



D E C H A S

En este artículo se analizan la historia y las características contemporáneas de la religión de María Lionza, uno de los principales signos distintivos de la religiosidad “popular” venezolana.

La religión de María Lionza se ha convertido, a lo largo del siglo XX y partiendo de unos orígenes indígenas poco estudiados, en una religión curativa basada en el trance y la posesión, que se distingue por su carácter dúctil y sincrético, por su amalgama de elementos culturales diversos: las divinidades indígenas, las “históricas”, las católicas, la santería cubana, el espiritismo, las religiones orientales...

La religión de María Lionza, en su forma actual, es un producto cultural de la sociedad urbana derivada del proceso de modernización petrolero, pero eso no debe llevar a concebirla únicamente como una respuesta a la pérdida de puntos de referencia provocada por ese proceso, como un mero epifenómeno. El universo religioso de María Lionza debe ser entendido como una compleja creación cultural que tiene sentido en sí misma, como una muestra muy interesante de un discurso popular del mestizaje venezolano (lo católico, lo indígena, lo negro o afroamericano), discurso abierto y tolerante que contrasta con la rigidez de la Iglesia católica, que ve con desconfianza esta religión abierta, descentralizada y en constante evolución.

La religión de María Lionza constituye, en definitiva, un ejemplo más de la vitalidad y el sincretismo religiosos latinoamericanos derivados de la principal señal de identidad histórica y cultural del continente: el mestizaje.

This paper analyzes the history and the present characteristics of the religion of Maria Lionza, which is one of the main signs of Venezuelan “popular” religion. The religion of Maria Lionza, based on an indigenous origin that hasn’t been well studied, has become during the 20th century a healing religion based on trance and possession, mainly situated in the poor urban suburbs of the country and characterized by its syncretic and ductile nature, by its blend of diverse cultural elements: the indigenous deities, the “historic” ones, the catholic ones, Cuban Santería, Spiritualism, oriental religions...

The religion of Maria Lionza, in its present form, is a cultural product of the urban society derived from the process of oil modernization, but this shouldn’t lead to conceiving it only as a response to the loss of points of reference provoked by this process, as a mere side effect. The religion of Maria Lionza must be understood as a complex cultural creation with a great meaning on itself, as a very interesting example of a popular discourse of Venezuelan miscegenation (the catholic, the indigenous, the black or African-American elements). This open and tolerant discourse contrasts with the inflexibility of the Catholic Church, which mistrusts this open, decentralized and progressive religious universe.

The religion of Maria Lionza represents, all in all, another example of Latin American religious vitality and syncretism derived from the main historical and cultural identity sign of the continent: miscegenation.

La religión de María Lionza en la Venezuela contemporánea

María Lionza hazme un milagrito
Y un ramo de flores te voy a llevar
A toda la gente allá en los cerritos
Que hay en Caracas, protégela

Rubén Blades y Willie Colón, *María Lionza*

La religión de María Lionza constituye uno de los principales signos distintivos de la religiosidad popular venezolana. Se calcula que en la actualidad tiene cientos de miles de fieles, la mayoría de los cuales se siente al mismo tiempo católica, pues combina su creencia en la diosa y otras divinidades —de las que hablaremos a continuación—, entre las que se encuentran los santos católicos, con la creencia en Dios.

Poco se sabe de su historia, fundamentalmente del periodo inicial formativo que la llevaría de religión centrada en la figura de la diosa a la práctica politeísta, y basada en el trance y la posesión con fines curativos, que es en la actualidad. Y es que, efectivamente, la religión de María Lionza se ha transformado radicalmente constituyendo desde mediados del siglo XX hasta hoy un complejo universo religioso que engloba a todos los sectores sociales, pero especialmente enraizado en las capas populares urbanas, en esos cerros a los que hace referencia la canción de Rubén Blades y Willie Colón. Esta ubicación socioespacial en los barrios marginales que rodean a la ciudad de Caracas es la que permite hablar de la religión de María Lionza como religión “popular”, si bien somos absolutamente conscientes del carácter ambiguo de este término, tantas veces usado de forma rígida y esquemática. En este sentido, aunque no somos partidarios de la perpetuación de

* Departamento de Antropología, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Correo electrónico: gizard@buzon.uaem.mx

dicotomías como la popular-elitista, consideramos que el hecho de que un elemento cultural se sitúe en una coordenada social y espacial determinada lo convierte en perteneciente a los sectores populares (a veces llamados subalternos) o a los sectores dirigentes. Ahora bien, insistimos en la necesidad de no concebir estas categorías de forma cerrada y de concebir la cultura como algo dinámico, lo cual debe llevarnos a considerar, por ejemplo, que hay una interconexión entre las expresiones culturales de los distintos sectores sociales.

