciones amorosas con importantes militares y políticos. Más realidad tiene su famoso *affair* con José Luis Rodríguez, “El Puma”. Según la propia Véit-Tané, el éxito inicial del cantante fue la consecuencia directa de un pacto con María Lionza, mediado por ella. Posteriormente, “El Puma” rompió con la sacerdotisa, se convirtió al evangelismo y acusó a los marialionceros de llevar a cabo ritos satánicos. Para Véit-Tané, su actitud hacia el culto lo convierte en un anticristo.

del “gran simpático”, las “glándulas pituitarias y pinial” y el “sistema neurovegetativo” durante el trance, y así dilucidaran la naturaleza —y realidad— de la poderosa energía espiritual que circulaba por ellos. Esta “chispa divina”, domada e instrumentada por la ciencia, sería de gran utilidad en la cura de aquellas personas recluidas en “manicomios” y “casas de reposo” que no son sino “médiums en potencia” (*ibid.*: 36).

A pesar de su fracaso y de las duras críticas recibidas dentro del culto, donde se considera, en general, que la perdió su egolatría y su afán de notoriedad, Véit-Tané volvió con una propuesta a principios de la década de 1980. En 1981 registró oficialmente una organización llamada OMIP (Organización Mundial de Identidad e Integración de los Pueblos). En esta ocasión, el proyecto de Véit-Tané era consolidar este organismo para que llegara a operar al nivel de la ONU, la OEA o la UNESCO. La OMIP estaba orientada a la recuperación de las “raíces indígenas ancestrales” en el umbral del siglo XXI, un tiempo de profunda “crisis existencial”. Para ello Véit-Tané proponía una serie de medidas misceláneas que incluían, entre otras, la erección de una estatua del legendario cacique indígena Guai-caipuro —uno de los principales espíritus del culto marialioncero— en el Panteón Nacional, junto a las de Bolívar y otros generales de la Independencia de la nación; la organización de un desfile conmemorativo de todos los pueblos latinoamericanos en el Paseo de los Próceres en Caracas; la creación de un programa transnacional de alfabetización y la modificación drástica y mundial del currículum de las escuelas con el fin de incluir estudios sobre la “tradición indígena”. En la última década, Véit-Tané, que se considera traicionada por todos y que ve con desesperación como el culto de María Lionza se aleja a marchas forzadas de lo que ella considera su auténtica naturaleza, ha abandonado su sueño de crear una organización continental, o incluso nacional, y ha optado por continuar su práctica de forma discreta en la periferia del culto, lejos de los focos y de la notoriedad (Daisy Barreto, comunicación personal).

Espacios

La producción histórica del espacio es siempre el resultado de múltiples agentes y factores. La expansión

del capitalismo, con su dinámica de crisis cíclicas y su capacidad de autodestrucción creativa, ha sido ya durante muchos años la principal fuerza detrás de la reconfiguración de espacios a nivel global (Harvey, 1992: 99-112). De todos modos, como han señalado Watts y otros autores, para comprender la verdadera complejidad de las dinámicas espaciales no es suficiente con permanecer en el nivel macroestructural. Es también fundamental explorar cómo estas todopoderosas fuerzas económicas globales, que en ningún caso son homogéneas sino el producto de una “multiplicidad de capitalismo”, son experimentadas y transformadas localmente (1992: 13-16). Como Lefebvre (1994), Pred y Watts (1992), Gupta y Ferguson (1992), Silva (1992), de Certeau (1988) y otros autores han señalado, los espacios definidos por estos procesos nacionales y transnacionales no son monolíticos e impenetrables, sino que se modulan en las acciones y omisiones “microbióticas” o tácticas de sus habitantes (de Certeau, 1988: 96), que transforman espacios planificados, esquivan ortodoxias espaciales, ocupan zonas de desecho, operan en las ambigüedades de la legalidad y resimbolizan los signos del poder político y económico.

En este contexto, en la presente sección se explora la espacialidad del culto de María Lionza, un imaginativo ajuste al nivel local del “espacio vivido” (*ibid.*), como una dialéctica entre su faceta urbana, enredada en juegos de informalidad, visibilidad e invisibilidad —lo que denomino la *ciudad espiritista*—, y su enorme proyección pública, de rango espectacular, en la sagrada montaña de Sorte (Yaracuy), su principal centro de peregrinación y foco originario de la devoción religiosa. En ambos casos, los marialionceros han de negociar ámbitos de autonomía o corresponsabilidad con las autoridades locales y nacionales en espacios que de un modo u otro son producto de fuerzas externas al culto. Para seguir con de Certeau, la expansión del espiritismo en la segunda mitad del siglo XX traería como consecuencia la emergencia de un espacio de carácter “táctico”.⁷

En la década de 1940, el culto de María Lionza comenzó su transición de devoción rural semidesconocida a fenómeno religioso netamente urbano y masificado, en la estela de los sucesivos ciclos migratorios provocados por la expansión de la economía petrolera y la desestructuración del sistema agrario nacional.⁸ Con el crecimiento desordenado y apresurado de las ciu-

⁷ Frente a los ámbitos “estratégicos” del poder, lo “táctico”, ese “arte de los débiles”, se caracteriza por la carencia de un espacio apropiado, de un proyecto global, y una totalización del oponente (de Certeau, 1988: 34-39). Es decir, lo táctico juega en un tablero y con unas reglas que no le pertenecen.

⁸ Aunque definimos el culto de María Lionza como un fenómeno netamente urbano, esto no quiere decir que esté ausente en ámbitos rurales. En cualquier caso, los estilos espiritistas dominantes de las últimas décadas tienen su origen y sede en los centros urbanos.

dades impulsado por estas fuerzas globales, el culto encontró su nicho más fértil en los descampados, laderas y quebradas que iban siendo invadidos y colonizados por los *barrios* populares, las principales zonas autoproducidas del entramado urbano.⁹ La ciudad espiritista emerge, por lo tanto, simultáneamente a los *ranchos* que se acumulan, se empujan, se asfixian o se recortan en las crecientemente densificadas barriadas populares venezolanas. Junto con las muchas veces precarias arquitecturas que le dan cobijo, la ciudad espiritista también sufre escasez de agua, caídas de luz, huracanes, deslizamientos de barro, inundaciones, colapsos repentinos. La ciudad espiritista está, al fin y al cabo, tan autoconstruida con los residuos y materiales baratos del capitalismo industrial como lo están el resto de los elementos arquitectónicos e infraestructurales del entramado espacial popular.

La ciudad espiritista está en todos lados y al mismo tiempo en ninguno. Se encuentra semioculta en la fragmentación de la geografía metropolitana y en la propia dispersión de sus signos externos. La mayor parte de los centros marialionceros no tienen ningún distintivo que les identifique como tales. En ámbitos locales dentro de los barrios, los vecinos conocen ciertos lugares donde se practica el espiritismo en la vecindad, ya sea por su vinculación a ellos o a través de sus señales acústicas (tambores, explosiones, cantos, sonidos del trance, etcétera). Pero fuera del ámbito de cotidianidad, la presencia del culto se hace de nuevo incierta, presumible pero desconocida. El principal marcador de prácticas espiritistas en la ciudad ha de buscarse, de hecho, en la proliferación de *perfumerías* —tiendas esotéricas—, de puestecitos de plantas y amuletos en los mercados populares y en la presencia constante en los remates callejeros de libros vinculados al culto, en el contexto de la popularísima literatura esotérica general.

