

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN VENEZUELA

ANNEL MEJÍAS GUIZA Y CARMEN TERESA GARCÍA

(EDITORAS)

TOMO II



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA
RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

Annel Mejías Guiza y Carmen Teresa García

Antropologías bechas en Venezuela / Annel Mejías Guiza y Carmen Teresa García
(Editoras);

Antropologías bechas en Venezuela. Tomo 2 / Quintero, Rodolfo, Brito Figueroa, Federico, Coronil, Fernando...
[et al.]; editado por Carmen Teresa García y Annel Mejías Guiza. Mérida: Asociación Latinoamericana de
Antropología, Red de Antropologías del Sur.

1. LA CULTURA DEL PETRÓLEO COMO CULTURA DE CONQUISTA. 2. ANTROPOLOGÍA POLITICA.
3. RELIGIOSIDADES, IDENTIDADES Y SISTEMAS MÉDICOS. 4. ANTROPOLOGÍA DEL PARENTESCO.
5. ANTROPOLOGÍA SOBRE LAS COMUNIDADES NEGRAS. 6. ANTROPOLOGÍA DE LA MÚSICA.
7. ANTROPOLOGÍA SEMIÓTICA. 8. ANTROPOLOGÍA DE LA ALIMENTACIÓN. 9. ANTROPOLOGÍA DE LOS
DESASTRES.

1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología /
Red de Antropologías del Sur. 2021
759p.; tablas.; gráficos; mapas.

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:
Depósito Legal: ME202000196
ISBN: 978-980-18-1453-5

Libro de distribución gratuita con fines pedagógicos y educativos.
Hecho en Venezuela

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2021
© Annel Mejías Guiza y Carmen Teresa García (Compiladoras), 2021

1era Edición, 2021
© Asociación Latinoamericana de Antropología
© Red de Antropologías del Sur

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca
Fotografía de portada: Domingo Briceño. La Reina, Yaracuy, Venezuela.
Diagramación: José Gregorio Vásquez C.
Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

El libro *Antropologías bechas en Venezuela. Tomo 1* por
[Asociación Latinoamericana de Antropología, Red de Antropologías del Sur](#)
se distribuye bajo una
[Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](#).
Basada en una obra en <https://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/>.
Permisos más allá del alcance de esta licencia pueden estar disponibles en
<https://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/>.



Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2021

Contenido

Agradecimientos	13
La cultura del petróleo como cultura de conquista	
La cultura del petróleo: ensayo sobre estilos de vida de grupos sociales de Venezuela RODOLFO QUINTERO	17
Latifundio venezolano en las primeras décadas del siglo XX FEDERICO BRITO FIGUEROA	57
Los dos cuerpos de la nación FERNANDO CORONIL	77
Indígenas y empresa petrolera a principios del siglo XX: origen de una disputa JOHNNY ALARCÓN	129
Cabimas. Narrativas sociales de una marginalidad confusa: <i>clamor</i> y resistencia de un municipio petrolero de Venezuela OLESKI MIRANDA NAVARRO	147
Contribución de estudiosos/as venezolanos/as al pensamiento antropológico de la vivienda urbana FRANCISCO HERNÁNDEZ	159
Recorridos por lo urbano. Anotaciones sobre una experiencia investigativa: ciudad, territorios populares y espacio público TERESA ONTIVEROS	173

Antropología política

- Lenguaje y discurso. Cómo reconciliar las identidades políticas y culturales en América Latina 195
NELSON ACOSTA ESPINOZA
- Fiestas de Estado y regímenes políticos en Venezuela o la fiesta de Estado como instrumento político 211
ALEXÁNDER MANSUTTI Y ERIK LARES
- Desaparecidos: el rescate de los asesinatos políticos de los años sesenta en Venezuela (Notas de arqueología forense) 225
PEDRO PABLO LINÁREZ E IRAKARA CASTILLO
- El satanismo en Mérida 259
OSWALDO JIMÉNEZ
- Afrodescendientes de la costa central venezolana: aproximación a la etnografía política del clientelismo 291
YARA ALTEZ
- Nuevos ensamblajes político-territoriales: los consejos comunales indígenas ayamán en Moroturo, estado Lara 311
KRISNA RUETTE-ORIHUELA

Religiosidades, identidades y sistemas médicos

- Las religiones paganas del Caribe 335
MICHAELLE ASCENCIO
- Perspectiva histórica del mito y culto a María Lionza 347
DEISY BARRETO
- Cuerpos tiernos y abiertos: embarazo y parto entre las mujeres campesinas de Mucuchíes 369
BELKIS ROJAS
- Fiesta, simbolización del espacio y construcción de identidades en la ciudad de Maracaibo: la Fiesta de la Purísima del Barrio Negro Primero 383
CARLOS VALBUENA

El culto a Hugo Chávez en Venezuela: ¿santo, ser vergatario o muerto poderoso?	401
LUIS ALONSO HERNÁNDEZ	

Antropología del parentesco

El cartodiagrama de parentesco: una herramienta de investigación para la integración del conocimiento antropológico	421
JACQUELINE VÍLCHEZ	
Parentesco y clase/color en Venezuela en Iberoamérica: teoría y método	441
RAFAEL LÓPEZ-SANZ	
Matrisocialidad y la problemática estructural de la familia venezolana	449
SAMUEL HURTADO	

Antropología sobre las comunidades negras

Comunidades afrovenezolanas del sur del Lago de Maracaibo	467
JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO	
Así nació San Benito	487
MICHAELLE ASCENCIO	
Música y veneración de antepasados en el ritual del Chimbángueles	509
ERNESTO MORA QUEIPO, JEAN GONZÁLEZ QUEIPO Y DIANORA DE MORA	
Mecanismos de inserción sociopolítica en Curiepe, Estado Miranda, Venezuela	537
MEYBY UGUETO-PONCE	

Antropología de la música

Etnomusicología en Venezuela: desarrollo histórico y retos emergentes	557
KATRIN LENGWINAT	
Las posadas del Niño Jesús como estrategia de evangelización	575
ROSA IRAIMA SULBARÁN	

El cantador elorzano y la música llanera 593
CARLOS CAMACHO ACOSTA

El joropo llanero en Venezuela. Tradición teórica 617
y desafío metodológico: de los orígenes a las formas
MANUEL DÍAZ

Antropología semiótica

Eventos y actantes en un relato guajiro 637
LOURDES MOLERO DE CABEZAS

Antropo-semiótica del cambio ritual: de los viejos a los nuevos ritos 657
JOSÉ E. FINOL

Antropología de la alimentación

Alteridades alimentarias. Dietas indígenas y españolas 679
al comienzo de la conquista de Tierra Firme: rechazos y aceptaciones
EMANUEL AMODIO

El gusto por la dulzura: el consumo de azúcar y papelón 717
en Venezuela durante las épocas colonial y republicana
LUIS MOLINA

Antropología de los desastres

La perspectiva histórica en la antropología de los desastres: 737
el caso de América Latina
ROGELIO ALTEZ

Perspectiva histórica del mito y culto a María Lionza¹

DAISY J. BARRETO²

Esta es la historia de las migraciones, la historia del esperma, del óvulo, la historia de la noche alumbrada y la que está por abrirse, la historia del comienzo y del fin... Mi pensamiento sabe presentir esa historia, mi sentimiento sabe más allá, mi corazón la dice a veces. Pero hace tiempo que he perdido sus claves.