Hoy la religión de María Lionza consiste fundamentalmente en la celebración de una serie de rituales de ofrendas a las divinidades y de curación de enfermedades físicas y mentales naturales y sobrenaturales, es decir, atribuibles a disfunciones del organismo o a la acción de otras personas. Los rituales curativos son dirigidos por los *bancos*, sacerdotes curanderos que, con otros ayudantes que también son médiums, entran en trance y son poseídos por las divinidades. Estas últimas constituyen un complejo y variopinto corpus que incluye a figuras tradicionales, como la propia diosa, y a los *encantos* (espíritus acuáticos), junto con otras de más nuevo cuño procedentes de la santería cubana, como las Siete Potencias Africanas, o de la imaginería popular local, como los héroes de la Independencia.

El objetivo de este artículo es analizar la historia y fundamentalmente la forma contemporánea de la religión de María Lionza, para situarla en el contexto religioso actual latinoamericano y global. En este sentido, el politeísmo, el carácter curativo y la importancia del trance y la posesión asemejan a la religión de María Lionza con otros fenómenos religiosos de la modernidad urbana latinoamericana como la umbanda brasileña. Por otra parte, la fusión de elementos católicos e indígenas con otros de la santería cubana¹ y el espiritismo kardecista² la convierten en buen ejemplo del sincretismo, la permeabilidad y el espíritu tolerante de las religiosidades populares del continente. El espiritismo, incorporado al universo religioso venezolano por las élites europeizadas en la primera mitad del siglo XX, es una muestra del peligro de las visiones rígidas de lo “popular”.

¹ La santería cubana, como el candomblé brasileño, es la religión que, con base en las creencias yorubas de la actual Nigeria, crearon los esclavos negros en el siglo XIX y que hoy constituye el principal culto de la isla.

² Alain Kardec, profesor francés del siglo XIX, fundó una tradición de prácticas y creencias basadas en los fenómenos espirituales y “paranormales”, más concretamente en la comunicación con los espíritus de los muertos.

▪ Mito e historia en la religión de María Lionza

No se sabe prácticamente nada sobre la antigüedad del culto; hay quien la remonta a la época prehispánica, y hay quien sitúa su inicio en los tiempos de la dictadura del general Gómez, en el primer tercio del siglo XX. En la localidad de Nirgua, en el actual estado de Yaracuy, en el Occidente venezolano, se fundó en el siglo XVII una parroquia con el nombre de Nuestra Señora de María de la Onza de Prado de Talavera de Nivar en el lugar de un antiguo santuario indígena. Por otra parte, hay documentos que hablan de la celebración de ritos indígenas en las cuevas de la montaña de Sorte, también en Yaracuy, donde se supone que nació la diosa, y que se ha convertido en punto de peregrinación y de celebración de rituales colectivos de curación; pero estas son todas las evidencias sobre la supuesta existencia de la religión en la época colonial.

No hay ninguna referencia documental sobre la religión en los siglos XVIII y XIX. Angelina Pollak-Eltz (1987) afirma haber oído decir que a principios del siglo XX un hombre del Yaracuy, conocido curandero y espiritista, abrió el primer centro del culto en Caracas. Lo seguro es que la expansión del mismo es un fenómeno del siglo XX, cuando se fue convirtiendo en una religión popular en las ciudades, especialmente en los suburbios pobres.