La ciudad espiritista es eminentemente informal y opera fuera de los ámbitos de control del Estado y sus instituciones. De hecho, una investigación realizada por el antropólogo italiano E. Amodio en la División de Cultos y Religiones del Ministerio de Justicia venezolano nos muestra la existencia de tan sólo cuarenta “centros espirituales” registrados oficialmente en Caracas, incluyendo “escuelas de magnetismo”, centros kardecistas y otros. Algunos de ellos ya no existían en el momento del estudio, o habían proporcionado direcciones

falsas (1995: 87). Aunque en ocasiones la policía irrumpe en algunos centros y los clausura, el culto es generalmente tolerado —y practicado— por las fuerzas del orden siempre que no se produzcan abusos o altercados graves en las ceremonias.

Los *centros de culto* son generalmente independientes entre sí, aunque en ocasiones compartan *materias* o clientes. En su mayoría, son casas particulares con algún tipo de ajuste para la práctica espiritista.¹⁰ El elemento mínimo para organizar un *centro* es la presencia de un *altar*. Si bien en ocasiones se les reservan espacios específicos y estables dentro del entramado doméstico, en otras se encuentran ocultos tras las puertas de un armario o relegados a la esquina de algún cuarto. Al mismo tiempo, algunos de los ámbitos domésticos cotidianos, como la cocina, la sala o los dormitorios, suelen convertirse en espacios espiritistas durante algunas de las ceremonias, según las necesidades. El altar es el corazón del poder espiritista de cada centro, donde se encuentran las imágenes de los espíritus, o hermanos, que frecuentan las ceremonias del grupo y que son, en general, los más populares del culto. Estos altares son asimismo portátiles. Cada vez que los miembros del centro salen a practicar el espiritismo fuera de los confines del centro, sobre todo en misiones, caravanas o peregrinaciones a espacios naturales, se llevan con ellos algunos de los elementos indispensables del altar, que actúan de forma metonímica con relación a la fuerza espiritista que reside en su sede urbana.

En general, los centros actúan como espacios de consulta y curación mística, sobre todo los fines de semana. Además, se organizan fiestas especiales —a veces en forma de “cumpleaños”— para conmemorar a los distintos espíritus a los que se rinde culto y, ocasionalmente, salidas —caravanas— a alguno de los múltiples santuarios naturales marialionceros. Los clientes acuden a un centro u otro según sus afinidades, experiencias pasadas, recomendaciones y posibilidades económicas. La competencia por clientes entre distintos centros ubicados en áreas contiguas es muy alta, y es frecuente que desemboque en guerras místicas —cuyas municiones son símbolos, velas, pólvora, licores, clavos, conjuros, oraciones— entre unos centros y otros. El precio de los distintos trabajos espiritistas —velaciones, despojos, operaciones, consultas— oscila dependiendo del prestigio del centro, del tipo de

⁹ Aunque el culto es practicado por todas las clases sociales, con notables diferencias, es indudable que su nicho más efervescente se encuentra en los barrios. Sobre la importancia de entender a los *barrios* como zonas autoproducidas fruto de la creatividad popular, véanse Ontiveros y de Freitas, 1993, y Bolívar, 1993.

¹⁰ En este sentido, cabe distinguir la flexibilidad de los centros marialionceros de otros espacios semejantes pero más estructurados en sus funciones religiosas como son, por ejemplo, los *terreiros* del candomblé brasileño. Sobre este aspecto, véanse Wafer, 1991 y Giobellina, 1994.

clientela que se busca y de la propia ley de la oferta y la demanda. Si bien en ocasiones estas compensaciones económicas apenas alcanzan para cubrir gastos, en otras sí permiten sostener al menos a las personas o familias más vinculadas al *centro*.

Cada *centro* dispone de una *materia y banco* principales,¹¹ y de una serie de médiums en proceso de aprendizaje. A medida que las *materias en desarrollo* se van haciendo más sofisticadas en su práctica, tienden a romper con sus antiguos mentores y a organizar un centro independiente —y lógicamente rival—, en muchas ocasiones a tan sólo unos metros del centro originario. Esta dinámica de fisión y proliferación constante es la responsable de la textura capilar que el culto adopta en el entramado urbano y que lo inmuniza ante cualquier intento de represión sistemático.

Aparte de esta dinámica espacial urbana, que es la base cotidiana del espiritismo, el culto se despliega territorialmente por toda la topografía venezolana de un modo congruente con las retículas jerarquizadas de santuarios descritas por Turner para los sistemas de peregrinación religiosa (1974: 166-230). Aunque en ocasiones la territorialidad del culto entra en intersección con la topografía sagrada de la iglesia oficial, se trata en general de una situación de disonancia espacial entre ambos ámbitos religiosos (Werbner, 1985). En este contexto, los espiritistas marialionceros han ido paulatinamente colonizando espacios abiertos, necesarios para la comunicación plena con los espíritus de la naturaleza y para la realización de ciertos ceremoniales y secuencias rituales que no pueden llevarse a cabo cómoda o eficazmente en los altares domésticos.

En el ámbito más desestructurado de la peregrinación, es muy frecuente encontrar lugares acondicionados para prácticas espiritistas junto a los ríos, en la base de ciertos árboles, en refugios rocosos, en manantiales o incluso en algunas playas, a tan sólo unos pocos metros de carreteras o centros de población.¹² Estos espacios, en general, son conocidos únicamente por espiritistas locales o habituales. Existe también una red de centros de peregrinación más conocidos a nivel nacional —aunque aún secundarios— a las que acuden los cultistas, tales como el santuario de Agua Blanca en el estado de Portuguesa o Isnotú (Trujillo), el lugar de nacimiento del doctor José Gregorio Hernández, uno de los principales espíritus curativos del

panteón del culto. Pero la sagrada y famosa montaña de Sorte es, indudablemente, el principal templo marialioncero, además de que es la que proporciona la máxima visibilidad del culto nacional e internacionalmente y la que convoca al mayor número de peregrinos. Como veremos, el entrelazamiento de los diversos usos espiritistas de la montaña y los intentos del Estado por contener y regular este espacio generan de nuevo un ámbito de fricción entre el mundo oficial y la matriz informal en la que se desenvuelve el culto de María Lionza.

Los vínculos de Beatriz Véit-Tané con la élite venezolana fueron fundamentales en el establecimiento oficial de la montaña de Sorte como Parque Nacional protegido el 18 de marzo de 1960, durante el segundo gobierno de Rómulo Betancourt (1959-1964). Denominado “Monumento Natural Cerro María Lionza”, el parque posee 40,000 hectáreas de densa selva tropical, regadas por el río Yaracuy y por una multitud de pequeños afluentes que se deslizan por una serie sucesiva de quebradas perpendiculares (Gondelles, 1977: 102). Pero la montaña ya tenía sus propios mecanismos de defensa antes de que el Estado modernizador extendiera su manto jurídico, protector y paternalista, sobre este espacio nacional de “tradición”. Según el testimonio de marialionceros que visitaron la montaña de Sorte antes de su transformación en parque nacional, este santuario siempre proyectó, desde que ellos recuerdan, un halo de sacralidad y peligro que impidió la explotación agrícola, el uso residencial, el consumo no ritualizado de alcohol, las prácticas sexuales o la caza de animales. Pocas personas no vinculadas al espiritismo se aventuraban más allá de las márgenes del río Yaracuy que corre por su base, retenidos por historias apócrifas sobre la presencia de animales míticos o entidades espirituales evanescentes que castigaban, en nombre de la Reina, cualquier transgresión del espacio sagrado.