Ramón Palomares, en *Alegres Provincias*

-
- 1 Original tomado de: Barreto, Deisy. 1989. Perspectiva histórica del mito y culto a María Lionza. *Boletín Americanista*. (39-40): 9-26. Aclaremos que esta línea de investigación ha sido ampliada por la autora con profundidad en el libro digital *María Lionza, divinidad sin fronteras. Genealogía del mito y el culto* (2020, Ediciones Dabánatà, Museo Arqueológico, ULA, Mérida). El artículo original se encuentra disponible en el siguiente enlace web: <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/issue/view/1175/showToc>.
 - 2 Daisy J. Barreto Ramos (Guasdualito, Apure) es antropóloga de la Universidad Central de Venezuela (UCV) y doctora en Ciencias Sociales en la misma universidad. Ejerce como profesora asociada de la Escuela de Antropología de la UCV, creadora de la cátedra “La Tradición Venezolana en torno a la creencia de María Lionza”, tema en el que se destaca como una de las estudiosas más importantes de su país. En su trayectoria sobresalen también los estudios sobre aspectos diversos acerca de los indígenas en Venezuela. Entre otras publicaciones encontramos: el libro *Literatura Indígena Warao* (en coautoría con E. Mosonyi, 1979, UCV, CONAC), el capítulo “Los Pumé (Yaruro)” (en coautoría con Pedro Rivas, en el libro *Salud Indígena en Venezuela. V. II*, 2007, Ministerio del Poder Popular para la Salud, Fundación La Salle), el capítulo “Dramatizaciones políticas y religiosas en Venezuela. Un análisis desde la perspectiva del culto de María Lionza al comienzo del tercer milenio” (en el libro *Lecturas Antropológicas de Venezuela*, 2007, ULA), el artículo “The indigenous question: winning and losing with Bolivarian socialism” (revista *Dialectical Anthropology*, vol. 35, no. 3, 2011), el trabajo “Territorios indígenas y Estado Nacional. El caso Pumé-Yaruro. Venezuela” (presentado en las VI Jornadas de Investigación en Antropología Social, 3-6 agosto de 2020, Argentina), el libro *María Lionza. Divinidad Sin Fronteras. Genealogía del mito y culto* (2020, ULA/Museo Arqueológico/Ed. Dabánata), entre otros.

Antecedentes

El presente trabajo da continuación a la investigación que desde hace algunos años iniciamos sobre los orígenes del mito y culto de María Lionza. Los resultados de estas primeras investigaciones están recogidos en el libro inédito titulado: *María Lionza, mito e historia* de 1987. Retomaremos aquí los resultados de esa investigación e incorporaremos nuevos elementos que nos permiten ahondar en la comprensión del proceso histórico que dio lugar a la estructuración de este culto, y de los factores que han intervenido en su permanencia y transformación a lo largo del presente siglo. En la segunda parte abordaremos, bajo la perspectiva histórica, el proceso de implantación de la religión católica y la Iglesia en relación con las creencias autóctonas y mestizadas de Venezuela.

El estudio de estos dos aspectos necesariamente conlleva a que gran parte de la investigación se sustente en la exploración y el análisis de los datos obtenidos en las fuentes escritas. Estas fuentes son, en su mayoría, las llamadas fuentes primarias, que comprenden documentación de archivos y publicaciones periódicas, especializadas o no, así como monografías y ensayos aún no publicados. Los datos extraídos de las fuentes históricas se complementaron con los que provienen de la tradición oral recogida en la región del Yaracuy y vecinas, y en formas literarias como leyendas, poesías y tradiciones varias. Además, sobre otros aspectos del culto a María Lionza, nos hemos nutrido de los pocos estudios de carácter científico que se vienen desarrollando desde la década del setenta. Estos estudios de carácter etnográfico, antropológico, sociológico y algunos interdisciplinarios aportan conocimientos sobre: el panteón de espíritus o “cortes” y las prácticas rituales; el trance de posesión y el habla sagrada; las estructuras simbólicas y cognitivas del culto y su carácter terapéutico y sobre la adivinación y el curanderismo. En cuanto a los aspectos sociohistóricos del culto, no nos referiremos en este trabajo ya que nos sacarían del tema.

Los primeros resultados de esta investigación sobre los orígenes del mito de María Lionza nos permitieron determinar un conjunto de elementos míticos y sagrados que provienen de las antiguas culturas aborígenes, los cuales sobrevivieron a la implantación del catolicismo, integrándose en el mito y culto de María Lionza. En una segunda etapa, buscamos dar explicación al florecimiento de este mito y culto a partir de los años cuarenta del presente siglo.

El florecimiento y la popularización del mito durante los años cuarenta se debió en parte a los cambios políticos y socioculturales que sobrevinieron en el país después de la muerte del dictador Juan Vicente Gómez en 1936. Con la desaparición del gobierno autoritario, se inicia un período, llamado por el historiador Germán Carrera Damas, de reconstrucción nacional. En el plano ideológico y cultural,

vemos cómo un gran número de intelectuales, provenientes de diferentes ámbitos, se plantean y proponen que esta reconstrucción nacional comience por tomar en cuenta e integrar a la cultura nacional los elementos culturales que en su más amplia expresión constituyen la cultura de los grupos indígenas, campesinos y negros en el país. Se retoman los trabajos que en este campo habían iniciado los estudiosos de las tres últimas décadas del siglo pasado y se da comienzo a los estudios sistemáticos en el campo, etnohistórico, antropológico y del folclor, sobre las variadas expresiones culturales, las formas de vida y tradiciones de estos grupos étnicos. Estos estudios se inscriben dentro de los planteamientos teóricos que están proponiendo para el momento los estudiosos europeos y latinoamericanos. La atención que comienza a prestársele al mito y a la creencia en María Lionza, llevó a lo que nosotros llamamos el florecimiento y los comienzos de la popularización de este mito y culto a nivel nacional. La recreación mitológica sobre María Lionza se dio, a lo largo de toda la década, a través de numerosas publicaciones, ensayos y escritos de carácter literario en diversos medios impresos pero sobre todo en la prensa diaria nacional. De igual forma, el mito, se dio a conocer por medio de diversas expresiones artísticas.

Hasta los años cuarenta el mito y culto de María Lionza se circunscribía al estado Yaracuy y a las regiones vecinas. A partir de estos años ejerció una determinante influencia en la expansión del mito las numerosas publicaciones y artículos que aparecían en la prensa diaria, además de la migración de la población rural hacia las ciudades, como un factor determinante. En particular, para 1941 los yaracuyanos representan el 4.2% del total de la población residente fuera de su lugar de origen, lo cual hizo que Yaracuy se contará entre las principales regiones de migración del país. Entre 1946 y 1951, el estado Yaracuy, junto con Carabobo, conformaban el 15% del total de población migrante instalada en Caracas. (Ramírez 1987, ASOVAC). Esta migración de yaracuyanos hacia las ciudades reforzó la expansión de la creencia y su paulatina transformación hacia un culto nacional. Hasta este momento el culto a María Lionza se centraba en un culto al espíritu de los antepasados: caciques aborígenes y héroes de la gesta de la Independencia. Es a partir de los años cincuenta cuando observamos que comienzan a sumársele nuevos espíritus, personajes de la política nacional, como el dictador Juan Vicente Gómez, figuras del exterior, espíritus provenientes del catolicismo llamado popular, como José G. Hernández, médico de principios de siglo canonizado por la Iglesia católica, así como deidades de otras religiones.

En este trabajo nos extenderemos hasta los cincuenta del presente siglo y trataremos de mostrar cómo el proceso de implantación del catolicismo se vio obstaculizado, desde el período colonial hasta comienzos de este siglo, creemos que esto hizo posible el que las antiguas formas religiosas no se perdieran, reintegrándose en cultos y creencias como la de María Lionza.

Mitología e imaginaria de María Lionza

En el lapso que comprende estos últimos cincuenta años, de 1939 a 1989, en la tradición escrita han aparecido múltiples variantes de dos versiones del mito de María Lionza. La más antigua que hemos encontrado en la revisión de las fuentes hemerográficas data de 1939 y es una historia mítica que atribuye a María Lionza un origen indígena. Ella es hija de un cacique de la tribu Caquetía o Jirajara, que habitaban en tiempos prehispánicos en la región de Nirgua en el estado Yaracuy. Debido a que su padre no quiso sacrificarla al dueño de la laguna, fue recluida en un bohío hasta que se hizo mujer. En un descuido de sus guardianes se aproximó a la orilla de la laguna y el dueño al verla la rapta. Ella se convierte, así, en un encanto femenino, en la culebra anaconda que habita en el fondo de las aguas, de las que sale transformada en una gran sierpe, con características de dragón. Otras veces aparece en forma de una gran mariposa de tonos azulados, o como un venado blanco, o como una mujer de bellos atributos femeninos con los que encanta a los campesinos y cazadores que se adentran en la montaña, llevándoselos al fondo de las aguas donde tiene su reino. De esta versión encontramos hasta hoy múltiples variantes en la tradición oral, pero los relatos mantienen en su estructura estos elementos.