El florecimiento y la popularización del mito durante los años 40 y 50 del siglo XX se debió fundamentalmente a dos fenómenos sociohistóricos paralelos: el contexto artístico y político de la Venezuela en la época, y la migración del campo a la ciudad derivada del proceso de modernización petrolera. En cuanto a lo primero, nos encontramos con los cambios políticos y socioculturales que llegaron al país tras la muerte del dictador Juan Vicente Gómez en 1936. En ese momento se inició lo que el historiador Germán Carrera Damas llama periodo de Reconstrucción Nacional, caracterizado por el empeño de la intelectualidad comprometida con la situación de cambio político del momento por integrar a la Cultura Nacional, es decir, a los valores culturales (religiosos, musicales, folklóricos) representativos de la venezolanidad, los elementos culturales de los grupos indígenas, campesinos y negros. Entonces se inició una gran cantidad de estudios etnohistóricos, antropológicos y folklóricos en esa dirección, investigando las expresiones culturales, las tradiciones y las formas de vida de esos grupos. Y el mito de María Lionza ha ocupado un lugar central en esa búsqueda de identidad, de reconocimiento de los

valores nacionales indios, negros y blancos y del mestizaje cultural y racial. La atención que empieza a prestársele al mito y la religión de María Lionza colaboró, sin duda, en su desarrollo nacional. El mito se difundió a través de numerosas publicaciones de carácter literario y de la prensa, también a través de diversas expresiones artísticas (Barreto, 1989-1990).

En este contexto destacó la figura del literato y folclorista Gilberto Antolínez, nativo de Yaracuy, quien, en su esfuerzo por localizar, interpretar y promocionar elementos culturales autóctonos, reinventó el mito entre 1939 y 1945 basándose en historias populares y en la geografía mítica local, así como en elementos provenientes de su imaginación. Pero Antolínez no se limitó a recrear literariamente un universo “arcaico” local, sino que investigó las genealogías indígenas del mito que estaba inventando y lo instaló en el “nicho” de los “mitos amazónicos básicos” junto con otros mitos de los tupís brasileños o los chibchas colombianos.

Desde finales de la década de 1930 hasta la actualidad han aparecido distintas versiones del mito en la tradición escrita; la más antigua, que tiene varias versiones similares en la tradición oral, fue la textualizada por Antolínez, que atribuye a María Lionza un origen amerindio. Ella fue la hija de un cacique de la etnia jirajara, que habitaba la zona del actual estado de Yaracuy en tiempos prehispánicos, y que reafirmó una profecía local al nacer con ojos color de agua. Fue recluida en un bohío, ya que su padre no quería sacrificarla a la dueña (el *encanto*) de la laguna, una anaconda. Para evitar el cumplimiento de la profecía, a la muchacha se le prohibió contemplar su propia imagen. Pero, en un descuido de sus guardianes, se aproximó a la laguna y se miró en ella hasta que su cara se metamorfoseó en la cara de la anaconda. Finalmente, la niña se sumergió en las aguas, y la anaconda removió furiosamente la laguna provocando una gran inundación. La muchacha se convirtió así en un encanto femenino, en la culebra anaconda que habita en el fondo de las aguas, de las que sale en forma de serpiente, o de mariposa, o de venado, o de mujer sensual, que se lleva a los incautos a sus dominios, según las distintas formas que adopte la versión mitológica de Antolínez (Barreto, 1989-1990).

Otra versión escrita apareció a partir de los sesenta, y consta de tres variantes: María Lionza fue la hija de la unión de un español y una india, la hija de un matrimonio español, y la hija de un negro africano y una mujer española. En cualquier caso, la niña se perdió en la montaña de Sorte, donde fue raptada por el *dueño* o *encanto* de las aguas. En otra versión del mito, la niña fue criada por una onza. A

la versión del origen blanco o español se le ha querido dar carácter histórico a partir de un documento de archivo dado a conocer hacia 1960, según el cual una encomienda de la zona fue a parar en el siglo XVII a manos de una tal María Alonzo, que llegó a ser muy rica, y que antes de morir dejó enterrados sus tesoros en la montaña de Sorte (Barreto, 1989-1990).

La reproducción icónica (escultura, pintura, grabados, montajes para teatro y danza) desarrollada a partir de la década de 1940 ha consolidado la imagen de la diosa como mujer indígena que derrocha sensualidad y encanto, fuente primigenia de la nación, aunque a veces aparece como mujer española ataviada al estilo del siglo XIX.