En la actualidad, firmemente establecida como principal santuario espiritista en el país y convertida en uno de los más importantes focos de recreación massmediática del arcaísmo nacional, la montaña convoca multitudes de entre diez y veinte mil peregrinos cada fin de semana.¹³ Durante las principales festividades espiritistas, como la Semana Santa, la Navidad o el 12 de octubre, Día de la Raza, Sorte aparece

¹¹ Los *bancos* son especialistas rituales que se ocupan de la *elevación* de las *materias*, de su bienestar durante los trances y de la supervisión de su *bajada a tierra*. También se encargarán de satisfacer las necesidades de los distintos espíritus que poseen a las *materias*. Muchos de ellos son también médiums.

¹² Como ejemplo de este uso espiritista de espacios naturales, baste mencionar los famosos *altares* ubicados junto al embalse de La Mariposa en el sur de Caracas —una de las principales reservas de agua de la ciudad—, o los *portales* de Chichiriviche y Anare en la costa central venezolana, entre otros muchos.

¹³ Según la estimación de Pablo Vázquez, presidente de la Asociación de Brujos de la Montaña, de la que hablaremos más adelante.

literalmente inundada por devotos que provienen de todos los rumbos del país. La prensa local y nacional suelen estimar, de manera redondeada y poco rigurosa, en 100,000 el número de visitantes durante estas fechas, incluyendo a los turistas. Entre las diversas entradas a la montaña, han sido Sorte y Quivayo las que han asumido en mayor medida la creciente masificación del culto. En particular Quivayo, donde se encuentra el único puente que cruza el río Yaracuy y se han instalado una serie de aparcamientos, es sede del *Altar Mayor* —que es el principal, aunque modesto, santuario del culto, la “catedral” según algunos cultistas—, de los cubículos principales de las autoridades a cargo del Parque, y de un creciente número de comedores populares —areperas— y tiendas esotéricas que ofrecen toda la parafernalia ritual espiritista —perfumerías.

La montaña está atravesada por una red laberíntica de senderos, que unen la gran cantidad de altares y santuarios que dibujan la topografía sagrada del lugar.¹⁴ Estos lugares de culto, denominados portales, se encuentran ubicados en pies de árboles, cuevas, refugios rocosos, pozas y claros en el bosque y suelen estar dedicados a los diferentes espíritus del panteón marialoncero. Aunque existen portales en toda la sierra de Sorte, su densidad decrece —y su sacralidad se incrementa— a medida que se empina la ladera, se difuminan los caminos y se espesa la selva. La gran mayoría de los rituales, tanto por comodidad como por seguridad, tienen lugar en la base de la montaña. Cada grupo de peregrinos o *caravana* que llega a la montaña acota con cuerdas un espacio entre los árboles y, con estatuas y parafernalia transportadas desde los centros espiritistas urbanos, instala un *altar*, que es el espacio que condensa las transacciones sagradas en el espiritismo marialoncero. De este modo se organiza el perfil característico del espiritismo en la montaña, el clímax de la visibilidad pública del culto: una multitud de ceremonias simultáneas pero independientes.

En enero de 1993, la Gaceta Oficial de la República de Venezuela publicó el Plan de Ordenamiento y Reglamento de Uso del Monumento Nacional “Cerro María Lionza”, el intento más reciente del Estado por regular el uso espiritista del parque (ver la *Gaceta oficial* no. 4525 extraordinaria, 28 de enero 1993). INPARQUES queda encargado de la gestión del parque como recurso natural con el fin de garantizar su equilibrio ecológico y preservar el “mito popular conocido como María Lionza, culto practicado en la zona desde



tiempos remotos”. Por su lado, los “organismos para la seguridad del Estado”, generalmente la Guardia Nacional, se ocupan de asegurar el mantenimiento del orden público y la integridad física de los visitantes. El nuevo plan de ordenamiento incluye una zonificación de los usos de la montaña que, sin demasiada correlación con la topografía sagrada del lugar, está orientada al establecimiento de normas para controlar las prácticas rituales, a la prevención de la delincuencia creciente y a la canalización adecuada de las actividades “recreativas y turísticas”. La nueva normativa incluye la obligación de las caravanas de peregrinos de inscribirse con INPARQUES a su llegada a la montaña. Cada caravana debe justificar el motivo de su visita, el número de gente que incluye, y nombrar un responsable de las prácticas rituales, generalmente la *materia o banco* principal del grupo INPARQUES asigna a cada caravana inscrita un espacio ceremonial y un número máximo de días de estancia. Asimismo, sus representantes informan a los responsables de las nuevas reglas y de las multas que corresponden a su transgresión.

Con la intención de compaginar el uso ceremonial de la montaña con la conservación de los recursos naturales, el nuevo reglamento impone una serie de prohibiciones, muchas de las cuales, como por ejemplo no encender velas u hogueras o no permitir que los menores participen en las ceremonias, contradicen de modo directo la dinámica ritual del culto, por lo que son sistemáticamente ignoradas y violadas. De hecho, un buen número de espiritistas resisten de forma militante este intento de colonización de su espacio y sus prácticas por parte del Estado, y encuentran formas de escabullirse de estas reglas. Muchos de ellos buscan espacios naturales de culto alternativos —en ríos, cuevas, playas o bosques ubicados en otros lugares de

¹⁴ Junto al Altar Mayor hay un mapa de esta topografía sagrada del culto, trazado por unos peregrinos, que fue utilizado por Taussig para organizar su reciente reflexión sobre el culto (1997).

la geografía venezolana — y disminuyen o cancelan sus visitas a la montaña. Otros optan por adentrarse en la selva de Sorte, mucho más allá del perímetro de control de INPARQUES o la Guardia Nacional.

Como comentábamos anteriormente, este intento de regulación tiene también como objetivo fundamental el convertir la sierra de María Lionza en un recurso turístico estable para el estado de Yaracuy. Gracias a la promoción de la prensa, la televisión —con periódicos reportajes sensacionalistas (véase Ferrándiz, 1997-1998, especialmente pp. 24-25)— y las autoridades locales, la montaña de Sorte se ha ido consolidando en la última década, a pesar de su aura de peligrosidad,¹⁵ como un destino espectacular y misterioso, un museo de lo insólito destinado al turismo tanto local como nacional e internacional. *Yaracuy al día*, el principal periódico del estado, considera al Monumento Nacional María Lionza como la principal atracción turística de la región (véase, por ejemplo, 7 de marzo de 1993). Al mismo tiempo, Sorte se está convirtiendo en un horizonte de visita para el turismo de aventura globalizado al haber sido incluido como destino exótico en guías tales como *Lonely Planet* (Dydyndski, 1994) —donde se caracteriza al culto como una “inusual y obscura secta panteísta”—, publicaciones de divulgación como *Tiempo de Aventura* —donde se advierte de la posible “agresividad” de los fieles (Jayme, 1993: 61)—, etcétera.

Entre la multiplicidad de rituales, sobre todo iniciáticos y terapéuticos, que tienen lugar en la montaña, el impulso turístico está promocionando de forma especial los llamados *bailes de candela*, donde *materias* en trance —sobre todo con espíritus de la *corte india*—, danzan sobre enormes pilas de brasas hasta apagarlas, bajo el ritmo del tambor. Estos espectaculares bailes, que solían ser ceremonias de tipo privado (y aún lo son en ocasiones), se han convertido en los últimos años en concurridos concursos públicos, muy competitivos, donde los médiums más ambiciosos se juegan su prestigio ante un jurado *ad hoc* que evalúa elementos tales como la intensidad y “autenticidad” del trance, la belleza y “pureza” de la danza o el tipo de exposición a las brasas.