La segunda versión del mito comienza a aparecer en la tradición escrita, a partir de los años 60. En esta versión, encontramos tres variantes: 1) María Lionza es la hija de la unión de un español y una india, 2) es hija de un matrimonio español y 3) es la hija de un negro africano y una mujer española. En todas estas versiones hay un rasgo invariante y es que ella todavía niña o después de hacerse mujer se pierde en la montaña de Sorte, en el estado Yaracuy. Esta montaña, desde mediados de este siglo pasó a ser el lugar sagrado de reunión de los creyentes, donde acuden de todas partes del país y, más recientemente, de otros países hasta donde ha llegado su influencia, como Colombia, Trinidad, Curazao, República Dominicana y Ecuador. En esta montaña la niña o mujer se perdió y la raptó el adueño de las aguas, o el “encanto” que en ellas habita. En otra versión del mito se cuenta que fue criada por una Onza (mamífero carnívoro semejante a la pantera, que se dice es domesticable), bajo cuya protección se crió. A partir de aquí, ella se transformó en La Reina, María Leonza o María Lionza. La diosa virgen, madre de las aguas, dueña y señora protectora de la naturaleza virgen que prodiga ternura y protección a los hombres, pero puede castigar y traer también la muerte y la desgracia. Con ella se hacen pactos para obtener bienes que van desde el dinero, la salud, el amor, el trabajo, la suerte en los juegos, etc.

A la versión del origen blanco, español, se la ha querido dar una fundamentación histórica a partir de un documento de archivo que se dio a conocer por los años sesenta. Se trata de un documento sobre una Encomienda de indios de nación Guamontey y Jirajaras que fue asignada al pueblo de Santa María de la Victoria

del Prado de Talavera, en el Yaracuy, y que la tenía el mulato Simón Díaz, quien al morir le sucede su mujer Doña María Alonzo, a quien se le proveyó en 1631 hacer posesión en segunda vida de la Encomienda de su marido (Archivo General de la Nación 1995). Se dice que esta mujer encomendera llegó a ser muy rica, y que antes de morir dejó enterrados en la montaña de Sorte sus tesoros. Se asocia a partir de aquí el espíritu de doña María Alonzo con María Lionza.

A través de la tradición oral, el mito y la creencia de María Lionza se remonta a los comienzos de este siglo. Diversos testimonios recogidos entre personas que vivieron a principios de este siglo, confirman la existencia de la creencia en María Lionza en el estado Yaracuy y en los estados vecinos desde esos años. Gran parte de estos testimonios orales fueron recogidos por los poetas, escritores e intelectuales yaracuyanos, como Eliseo Jiménez Sierra, Manuel R. Cárdenas y Gilberto Antolínez, quienes las incorporaron en sus publicaciones a partir de los años 40. Algunas de estas historias míticas fueron contadas por sus progenitores o por los lugareños, quienes decían que en la Montaña de Sorte los campesinos y negros celebraban ritos a esta diosa.

El poeta yaracuyano Eliseo Jiménez Sierra comienza su poema a María Lionza, preguntándose por los orígenes de esta diosa:

¿Quién eres, di leyendaria?
¿de dónde llega tu acento?

¿Eres acaso la niña
-codicia de aventureros
que huyendo un día al Rey criollo
sembró su vida en el cerro?

¿O Eres la Reina del agua...
esa de nube y misterio
que a la orilla de los ríos
adoraron otros pueblos? [...]

Te pintan los que no saben
medir la luz de un secreto,
los que nunca en sus dominios
la belleza comprendieron,
como una reina maligna,
dueña de un turbio dinero
que das a trueques de almas,
sin el permiso del cielo.

En la imagería poética y mitológica de ayer y de hoy, alrededor de María Lionza, se sigue recreando el misterio de sus orígenes, en la que ha predominado la imagen de ella como una hermosa india desnuda que derrocha sensualidad y encanto. Esta imagen se ha reforzado con la representación iconográfica: en la escultura, la pintura, en dibujos, tallas, grabados, también en los montajes para teatro y danza, y en las composiciones musicales, que van desde la música folclórica, pasando por himnos, como el que escribió para ella el famoso cantante José Luis Rodríguez en el año 1963, cuando fue su adepto, hasta la pieza de salsa con que la internacionaliza el famoso cantante de este género musical, Rubén Blades.

La otra imagen de María Lionza que se asemeja a un retrato de una mujer española, con peinado, corona, aretes, collar y un traje al estilo de las reinas europeas del siglo XIX, la encontramos a partir de los años sesenta, aunque no podemos afirmar que no tenga una mayor antigüedad. A veces lleva un banderín en su mano izquierda que dice “Protectora de las aguas, Diosa de las cosechas”. Esta imagen de María Lionza como una reina española, junto con la de la escultura de Alejandro Colina (1952), en la que aparece montada sobre una danta, situada en la principal arteria vial de Caracas, se ha incorporado en todos los altares y santuarios.

Estudios y reflexiones

A partir de los años setenta, debido quizás al evidente crecimiento del culto y a la reiterada utilización del mismo con fines políticos e ideológicos, se inician los estudios de carácter sociológico y antropológico sobre el culto. Desde esta época, los estudiosos del tema al referirse al mito, es decir, a la historia que cuenta los orígenes de María Lionza, se limitan a la transcripción de las versiones recopiladas por Gilberto Antolínez, Francisco Tamayo y Santos Erminy Arismendi, en la década del cuarenta. En estas publicaciones los autores sostenían que el mito y culto de María Lionza provenía de las culturas autóctonas aborígenes de la región del Yaracuy.

Los estudiosos prestaron poca atención y credibilidad a esta afirmación debido, en parte, a que los recopiladores fueron considerados folcloristas, pero a pesar de esto sus versiones se han incluido en la mayoría de los trabajos publicados hasta el presente. Nuestro interés por el estudio de la mitología tenía como antecedente la investigación sobre el mito de San Benito en la población negra de Bobures al Sur del Lago de Maracaibo, y pocos años después nos avocamos al estudio de la mitología de los indígenas Guaraos del Delta del Orinoco. Cuando nos planteamos estudiar la mitología en torno a María Lionza, nos llamó la atención tanto la descalificación que se hacía de los recopiladores como de las versiones del mito recogidas por estos. Para sorpresa mía y de otros investigadores, la investigación

sobre la década del cuarenta nos permitió conocer la influyente personalidad de uno de los recopiladores del mito de María Lionza y más importantes defensores: Gilberto Antolínez, una de las figuras más fecundas entre los intelectuales de estos años. Sus ensayos en el campo de la etnología, la arqueología, el folclor y los grupos indígenas prehispánicos, y en particular, sobre las poblaciones indígenas de la región del Yacuy, fueron para mí un estímulo y una fuente que me llevó a centrar la investigación en la búsqueda de los elementos míticos y sagrados de la cultura indígena, con el objeto de ver si realmente el mito y culto de María Lionza provenía de allí.

Nos trasladamos a los grupos prehispánicos Caquetíos y Jirajaras, que habitaban en tiempos de la conquista y la colonia en la zona fronteriza de los actuales estados Falcón, Yacuy y Lara, en la región centrooccidental del país. A los datos extraídos de las fuentes etnohistóricas, crónicas y documentos de archivos, sumamos los que fueron recopilados en las tres últimas décadas del siglo pasado por los precursores de la antropología en el país, entre los campesinos de la región centrooccidental y andina. Región a la que originalmente se circunscribe el mito y culto de María Lionza. Sumamos a estos datos las recientes investigaciones arqueológicas en esta región, los cuales refuerzan los datos extraídos en las fuentes mencionadas arriba. Todos estos trabajos realizados por especialistas de diferentes disciplinas han aportado importantes datos que nos llevan a un mejor conocimiento de las antiguas culturas indígenas, y en particular, sobre aspectos de las concepciones religiosas, lo cual es mucho más difícil de reconstruir.