Durante la dictadura nacional-fascista en la década de 1950, el régimen de Pérez Jiménez, en su búsqueda de una nueva ideología que sostuviera “la imagen de un colectivo unificado embarcado en un proceso civilizatorio”, creó una devoción nacional en torno al culto a los héroes de la Independencia (expresada en la identificación del dictador con el Libertador Simón Bolívar), los caciques indígenas, los santos regionales y la Virgen de Coromoto, que la devoción popular también asociaría en ocasiones con la diosa, y declarada Patrona de Venezuela en 1952 con la bendición del papa. El Estado, con la intención de apropiarse de la vitalidad de lo popular y al mismo tiempo mantenerlo bajo control, oficializó ciertos elementos del folklore para reforzar la simbología del poder, al tiempo que perseguía y manejaba otros. Y el caso de María Lionza es paradigmático de esta actitud ambivalente: por una parte se reprimía el culto aplicando la Ley de Vagos y Maleantes de origen colonial a médiums y *bancos* que eran arrestados, pero, por otra parte, se practicaba en los círculos elitescos más cercanos al poder, incluso se erigían monumentos grandilocuentes como el de la Autopista del Este caraqueña que presenta a la diosa, indígena y sensual, desnuda y montada sobre una danta. De esta manera, mientras el Estado reprimía la devoción popular a la diosa, asimilaba de forma grandilocuente su mitología en el seno de la Nueva Ideología Nacional (Ferrándiz, 1999).

Todo este contexto artístico y político que marcó a Venezuela entre el gomecismo y el pérezjiménismo tuvo lugar paralelamente al de la migración rural hacia las ciudades, en el seno del desarrollo petrolero acelerado que hizo que en pocas décadas Venezuela pasara de ser un área agrícola marginal a ser uno de los principales productores y exportadores mundiales de petróleo. En cuanto a este aspecto,

cabe destacar que entre 1946 y 1951 los originarios de Yaracuy y el vecino estado de Carabobo constituían 15 por ciento de los inmigrantes caraqueños. El fenómeno migratorio hizo que el mito, que hasta entonces se circunscribía al estado de Yaracuy, se trasladara a Caracas y de ahí a todo el país. En ese proceso la religión de María Lionza se fue configurando como culto popular de los suburbios urbanos, en los cuales se concentró esa población surgida del contexto de la migración rural y el desarrollo petrolero. También cambiaron las características de la religión, que hasta ese momento se centraba en un culto a la diosa y a las fuerzas espirituales “tradicionales”, como los encantos acuáticos, y que desde entonces incorporó nuevos espíritus, como líderes nacionales (incluido el mismo Gómez), figuras de religiones del exterior (el vudú haitiano, la santería cubana, el espiritismo kardecista...), otras provenientes del catolicismo popular, como José Gregorio Hernández (el médico milagroso y abnegado de la primera mitad del siglo XX adorado por la gente, hoy en proceso de beatificación por la jerarquía católica), y sobre todo se convirtió en una religión esencialmente curativa, no sólo de las enfermedades físicas y mentales, sino también de todas las desgracias e infortunios.

Este rápido y espectacular proceso de crecimiento ha hecho que algunos antropólogos, como Nelly García Gavidia (1987) y Gustavo Martín (1983), conciben la religión de María Lionza como respuesta popular al proceso de desestructuración provocado por la modernización petrolera desordenada. La religión es vista, de esta manera, como búsqueda de seguridad por parte de unos sectores sociales que han perdido sus antiguos referentes rurales y buscan en la nueva religiosidad un asidero espiritual con el cual paliar, aunque de forma inconsciente, su desarraigo.

Pero esta explicación, excesivamente funcionalista y mecanicista en la interpretación del fenómeno religioso de María Lionza como mera reacción a la modernización desordenada, impide en cierta forma centrarse en la propia dinámica de la religión, concibiéndola como una creación cultural que tiene sentido en sí misma. Por otra parte, estos estudios antropológicos prestan poca atención a los poetas e intelectuales como Gilberto Antolínez, considerados meros folkloristas que sostienen que el mito y la religión provienen de las culturas autóctonas de la región, y en todo caso sólo utilizan de ellos las transcripciones que hacen de las distintas versiones del mito.