Al ser la montaña de Sorte el espacio donde, por la simple acumulación de fieles de todas las regiones del país, el culto de María Lionza ofrece el frente más am-

plio para cualquier intento de control, no es de extrañar que el último intento serio de organización y unificación de las prácticas y creencias marialionceras haya surgido en sus laderas. La Asociación de Brujos de la Montaña o Asociación para el Rescate y Respeto del Culto de María Lionza se fundó frente al Altar Mayor de Quivayo en la Semana Santa de 1993 por iniciativa de Pablo Vázquez, un respetado médium originario de la ciudad de Barquisimeto (Lara), que vive la mayor parte del tiempo en Sorte. Críticos de la obra de Véit-Tané, pero imbuidos por su mismo tipo de nostalgia, los miembros de la Asociación tienen como objetivos principales la creación y consolidación de una ortodoxia espiritista —que incluye la depuración de su práctica en relación a una nueva tradición imaginada proindigenista—, la remodelación del deteriorado Altar Mayor, la expulsión de *plataneros* o “falsos espiritistas” y el incremento de la seguridad personal en la montaña.

Esta concepción neotradicionalista del culto, que trata de controlar en lo posible las innovaciones que se están produciendo de manera constante en su seno,¹⁶ ha articulado una visión negativista del espiritismo contemporáneo teñida de conceptos tales como “deterioro”, “decadencia”, “comercialización”, “inexperiencia”, “engaño” y “trivialización” extrema de lo sagrado y sus manifestaciones. Así, su propuesta está formulada en un lenguaje netamente romántico que prima la “recuperación” o “mantenimiento” de una “tradición original que se extingue” debido a los embates de influencias “extranjeras” promiscuas, sobre todo las atribuidas, muchas veces de forma poco rigurosa, a la santería cubana.

La nueva Asociación, sin embargo, basa gran parte de su operatividad en una alianza estratégica con los agentes del Estado en la montaña, es decir, con INPARQUES y la Guardia Nacional. La mayor parte de los espiritistas, como ya ocurriera con las propuestas de Véit-Tané, se muestran escépticos y rehusan participar en este tipo de iniciativas normalizadoras. De hecho, la asamblea constitutiva de la organización, que fue anunciada en algunos periódicos de tirada nacional tales como *2001*, consiguió convocar tan solo a cuarenta fieles de entre los 60,000 que se estimaba estaban en

¹⁵ Para la clase media y alta, en general, la montaña es todavía un lugar poco recomendable, incluso para los “aventureros”. Por ejemplo, la propaganda sobre el modelo “Explorer 1998” de la marca de automóviles Ford, que recomienda a sus atrevidos usuarios la visita “de intensa emoción” a lugares poco accesibles en la geografía venezolana, se refiere a la montaña en los siguientes términos: “...y rueda 40 km a velocidad media hasta Chivacoa, donde nace el famoso pero peligroso Cerro María Lionza. Esta montaña está plagada de misterios, ritos y magia, hechos de los cuales el río Yaracuy es testigo fiel. Sólo vea el cerro. Luego podrá desviarse hacia el este y visitar...” (las itálicas son mías), Consúltese <http://www.ford.com.ve/yaracuy.htm> (visitado el 11 de diciembre de 1998).

¹⁶ Sobre los nuevos espíritus y formas de posesión en los noventa, véanse Ferrándiz, 1995 y 1996.

la montaña, según reconoció el propio Pablo Vázquez con cierta desesperanza. Como prueba de su recién adquirida carta de nauraleza, la Asociación pactó con la Guardia la imposición de un toque de queda en la montaña a partir de la una de la madrugada. Pasada aquella hora, toda persona que, en lugar de estar participando en la ceremonia que le corresponde, estuviera deambulando por los múltiples senderos de la montaña, sería considerada sospechosa y se procedería a su arresto inmediato.

Una iniciativa de más calado, también en cooperación con INPARQUES y la Guardia Nacional, es la de constituir un directorio oficial de *materias* aptas para la práctica del espiritismo. La obtención de esta autorización para poder ejercer en la montaña precisa de un certificado de penales, una certificación de registro con el Ministerio de Justicia y el testimonio de al menos tres personas que hayan sido sanadas (en un contexto terapéutico espiritista) por el solicitante. En conexión con este imaginario burocrático proyectado sobre la práctica espiritista en Sorte, la Asociación de Brujos pretende implementar, gradualmente, un examen estándar para médiums. Durante estos exámenes obligatorios, las *materias* habrían de entrar en trance delante de un tribunal de médiums y *bancos* designado por el comité directivo, que evaluaría el valor y autenticidad de la posesión de acuerdo con un baremo de cualidades óptimas establecido por la propia Asociación.

El enorme dinamismo de la devoción a María Lionza convierte, no obstante, a la Asociación de Brujos en un frágil bajel a la deriva en un mar tumultuoso, en un mar de cambio. Por supuesto, más allá de la montaña de Sorte su influencia difícilmente penetrará la fragmentaria cara urbana del culto, disuelta en una multiplicidad de centros independientes, informales y propensos a la escisión, cada uno de los cuales sigue su propio modelo organizativo. Como ya ocurriera con los intentos fallidos de unificación impulsados por Véit-Tané, este rechazo radical de cualquier tipo de autoridad centralizada es, en sí mismo, una táctica de defensa frente a posibles ataques frontales de las instituciones religiosas, profesionales o del Estado, una celebración de autonomía cultural y, posiblemente, la mejor receta para la supervivencia del culto.¹⁷

Cuerpos

Como ya discutimos en el caso de Véit-Tané, los devotos de María Lionza expresan la experiencia sagrada de los espíritus en un lenguaje de *magnetismos*, *fluidos y fuerzas*, términos sin duda provenientes de los libros de espiritismo erudito que son tan accesible en Venezuela, sobre todo los de Alain Kardek (1978; 1980). Estas fuerzas, que se materializan sobre todo en los cuerpos de las materias y en fenómenos atmosféricos, viajan más rápido que el pensamiento y permean de formas diversas la vida cotidiana de los fieles. En la lógica dominante del culto, profundamente católica pero mezclada con elementos provenientes de otras tradiciones religiosas y esotéricas tal y como se han filtrado a la cultura popular, el Dios supremo obliga a los espíritus a encarnarse en médiums como pago por los pecados y errores que cometieron durante sus anteriores reencarnaciones como mortales. Hay una gradación de estos fluidos, sobre la que no hay acuerdo unánime entre los miembros del culto, en términos de la cantidad de luz, elevación o pureza que poseen. Esta luz está relacionada con el número de años que los espíritus han estado llevando a cabo curaciones y aconsejando a los terrenales.