Nos interesa mostrar seguidamente parte de las concepciones sagradas provenientes de la cultura indígena que se reintegraron en la historia mítica de los orígenes de María Lionza, en los ritos y ceremonias del culto y en los espacios sagrados. Creemos, además, que en la creencia de María Lionza subyace la profunda ritualización de la naturaleza, propia de las culturas indígenas. Una naturaleza animada, vivificada por los espíritus que la pueblan.

Espíritus acuáticos y selváticos

La creencia en la existencia de la vida después de la muerte está documentada, desde tiempos de la Colonia, entre los grupos aborígenes, para quienes, como dijimos, la vida después de la muerte está poblada de espíritus. En su gran mayoría estos espíritus son acuáticos y selváticos, de páramos y serranías. En los fragmentos descriptivos dispersos en las crónicas, en los documentos de archivo como la llamadas Visitas Pastorales, en las cuales se trata en especial la “idolatría” de los pobladores, así como en los expedientes sobre juicios seguidos a indios, negros esclavos y hasta blancos que en las prácticas idolátricas incurrieran,

muestran la persistencia de esta creencia en los espíritus, y además, dan cuenta de la resistencia a abandonar esta concepción.

Los espíritus acuáticos son generalmente femeninos, y los de la selva, páramos o montañas, masculinos. Ambos son identificados como “dueños” y “encantos”, guardianes de los espacios sagrados. Como nos lo hacen saber los cronistas, a estos ofrecen desde tiempos de la colonia sacrificios y ofrendas de animales como venados y corderos. Hasta hoy la tradición oral cuenta acerca de estos “dueños” los que hay que hacer sacrificios para mantener la fertilidad de la tierra. Sacrificios que con frecuencia, como se refiere desde finales del siglo pasado en los Andes, debían ser o de niños recién nacidos o de vírgenes. En la zona central del país, en el lago de Valencia, la arqueología reporta un número impresionante de figurillas femeninas, lo que nos permite suponer que la mujer tuvo, al menos en el plano simbólico, una especial significación y que este número de figurillas pudieran simbolizar las ofrendas debidas al dueño de la laguna del que la tradición oral, cuenta, vive en el fondo de las aguas.

Pero esta creencia en los espíritus se extiende a lo largo de toda la geografía de Venezuela entre la población campesina, la cual ha sido recogida en un rica variedad de cuentos y leyendas sobre dueños y encantos que habitan en las lagunas, selvas y montañas. Creencias que todavía se mantienen en gran parte de las tribus amazónicas orinoquenses, donde los espíritus acuáticos y selváticos están integrados en la mitología y en la geografía mítica que abarca su hábitat. La mayoría de los cerros o tepuis en el Amazonas son lugares sagrados a los que desde los orígenes fueron a vivir los espíritus de sus antepasados. Esta es una de las características que nos parece más resaltante del culto a María Lionza, el culto a los espíritus.

El ritual en el culto a María Lionza se centra en las sesiones espiritistas para hacer bajar el espíritu de la Reina o de alguno de su corte. Tres son las potencias o espíritus fundamentales en el panteón: la Reina, el espíritu de un cacique aborígen y el espíritu de un negro, Miguel o Felipe, el primero negro esclavo que se alzó contra el régimen español y el segundo héroe de la independencia cubana. A parte de estos que siempre están presentes, una abierta lista de espíritus, como dijimos anteriormente, se incorporan y desincorporan de este panteón. Pero la invocación de los Don Juanes no falta nunca, ni en los santuarios naturales ni en los centros o casas donde se celebran las sesiones espiritistas. Los Don Juanes tienen cada uno su poder y su función: don Juan de los Caminos, de los Cuatro Vientos, de los Obstáculos, del Pensamiento... etc. Como son espíritus guardianes de los espacios sagrados, se les levantan santuarios en los que se les ofrece y fuma el tabaco, se les dejan flores, bebidas alcohólicas, sustancias aromáticas, frutas, etc. Estos santuarios en la montaña de Sorte son llamados “portales” de los

Don Juanes, a quienes hay que pedir permiso para entrar en bien y a los que, la mayoría de las veces, hay que ofrecer un tabaco para que autorice la entrada.

En la cosmovisión religiosa de los antiguos aborígenes y entre los grupos indígenas actuales, los espíritus no solo son autores de la creación humana, de la naturaleza animal y vegetal, sino también son responsables de la aparición de las enfermedades y dadores de la salud. Cosmovisión religiosa compartida consciente e inconscientemente por los creyentes de María Lionza.

Cuevas y santuarios

El uso de las cuevas, nichos y abrigos rocosos como espacios sagrados para entierros, celebración de ceremonias, sacrificios y rituales sagrados, fue registrado desde tiempos de la Colonia por los cronistas. Las cuevas y abrigos rocosos situados en la zona centro occidental del país, han sido usados con este fin por los creyentes de María Lionza desde principios de siglo. Las evidencias arqueológicas de estas cuevas muestran restos óseos y de vasijas funerarias o con ornamentación votiva del tipo de las piezas múltipodas, lo que confirma el uso de estas para entierros por los antiguos grupos indígenas.

Entre los campesinos de la región andina, como muestran las recientes investigaciones arqueológicas, el uso de los espacios rocosos en los páramos para rituales sagrados tiene su antigüedad en los tiempos prehispánicos. En muchos de ellos hay evidencias de haber sido usados también como lugares para los entierros.

Los resultados preliminares de un reciente trabajo de investigación arqueológico iniciado este año en el Orinoco medio, dirigido por la arqueóloga Key Tarble, muestra un impresionante número de cuevas, nichos y espacios rocosos utilizados por los piaroas y otros grupos indígenas para enterrar sus muertos, dejar ofrendas y celebrar ceremonias en ellas.

Tabaco, trance y adivinación

Los estudiosos del uso y la significación del tabaco entre las culturas amerindias han demostrado que siempre fue utilizado como agente propiciador de estados alucinatorios y de trance. Este uso sagrado del tabaco, de resinas vegetales y de brebajes obtenidos de la extracción de alcoholes, entre otros, de la yuca y de la caña, han sido utilizados por los indígenas en sus sesiones chamánicas para la adivinación y predicción. El trance propiciado por estas sustancias convierte al shamán, a los mohanes, los brujos y hechiceros en los intermediarios de la

comunicación con los espíritus. En el culto de María Lionza, los intermediarios son los sacerdotes y sacerdotisas que se diferencian en “médiums” y “bancos”. El primero es la “materia”, la persona que tiene condiciones para ser poseída por el espíritu y caer en los estados de trance, y el “banco” es quien guía a la “materia” durante la posesión.

Recientes trabajos etnográficos sobre el uso del tabaco entre los adeptos del culto a María Lionza, muestran la complejidad y la importancia que tiene este en las diferentes etapas del ritual, al cual se le asigna un papel clave desde el inicio de la ceremonia. Lo primero es ofrecer el tabaco al espíritu que se invoca, luego se inicia la lectura a través de: el encendido de la ceniza, el color, el quemado, el olor, el color de las llamas y el tipo de chispas, las posiciones de estas respecto a arriba, abajo, derecha, izquierda, el tipo de orificio, las figuras que en él aparecen que se entretejen en otro código que subyace, en lo que engloba la interpretación de los signos del tabaco. Cada uno de estos signos se va conectando hasta producir el discurso adivinatorio. El tabaco oracular le revela a la materia la respuesta a la situación que ha originado la consulta (Flores Díaz 1989).