En este sentido es interesante la opinión de la antropóloga Daisy Barreto (1989-1990), quien considera que hay que ahondar en esos orígenes indígenas,

prehispánicos y coloniales, normalmente despreciados por los investigadores sociales. Como punto de partida, esta antropóloga comenta que las obras de los cronistas, los escritos de las Visitas Pastorales, los de los juicios de la Inquisición contra indígenas acusados de idolatría, etc., muestran que la creencia en los espíritus acuáticos, en los encantos de las aguas, y las ofrendas de animales que se les hacían se remontan a la época prehispánica y de la conquista; también el uso del tabaco y de distintas bebidas alcohólicas en el trance y la adivinación para comunicarse con los espíritus. No obstante, hay que tener en cuenta que aunque la religión, en su versión originaria, pueda remontarse a ese pasado indígena, la forma que presenta actualmente ha emergido paralelamente al proceso de modernización petrolero, sin que eso la convierta en un epifenómeno.

Dentro de esta evolución, en su transformación de pequeño culto regional a principios del siglo XX a fenómeno masivo nacional, la religión modificó de forma radical su naturaleza y adoptó una configuración descentrada y altamente dinámica. La incorporación de elementos provenientes de universos religiosos tan dispares como el vudú o la santería y el espiritismo kardecista, así como la ausencia de una jerarquía sacerdotal centralizadora, dan buena muestra de ello.

También dentro de la religión hay diversas voces que defienden ese pasado prehispánico ancestral y que incluso abogan por una depuración de las prácticas rituales y los espíritus más innovadores, en la búsqueda de la autenticidad que consideran que se está perdiendo (Ferrándiz, 1999). En cuanto a esto último, es interesante el intento de la *banco* Beatriz Veit-Tané por unificar la religión, crear una ortodoxia espiritista basada en la “pureza ancestral indígena”, una estructura burocrática centralizada y un cuerpo de pautas normativas mediante la organización de asociaciones, la publicación de panfletos y la promoción de encuentros entre espiritistas. En 1963 Veit-Tané escribió el libro *María Lionza y yo*, reeditado en 1975 y presentado en el Primer Congreso Mundial de Brujería que tuvo lugar en Colombia. Veit-Tané concibe a la diosa, con la que se identifica, como una fuerza “primitiva y universal”, el ejemplo americano de un panteón telúrico universal que incluye a Buda en Asia, Changó en África y Santa Bárbara en Europa.³

³ Veit-Tané llegó a ofrecer su cuerpo y los de otros médiums a los investigadores para que exploraran el funcionamiento del trance y la posesión, y pudieran aplicarse a la cura de aquellas personas consideradas locas y que no serían sino médiums en potencia. La sacerdotisa volvió a aparecer en escena a principios de los 80, cuando creó la Organización Mundial de Identidad e Integración de los Pueblos (OMIP), dedicada a recuperar las “raíces indígenas

▪ El complejo universo religioso y curativo de María Lionza

El desarrollo del culto en el contexto del proceso de modernización venezolano ha llevado a la existencia de varias y a menudo volátiles “cortes” (grupos de divinidades) que han aparecido y desaparecido al ritmo de la evolución de las circunstancias culturales, sociales e históricas de la nación. Así, no sólo encontramos la corte principal formada por las Tres Potencias (la diosa María Lionza, el cacique indígena Guaicaipuro y el Negro Felipe, líder de la independencia cubana), un microcosmos de la composición étnica fundamental venezolana, la corte de Simón Bolívar (el Libertador y otros héroes de la Independencia), la corte indígena (distintos personajes amerindios, entre los que destacan los líderes que se opusieron a la conquista), la corte africana (las Siete Potencias veneradas en la santería cubana, es decir, Ochún, Yemayá, Dabalé, Changó, Orulá, Ogún y Eleguá; el Negro Miguel, líder cimarrón del siglo XVI, y el Negro Primero, que luchó junto a los próceres de la Independencia), la corte tradicional (los encantos, espíritus de la naturaleza) o la corte celestial (los santos católicos)... sino también la corte hindú, la corte vikinga, o aun personajes de los comerciales de televisión (Mr. Gillette) o prostitutas y delincuentes famosos.

En general, se considera que esa religión rural, que se remonta a principios del siglo XX, era una síntesis de creencias y prácticas de origen indígena con elementos africanos traídos por los esclavos. Pero los detalles y las características de este proceso permanecen muy oscuros y son todavía objeto de especulación (Ferrándiz, 1999). Tampoco están claras las circunstancias en que los elementos nuevos penetraron en la religión; por ejemplo, en cuanto al vudú, se dice que porque uno de los sirvientes del dictador Gómez era haitiano; en cuanto al espiritismo, que fue introducido por las elites políticas y económicas del gomecismo; en cuanto a la santería, parece que la causa está en los exilados cubanos después de la revolución castrista...