El aprendizaje de la posesión, que es un elemento objeto de intenso debate en el culto, resulta en la sedimentación de nuevos usos corpóreos —lo que Merleau-Ponty denominó “entidades sensoriales frescas” (1989: 153)— en las materias.¹⁸ Aunque algunos médiums pueden entrar en trance por primera vez de golpe, en general se da un proceso de adecuación mutua entre cuerpos y *fluidos*, guiado por espiritistas más experimentados. Este entrenamiento, cuyas modalidades específicas varían de un centro a otro, suelen tener lugar en las llamadas *velaciones de fuerza y velaciones de desarrollo*, ceremonias de gran intensidad específicamente orientadas al aprendizaje de los vericuetos de la posesión. En las primeras fases, los fluidos se experimentan desordenadamente, de forma semejante a la “gestalt caótica” que define Csordas para el movimiento carismático católico norteamericano (1994: cap. 9). En este momento temprano de la “mediumnidad”, los espíritus entran en los cuerpos difuminados en pautas de sensaciones difusas, carentes de una identidad

¹⁷ Sobre este punto, véanse Martín, 1983: 175 y García Gavidia, 1987: 81. Giobellina y González describen una pauta semejante en la umbanda brasileña (1989: 284). De acuerdo con estos autores, las *Federaciones Umbandistas* “tuvieron éxito en la obtención de legitimación para el culto, y de ciertos favores por parte del Estado”, pero “fracasaron en dos de sus principales objetivos: fueron incapaces de unificar, mezclar y purificar” los rituales de los distintos centros de culto..., y no pudieron conseguir una estructura jerárquica única”. Para un estudio más detallado de este proceso, véase Brown, 1994.

¹⁸ Para el seguimiento del desarrollo corpóreo de un médium específico, véase Ferrándiz, 1995, especialmente pp. 138-152.

clara. De hecho, en muchos casos, estas experiencias se interpretan como posesiones múltiples, en las que distintos espíritus pugnan por poseer al mismo tiempo a la incipiente materia. Con el aprendizaje, este conocimiento corpóreo del mundo espiritual se destila hacia pautas corpóreas más específicas y consistentes. En este proceso, los espiritistas desarrollan sus afinidades y sus fobias respecto a los distintos componentes del extenso panteón marialioncero, y modulan sus sentidos para recibir o bloquear determinados flujos. Es aquí, en la selección de los hermanos que van a poseer su cuerpo, donde el médium incipiente —influido por las afinidades que existen en el entorno en el que se desarrolla— toma sus decisiones respecto al tipo de espiritismo que quiere practicar.

Los altares son el principal umbral sagrado donde se acumulan las fuerzas y donde se produce la permeabilidad entre cuerpos y espíritus. Durante la posesión, los marialionceros circulan a través de aquellos *collages* ideológicos, históricos y étnicos visualizados, guardados y celebrados en los altares: las estatuas y estampas de los espíritus.¹⁹ Para permanecer activas y poderosas, estas presencias han de ser constantemente alimentadas con aquellas oraciones, perfumes, licores, colores, inciensos, tabacos, flores, frutas, ritmos, historias y canciones que cada categoría de espíritus disfruta y exige. Así, los espíritus sólo se sienten cómodos en ambientes de una sensualidad muy acusada, modulados por olores específicos, sofisticadas claves acústicas y visuales, puntos focales de calor (velas) y, finalmente, cuerpos y mentes purificados. En este sentido las *materias*, y en general todos los participantes en las ceremonias, son *despojadas* al principio de las ceremonias con preparados místicos que generalmente incluyen, entre una multitud de hierbas, licores y esencias, productos tan tóxicos como el kerosene o el amoníaco. El grado de pureza con el que los médiums han de enfrentar el trance —por ejemplo, los periodos de abstinencia sexual o de consumo lúdico de alcohol que se requieren— es un punto de controversia que no sólo incluye discusiones entre espiritistas, sino también elaboradas negociaciones con los propios *hermanos*.

Las formas de corporalidad contemporáneas del culto son, a la postre, producto del entrelazamiento histórico de prácticas, imaginarios e ideologías políticas (populares, elitistas, masivas), así como de la tex-

tura de las territorialidades en las que se ha desenvuelto el culto. Ya sea sedimentando (selectivamente) personajes —espíritus— y ritos construidos en las pugnas por la definición de lo “originario” o “nacional”, o transfiriendo configuraciones sensoriales de lo cotidiano a lo sagrado (y viceversa), el cuerpo de las *materias* espiritistas actúa como una suerte de caleidoscopio, siempre en rotación, donde estas piezas de tiempos y espacios se reconfiguran y se retroalimentan de formas no siempre predecibles. Las prácticas corpóreas del culto son, así, un espacio de debate y conflicto permanente que desborda los aspectos estrictamente sagrados del culto para entrelazarse con aspectos candentes de la realidad nacional.

En este contexto, cabe preguntarse, ¿por qué se percibe entre los miembros de la Asociación de Brujos de la montaña de Sorte la necesidad de un examen normalizado para *materias*? Existe el consenso entre muchos marialionceros de que una de las mayores transformaciones que han ocurrido en el culto en las últimas décadas tiene que ver con la intensificación y la ampliación del rango de los trances espiritistas, sin duda relacionada con la expansión de las nuevas “sensibilidades” y ritmos urbanos (Harvey, 1989: 260-261), más trepidantes, en los que está inmerso el culto en su nicho más cotidiano, las ciudades. Así, los usos contemporáneos del cuerpo en el culto tienen una continuidad clara con el tráfico abigarrado y agresivo que coloniza una buena parte de los espacios ciudadanos; con los múltiples itinerarios acústicos de la *salsa*, la *cumbia*, el *vallenato* y el *merengue* a todo volumen; con el abigarramiento, la precariedad y sinuosidad de los barrios populares; con la densidad, velocidad y peligro de la vida callejera en los bulevares y mercados. En resumen, con toda la gama de intensidades sensoriales que gobiernan la vida urbana cotidiana. Todas las capacidades corpóreas de las materias espiritistas, moduladas por el aprendizaje y la práctica del trance, llevan la impronta simultánea de estos ambientes saturados, donde una infinidad de prácticas se interpenetran de modo recíproco. Retomaremos esta dialéctica entre usos cotidianos y sagrados del cuerpo más adelante.

En la década de 1990, la convergencia de las culturas juveniles de violencia urbanas con los campos corpóreos del trance,²⁰ como es el caso de los recientemente aparecidos espíritus *africanos y vikingos* —y

¹⁹ En este artículo no hay espacio para discutir en detalle la naturaleza del extenso y cambiante panteón marialioncero. Baste decir que sus espíritus componentes son hibridaciones, siempre en proceso, de personajes construidos por la historiografía oficial, circulados en los retazos de la memoria popular y modalizados por otros elementos culturales de procedencia miscelánea, tanto a nivel local como nacional o transnacional. Todo ello en el marco de un dinámico espacio de reelaboraciones de carácter subalterno.

²⁰ Sobre la naturaleza y causas de la intensificación de las diversas formas de la violencia cotidiana en los *barrios* en la década de los noventa, véase Ferrándiz, 1996.

hasta cierto punto los trágicos espíritus de delincuentes o *malandros* muertos violentamente en las calles—, ha dado lugar a un nuevo estilo de posesión basado en la magnificación de ciertos elementos que ya se usaban con anterioridad en la práctica espiritista, si bien de forma accesoria. Estos espíritus han traído al centro de su práctica el desafío al dolor y la integridad corporal (como prueba de la “superioridad” del trance), mediante la autoinflcción de cortes y heridas —con cuchillas de afeitar o puñales en los brazos, piernas, lengua, etcétera—, la perforación de la carne con largas agujas y otras acciones semejantes, que varían según el contexto y los médiums.