Todo este conjunto de elementos míticos y sagrados del sustrato aborígen, se fueron reintegrando en el mito y culto a María Lionza, sobreviviendo a la vez que impregnándose del largo proceso de implantación del catolicismo. Esta conclusión nos lleva a varias preguntas:

1. ¿Cómo fue posible que se mantuvieran durante casi quinientos años este conjunto de creencias, de prácticas rituales y de espacios sagrados entre la población venezolana, si la implantación de la religión católica se impuso a la fuerza desde el mismo momento en que fuimos “descubiertos”?
2. ¿Qué factores influyeron para que sobreviviera esta estructura mítica, sagrada durante tan largo período?
3. ¿Cómo explicar la coexistencia del Marialioncismo y el Catolicismo en el país? ¿Se debe a un favorable clima de tolerancia religiosa, o a la resistencia que han opuesto los adeptos a abandonar sus antiguas creencias?
4. ¿Qué factores han intervenido provocando el crecimiento del culto a María Lionza, hasta convertirlo en un culto nacional, que traspasa las fronteras e incorpora hoy adeptos de los países vecinos y de las islas del Caribe?

Preguntas que no son fáciles de desentrañar por la compleja realidad que involucran y porque, además, nos encontramos con dificultades parecidas a las que tuvimos en la investigación del sustrato religioso indígena, como la escasa bibliografía debido a la poca atención que los estudiosos han prestado al estudio

de las manifestaciones religiosas en el país, dispersión de los datos en diversas fuentes y falta de recursos y de tiempo para trabajar en forma sistemática la exploración y revisión de las fuentes primarias.

En el caso de la religión católica, se puede decir que recién se inicia el estudio crítico sobre la Iglesia católica en Venezuela. En esta primera aproximación al tema reunimos un conjunto de datos con los que trataremos de presentar un examen objetivo del proceso histórico y de los hechos políticos, culturales y socioreligiosos que consideramos obstaculizaron la implantación de la religión católica en Venezuela, y que a su vez favorecieron la sobrevivencia de las formas religiosas no católicas, provenientes de los indígenas y de los esclavos negros. Este conjunto de hechos los presentaremos dentro de una cronología, en la cual, como dijimos, nos extendemos hasta la década del cincuenta. Son un conjunto de reflexiones iniciales sobre un proceso histórico-religioso que está mezclado con situaciones muy complejas. Es una primera aproximación que nos abre el campo de investigación en el cual deseamos profundizar.

El látigo y la oración: La Colonia

La ocupación de la Provincia de Venezuela se hizo como en tantas otras a sangre y fuego. Abrumadores datos certifican cómo la reducción de los indígenas de esta colonia conllevó casi tres siglos de enfrentamiento. Este hecho ha llevado a algunos historiadores a decir que la ferocidad y rebeldía de nuestros aborígenes sobresale en el cuadro de la conquista de los indígenas de América.

La reducción de los indígenas se hizo con la determinante acción de los misioneros, quienes argumentaron repetidas veces la necesidad de las armas para llevarla a cabo (Izard 1987: 73). Esta recurrencia a las armas de blancos y misioneros para reducir a los grupos indígenas del país se mantuvo abiertamente en el país, desde los tiempos de la conquista hasta mediados del presente siglo. Debido a esto los indígenas que sobrevivían decidieron huir o enfrentarse a los misioneros. A lo largo de estos cinco siglos, los misioneros han estado reduciendo a los grupos indígenas, fundando pueblos que han pasado por repetidas funciones debido al abandono o ataque de los indios. Esta fue una de las causas por la que la reducción de los indígenas durante el período colonial a Pueblos de Misión, que luego pasaron a Pueblos de Doctrina, fracasó, pero además la falta real de curas que pudieran abarcar todos los pueblos llevaba que los indios regresaran a su hábitat y, como dicen las crónicas, a sus antiguas prácticas idolátricas (Veracochea 1984: 84-86).

Según el historiador Arcila Farías, la región de los Andes y sus alrededores fue recorrida en 1616 por el Oidor Vázques de Cisneros, quien dijo que los 10.750

indígenas de la sierra estaban dispersos sin haber sido reducidos a pueblos, y que otro fueron sometidos a servicios personales, desoyendo las disposiciones metropolitanas. Agrega que los encomenderos utilizaban los indios con gran intensidad, “por cuya causa no han podido acudir a oír misa y a ser doctrinados y sacramentados como su Majestad lo manda por sus reales cédulas” (Izard 1987: 73-86).

A estos hechos se les suma las quejas y recriminaciones constantes en boca de oidores, alguaciles y arzobispos que por esta provincia pasaron, lamentándose por el estado de abandono y desatención en que el clero mantenía a esta provincia. Pero los documentos más valiosos en lo que se refiere a las creencias religiosas de los pobladores, los constituyen las Visitas Pastorales y los expedientes sobre juicios que recientes investigaciones han dado a conocer. Allí encontramos descripciones de las manifestaciones religiosas que la Iglesia calificó como idolatría, mojanería, brujería, superchería. Además de los juicios y las terribles penas aplicadas a los oficiantes de estas prácticas y sus seguidores, son documentos que por una parte confirman la acción represiva ejercida por la Iglesia y, por otra, nos dicen lo arraigadas que estaban entre indios y negros sus antiguas creencias, las cuales llegaron a ser asimiladas por los blancos.

El desengaño producido por el mítico Dorado y el hecho de que el territorio no se encontraron mayores riquezas en metales preciosos favoreció a esta provincia, la cual quedó hasta bien avanzado el siglo XVI “marginada” dentro de los intereses de la Corona. Pero, además, la ocupación castellana fue precaria, estableciéndose en la franja costera del norte y en los Andes, porque el resto del país empezó a conquistarse a finales del período colonial, pasando por un largo proceso que continúa hasta hoy. En las otras regiones del país, la población de indios y negros esclavos escapados a estas zonas tuvieron la posibilidad real de seguir con sus concepciones y formas propias de vida. La historia oficial muy poco nos dice acerca de la huida de los negros hacia los llanos y de las alianzas entre indios y negros, y casi nada sabemos acerca de la impregnación cultural fruto de la convivencia de estos dos grupos étnicos.

La rebelde actitud de indios y negros esclavos fue asumida también por la generación de zambos, mulatos y pardos, de los que siempre se ha dicho era más indómita, feroz e indócil. A finales de 1778, el teniente justicia mayor de la Victoria decía que “los pardos eran indolentes y se negaban a trabajar [...] que no acudían a la Iglesia, por lo que no se instruían en sus dogmas ni cumplían con sus santos preceptos [...]” (Izard 1987: 115). En estos años, “Leyes, ordenanzas y pragmáticas se recibían, se acataban ceremoniosamente mediante la exteriorización del protocolo de rigor y se dejaba para su cumplimiento que las circunstancias aconsejaran la oportunidad de practicarlo” (Rivero 1988: 36).

Un dato más que nos interesa destacar como favorecedor del mantenimiento de las estructuras religiosas, es respecto a la población indígena. Datos muy sugerentes permiten cuestionar la tesis que sostiene la casi total extinción de los indígenas a finales del período colonial. Estos datos sobre población los incorporamos en nuestro trabajo sobre la historia y el mito de María Lionza y ellos nos muestran cómo durante el siglo XVI y hasta bien entrado el siglo XVII la población indígena era bastante significativa, cuando no dominante con respecto a los negros y blancos (Barreto 1987: 73).

Tendríamos que agregar que por tradición se había configurado durante la Colonia un estamento primacial, constituido por la Iglesia, los burócratas del Rey y el mantuanaje, que exacerbó el racismo. En los archivos se encuentran pruebas evidentes de este encono de la minoría blanca ante los grupos no blancos mayoritarios en cada región (Izard 1987: 118.) La pretensión de algunos pardos libres, en 1778, de obtener del monarca el privilegio para poder ser admitidos a las sagradas órdenes, llevó a que el cabildo caraqueño se pronunciara diciendo “que sería bastante para que el clero de esta provincia decayera en extremo del esplendor y lustre con que se ha mantenido hasta ahora” y que por añadidura los blancos renunciarían al sacerdocio” (Izard 1987: 119). Esto quizás constituye en parte el antecedente de uno de los problemas que arrastra la Iglesia católica en el país, y que se traduce en la baja tendencia que hay en la población a optar por la vocación religiosa.