Y es que, en efecto, una de las principales características de la religión de María Lionza es su permeabilidad y ductilidad, la continua incorporación de nue-

ancestrales” en el umbral del siglo XXI, un tiempo de profunda “crisis existencial”. Para ello proponía diversas medidas, como incluir el estudio de la “tradicción indígena” en las escuelas, erigir una estatua de Guaicaipuro en el Panteón Nacional junto a las de Bolívar y otros héroes de la Independencia, y organizar un desfile conmemorativo de todos los pueblos latinoamericanos en el Paseo de los Próceres de Caracas.

vos elementos. La influencia de la santería se aprecia en la importancia en los rituales de los colores, de los sacrificios de animales, en la formación de las “líneas” o “cortes” de divinidades y en el papel principal que han ido adquiriendo la posesión y el trance. La influencia del espiritismo se observa en la importancia de la invocación de espíritus; pero hay una diferencia fundamental entre la mediumnidad kardecista y la de la religión de María Lionza: en la primera se invocan los espíritus de los muertos para que puedan comunicarse con los vivos, y en la segunda se invocan las divinidades para solucionar los problemas de los creyentes. Por otra parte, algunos fieles y sacerdotes influidos por las modas orientalizantes y de interés en las sociedades juzgadas exóticas en las décadas de 1960 y 1970 han introducido deidades budistas e hindúes y han convertido en divinidades a personajes de las civilizaciones griega, egipcia e incluso vikinga.

Los sacerdotes de la religión de María Lionza, que pueden ser hombres o mujeres, son los llamados *bancos*, y suelen conocer los problemas familiares y sociales de los creyente-pacientes. Los *bancos* son ayudados por los médiums, personas jóvenes que se encuentran en periodo de aprendizaje de la condición de *banco*. Son los encargados de vigilar a los médiums cuando son poseídos por el espíritu de alguna divinidad, y ellos también pueden ser poseídos durante las ceremonias. Generalmente, los *bancos* empezaron como médiums y después organizaron sus propios centros.

Casi todos los rituales de la religión de María Lionza tienen como objetivo la curación de la enfermedad, física y psíquica, y la superación de la mala suerte y los problemas cotidianos en general. Hay un conjunto de ritos simples, que pueden ser llevados a cabo por el *banco* o directamente por el interesado, como son las oraciones, las ofrendas y los pagos de promesas a las diferentes divinidades para obtener o agradecer sus favores. Las ofrendas suelen ser esencias, perfumes, velas, flores, incienso, tabaco, aguardiente, ron... Los pagos de promesa pueden consistir en oraciones, ofrendas y/o sacrificios de animales, como gallinas y palomas.

En cuanto a los rituales más complejos, dirigidos por los *bancos*, pueden ser realizados en las casas de éstos o en algunos lugares específicos, llamados *portales*, que suelen estar situados en las montañas o los ríos. La montaña de Sorte, en el estado de Yaracuy, morada de la diosa según la mayoría de los mitos, es el portal más importante, y a él acuden en peregrinación una o más veces en la vida la mayoría de los fieles. El ritual complejo más importante es el de purificación, cuyo

objetivo es el exorcismo de los malos espíritus enviados por alguien, que perjudican al enfermo. El ritual de purificación tiene dos momentos principales, el *despojo* y el *cierre* del paciente; en el primero se extrae el mal espíritu o la mala influencia mediante las oraciones, los baños en ríos, los sacrificios de animales, el humo de tabaco, los golpes en el cuerpo con ramas... Los signos exteriores de la presencia de malas influencias pueden ser los problemas psicológicos, los fracasos en las acciones emprendidas y las conductas extrañas y agresivas. Con el cierre, provocado por oraciones, santiguados en el cuerpo, baños en agua bendita, entrega de algún amuleto al paciente, humo de tabaco, etc., se evita el retorno de la mala influencia.

Durante el ritual de purificación o cualquier otro ritual, algún médium o el mismo *banco* pueden ser poseídos por uno o varios espíritus de las divinidades. Durante el trance, el poseído aconseja a los fieles presentes o al paciente, da recetas médicas, recrimina malas conductas o el incumplimiento de promesas. El carácter de la posesión varía según el espíritu recibido por el médium; María Lionza y los santos católicos son espíritus tranquilos, mientras que las divinidades indígenas y negras son espíritus más violentos que el médium debe domesticar.