Aunque estos aspectos merezcan una discusión mucho más profunda que desborda los límites de este artículo, diremos brevemente que esta hibridación o “videoclip” (García Canclini, 1995: 99-103) corpóreo recicla, aparte de la múltiples formas de la violencia de la vida cotidiana, otros elementos más o menos globalizados tales como la estética juvenil de corte *punk*, ciertas formas de africanidad pancaribeñas que irradian de la santería (tomada como fenómeno transnacional), una reconstrucción *ad-hoc* de la memoria de la esclavitud siguiendo una “trama” trágica que enfatiza el sufrimiento físico (White, 1995),²¹ la lógica sacrificial católica, iconografías de estilo barroco de la pasión y crucifixión de Cristo, nociones de lo “espectacular” tomadas de programas de televisión amarillistas,²² etcétera. El éxito rotundo de estas nuevas configuraciones espiritistas entre jóvenes afines al culto —y otros tantos que han llegado a él fascinados por este sofisticado lenguaje corpóreo de violencia— las ha convertido en un fenómeno de carácter masivo que, en ocasiones, ha llegado a dominar el paisaje de Sorte, desplazando a otras categorías de espíritus que con-

trolaban la escena antes de su llegada, tales como los *indios y los chamarreros*.²³

Lógicamente, este nuevo modo espiritista choca de manera directa y competitiva con el espiritismo practicado por médiums formados en las generaciones anteriores. Mientras que el estilo de posesión que *materias* como Pablo Vázquez consideran “tradicional” —que es asimismo una “urbanización” paulatina de formas de trance previas aún más tenues—²⁴ valora (al menos en el discurso) la mesura, el control, el aprendizaje lento y la relativa privacidad de las acciones terapéuticas, entre otros muchos elementos, el nuevo estilo corpóreo vinculado a las culturas urbanas juveniles de violencia prefiere la espectacularidad como fin, la exploración de los límites del valor y el daño mediante la autotortura, la sangre como elemento esotérico y terapéutico fundamental y la competencia directa entre *materias*. En el caso de los polémicos *africanos* y *vikingos* se trataría, podríamos decir, de la fulgurante aparición de un nuevo *habitus* espiritista que desestabiliza de forma importante las formas de corporalidad espiritista que le precedían.²⁵ Enzarzados en una lucha por la hegemonía dentro del culto, los practicantes de uno y otro estilo de posesión se acusan mutuamente de fingimiento, falta de autenticidad, ineficacia terapéutica, ausencia de coraje y compromiso espiritual, etcétera.²⁶

Es decir, las formas de la posesión están en el centro de las discusiones entre marialionceros sobre la naturaleza misma del espiritismo. No es de extrañar que la Asociación de Brujos de la Montaña, encabezada por Vázquez, tenga entre sus prioridades —aparte de la expulsión fulminante de charlatanes— la “depuración”, mediante exámenes regularizados, de aquellas *materias* que desborden los parámetros de “autenticidad” y “corrección” del contacto con los espíritus

²¹ En este punto nos referimos, sobre todo, a los africanos. Aunque los *africanos* y los *vikingos* se perciben en muchos casos como miembros de la misma categoría de espíritus y comparten el mismo tipo de corporalidad, durante mi trabajo de campo se estaba produciendo una cierta diferenciación de unos y otros, sobre todo relacionada con la construcción de sus vínculos con el “pasado”.

²² Véase Nichols (1994: 57-60), para una discusión relevante de los espectacular televisivo como un viaje sensorial entre lo intenso y lo banal.

²³ La *corte india* incluye a muchos de los personajes de la resistencia colonial local, convertidos en héroes en los discursos indigenistas oficiales. Incluye también a personajes vinculados al universo indígena en la memoria popular, así como antihéroes de los westerns americanos. Los *chamarreros* son una corte de campesinos, fundamentalmente curanderos, con subdivisiones y acentos regionales.

²⁴ Para demostrarme la enorme transformación e intensidad de la posesión, Daniel Barrios, uno de mis principales informantes, me comentaba que su padre, que fue espiritista durante la primera mitad del siglo XX, entraba en trance de la siguiente manera: “tocaba una madera y daba siete toquecitos, pero como en clave, tan tan tan, y ya estaba *transportando*”.

²⁵ Usaremos aquí la definición de *habitus* que proporciona Wacquant, es decir, “un grupo de relaciones históricas ‘deposítadas’ en los cuerpos de los individuos en forma de esquemas corporales de percepción, apreciación y acción” (Bourdieu y Wacquant, 1992: 16). Sobre los procesos históricos, sociales y culturales que dieron lugar a esta nueva forma de corporalidad en el espiritismo, véase Ferrándiz, 1996.

²⁶ Ese conflicto era crucial en el culto de María Lionza durante mi trabajo de campo en 1993 y 1994. Según informes posteriores, la “moda” de los vikingos entró en una fase de retroceso. En cualquier caso, su impacto en la transformación global del culto es innegable.



que ellos consideran apropiados. Este conflicto entre visiones y prácticas espiritistas tiene muchos frentes, algunos de los cuales están mejor formulados, de modo explícito, que los demás. No hay que olvidar que la práctica del espiritismo tiene un alto componente corpóreo que muchas veces no transpira hasta la autorreflexión y el debate. De alguna manera, se puede decir que una buena parte de esta lucha por las formas más “idóneas” de espiritismo se dilucida cuerpo a cuerpo, en el transcurso de ceremonias.

En una ocasión pude asistir, en las márgenes de un apartado río ubicado en la región de Barlovento, al este de Caracas, a un conflicto de *materias* que expresaba esta fuerte tensión entre generaciones de cultistas. Valerio, un joven espiritista afrovenezolano de talante “guerrillero”, según sus propias palabras, irrumpió por sorpresa en la ceremonia de una caravana caraqueña —cuyo médium principal podría adscribirse al sector “tradicionalista” del culto—, poseído por un poderoso espíritu de la rama africanovikinga, mitad humano y mitad caballo: el temible *Centauro de África*. Para probar la presunta irrelevancia espiritista de la *materia* titular del grupo, que estaba en aquel momento en trance con el espíritu del cacique indígena Guai-caipuro, Valerio utilizó con profusión y eficacia algunos de los recursos expresivos de la “fuerza vikinga” tal y como fue descrita anteriormente, es decir, el exhibicionismo crudo, la primacía de una estética de la sangre y la autotortura. Mientras que Valerio confiaba en

haber abierto los ojos de los fieles presentes y haber destruido el prestigio de un falso médium, desde el otro lado se lanzaron graves acusaciones de “satanismo” y desequilibrio psicológico.²⁷

Un elemento relevante que subyace a este conflicto entre modos espiritistas es, como ya apuntábamos, la existencia en el culto de una tendencia creciente a que se interpenetren, a distintos niveles, los espacios sagrados y los profanos. Ya hemos sugerido, si bien brevemente, cómo en el caso de los *africanos y vikingos* hay una clara correspondencia entre la lógica de la violencia cotidiana y la lógica de la violencia de la posesión. Ambas se nutren, se traspasan y se reelaboran mutuamente. Por su lado, otra de las nuevas categorías de espíritus de la década de 1990, la de los malandros, que está lógicamente vinculada a este mismo ámbito de violencia, no hace sino proyectar sobre las ceremonias, con toda nitidez, los espacios y contextos de cotidianidad delictiva de los barrios venezolanos. Para el sector que hemos denominado “tradicionalista”, estas nuevas formas de promiscuidad sagrado-profano no son sino una muestra más de los graves problemas traídos por la proliferación de *materias* jóvenes y poco preparadas en el culto.