Un estudio más detallado nos podría llevar a profundizar en lo señalado por el historiador Gil Fortoul, en 1907, sobre el fracaso de la obra misionera que llevó a que los gobernadores de la segunda mitad del siglo XVIII comprendieran la radical esterilidad del régimen religioso, y aconsejaron a la Corona sustituirlo con un bien pensado plan de colonización civil, que habría, sin duda, mejorado la condición de los indios “si la Corona no hubiera estado entonces sobre cabezas incapaces” (Izard 1988: 100). Pasarán casi tres siglos para que la Iglesia católica en el país comience a diseñar políticas que le permitan hacer más efectiva la labor misional. El fracaso de la obra misionera durante el período colonial denuncia problemas de carácter religioso, cultural y políticos a los que la Iglesia no supo hacer frente.

Intolerancia religiosa: La República

La destrucción del antiguo orden en todas sus vertientes, desde la estrictamente legal hasta la reservada a la aceptación tácita de determinadas estructuras de tipo social y religiosos, fue lo que, inevitablemente, tenía que dejar como secuela aquella espantosa y larga guerra que condujo a lograr la

independencia política de España y a ensayar nuestra propia e idealizada concepción de la República. (Rivero 1988: 90).

Entre los dirigentes que se proponen la edificación de una República, democrática y civilista, estaba planteada la necesidad de modificar los privilegios acumulados por el clero, ya fuera por tradición o por la institución colonial. Muestra de esa necesidad la constituyen los primeros decretos de los máximos dirigentes de la Gran Colombia (1819-1830). En 1821, se clausuran los conventos de menos de ocho religiosos de misa, se fija la edad de 25 años como mínima para toda persona que quiera ser admitida en los conventos o monasterios en calidad de novicios, donado o devoto, y se confiscan algunos bienes a la iglesia con fines de interés educativo o de beneficencia. Estos decretos tendrán poca acogida en el momento, pero serán reutilizados en decisiones posteriores, ya que lo que se perseguía era limitar las esferas del poder eclesiástico, para lo cual se evitó caer en la discusión de la religión en cuanto a creencia, de tal forma que el credo religioso se dejaba a la libertad de cada quien.

Concretada la separación de Venezuela de la unión colombiana, se hizo necesario para los nuevos legisladores como José Antonio Páez y tantos otros la modificación del fuero eclesiástico, teniendo claro al menos un principio: el poder del Estado que habrían de edificar sobre los cimientos del cuadro desolador, de miseria y despoblamiento que era el país, debía ser absolutamente laico. En materia de cultos, la primera decisión trascendental será la promulgación de la *Ley del Patronato Eclesiástico*, una de las leyes acogidas con mayor prontitud por el congreso de Cúcuta en 1824 y que Venezuela mantendrá en su legislación durante ciento cuarente años, pese a los intentos de modificación o Concordatos, de los reclamos de la Curia romana, del Episcopado nacional y de uno que otro gobernante dispuesto a reformarla. A este conflicto entre la Iglesia y el estado se le suma la no inclusión de la religión católica como religión oficial en la Constitución de 1830.

El criterio que privó para su no inclusión y que se expuso con múltiples argumentos, fue que de no estipularse claramente la libertad de cultos, garantizándose en la Constitución, difícilmente llegarían al país hombres y mujeres de otros credos religiosos. Tal razonamiento dará lugar para que en 1834 se apruebe el decreto sobre libertad de cultos, lo que introduce una nueva manera de concebir la libertad de creencias religiosas. En este mismo año se erige, por iniciativa del cónsul británico, Sir Robert Ker Porter, la primera capilla anglicana. Hecho de sumo interés que permite apreciar el clima de tolerancia religiosa que facultó la libertad de cultos decretada.

El juramento que los prelados debían hacer de la Constitución de 1830 y la ausencia en esta de una clara definición religiosa, constituyeron otro agravio a la tradicional potestad católica que llevó a la protesta del clero y a su negación. El día fijado para presentar dicho juramento el Arzobispo de Caracas, Ramón Ignacio Méndez, se niega y condiciona su juramento a varias exigencias: 1) Reconocimiento de la Iglesia católica como religión oficial del Estado. 2) Potestad de la Iglesia para establecer sus propias divisiones eclesiásticas. 3) Circunscribir la libertad de palabra a los asuntos seculares y no permitir la discusión de los dogmas católicos. La negativa definitiva a hacer el juramento significó su primer extrañamiento del país y el del primer Arzobispo por parte del nuevo régimen. Lo secundarían los obispos de Guayana y Mérida. Por gestiones diversas pocos meses después regresarán al país. En 1833, se aplican otro conjunto de leyes y normas sobre la eliminación de los diezmos, y el clero queda dependiendo de las asignaciones otorgadas por el fisco nacional. Como vemos, entre los años de 1830 y 1848, el papel y poder de la Iglesia es cada vez más reducido y controlado por el Estado.

El problema del fuero eclesiástico enfrentado en los primeros años de República se fue suavizando en la medida que un problema de mayor envergadura aparecía, el del fuero militar, que se manifestaba en una específica apetencia de los militares de hacerse de la presidencia por el uso de la fuerza y hacerse de los beneficios económicos. “Son los períodos en que vemos el militarismo prestando su apoyo al clero, opulento, ambicioso de mando y de influencia [...]” (Páez citado por Rivero 1988: 101). En 1857, durante el nepotismo de los Monagas, se incluye en la reforma constitucional la religión católica, apostólica y romana como la religión oficial y comprometiéndose el gobierno a sostener el culto y sus ministros. Este artículo se mantendrá en la Constitución Federalista de 1864 y durante el septenio guzmancista. En ambas se garantiza a los venezolanos la libertad religiosa, pero solo la religión católica podrá ejercer fuera de sus templos el culto público.

El período denominado guzmancista, comprendido entre 1870 y 1888, durante el cual general Antonio Guzmán Blanco ocupó en tres oportunidades la Presidencia de la República, es el más citado en la historia de la Iglesia católica en el país e incluso es el que más recuerda la historia colectiva. Durante esta época en que Guzmán fue caudillo absoluto (1870-1878), se acentúa el carácter anticlerical que en parte había privado durante la República. Entre el conjunto de decisiones tomadas por Guzmán Blanco destacan la expulsión del Arzobispo Silvestre Guevara y Lira por manifestar que las leyes de la República eran contrarias a la religión católica, se ordena el cierre de los conventos, seminarios y colegios religiosos, confiscándoles los bienes, y se expulsan varias congregaciones misioneras. Por otra parte, se establece el matrimonio civil y el registro civil.

En la última década del siglo pasado, debido quizás al ascenso a la presidencia de un eminente católico, el doctor Juan Pablo Rojas Paúl (1888), observamos cómo la Iglesia comienza un lento proceso de recuperación. El clero establece un órgano periodístico, el diario *La Religión* y además ingresan nuevas órdenes y regresan algunas de las que habían sido expulsadas.

Si realizamos un balance hasta aquí, se puede decir que, a diferencia de otros países del continente en los cuales la cuestión religiosa formó parte cosustancial del devenir histórico y político, para el caso de Venezuela, como vimos durante tres siglos, la dinámica de la Iglesia y del clero se presenta como accesorio de los procesos sociales. Por ello el Estado venezolano, perfectamente tolerante en materia religiosa, es un estado que difiere en mucho de alguno de sus hermanos nacidos junto con él a la vida independiente (Olivares Figueroa 1951).

Siglo XX: renacer de la iglesia

Durante el gobierno de Juan Vicente Gómez (1909-1936), se inicia la era de mayor advenimiento entre la Iglesia católica y el gobierno civil. “Se construye una atmósfera de prudente tolerancia de las autoridades eclesiásticas... y sensatez de casi todos los magistrados venezolanos en la materia” (Carta Pastoral del Episcopado Venezolano 1964). Con Gómez regresa al país la Compañía de Jesús, expulsada en 1769 de todo el dominio español en América. A estos se les entregó el Seminario de Caracas, las parroquias más ricas y la educación de la niñez. Ingresan, además, las órdenes siguientes: Padres Carmelitas (1922), los Benedictinos (1923), los Redentoristas, los Eudistas, Maristas, Pasionistas y los Hermanos de San Juan de Dios (1924), los Padres Paúles (1926), entre otros.