Cabe señalar que en los últimos años la religión de María Lionza ha “regresado” a las áreas rurales e impregnado y transformado las prácticas y creencias de los sectores campesinos. En este sentido, es destacable el papel que desempeña en la nueva configuración del universo religioso afrovenezolano de las comunidades negras, donde muchos curanderos “tradicionales”, que basaban sus curaciones en las oraciones y las hierbas medicinales, hoy son además *bancos* marialionzeros (Izard, 1996a y 1996b).

■ Conclusiones

La religión de María Lionza es un fenómeno religioso e histórico que muestra de forma muy interesante un discurso popular del mestizaje venezolano (lo católico, lo indígena, lo negro o afroamericano), discurso, por otra parte, abierto a gran cantidad de influencias exteriores, como la santería cubana y el espiritismo kardecista y más recientemente el budismo, el hinduismo, etcétera. En este sentido, la religión de María Lionza constituye un claro ejemplo de ductilidad y tolerancia, y a menudo es atacada por la Iglesia católica, que cuando no la ignora la tacha de

herejía. Mientras que la jerarquía eclesiástica ve con buenos ojos otros fenómenos religiosos, como la devoción a José Gregorio Hernández, hasta el punto de apoyar el proceso de canonización del personaje, la religión de María Lionza, fundamentalmente su componente de vudú, santería y espiritismo, es vista con total desconfianza, como una amenaza. Se da pues la paradoja de que mientras los fieles de María Lionza se consideran al mismo tiempo católicos, es decir, creen en Dios, que no es incompatible con la diosa, y en los santos, que están incorporados al panteón, la Iglesia los considera herejes.

Esta ductilidad que contrasta con la rigidez de la jerarquía católica constituye un nuevo elemento, añadido a la ubicación socioespacial ya señalada en la introducción, que permitiría hablar, con todas las precauciones ya indicadas, de la religión de María Lionza como elemento “popular”. Desde esta perspectiva, lo popular se definiría por oposición a lo “oficial”, entendiéndose por esto último a aquella religión que considera que es la única válida y verdadera.

Ya hemos visto como la religión de María Lionza, a pesar de tener un origen en las religiones indígenas prehispánicas y coloniales del Occidente venezolano, es esencialmente un producto cultural de la modernidad urbana. En este sentido, tiene mucho en común con la umbanda brasileña, religión surgida a finales del siglo XIX en el seno de una serie de entidades espiritistas basadas en rituales indígenas y afroamericanos, elementos católicos y la filosofía esotérica que tiene a la doctrina mántrica hindú como punto de referencia. La umbanda, que tiene millones de fieles en la actualidad, expresa su conjunto de creencias en unos rituales de trance en los que los médiums son poseídos por unos espíritus agrupados en tres grupos, “caboclos”, “preto-velhos” y “crianças”.

La religión de María Lionza, en definitiva, es una muestra más de la vitalidad y el sincretismo religiosos de la modernidad latinoamericana, vitalidad y sincretismo derivados del mestizaje, que constituye, sin duda, la principal seña de identidad histórica y cultural del continente.

▪ Bibliografía

BARRETO, Daisy J. (1989-1990), “Perspectiva histórica del mito y culto a María Lionza”, *Boletín Americanista* (España), núm. 39-40.

- FERRÁNDIZ, Francisco (1999), "El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos", *Alteridades* (México), 9 (18).
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly (1987), *Posesión y ambivalencia en el culto de María Lionza*, Maracaibo, Universidad de Zulia.
- IZARD, Gabriel (1996a), "La religiosidad popular venezolana", *Cuadernos África-América Latina* (España), núm. 26.
- (1996b), "La medicina tradicional en la localidad afrovenezolana de Tapipa", *Las Raíces de la Memoria. 5º Encuentro Debate América Latina Ayer y Hoy*, Barcelona, Publicaciones de la Universidad de Barcelona.
- MARTÍN, Gustavo (1983), *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- POLLAK-ELTZ, Angelina (1987), *La medicina popular en Venezuela*, Caracas, Academia Nacional de la Historia.