Es importante señalar, en este mismo sentido, que el trance espiritista no es un estado de consciencia absoluto, sino un continuo de sensaciones que va desde ligeros temblores, roces o escalofríos —toques— hasta posesiones de una gran profundidad e intensidad.²⁸ En este contexto, los espiritistas hablan con mucha frecuencia de los recostamientos, que no son sino “arrastramientos” parciales del universo corpóreo espiritista al ámbito de la vida cotidiana. Una vez que las materias adecuan sus cuerpos y capacidades sensoriales a la percepción e interpretación de fluidos, el trance se convierte en una latencia permanente, y algunos de sus rastros llegan a permear la cotidianidad. Uno de los elementos típicos de este desbordamiento del trance es el traslado a la vida diaria de las *materias* de algunos de los gestos característicos de los espíritus que les poseen, hasta el punto de que, por ejemplo, muchos hombres se resisten a ser poseídos por los *fluidos* de espíritus de mujeres porque temen que los “afeminen”.

²⁷ Una de las razones por las que muchos marialionceros como Pablo Vázquez se han lanzado a una cruzada antivikinga está relacionada con la creciente percepción, entre un buen número de venezolanos, mediatizada por la frecuente aparición de médiums atravesados por agujas y bañados en sangre en los programas de televisión de corte sensacionalista que se producen sobre el culto, de la existencia de prácticas “satánicas” —tales como violaciones rituales, pactos con el demonio y sacrificios humanos— en el seno del culto, lo que lógicamente hiere su credibilidad incluso como “tradicción ancestral” o “folclore”, con proyección terapéutica y turística. A mi juicio, tal percepción no tiene base real.

²⁸ Para acotar, aunque imperfectamente, este continuo, los marialionceros hablan de trances a un *cuarto de unidad* (los fluidos, que suelen penetrar en los médiums de los pies hacia arriba, llegan solamente hasta la rodilla) a *media unidad* (llegan al estómago), a *tres cuartos de unidad* (llegan hasta el cuello pero no hay pérdida de la conciencia) y *completos* (pérdida total de la conciencia).

Aunque estos *recostamientos* o presencias parciales de espíritus en los cuerpos de los médiums son relativamente normales —e idealmente controlables— entre los marialionceros, sí es posible detectar un claro aumento en su escala en la última década, especialmente tras la llegada de los espíritus malandros. Durante mi trabajo de campo tuve varias oportunidades de recoger datos sobre casos de materias jóvenes que transitaban por las calles o se divertían en fiestas medio poseídas por sus malandros, que les prestaban parcialmente su gestualidad —el típico *tumbaíto malandro*—, su habla, su forma de percibir las relaciones sociales y sus culturas de violencia. A veces, estos malandros pueden activarse en ámbitos no ceremoniales, en posesiones completas que tienen que ver más con un conflicto en torno a una pareja en un baile, un atraco callejero o una disputa territorial que con aspectos estrictamente devocionales vinculados al culto a María Lionza.

Aparte de la transferencia recíproca de prácticas y lógicas culturales y el arrastramiento del trance, hay aún otros dos aspectos importantes por los cuales ser espiritista tiene claras repercusiones en la vida cotidiana. Por un lado, la práctica continuada de la posesión desgasta notablemente el cuerpo de los médiums, y esto es especialmente cierto en las *materias* de *vikingos* y *africanos*, expuestas con frecuencia a trances de gran intensidad, heridas y pérdidas de sangre. Esto tiene como consecuencia que el espiritismo, a menos que sea sólo una ocupación circunscrita a los fines de semana, sea una actividad agotadora muchas veces incompatible con empleos estables o vidas ordenadas. Una *materia* a tiempo completo está generalmente lista para *trabajar* veinticuatro horas al día, y responder en cualquier momento a emergencias espiritistas. Por otro lado, ya sea solo o combinado con otras actividades en el ámbito formal o informal de la economía, el espiritismo es susceptible de convertirse en una atractiva estrategia de supervivencia dentro de la denominada economía del *rebusque*.²⁹ Los *trabajos* pueden cobrarse o no y las tarifas varían según el contexto pero, en cualquier caso, el espiritismo siempre ofrece redes de relaciones de gratitud por curaciones o atenciones que pueden activarse en momentos de penuria.³⁰ No cabe duda de que todos estos aspectos, su enorme capacidad de vincularse inmediatamente a las expe-

riencias del día a día, así como su potencial como modo de vida a tiempo completo, están en la base de su creciente popularidad en Venezuela, especialmente entre los jóvenes.

Fruto de la interpenetración histórica de imaginarios elitistas, populares y masivos, de la recolonización de territorios configurados en el contexto de una economía netamente petrolera y de una serie de prácticas corporales de carácter emergente, el culto de María Lionza que conocemos hoy en día está dotado de una naturaleza camaleónica que le permite dialogar de un modo casi inmediato —si bien en un lenguaje corpóreo que le es propio— con las circunstancias cambiantes del país. El trance y sus complejas formas de corporalidad son, como hemos visto, un absorbente modo de estar-en-el-mundo (Merleau-Ponty, 1989) que no se separa radicalmente de otros usos cotidianos del cuerpo. Es precisamente al explorar estas continuidades cuando se pueden comenzar a leer en las formas de la posesión muchos de los conflictos sociales, culturales, políticos o generacionales que atraviesan la sociedad venezolana contemporánea, mucho más allá del ámbito presumible de una forma de religiosidad popular. Aunque en la última parte de este artículo nos hemos ocupado sobre todo de la relación del culto con la violencia de la vida cotidiana, lo mismo podría hacerse con relación a otros asuntos, por ejemplo, con ramificaciones más específicamente históricas, ideológicas, étnicas, de clase o de género. Cabría preguntarse si, por debajo de la paralizante máscara interpretativa de “folclore arcaico” que lo recubre, el culto de María Lionza no es sino uno de los nichos más frescos, más autónomos, más —a la postre— intensos, de debate, reelaboración y producción cultural en la sociedad venezolana contemporánea.

Bibliografía

- AMODIO, EMANUELE
1995 “La medicina popular urbana en Caracas”, en E. Amodio y T. Ontiveros, eds., *Historias de identidad urbana: composición y recomposición de identidades en los territorios populares ur-*

²⁹ *Rebusque*, un término de origen popular, está siendo cada vez más usado por los especialistas para referirse a esa amalgama de actividades informales con más o menos beneficio económico orientadas a la supervivencia diaria. Véase, por ejemplo, Cariola *et al.*, 1989.

³⁰ Por ejemplo, aunque mis informantes nunca me pidieron nada concreto por colaborar conmigo, en ocasiones venían a mi casa para comer, después de días de apenas haber probado bocado, o casi sin dormir. Y lo mismo hacían con otras muchas personas que habían conocido a través de su práctica espiritista.