Durante este período el Vaticano convierte la delegación Pontificia en Internunciatura (1916), que cuatro años más tarde se eleva a Nunciatura. Además se amplía considerablemente la labor de los seminarios existentes, y el colegio Santa Rosa de Lima es convertido en Interdiocesano (1927). Al mismo tiempo se crean las Diócesis de Mérida, la cual pasa a ser Silla Arzobispal. Se crean el Vicariato Apostólico del Caroní (1923) y la Prefectura Apostólica del Alto Orinoco (1932). Con todo esto se fortalece la estructura interna de la Iglesia, en la cual prevalecerá el clero regular sobre el secular, el foráneo sobre los nacionales. Así mismo, en el sector educativo se observa una singular expansión.

El Benemérito, como llamaban al gobernante que durante más tiempo ha dirigido los destinos de nuestra nación, recibió innumerables muestras de agradecimiento por parte del Episcopado nacional y de la propia Silla Romana, que lo distinguiera con su inclusión en la Orden Piana de Primera Clase con el título de Gran Cruz, una de las más preciadas condecoraciones otorgadas por la Iglesia a las autoridades

civiles. A la Iglesia el dictador le daba lo que pidiera pues, como decía, “los curitas sirven para distraer a la gente”.

Escasos incidentes, rápidamente superados, alejaron al clero y al gobierno gomecista. Tal es el caso de lo ocurrido entre 1929-1931, cuando se decidió aplicar el artículo 39 de la Ley del Patronato Eclesiástico, relativo a la permanencia de sacerdotes extranjeros. El sobresaliente ministro gomecista, doctor Rubén González, que ocupaba el Ministerio del Interior, se mostró intransigente porque “[...] el día en que el templo y la educación se hallen en manos extrañas, se habrá perdido o debilitado mucho el sentimiento de nacionalidad” (Memorias de Relaciones Interiores 1929: XIV). El ministro enfrentó resueltamente la oposición del clero, quien no solo acudió al general Gómez, sino también al Vaticano, con el fin de mantener en el país gran parte de los curas de parroquias, que eran de origen extranjero y se negaban a nacionalizarse. Pese a diferencias circunstanciales, el gobierno favoreció la Iglesia y continuó erogando contribuciones fiscales de ayuda a parroquias, iglesias y catedrales, como también para los seminarios diocesanos y en becas de estudios para los venezolanos que tuvieran vocación sacerdotal.

A pesar del apoyo que la Iglesia recibe a lo largo del período, el clima de tolerancia religiosa se mantuvo debido a la defensa que de esta hacen los más importantes ideólogos del régimen, quienes comulgan con la corriente más importante en la época, el positivismo, para la cual la religión es una institución aliada del Estado, pero que debe mantener la fisonomía laica que distingue al Estado moderno. El dictador, quien mantuvo una vida absolutamente contraria a los postulados cristianos, motivo de tímidas censuras por parte de la Iglesia, era defensor de brujos y curanderos algunos de los cuales se hicieron famosos por su relación directa con él. Estos testimonios de la tradición oral sostienen también que fue un defensor del culto a María Lionza porque era creyente. Como comentábamos cuando nos referimos a la imaginería sobre María Lionza, abundantes testimonios dan cuenta de la existencia del mito y culto desde principios de siglo en la región de Yaracuy y los estados vecinos. En la prensa diaria de la época, encontramos las reseñas de nuevos grupos que ingresan al país, fundamentalmente espiritistas, cabalistas y de otras sectas esotéricas.

Un hecho muy importante que comienza a perfilarse a partir de estos años, y que se recoge en la propuesta que hiciera el más brillante ideólogo de la corriente positivista en el país, Laureano Vallenilla Lanz, fue el planteamiento que este hiciera acerca de la necesidad de crear un nuevo culto, un culto a los héroes que conformaría una especie de “religión patriótica” que mantuviera vivo el sentimiento nacional del pueblo y que se convirtiera en uno de los pilares en los cuales se apoyaría el Estado en el ejercicio de su poder. Este culto a los héroes encontrará plenamente su concreción durante la dictadura de Marcos Pérez Jiménez en la década del cincuenta, utilizando para ello el culto a María Lionza.

A la muerte del dictador Gómez, en 1936, le sucede en la presidencia el general Eleazar López Contreras y luego el general Isaías Medina Angarita, períodos durante los cuales la Iglesia católica continuará organizándose y fortaleciéndose interna y externamente. Períodos en los que observamos, debido a las nuevas condiciones políticas, un clima de más tolerancia y libertad de las expresiones religiosas autóctonas y foráneas.

Durante el período democrático conocido como el trienio Acciondemocratista, entre 1945 y 1948, por motivos derivados de la filosofía política de algunos de sus líderes y debido quizá a la inexperiencia en la cuestión educacional y religiosa, junto con el surgimiento del partido socialcristiano COPEI, el gobierno enfrentó la oposición de un clero pugnaz, recuperado y en expansión. El motivo central del conflicto fue el histórico decreto 321 sobre la enseñanza pública y laica, y la enseñanza privada y católica. La Iglesia había ido apoderándose del sistema educativo y pretendía imponer la religión católica como enseñanza obligatoria. Durante estos años el gobierno enfrentó a los elementos clericales más reacios al cambio.

A lo largo de los años cuarenta, debido a un conjunto de factores que señalamos al comienzo, se da un decisivo apoyo al mito y culto de María Lionza, que se tradujo en los comienzos de la popularización del culto y su expansión nacional. Popularización que se hace sobre todo a través de la prensa en la que, como dijimos, se publican numerosos artículos sobre la historia mítica de los orígenes de María Lionza, descripciones acerca del ritual, las formas de leer el tabaco, los poderes que representan los espíritus de su corte, etc. La participación de un numeroso grupo de artistas e intelectuales en lo que Carrera Damas llama reconstrucción nacional, conllevó a una toma de conciencia acerca de los valores autóctonos y propios que identifican al país, que se tradujo en el estudio antropológico y desde el folclor de las diversas expresiones culturales de los grupos indígenas, negros y campesinos. Fue en el mito de María Lionza donde se proyectó esa necesidad de identidad, de reconocimiento de los valores nacionales y a partir de estos años María Lionza comienza a configurarse como símbolo de lo autóctono y de la integración de las razas.

El derrocamiento del presidente Rómulo Gallegos en noviembre de 1948 es recibido por los jesuitas con beneplácito y al mes escriben en la *Revista SIC*:

Ha empezado a brillar, bajo la mirada providente de Dios, el amanecer de este nuevo día [...]. Fueron tres años de postradora gravedad [...] Si las páginas de nuestra historia están saturadas de múltiples hechos que nos hablan de la manifiesta protección de María, podemos desde ahora añadir uno más: éste con que sin duda nos ha querido demostrar la

realidad de su protección y su complacencia al ver como confiamos en ella. (Colmenares Díaz 1961: 8).

En las fraudulentas elecciones de 1952, en las que el general Marcos Pérez Jiménez, desconoce el triunfo en las urnas del partido URD (Unión Republicana Democrática), la Iglesia llama a los electores a que escojan entre los distintos partidos que se presentaban a la contienda electoral, siempre que sus programas ofrezcan serias y firmes garantías a la Iglesia. Durante la campaña electoral la Iglesia, apoyando el gobierno militar, se da a la tarea de programar a lo largo de todo el año 1952 los festejos con motivo de la coronación de la Virgen de Coromoto como Patrona de Venezuela. El gobierno participa activamente, costeadando los cuantiosos gastos de las Juntas de Festejos en todos los estados, por los que la sagrada reliquia fue pasando hasta recorrer todo el país días antes de las elecciones. El carácter impositivo y coercitivo que se ejercía sobre el pueblo para que asistiese a estas celebraciones queda testimoniado en los programas que cubrían la celebración en cada estado.

El peregrinaje de la Virgen de Coromoto por todos los estados del país transcurre mientras el fraude electoral se preparaba. Marcos Pérez Jiménez desconoce los resultados y asume la presidencia provisional en nombre de las Fuerzas Armadas el 2 de diciembre, con un mes de diferencia de la coronación de la Patrona.

La Iglesia recibió todo el apoyo de los militares a lo largo de los diez años de la dictadura, lo que le permitió consolidar su poder. Como advertía el padre Mariano Parra León en Maracaibo, en 1951: “sería un crimen que no nos perdonaría la Iglesia de Venezuela si no aprovechamos el momento que vivimos” (*Revista SIC* diciembre 1951). Se erigen seis nuevas Diócesis, y se abren las puertas para dar entrada en forma masiva al clero extranjero. El crecimiento de la población de religiosos, de sacerdotes y monjas, durante este período, sobresale a lo largo de toda la historia de la Iglesia católica en el país.

El obstáculo y la mayor preocupación del clero extranjero es cómo llevar a cabo la conversión al cristianismo del pueblo venezolano, en el que predominaba la ignorancia religiosa que se mezcla con la superstición y que explican por la falta de asistencia espiritual debido a la escasez del clero. “La gran mayoría de los religiosos que ingresan al país se incorporan al sector educativo. La Iglesia logra, casi inmediatamente, el Estatuto Provisional de Educación con el que se invoca la obligatoriedad de la enseñanza de la religión católica en todas las escuelas, la cual jestarà a cargo de personas idóneas que serán propuestas por la autoridad religiosa competente [...]” (Colmenares 1961: 60). Ambos puntos abrían la puerta a la intervención eclesiástica en las escuelas y colegios públicos. A los pocos años

los jesuitas, agustinos, salesianos, dominicos y paúles monopolizan casi todos los institutos educacionales en el país.

La hegemonía que ejercerá la Iglesia en el ámbito religioso se tradujo en: 1) El 90% de los institutos escolares pasaron a manos de los religiosos. 2) La celebración litúrgica con misa y alocución patriótico-religiosa, en homenaje a una Virgen que se escogía cada año como patrona de la celebración. 3) El extenso calendario de festividades religiosas católicas va a ser aprovechado por el clero que se da a la tarea de realizar masivos bautizos, matrimonios y comuniones, y para lo cual encontró siempre la autorización y el apoyo del Ejecutivo nacional y regional. La Iglesia en estos años hace de la Semana Santa, de la Navidad y de las Fiestas tradicionales, o “folclóricas” de cada región, el espacio para el proselitismo, incorporando en forma coercitiva la población.

A las actividades religiosas que abarcan un gran espacio en el tiempo se suman a partir de 1953 las celebraciones anuales de las llamadas Semana de la Patria, mediante la cual el régimen perseguía objetivos de distinto orden, pero fundamentalmente era la oportunidad para exaltar un culto a los héroes forjadores de la nacionalidad y para demostrar a nacionales y extranjeros las potencialidades y progreso de las Fuerzas Armadas.

Así tenemos que durante la dictadura perezjimenista (1948-1958), al lado del culto mariano, el régimen militar promueve un culto a los héroes por medio de: 1) La celebración de la Semana de la Patria. 2) La imposición oficial en los programas de educación primaria y secundaria, del texto *Caciques Aborígenes de Venezuela*, del escritor Antonio Reyes, expositor de una extraña mezcla de positivismo con romanticismo, quien escribe este texto sobre los caciques aborígenes de Venezuela, distorsionando la historia y dando una visión del indígena como un pasado muerto, lo que trajo como consecuencia el distanciamiento de la realidad, es decir, de las sociedades indígenas vivas. 3) Se erigen esculturas de los caciques que pasan a ornar plazas, así como un conjunto de murales alegóricos de la conquista y la gesta de la independencia se incorporan en las edificaciones oficiales y, además, la nueva red hotelera que se desarrolla en el país llevarán los nombres de los caciques aborígenes. 4) La escultura de María Lionza, montada sobre una danta, ubicada en la principal arteria vial de la capital, centra el símbolo de María Lionza como representación de la integración de las razas.

En la prensa de estos años encontramos, además, un impresionante número de artículos sobre iluminadas(os) y sobre apariciones de vírgenes, lo que expresa parte del conflicto religioso vivido en la población que incorpora a su manera las formas religiosas católicas. Creemos que la profundización dentro de este período nos puede llevar a entender la impregnación del catolicismo en la población y las expresiones del llamado catolicismo popular en el país.

El clima de tolerancia religiosa que había permitido la sobrevivencia de prácticas no católicas y que en la década precedente recibe un gran empuje, durante los años cincuenta, debido a la intolerancia religiosa ejercida por la Iglesia con el apoyo del gobierno militar, se tradujo en la aplicación de la Ley de Vagos y Maleantes, la persecución y el envío al Dorado, el centro penitenciario al que eran consignados los presos de más alta peligrosidad en el país, de los brujos y curanderos o mojanos.

El complejo proceso histórico que hemos expuesto a lo largo de esta exposición nos provee de una amplia visión del vivir religioso en la sociedad venezolana hasta la década del cincuenta. La profundización en los hechos aquí señalados se hace necesaria para no seguir cayendo en los esquemas reductores que bien poco nos permiten comprender los aspectos socioculturales y políticos que históricamente intervienen en la configuración de los sistemas religiosos. Creemos que las estructuras teóricas y firmemente delineadas en el curso de los siglos descansan inseguramente sobre un sustrato religioso en el que perdura la originalidad de una cosmovisión, identificada con los mitos, ritos, creencias y costumbres, que engloban los modos de ser y de vivir de diferentes grupos étnicos: indios, negros, mestizos y criollos.

Referencias citadas

- Archivo General de la Nación. 1995. *Encomiendas. T. 5*. Caracas: Imprenta Nacional.
- Barreto, Daisy. 1987. "María Lionza. Mito e historia". Trabajo de ascenso para la Escuela de Antropología, UCV. Caracas.
- Colmenares Díaz, Luis. 1961. *La Espada y el incensario. La Iglesia bajo Pérez Jiménez*. Caracas.
- Flores Díaz, Diógenes. 1989. "La Casa de Santo: la relación de los hombres y los Dioses en la Santería Cubana en Venezuela". Tesis de grado para la Escuela de Antropología, UCV. Caracas.
- Izard, Miguel. 1987. *Tierra Firme. Historia de Venezuela y Colombia*. Madrid: Edit. Alianza.
- . 1988. *La Liberación de la Iglesia Venezolana del patronato Eclesiástico*. Caracas: Colección América cinco siglos de evangelización, no. 3, Edic. Paulinas.
- Olivares Figueroa, Rafael. 1951, 9 de septiembre. "Animismo, Sección folklórica". *El Nacional*.
- Ramírez, Alexia. 1987. "Un Syncretisme Religieux Venezuelien: Le Culte a María Lionza". TD de la Université de Toulouse. Francia.
- Veracochea T., Ermila. 1984. *Historia de El Tocuyo Colonial*. Caracas. Edic. UCV.

Fuentes consultadas

Fuentes oficiales

Academia de Ciencias Políticas. 1821-1888. *Leyes y decretos de la República de Venezuela*. Caracas, 8 tomos.

Boletín del Archivo Histórico de Miraflores. Año 9. (49-51).

Carta Pastoral del Episcopado. Caracas, 1964.

_____. 1930. *Carta Pastoral del Episcopado Venezolano sobre el Matrimonio y la Instrucción Pública*. Caracas: Edit. Venezuela.

_____. 1970. CISOR y CONVER. Caracas: Edit. Nuevo Mundo.

Secorve. Secretariado Conjunto de Religiosos. 1985. *Los Religiosos en Venezuela. Levantamiento Sociográfico*. Año XV. (1).

SPEV (Secretariado Permanente del Episcopado Venezolano). 1987. *Anuario Católico de Venezuela*.

La obtención de datos de estos documentos fue posible por la colaboración prestada por las instituciones arriba citadas, que nos entregaron el material o, en otros casos, nos orientaron en la revisión de sus archivos.

Hemerografía

La Religión, Caracas, 1950-57.

Últimas Noticias, Caracas, 1950-55.

Revista SIC, Caracas. 1948-58.