- banos, Fondo Editorial Tropykos, Caracas, pp. 61-72.
- ANDERSON, BENEDICT
1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres, 2a edición.
- ANTOLÍNEZ, GILBERTO
1939 "Mito arcaico del estado Yaracuy", en *Revista Guarura*, núm. 2.
1943 "Prólogo al mito de María Lionza por Francisco Tamayo", en *Boletín del Centro Histórico Larense*, vol. 5, núm 1, pp. 231-234.
1944 "El Hombre de Yaracuy frente a su paisaje y su folk-lore", en *Revista Nacional de Cultura*, vol. 46, pp. 126-134.
1945 "Mitología yaracuyana: la hermosa doncella de los Nívar", en *El Universal*, Caracas, mayo.
1967 "El mito de María Lionza", en *Archivos Venezolanos de Folklore*, vol. 8.
- BARRETO, DAISY
1987 *María Lionza: mito e historia*, Escuela de Antropología/Universidad Central de Venezuela, Caracas.
1990 "Perspectiva histórica del mito a María Lionza", en *Boletín Americanista*, vol. 39-40, pp. 9-26.
1994 "Plasticité et résistance: Le mythe et le culte de María Lionza au Venezuela", *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Antropologie*, núm. 15, pp. 81-88.
s/f "Culto, mito e historia: el lugar de María Lionza en la prensa de los años cincuenta" (mimeo).
- BOLÍVAR, TEOLINDA
1993 "Densificación y metrópoli", *Urbana*, núm. 13, pp. 31-46.
- BOURDIEU, PIERRE
1990 *The Logic of Practice*, Stanford University Press, Stanford.
- BOURDIEU, PIERRE Y LOIC WACQUANT
1992 *An Invitation to Reflexive Sociology*, The University of Chicago Press, Chicago.
- BROWN, DIANA
1994 *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*, Columbia University Press, Nueva York.
- CARIOLA, CECILIA ET AL.
1989 *Crisis, sobrevivencia y sector informal*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas.
- CERTEAU, MICHEL DE
1988 *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley.
- CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE
1970 "El culto de María Lionza", en *América Indígena*, vol. XXX, núm 2, pp. 359-374.
1992 *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*, Mérida, Talleres Gráficos Universitarios.
- CORONIL, FERNANDO
1997 *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela*, The University of Chicago Press, Chicago.
- CSORDAS, THOMAS
1994 *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, University of California Press, Berkeley.
- DYDINSKY, KRYSZTOF
1994 *Venezuela: A Travel Survival Kit*, Lonely Planet, Oakland.
- FERRÁNDIZ, FRANCISCO
1995 "Itinerarios de un médium: espiritismo y vida cotidiana en la Venezuela Contemporánea", *Antropología*, vol. 10, pp. 133-166.
- 1996 "Malandros, africanos y vikingos: violencia cotidiana y espiritismo en la urbe venezolana", en C. Caravantes, ed., *Antropología de América Latina*, Zaragoza, Actas del VII Congreso Nacional de Antropología Social, pp. 125-137.
- 1997-1998 "A Trace of Fingerprints: Displacements and Textures in the Use of Ethnographic Video in Venezuelan Spiritism", *Visual Anthropology Review*, vol. 13, núm 2, pp. 19-38.
- FREITAS, JULIO DE
1995 "Bárbaros, armados y peligrosos: la eficacia del discurso sobre la violencia popular urbana", en E. Amodio y T. Ontiveros, eds., *Historias de identidad urbana: composición y recomposición de identidades en los territorios populares urbanos*, Fondo Editorial Tropykos, Caracas, pp. 147-160.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR
1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.
1995 *Consumidores y ciudadanos: conflictos culturales de la globalización*, Grijalbo, México.
- GARCÍA GAVIDIA, NELLY
1987 *Posesión y ambivalencia en el culto a María Lionza. Notas para una tipología de los cultos de posesión existentes en América del Sur*, Universidad del Zulia, Maracaibo.
- GIABELLINA, FERNANDO
1994 *Las formas de los dioses: categorías y clasificaciones en el Candomblé*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz.
- GIABELLINA, FERNANDO Y ELDA GONZÁLEZ
1989 *Spirits from the Margin: Umbanda in Sao Paulo*, Upsala Studies in Cultural Anthropology, núm. 12, Upsala.
- GONDELLES, RICARDO
1977 *Los parques nacionales de Venezuela*, Col. La naturaleza en Iberoamérica, Madrid.
- GUPTA, AKHIL Y JAMES FERGUSON
1992 "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference", en A. Gupta y J. Ferguson, eds., *Cultural Anthropology*, vol. 7, núm. 1, *Space, Identity and the Politics of Difference*, pp. 6-23.
- HARVEY, DAVID
1989 *The Urban Experience*, Oxford University Press, Oxford.
1992 *The Condition of Postmodernity*, Basil Blackwell Inc., Cambridge.
- IZARD, MIQUEL
1986 *Tierra firme: historia de Venezuela y Colombia*, Alianza América, Madrid.
- KARDEK, ALAIN
1978 *¿Qué es el espiritismo?*, M. Preja, Barcelona.
1980 *El libro de los médiums: guía de los médiums y de las evocaciones*, Editores Mexicanos Unidos, México.
- LEFEBVRE, HENRI
1994 *The Production of Space*, trad. de D. Nicholson-Smith, Blackwell, Cambridge.
- LISCANO, JUAN
1984 *Panorama de la literatura venezolana actual*, Alfadil Ediciones, Caracas.
- MARTÍN, GUSTAVO
1983 *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- MERLEAU-POINTY, MAURICE
1989 *Phenomenology of Perception*, Routledge, Londres.

- NICHOLS, BILL
1994 *Blurred Boundaries: Questions of Meaning in Contemporary Culture*, Indiana University Press, Bloomington.
- ONTIVEROS, TERESA Y JULIO DE FREITAS
1993 "Metrópoli y territorialización popular contemporánea", en *Urbana*, núm 13, pp. 69-76.
- PARRA, JOSÉ
s/f "María Lionza", en Luis Edgardo Ramírez, ed., *Repertorio Poético*, Librería Piñango, Caracas, pp. 407-411.
1978 *Una zona en el tiempo*, Editorial Lucila, Chivacoa (Yaracuy).
- POLLAK-ELTZ, ANGELINA
1972 *María Lionza: mito y culto venezolano*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- PRED, ALLAN Y MICHAEL WATTS
1992 *Reworking Modernity: Capitalisms and Symbolic Discontent*, Rutgers University Press, New Brunswick, Nueva Jersey.
- SILVA, ARMANDO
1992 *Imaginarios urbanos: Bogotá y Sao Paulo: cultura y comunicación urbana en América Latina*, Tercer Mundo Editores, Bogotá.
- TAMAYO, FRANCISCO
s/f "El mito de María Lionza", en *Archivos Venezolanos de Folklore*, pp. 231-241.
- TAUSSIG, MICHAEL
1992 *The Nervous System*, Routledge, Nueva York.
1997 *The Magic of the State*, Routledge, Nueva York.
- Turner, Victor
1974 *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Itaca y Londres.
- VÉIT-TANÉ, BEATRIZ
1975 *María Lionza y yo*, Caracas.
- WAFER, JIM
1991 *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- WATTS, MICHAEL
1992 "Capitalisms, Crises, and Cultures I: Notes toward a Totality of Fragments", en A. Pred y M. Watts, eds., *Reworking Modernity: Capitalisms and Symbolic Discontent*, Rutgers University Press, New Brunswick, Nueva Jersey, pp. 1-20.
- WERBER, RICHARD
1985 "The Argument of Images: From Zion to the Wilderness in African Churches", en W.M.J. van Binsbergen y M. Schoffeleers, eds., *Theoretical Explorations in African Religion*, Londres, KTI, pp. 253-286.
- WHITE, HAYDEN
1995 "Bodies and their Plots", en S. Leigh Foster, ed., *Choreographing History*, University Press, Blomington, Indiana, pp. 229-234.
- WILLIAMS, RAYMOND
1977 *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford.