

Francisco Ferrández Martín

# Escenarios del cuerpo

*Espiritismo y sociedad en Venezuela*



Universidad de Deusto

• • • • •



# Escenarios del cuerpo: espiritismo y sociedad en Venezuela



Francisco Ferrández Martín

# Escenarios del cuerpo: espiritismo y sociedad en Venezuela

2004  
Universidad de Deusto  
Bilbao

## Serie Ciencias Sociales, vol. 22

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación, o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Fotografía de portada: Francisco Ferrández

Publicación impresa en papel ecológico

© Publicaciones de la Universidad de Deusto  
Apartado 1 - 48080 Bilbao  
E-mail: [publicaciones@deusto.es](mailto:publicaciones@deusto.es)

I.S.B.N.: 978-84-9830-713-9

*Para Chun, Alba y Darío,  
delicias de todos los días.*



# Indice

<b>Agradecimientos .....</b>	11
<b>Entrada .....</b>	15
Espiriritismo y modernidad en Venezuela .....	17
Cuerpo a cuerpo .....	21
Itinerario de libro .....	29
<b>I. Tiempos .....</b>	37
La búsqueda de los orígenes .....	39
El despertar del siglo xx y del petróleo .....	41
Imaginarios y textos .....	43
Nostalgia, ideología, teatro .....	46
Beatrix Veit-Tané .....	50
La polémica de la estatua .....	53
Simple curiosidad .....	56
<b>II. Espacios .....</b>	63
Espacios subalternos .....	65
Cumpleaños en La Vega .....	66
La ciudad espiritista .....	68
La selva de los cuerpos .....	75
Una Asociación de Brujos en la montaña .....	82
<b>III. Cuerpos .....</b>	87
Encuentro .....	89
Travesías corpóreas .....	90
Nomadismo y <i>rebusque</i> .....	111

<b>IV. Miradas .....</b>	121
La huella dactilar .....	123
Complicidades .....	124
Un culto en los medios .....	131
Círculo de imágenes .....	135
Cruce de miradas .....	137
Tensión en los espejos.....	147
Ojo por ojo.....	151
<b>V. Aflicciones .....</b>	153
Vida, y más allá, de José Gregorio Hernández .....	155
Pluralismo médico .....	162
La posesión medicalizada .....	165
En el corazón de la pena .....	172
Hospitales espiritistas .....	174
Escáner de un milagro .....	179
<b>VI. Heridas .....</b>	181
Balas calientes y balas frías .....	183
Brevísima historia de E.H.....	189
Pequeñas historias afligidas .....	194
El cuerpo como zona de peligro .....	204
Osmosis .....	208
Héroe en la madrugada .....	210
Crónicas del espacio herido .....	214
<b>Bibliografía .....</b>	219

## Agradecimientos

Durante el proceso de investigación y elaboración de mi tesis doctoral y de este texto, conté con diferentes ayudas económicas: una beca doctoral MEC/Fulbright del Ministerio de Educación y Ciencia español; una beca del Instituto Rockefeller (5-31745-96-3) con sede en el «Institute of Violence, Culture and Survival», asociado a la Virginia Foundation for the Humanities and Public Policy de la Universidad de Virginia (UVA); una beca postdoctoral del MEC en el Departamento de Antropología de la Universidad de Utrecht; y en la Universidad de Berkeley, varias ayudas de viaje de los fondos R.L. Olson y R.H. Lowie y una Chancellor Dissertation-Year Fellowship en el Departamento de Antropología, y una beca de viajes del Centro de Estudios Latinoamericanos (CLAS).

La mayor parte de lo que aprendí sobre María Lionza se lo debo a los integrantes del culto con los que tuve la fortuna de coincidir durante mi trabajo de campo en Venezuela. A todos ellos les agradezco enormemente su paciencia, su colaboración y, en no pocos casos, sus atinadas asesorías teóricas y metodológicas. Todos ellos están inscritos en cada página de este trabajo. Como muchos de los habitantes del Litoral Central venezolano, los miembros de los grupos espiritistas con los que conviví en el *barrio Los Olivos* de Soublette (Catia la Mar) sufrieron la terrible avalancha de barro que arrasó muchas comunidades y transformó el paisaje en esta zona en la navidad de 1999. Aunque su barrio fue uno de los menos afectados por el deslave de la vertiente norte del Avila, las dificultades de comunicación hacen que desconozca todavía el destino de algunos de los miembros del grupo que vivían en las áreas más afectadas. Para todos ellos va un agradecimiento estremecido. En Soublette, gracias a mis grandes amigos Luis y Rubén por su increíble generosidad. También, gracias muy sentidas a Teresa, Cocorote, Joanna y todos los críos. A Elide, Fran-

cisco, Inocenta, Carmelo y Milagros, Pedro y Mirna, Joel, Toto (Macuto), Toto (Caricuao), el pequeño Luis José, Gladis y Carlos, Noris, Jesús, Yolimar, Yahaira y Ever, Indira, Morela y Gloria, Indira, Alex, «negrito feo», Noel y José (Guatire). En el barrio de Las Mayas, ya en Caracas, gracias a mi querido amigo Daniel Barrios, a Carolina y su familia, a «Maimai», Digna, Anita, Juan Tití y su madre, Orlando el «chino», Juancito, Marilyn, Asdrúbal, «Petare» e Ilda. En La Vega, gracias a Hermes, Simona, Luis Felipe, Goyo, Rafael y su hospitalaria familia. Y también a Luis, Leonor, y todos los *pacientes* de este centro que nos ayudaron en la investigación y a otras tareas tan complicadas a veces como son entrar y salir del barrio. En Petare y Baruta (Caracas), gracias a Imelda, Cortés, Xenaida y Emilio, Alfredo, Ana, Carlos, Aurea, Magi, Indira, Rubén, Pedro y la «Negra» Palacios, y los miembros de sus familias. Gracias también a Jorge Vega. En Sarriá (Caracas) gracias a Nazaria, Alejandra, Gladis, Raúl, Carmen y todos los miembros de su familia extendida. En los barrios del 23 de Enero (Caracas), gracias a Inés y Betty. En Marín (San Agustín, Caracas), al Sr. Octavio Tous. En Santa Mónica (Caracas), a Irene e Iraima. En El Silencio (Caracas), a Abraham, Carlos, José y los empleados de su *perfumería*. En Barquisimeto, a Gregoria, Iván, Manuel, Héctor, y Antonio. En el *hospital místico* de Maracay gracias a Aleja. En el pueblo de Tapipa Grande (Barlovento), gracias a Jacinto, Olga, Carlos Arcides, Sonia, Mariela y el resto de la familia, por su hospitalidad sin límites en condiciones de vida extremas. En El Loro, Sorte y Quivayo (Yaracuy), gracias a Pablo Vázquez, Sra. Aura, la «abuela», Nazaret, el pequeño Elegguá y los *misioneros* ocasionales con los que coincidí en el *Portal n1*. Gracias también al «Maracucho», Cheo, «Morrongo» (Caracas), Valerio y Henry (Aragüita, Barlovento), Luis (Guacara), Zoraída (Chivacoa), Freddy (Barquisimeto), Enrique y Gari (San Felipe), Freddy y María (Cumaná), Dylia «negra matea» y su hijo Alex (Guacara), Jorge (Cabimas), Johan (Valencia), José Luis (Valencia), la familia Pineda Villarroel (San Felipe), y a las muchas *materias* y *pacientes* que conocí, dentro y fuera del trance, tanto en ceremonias como en conversaciones más o menos formales sobre espiritismo y Venezuela durante mis estancias en Sorte.

En Caracas y Venezuela, disfruté también del apoyo y la amistad de Emanuele Amodio, Daisy Barreto, Julio de Freitas, Daniel Mato, Teresa Ontiveros y Nydia Ruiz en el Departamento de Antropología de la Universidad Central de Venezuela. Cada uno de ellos, a su manera, abrió mis ojos a distintos aspectos de la realidad venezolana, y entre todos me ayudaron a navegar por ella con menos torpeza de la que me caracteriza. Miquel Izard tuvo la amabilidad de situarme en Venezuela con sus textos, consejos y amistades. Gracias también a Marc Augé, Fernando Coronil, Mariano Díaz, Tosca Hernández y Joaquín Marta Sosa. Gracias a Elsa Morales por

*su caja mágica.* Gracias a María del Pilar, a Pía, Sol y Carla. A Xenai, Luigi y Gabriel. A Héctor, Julia, Juan Cristóbal, María Luisa y Víctor. A Shannon y Marisol.

En el Departamento de Antropología de la Universidad de California en Berkeley, pude sobrevivir el programa de doctorado gracias al apoyo y amistad de muchas personas, algunas de las cuales fueron imprescindibles. Tuve la magnífica suerte de disponer de un director de tesis maravilloso, Stanley Brandes, cuya ayuda constante a todos los niveles, del académico al más cotidiano, ha sido crucial. Como ocurre con Stanley, tengo también una deuda impagable con Nancy Scheper-Hughes, por su generosidad y su inspiración continua. Entre los miembros del claustro de profesores de antropología con los que más aprendí, quiero destacar a Gerry Berreman, Lawrence Cohen, Aihwa Ong y Jack Potter. En la Universidad de Berkeley también me beneficié muy especialmente del apoyo y conocimientos de mi tercer asesor de tesis, Michael Watts (Geografía), y de Tom Hutcheson (Media Services), Candace Slater (Español y Portugués), y Loïc Wacquant (Sociología). Fue fantástico poder discutir proyectos, y compartir historias de la academia y de la vida cotidiana, con Godfried Engberson, Ruben Oliven y Katherine Young durante su estancia como profesores visitantes en Berkeley. Entre mis compañeros en el doctorado, el Estrada y los pasillos de Kroeber Hall, gracias muy sentidas a Thor Anderson, Ilisa Barbash, Ayfer Bartu, David Eaton, Nadine Fernández, Matt Gutmann, Xavier Inda, Jeff Juris y Amparo Simón, Patricia Márquez, Maria Massolo, Sara Miller, Jimmy Nolan, Shawn Parkhurst, Jody Ranck, Peter Redfield, Lucien Taylor, Kimberly Theidon y Silvia Tomaskova. Patricia fue también una gran compañera durante el trabajo de campo en Caracas, donde me guió por la sociedad venezolana y me presentó a Henderson, Joseito y otros *muchachos de la calle* que participaban en el espiritismo de una forma u otra. En la Universidad de Stanford, gracias muy especiales a Renato Rosaldo, que me apoyó durante todo el proceso pero no pudo firmar mi tesis debido a un problema repentino de salud, y a Aída Hernández Castillo. En la Universidad de California en San Francisco, gracias a Philippe Bourgeois. En la Universidad de Virginia en Charlottesville, mi agradecimiento va para la directora del centro de investigación sobre «Violencia, cultura y supervivencia», Roberta Culbertson, y también para los becarios del programa con los que coincidí, por su hospitalidad y su empeño en ayudarme a dilucidar la relación entre el espiritismo *marialioncero* y la violencia de la vida cotidiana. En el Departamento de Antropología de la Universidad de Utrecht (Holanda), gracias, muy especialmente, a Tony Robben.

En la comunidad académica española, un agradecimiento muy cálido por su amistad y ayuda en distintos momentos del proceso de investiga-

ción y redacción del texto a Encarnación Aguilar, María Jesús Buxó, Josep María Comelles, Teresa del Valle, Mariluz Estéban, Carles Feixa, Juan Antonio Flores, José Luis García, Julián García, María García Alonso, Fernando Giobellina, Montse Iniesta, Josetxu Martínez, Ana Melis, Pedro Pitarch, Joan Prat, Juanjo Pujadas, Francisco Sánchez-Marco y Honorio Velasco. Manolo Gutiérrez Estévez me dio el impulso inicial para estudiar antropología y embarcarme en la aventura de los Estados Unidos, y nunca se lo agradeceré lo suficiente. Alvaro del Val y Liliana Suárez, amigos incondicionales en los momentos buenos y en los malos, fueron un puntal básico en el *exilio académico* californiano.

Finalmente, gracias a mi familia por su apoyo sin límites, siempre presente con una llamada de ánimo, una broma, un paquete con regalos y especialidades gastronómicas de la tierra, una ayuda económica o una visita inolvidable. Por encima de todo, mil gracias a la valiente Chun y a esas dos pequeñas maravillas, siempre entusiasmadas, Alba y Darío.

## Entrada



*Despojo:* purificación ritual con tabaco antes de una ceremonia.

Huí del campamento con los pocos hombres que me eran fieles. En el desierto los perdí, entre los remolinos de arena y la vasta noche. Una flecha cretense me laceró. Varios días erré sin encontrar agua, o un solo enorme día multiplicado por el sol, por la sed y por el temor de la sed. Dejé el camino al arbitrio de mi caballo. En el alba, la lejanía se erizó de pirámides y de torres. Insopportablemente soñé con un exiguo y nítido laberinto: en el centro había un cántaro; mis manos casi lo tocaban, mis ojos lo veían, pero tan intrincadas y perplejas eran las curvas que yo sabía que iba a morir antes de alcanzarlo.

Jorge Luis BORGES, *El Inmortal (El Aleph)*



## Espiritismo y modernidad en Venezuela

El presente ensayo propone al lector un viaje al interior de la Venezuela contemporánea a través de algunos de los escenarios corpóreos que están emergiendo en las últimas décadas en el culto de posesión espiritista de María Lionza. Este culto es una formación religiosa muy compleja con un número de seguidores muy importante en la Venezuela contemporánea. A pesar de que ha sido practicado a lo largo de su historia, en mayor o menor medida, por todas las clases sociales, sin duda su principal arraigo y auge tiene lugar en los sectores populares urbanos. Se trata de un fenómeno organizado en torno a la creencia en presencias, o *fuerzas*, místicas que intervienen de manera significativa en el entorno más inmediato. Como ocurre en otras expresiones de la posesión, a pesar de las múltiples variantes que existen<sup>1</sup>, la lógica del culto *marialioncero* se basa en la premisa de que determinados espíritus —indios y esclavos de la época colonial, soldados, generales, políticos, médicos, campesinos, curanderos, prostitutas, cantantes, duendes de la naturaleza, etcétera— pueden entrar en los cuerpos de los fieles. Estos espíritus usan el tiempo

---

<sup>1</sup> Para una síntesis del análisis crítico de la literatura antropológica sobre el fenómeno de la posesión en culturas de todo el mundo, véase Boddy, 1994. Para enfatizar su importancia y diversidad en América Latina y el Caribe, basta con señalar algunos de los ejemplos más conocidos: el candomblé o la umbanda (Brasil), la santería (Cuba, Puerto Rico, Nueva York), el obeah (Jamaica), el vudú (Haití), o el gagá (República Dominicana). Entre los libros clásicos consultense Deren, 1953; Cabrera, 1954; Metraux, 1972; o Bastide, 1978. Entre las contribuciones más recientes, véanse D. Brown, 1994 [1986]; Laguerre, 1989; Giobellina y González, 1989; Wafer, 1991; K.M. Brown, 1991; Giobellina, 1994; y Fernández Olmos and Paravisini-Gebert (eds.), 1997.

limitado que pueden pasar en los hombres y mujeres vivos para socializarse, aconsejar y curar. De este modo incrementan su *luz espiritual* y expían los pecados que cometieron en vida. Los médiums o *materias*, por su parte, prestan sus cuerpos a los espíritus para facilitar curaciones místicas, adquirir prestigio social y, dependiendo de las circunstancias, obtener ciertos recursos que contribuyan a su supervivencia en el sector informal.

La opinión más extendida en Venezuela hoy en día considera al culto de María Lionza como un vestigio, para muchos «contaminado», de una tradición arcaica que se pierde en la noche de los tiempos, en la oscuridad de la selva húmeda, en el misterio de las leyendas y mitos locales, en el viejo mestizaje de las etnias o incluso en las penumbras de lo satánico. Sin embargo, frente a esta noción, muy extendida también entre los propios devotos, una de las características más relevantes del mundo marialioncero es precisamente su relativa modernidad y su carácter cotidiano. Esta práctica religiosa sólo cristalizó en su forma actual a partir de los años cuarenta, impulsada por la enormes transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales asociadas a las masivas migraciones hacia las ciudades fruto del primer impacto de la expansión petrolera venezolana. El conglomerado de prácticas y creencias que hoy denominamos culto de María Lionza tuvo que ajustarse de modo precario a los nuevos paisajes políticos, económicos y urbanos del *capitalismo rápido*. En este proceso, la devoción a María Lionza modificó de forma radical su naturaleza y adoptó una configuración descentrada y altamente dinámica que, al igual que un *sistema nervioso* como el sugerido por Taussig<sup>2</sup>, navega de modo capilar y al tiempo convulso la anatomía cultural, social y política de la Venezuela contemporánea.

A pesar de haber penetrado el sentido común venezolano, pues, como una típica *tradición arcaica* cuya popularidad actual es para muchos desconcertante, el culto de María Lionza es joven, ecléctico, maleable, carente de una única ortodoxia centralizadora que unifique su práctica, marcado en su naturaleza y lógica contemporánea por el vértigo de la modernidad. En este sentido, es un fenómeno *emergente*. Inspirándose en el trabajo de Gramsci, Williams propuso distinguir los procesos emergentes de los *hegemónicos*. La hegemonía es «un complicado cruce de fuerzas políticas, sociales y culturales» que ha de entenderse más cómo proceso histórico que como estructura o sistema. Como tal, «tiene que ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada. También es continuamente resistida, limitada, alterada y desafiada por fuerzas que no le son propias». Los procesos emergentes, por su parte, operan en los resquicios de la hege-

---

<sup>2</sup> 1992b: 1-10.

monía y producen «nuevas significaciones y valores, nuevas relaciones y tipos de relaciones»<sup>3</sup>.

Ya sea semioculto en los *centros* espiritistas de los espacios populares urbanos —especialmente en los *barrios* autoconstruidos de los cinturones de miseria urbanos— o a plena luz en las exuberantes laderas de su centro principal de peregrinación en la sierra de Sorte, bajo el ojo atento y muchas veces sorprendido de antropólogos, (para)psicólogos, turistas, periodistas y curiosos de toda índole, el espiritismo venezolano está continuamente produciendo prácticas rituales y corporales inéditas. En el culto se entrelazan y alimentan mutuamente costumbres muy específicas con aspectos tomados liberalmente de la cultura global, secuencias rituales indígenas y afrovenezolanos con prácticas importadas de segunda o tercera mano desde la *santería* cubana u otros cultos afrocaribeños, formas populares de definir y curar la enfermedad con protocolos biomédicos, referencias locales con espacios de alteridad, o personajes glorificados en los libros de historia y celebrados en estatuas y desfiles con figuras que provienen del cómic, la leyenda, la farándula o la televisión. El culto tiene también las cualidades de una *cultura híbrida*, término con el que García Canclini se refiere esas prácticas que no se «extinguen» o preservan, sino que se «transforman», incesante y estratégicamente entrando y saliendo de la modernidad<sup>4</sup>.

Uno de los lugares donde el impulso de transformación inherente al culto es más claro es el amplio panteón de espíritus. El panteón marialioncero está organizado en *cortes* o categorías de espíritus, que en algunos casos se solapan. Se caracteriza por poseer un centro estable, donde están las cortes que podrían denominarse *clásicas* y que mucho fieles consideran «las de toda la vida» —como la *india*, la *chamarrera*, la *libertadora*, la *médica*, la *celestial*, la de los *encantados* y algunas otras—, y una periferia más volátil, muchas veces fugaz, donde se encuentran cortes tales como la *española*, la *cubana*, la *malandra*, la de los *nénés* (niños), etc. La capacidad de transformación del panteón afecta a toda su estructura, en la que espíritus o categorías de espíritus se ponen o pasan de moda, pero tiene lugar sobre todo en estos límites externos. Allí, los fieles del culto absorben y reelaboran constantemente elementos de la cultura popular, masiva o elitista de diversa naturaleza y procedencia, dentro de la lógica del espiritismo. Por ejemplo, los espíritus *chinos*, muy minoritarios durante mi estancia en Venezuela, se distinguían por hablar en una jerga cortante y practicar movimientos atribuibles a las ar-

---

<sup>3</sup> 1977: 108; 112; 123-24.

<sup>4</sup> 1989: 17; 200-203.



Montaje de estatuas recicladas en un altar de las afueras de Caracas.

tes marciales con fines terapéuticos. Pero más allá de la aparición y desaparición de cortes anecdóticas, esta dinámica periferia del panteón produce ocasionalmente configuraciones espiritistas que por un motivo u otro sintonizan con inquietudes entre los fieles y en la sociedad nacional, se popularizan y llegan a penetrar hasta el núcleo más estable de la práctica. Ese era el caso de los *vikingos*, de los que se hablará más adelante, cuya iconografía proviene del mundo del cómic, y cuyo modo de posesión se relaciona directamente con las culturas juveniles de la violencia urbana. En todos los casos, las cortes son el exponente más claro del amplio repertorio de estilos de corporalidad en el culto.

## Cuerpo a cuerpo

Aunque el culto de María Lionza es sobre todo una agencia religiosa de curación mística, es también un actor relevante en los procesos de estructuración social a pequeña escala en los *centros de culto* diseminados en su mayor parte por los barrios que salpican y rodean las ciudades venezolanas, en las estrategias de supervivencia en los sectores formal e informal de la economía, especialmente en la economía del *rebusque*, y en los procesos de reelaboración crítica de la identidad étnica y del sentido histórico entre las capas más desfavorecidas de la población. Es por esto que el culto no puede entenderse adecuadamente sin explorar sus intrincadas conexiones con la vida cotidiana de sus fieles y simpatizantes. Para muchos, el espiritismo es un modo de vida a tiempo completo, que afecta todas las áreas de actividad social en las que se desenvuelven. Para otros, es una práctica a tiempo parcial que se desarrolla sobre todo en fines de semana y días festivos. Pero para la gran mayoría de los fieles, ya sea a tiempo parcial o completo, la presencia de los espíritus, la titilación y convulsiones del trance, la sensualidad de los *portales* o altares, se entrelazan de un modo profundo, eminentemente corpóreo, con las vivencias del día a día.

Vivir con el trance *a flor de piel*, tanto en las ceremonias como en la vida cotidiana, es por lo tanto un aspecto fundamental de la experiencia vital de los fieles de María Lionza. Desde esta perspectiva, el análisis del espiritismo marialioncero entraña necesariamente con aquellos estudios que sitúan el centro de investigación y reflexión sobre los procesos sociales en la corporalidad, estudios que ha tenido un importante auge en las ciencias sociales en los últimos años. Para B.S. Turner, uno de los autores más significativos en el desarrollo de este campo en la sociología, el aumento de actividad política y cultural sobre el cuerpo hace útil pensar en las sociedades modernas como *sociedades somáticas*<sup>5</sup>. Esta es sin duda una convicción que está detrás del esfuerzo de muchos investigadores en disciplinas diversas. Sin pretender ser exhaustivo, encontramos en la bibliografía reciente una proliferación de estudios sobre las relaciones entre cuerpo y género, cuerpo y sexualidad, cuerpo y violencia, cuerpo y consumo, cuerpo y máquina, cuerpo y religiosidad, cuerpo y salud, cuerpo y vejez, cuerpo y clase social, cuerpo y estigma social, cuerpo y memoria, cuerpo y emoción, cuerpo, hegemonía y resistencia, discursos disciplinarios y formas de la corporalidad, etcétera. Gracias a este interés creciente, el cuerpo se ha convertido en «uno de los principales campos de batalla donde se produce la lucha para forjar una perspectiva crítica ade-

---

<sup>5</sup> 1992.



Estatuas de vikingos en un altar instalado en la montaña de Sorte.

cuada para analizar las características cambiantes de la realidad social, política y cultural contemporánea»<sup>6</sup>.

El giro hacia el cuerpo del análisis social implica una adecuación de nuestros métodos y marcos de análisis para poder descifrar e interpretar en toda su complejidad las distintas modalidades de la actividad humana en las prácticas corporales. De entre las distintas aproximaciones al estudio del cuerpo que hay disponibles en el mercado académico, en este li-

<sup>6</sup> T. Turner, 1994: 31. Como ejemplos de libros de amplia circulación dedicados en exclusiva al estudio de la corporalidad, véanse B.S. Turner, 1984; O'Neill, 1985; M. Featherstone, M. Hepworth y B.S. Turner (eds.), 1991; Grosz, 1994; y Shilling, 1994. Consultese también la revista especializada *Body and Society* (Sage). En el campo de la antropología, véase Blacking (ed.), 1977. Para algunas revisiones y propuestas más recientes véanse, por ejemplo, Scheper-Hughes y Lock, 1987; Csordas, 1988; y Lock, 1993.

bro seguimos aquéllas que parten del entendimiento fenomenológico del cuerpo como entidad material, para dilucidar cómo se implantan y negocian en él las formas de hegemonía, aflicción y resistencia que circulan en la sociedad venezolana. *Escenarios del cuerpo* pretende por tanto cubrir el arco que se extiende desde las experiencias más intimistas y subjetivas del trance hasta los factores históricos, culturales, sociales, políticos y económicos que condicionan, infiltran y modulan sus formas características de corporalidad. Esto supone considerar al cuerpo como un agente *consciente*<sup>7</sup>, base de la subjetividad humana y capaz de producir realidades materiales y sociales.

En el nivel más fenomenológico, el aprendizaje de la posesión trae consigo una redefinición dramática de las capacidades corpóreas y el horizonte de percepción de los médiums, proceso que enriquece enormemente y modula su intercambio sensorial con el entorno. En el culto, una de las claves de esta transformación del cuerpo son los diferentes espíritus del panteón. Cada categoría de espíritus transfiere a los médiums, durante el trance, una combinación diferente de sabores, olores, voces, videncias, tactos, movimientos y tensiones musculares, que está en concordancia con sus características étnicas, históricas, sociales o de género. El trance espiritista es así un caso paradigmático de lo que Csordas denomina *modos de atención somáticos*, un concepto diseñado para aprehender los matices de la «elaboración cultural de la implicación sensorial» en el mundo<sup>8</sup>. Pero estos modos de atención somáticos, una vez consolidados, tienden a desbordar el marco ceremonial. Muchos médiums arrastran —en distinta medida— a su repertorio corporal de sensaciones y movimientos cotidianos algunas cualidades de los espíritus. Por ejemplo, algunos médiums varones que conocí se resisten habitualmente a la llegada a sus cuerpos de *fluidos* femeninos durante el trance porque consideran que les *amaneran* en su vida cotidiana. Los médiums se identifican profundamente con «sus» espíritus a través de estas *transferencias carnales*<sup>9</sup>, en las que asumen como propias las biografías y experiencias históricas depositadas en cada una de las entidades místicas. Como si se tratara de un calidoscopio de posturas y sensaciones en constante giro, el paso sucesivo de presencias por los cuerpos de los médiums en cada ceremonia, a lo largo de su carrera espiritista y también en su vida cotidiana, tiene como consecuencia, necesariamente, un sentido de la identidad nómada, múltiple, inacabado, siempre precario<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> *Mindful* es el término original (Schepers-Hughes y Lock, 1987).

<sup>8</sup> 1993: 138-9.

<sup>9</sup> Lancaster, 1997: 564-59.

<sup>10</sup> Sobre la construcción del género y el flujo de la identidad en los barrios venezolanos y en el culto de María Lionza, véanse Ferrández, 2002b y 2003.

Siendo importantes las consecuencias de la posesión en el nivel personal, es crucial además analizar sus cualidades intersubjetivas. A pesar del carácter emergente del culto y de las polémicas en su seno sobre cómo se manifiestan o debieran manifestarse los espíritus en los cuerpos, hay un cierto consenso de base sobre las formas de corporalidad y protocolos rituales legítimos, que le hace reconocible como un movimiento con identidad propia en el campo de la religiosidad popular venezolana. ¿Cómo podemos analizar la dimensión colectiva del uso del cuerpo en el culto? Jean y John Comaroff propusieron hace ya algunos años examinar las experiencias corporales como formas colectivas de «imaginar y actuar sobre las fuerzas de la historia». En su estudio sobre las prácticas religiosas de los Tshidi de Sudáfrica, destacaron —basándose en las discusiones de Bourdieu sobre el *habitus* y el cuerpo como memoria— la importancia de los proyectos de *reforma corporal* en la reconfiguración de la subjetividad y las prácticas de los grupos subordinados, al «revertir las políticas corpóreas del colonialismo». Y esto es así porque para los Comaroff, «los cambios en las fronteras entre el cuerpo y el contexto a menudo producen cambios en la condición existencial y en los estados subjetivos»<sup>11</sup>. Estas subversiones o disidencias «amenazan la reproducción y mantenimiento de formas de corporalidad dóciles»<sup>12</sup> y se pueden desencadenar en relación a distintos ámbitos de dominación —ya sea colonial o postcolonial— como pueden ser el estigma social, la identidad social y étnica, el género, la biomedicina, la disciplina capitalista, el sistema penal, la memoria, las definiciones y usos de la violencia, etcétera.

Según esta línea de argumentación, el cuerpo ha sido, históricamente, un lugar para la implantación de hegemonía, desigualdad y control social, pero también un espacio de conciencia crítica, resistencia y, en un sentido más genérico, experiencias alternativas del mundo<sup>13</sup>. Con todo, los espacios en los que se despliegan la hegemonía y la subalternidad no son simétricos. El conocido esquema de De Certeau para descifrar prácticas de resistencia *antidisciplinaria* en la vida cotidiana establece la diferencia entre acción *estrategia* y *táctica*. Frente al dominio de lo estratégico, que implica la presencia de un sujeto con «voluntad y poder», un lugar pro-

<sup>11</sup> 1992: 72-77. Sobre *habitus* y memoria, véase Bourdieu, 1977: 94.

<sup>12</sup> Boddy, 1994: 420.

<sup>13</sup> Como Boddy señala, el hecho de que muchos movimientos vinculados a la posesión han sido históricamente reprimidos o sujetos a estrictos controles por los poderes dominantes, «debería despejar cualquier duda de que los Estados los perciben como subversivos» (1994: 420). Otra posible opción es poner su energía y su gancho popular al servicio del Estado, como ocurrió, por ejemplo, con el vudú y los *Tontons Macoutes* durante la dictadura de Duvalier (Laguerre, 1989). Con sus peculiaridades, como veremos, el culto de María Lionza no es ajeno a estas experiencias.

pio para la confrontación y una visión unificada de los objetivos, lo táctico, ese «arte atemporal de los débiles», consistiría en «cálculos» fragmentarios que carecen de un proyecto global, o una visión conjunta del oponente. Como otros movimientos afines, el espiritismo venezolano sería un espacio táctico que tiene, no obstante, una ventaja frente a muchas otras prácticas populares: la disponibilidad de un espacio propio de enorme capacidad expresiva, la posesión. En Venezuela, el trance se ha desarrollado históricamente como un lenguaje autónomo que, aunque asume constantemente formas y significados hegemónicos, moviliza también «intereses y deseos que no están determinados ni pueden ser capturados por los sistemas en los que se desarrolla»<sup>14</sup>.

Esta concepción dinámica de las formas subalternas de la corporalidad nos puede ayudar a dilucidar la relevancia histórica y social del culto de María Lionza, y este es el principal reto de este libro. Por el momento, como ejemplo del proceso de *despliegue* y *repliegue* entre cuerpos y ambientes sociales y políticos que acabamos de apuntar<sup>15</sup>, veamos brevemente el caso de Simón Bolívar, un referente crucial en la historiografía oficial, las ideologías políticas y el imaginario popular en Venezuela. En su estudio sobre las formas de la conciencia popular, Yolanda Salas<sup>16</sup> hablaba de la existencia de tres manifestaciones corpóreas del espíritu de Bolívar en el culto de María Lionza. Por un lado estaba el gran general, el Bolívar heroico, victorioso, guerrero, «padre de la patria», que es una presencia obligada en las celebraciones espiritistas que coinciden con aniversarios patrióticos en el calendario oficial. Durante las ceremonias, este Bolívar es proclive a intervenir en desfiles, homenajes a la bandera, cantos patrióticos, debates políticos, etcétera. Otro Bolívar, mucho menos conocido en el culto, sedimenta en el cuerpo poseído el célebre episodio del cruce de los Andes, previo a la decisiva victoria de Boyacá en agosto de 1819<sup>17</sup>. En este caso, la característica principal del general, convertido en alegoría del sufrimiento de su ejército, es una sensación masiva de frío. Temblando aterido en los médiums, Bolívar pide una capa y coñac para sobrevivir las inclemencias del tiempo. Es un Bolívar frágil pero firme en su ideario y listo para llevar a cabo grandes campañas militares. El tercer Bolívar se refiere al militar enfermo, abandonado y traicionado que Gabriel García Márquez evoca de forma tan extraordinaria en *El general en su laberinto*.

---

<sup>14</sup> Véase De Certeau, 1988: xv-xx.

<sup>15</sup> A. Kleinman y J. Kleinman, 1994: 710-711. En esta misma línea, Bárbara Plácido (2001) considera que los discursos subalternos generados en los trances forman parte de una conversación permanente que tienen los sectores populares con los historiadores, los medios de comunicación y el Estado, y también con los antropólogos.

<sup>16</sup> 1987.

<sup>17</sup> Masur, 1948: 265 ss.; Liébano Aguirre, 1988: 251-262.



Estatua deteriorada de Bolívar en una altar doméstico de la región de Barlovento.

La cultura hegemónica y la cultura popular comparten en Venezuela una fascinación casi obsesiva por la figura de Bolívar, pero le atribuyen una significación no siempre coincidente<sup>18</sup>. A pesar de tener influencias obvias del personaje construido por la historiografía oficial, ni siquiera el Bolívar victorioso de los marialionceros se corresponde completamente con el Bolívar hegemónico, ya que cristaliza narrativas que provienen de la cultura popular y que, por poner un ejemplo, cuestionan su origen puramente criollo y le confieren una filiación afrovenezolana. Este simple desplazamiento genealógico concedería agencia histórica a un sector de la población que apenas roza las notas a pie de página en la historiografía oficial.

---

<sup>18</sup> El prestigioso historiador venezolano Germán Carrera Damas les llama, respectivamente, el culto *para* y el culto *de* la gente (1969: 239).



Ismelda, médium de Caracas, en trance con el Libertador en posición de saludo.

Durante mi investigación de campo, Bolívar seguía siendo una presencia decisiva en el culto, pero más en la estatuaria de los altares y en el discurso de los espiritistas que en los cuerpos de los médiums. A pesar de presenciar centenares de trances, apenas vi a Bolívar en tres ocasiones, y generalmente bajo sospechas de fraude. Eso sí, conversé con muchos espiritistas que habían sido materias de este espíritu en el pasado —y esperaban volver a serlo en el futuro. El resultado de mi rastreo del espíritu de Bolívar fue sorprendente y refleja hasta qué punto la crisis económica, política e ideológica en la que estaba sumida Venezuela en esos años

se había filtrado a la corporalidad del culto, convirtiendo el trance en un espacio de crítica social y de duelo popular por el desmoronamiento de un ideal político<sup>19</sup>. Cada una de las expresiones de Bolívar mencionadas tiene unas tramas corpóreas distintas que los médiums experimentados detectan inmediatamente, y que producen tipos muy diferenciados de trance. El Bolívar que todos reconocían como predominante en el culto, históricamente, era el general glorioso. Muchos de los médiums con los que tuve la oportunidad de conversar le habían recibido en sus cuerpos durante el trance. Según me describieron ellos mismos, las «sensaciones patrióticas» —pasión, valor, triunfo, determinación, solemnidad, elocuencia política, rigor militar, etcétera— que transfería a los cuerpos provocaban una experiencia extraordinariamente intensa —y esencialmente hegemónica— de la identidad nacional venezolana.

Sin embargo, las formas de corporalidad del culto están ancladas en contextos históricos determinados. Las diferentes tramas de los espíritus se activan, desactivan y transforman según la percepción popular de las circunstancias políticas y sociales de Venezuela. En relación a la evolución de los escenarios políticos, que es la caja de resonancia más adecuada para examinar el espíritu de Bolívar, se pueden producir transferencias hacia el cuerpo de sentimientos colectivos de crisis, estabilidad, perplejidad o euforia. A pesar de su predominio histórico en el culto, en la década de los noventa el Bolívar heroico había sido parcialmente desplazado de los cuerpos de los médiums por el Bolívar en estado terminal. En sus discursos entrecortados, este Bolívar angustiado expresaba en ocasiones críticas a un Estado venezolano que le había traicionado de nuevo. Pero más allá de los testimonios orales del espíritu, su profundo malestar con Venezuela se reflejaba en su corporalidad extrema. La tierra venezolana, «deshonrada» por los políticos, le «quemaba los pies» —como se me dijo en una ocasión—, y propiciaba la llegada de su versión más agónica. Las claves sensoriales que Bolívar transmitía a sus médiums producían una tos muy violenta, casi furiosa, y un sentimiento generalizado de asfixia y enfermedad aguda. El trance quedaba dominado por síntomas de la tuberculosis. Los fieles presentes en la ceremonia se apresuraban a cuidar al enfermo y trataban de calmar la crisis de tos y las convulsiones, lo que sólo conseguían cuando el espíritu finalmente abandonaba el cuerpo del médium. El predominio del Bolívar gravemente enfermo y la intensidad del trance que provocaba había obligado a algunas de sus materias a *retirarlo* —solicitar, mediante peticiones, que no *bajara* más en sus cuerpos—.

---

<sup>19</sup> Este aspecto se desarrolla con más detalle en el capítulo VI. Sobre *desmembramiento* del modelo bolivariano pueblo-Estado tras las revueltas populares de 1989, conocidas como *el cacarazo*, véase Coronil y Skurski, 1991: 315-326.

La zozobra del espíritu de Bolívar era una expresión tan elocuente del descontento de las clases populares con la deriva del Estado venezolano como lo era el retroceso temporal de su versión triunfante<sup>20</sup>.

### Itinerario del libro



María Lionza, vestida para una ceremonia.

Este libro es fruto de numerosos desplazamientos. Por una parte, durante mi trabajo de campo, tuve contacto sistemático con cinco grupos de culto en diferentes barrios populares de Caracas y la ciudad costera de Catia la Mar, y un contacto más ocasional con decenas de grupos y centros, entre ellos el hospital místico Poder de Macaria en Maracay. Visité con regularidad santuarios espiritistas en Barlovento (Miranda), Anare (Litoral Central), La Mariposa (Caracas) y la montaña de Sorte (Yaracuy), el principal centro de peregrinación del culto. A esto hay que añadir innumerables entrevistas y conversaciones con venezolanos en distintos países y frecuentes recorridos por la internet, donde el culto también se está expandiendo. El objeto de estudio en sí, fundamentado en el flujo de pre-

---

<sup>20</sup> Por supuesto, queda como tarea pendiente el análisis de la evolución de este espíritu tras la llegada de Hugo Chávez al poder.

sencias a través de cuerpos y en la deriva de la conciencia durante el trance, nos remite a sensaciones, significados e identidades errantes. Las casi cincuenta horas de vídeo que obtuve durante el trabajo de campo en Venezuela me han permitido llevar, de manera muchas veces literal, el culto *a cuestas*, y poder revivir y mostrar a otros su tremenda belleza, sensualidad y complejidad en ámbitos a veces extraordinariamente ajenos a su nicho cotidiano. Los textos que se presentan han pasado todos ellos por ciclos de borradores en inglés y castellano. Finalmente, la producción del libro es indisociable de una vida itinerante que nos ha hecho transitar en la última década por ciudades como Berkeley (California), Caracas, Charlottesville (Virginia), Utrecht, Cuernavaca y Bilbao. Cada uno de estos lugares, con su atmósfera, sus gentes, y sus instituciones, ha dejado sin duda huellas más o menos descifrables a lo largo de todo el ciclo de investigación y en estas páginas.

En sintonía con esta suerte de nomadismo personal y metodológico, *Escenarios del cuerpo* se compone de seis partes, o escenarios. Con el fin de explorar la permeabilidad entre las prácticas corpóreas y otros campos de la realidad social en el caso concreto de María Lionza, cada uno de estos escenarios propone la discusión de un ámbito donde el culto se ha hecho presente de una manera u otra —la historia política, el arte, los debates sobre la naturaleza de *lo venezolano*, el espacio urbano, la economía informal, la inseguridad ciudadana, los procesos de salud y enfermedad, la producción de imágenes e imaginarios en la cultura popular, etcétera—, poniendo el énfasis en el desarrollo y consolidación de una forma de *estar en el mundo* de enorme intensidad corporal.

El culto de María Lionza ha sido, especialmente desde los años cuarenta, un actor relevante en discursos y proyectos políticos, en intervenciones públicas de intelectuales y artistas, en el imaginario y prácticas de la élite, y en el desarrollo de las formas contemporáneas de la cultura popular. Desde entonces, se ha inventado mitos, se han escrito obras de teatro, se han construido estatuas y creado iconografías, se ha perseguido y encarcelado a médiums, se han constituido asociaciones esotéricas, se han desarrollado proyectos de unificación dogmática, se han elaborado estudios desde diversas disciplinas, se han filmado documentales y compuesto canciones, se han multiplicado los centros de culto, se ha desarrollado un vigoroso mercado de productos espiritistas, etcétera. En el escenario I, «*Tiempos*», se plantea un recorrido por los principales hitos en el proceso de formación del culto en el siglo xx, que sin duda son un escenario crucial para el despegue histórico de la posesión espiritista como proyecto de reforma corporal y como forma de relacionarse con el mundo tan extendida en la Venezuela contemporánea, especialmente en los sectores populares.

Los centros de culto, santuarios y altares de María Lionza son lógicamente otro escenario básico para la posesión. La segunda parte del libro, «Espacios», examina cómo la devoción a María Lionza se engrana con los ámbitos urbanos que surgen en la estela del petróleo, y con un entorno natural que el Estado ha cedido en parte para el uso espiritista y es crucial en el culto: la montaña de Sorte. El desarrollo histórico del culto implica una *reterritorialización* de estos espacios determinados por el Estado y la expansión de la economía petrolera. La *ciudad espiritista* es ubicua y al tiempo difícil de detectar. La enorme cantidad de centros de culto que se dispersan por todas las ciudades de Venezuela —especialmente por los barrios—, que es donde se llevan a cabo la mayor parte de las ceremonias terapéuticas y los ritos de iniciación al trance, no tienen por lo general signos externos que los identifiquen, y muestran una tendencia endémica a la fisiología. Con independencia de las luchas internas por el poder y el prestigio que dan lugar a esta continua fragmentación, les garantiza a los espiritistas una fluidez espacial que dificulta cualquier intento de represión indiscriminada del culto. El corazón de cada centro es el altar, que contiene las estatuas e imágenes de los espíritus y los materiales básicos para el ritual. Los altares son lugares de la memoria y al tiempo sedes de la fuerza espiritista, básica para activar las claves sensoriales del trance. Los centros se organizan en general en torno a una materia y un *banco* principales<sup>21</sup>, y un número variable de médiums y fieles en distintos estados de desarrollo espiritual. El perfil social de estos centros puede ser de carácter familiar, vecinal o más amplio, lo que muchas veces depende del mayor o menor prestigio del centro como espacio de curación mística. En el contexto cotidiano, los espiritistas, debido a su proximidad corpórea al trance, a los espíritus y, presumiblemente, a los resortes de la *brujería*, tienen relaciones ambiguas con sus vecinos y su entorno social significativo, lo que hace que algunos de ellos oculten su relación con el culto y su cualidad de materias en determinados ámbitos de relación.

Frente al perfil escurridizo del culto en el ámbito urbano, el Monumento Natural Cerro María Lionza, situado en la montaña de Sorte, se

---

<sup>21</sup> En el culto de María Lionza, el banco es el especialista ritual que tiene la responsabilidad de que no les pase nada a las materias cuando éstas están en trance. El banco se coloca detrás del médium cuando éste se prepara para la elevación espiritual o trance y, actuando como una suerte de antena espiritual, recibe y canaliza los fluidos hacia el cuerpo del médium, empujándolos con las dos manos. Así, es responsabilidad del banco que el espíritu del médium salga de su cuerpo sin traumas, que el espíritu que llega se acomode correctamente y no dañe la materia prestada y, finalmente, que el espíritu del médium retorne rápidamente a su cuerpo una vez que el espíritu que lo poseía se marche. Los bancos se ocupan también de atender las demandas de los espíritus.

presenta como su escenario más espectacular y conspicuo. Visitado frecuentemente por investigadores y periodistas, y eje de la oferta turística del Estado de Yaracuy. Sorte es un lugar muy conocido en Venezuela y forma parte del imaginario venezolano de lo arcaico, lo popular, y sus inusitados cruces. Durante los fines de semana, se reúnen en la montaña miles de marialionceros, que se convierten en decenas de miles en algunas fechas especiales como la Semana Santa o el día 12 de octubre. El paisaje selvático de la montaña se inunda entonces de altares, flores y velas multicolor; fieles descalzos con pantalones cortos, camiseta o torso desnudo, cintas en el pelo y colgantes esotéricos —como elementos distintivos de la *piel social* espiritista<sup>22</sup>; trances que oscilan desde el descontrol hasta altos grados de sofisticación corporal; y sensuales e intensas ceremonias terapéuticas y de iniciación. La frecuencia del uso espiritista de la montaña es mucho mayor en la base, junto al río Yaracuy, donde existe un cierto nivel de vigilancia por parte de algunos cuerpos de seguridad del estado y del propio INPARQUES. A medida que se empinan las laderas, a pesar de que hay santuarios, cuevas, refugios rocosos, altares, árboles y cascadas dedicadas al culto por toda la serranía, disminuye ostensiblemente el número de espiritistas por motivos tanto de seguridad como de comodidad. Tras la fundación de la Asociación de Brujos de la Montaña en 1994, Sorte se ha convertido además en un centro de control de la ortodoxia y la corporalidad espiritista.

Una vez discutidos los escenarios histórico y espacial de la posesión, el capítulo III, «Cuerpos», se centra en el análisis de cómo se concibe, adiestra y experimenta el cuerpo en el culto de María Lionza. Para ello seguimos el itinerario de iniciación en el espiritismo de una joven materia, Daniel Barrios, a través de sus propias palabras. Como muchos otros espiritistas, Daniel aprende paulatinamente los entresijos del trance, tiene altibajos en su percepción como médium, y experimenta de manera crítica con los distintos estilos de posesión disponibles en el culto, hasta destilar finalmente sus afinidades con ciertos personajes del panteón. Aprender el trance implica el desarrollo de una matriz corpórea y sensorial de gran sutileza donde se engranan y desengranan los significados cambiantes que circulan en el culto de María Lionza como forma de conocimiento popular. El trance se aprende, pero nunca se convierte en un estado fijo. Todos los médiums están en evolución permanente, tienen momentos buenos y malos —los *trancamientos*, cuando pierden temporalmente el tono sensorial del trance—, y activan y desactivan con el tiempo sus relaciones con ciertos espíritus y sus estilos de corporalidad específicos. La experiencia de Da-

---

<sup>22</sup> T. Turner, 1980.

niel es interesante en este sentido porque su aprendizaje coincidió con nacimiento de una las formas de corporalidad emergentes más polémicas y de mayor éxito en el culto desde los años noventa: la asociada a los espíritus llamados *africanos* o *vikingos*. Tras su fascinación inicial, Daniel renuncia a la espectacularidad de estos espíritus. El contexto de iniciación en el espiritismo tiene una influencia determinante en estos procesos. Junto a este itinerario por el cuerpo, el capítulo III narra también el nomadismo de Daniel por la geografía y la economía informal venezolana como espiritista a tiempo completo y por lo tanto, como técnico del cuerpo.

El escenario IV, «Miradas» discute aspectos metodológicos del uso de vídeo durante el trabajo de campo etnográfico en el culto, una de cuyas características principales —y base de su eficacia social— es la producción de escenarios corporales de impacto con fines terapéuticos y expresivos. En este capítulo, la tesis principal es que las imágenes que se obtienen en contextos etnográficos son necesariamente el fruto, siempre inestable, del cruce de miradas entre el investigador y los actores sociales estudiados<sup>23</sup>. Como en un juego de espejos, cada intento de mirada etnográfica provoca miradas de regreso. Sobre esta base, se plantea una reflexión sobre la circulación de imágenes y el (des)encuentro de miradas que tuvo lugar durante mi trabajo de campo con vídeo con un grupo de espiritistas en un centro de culto situado un barrio de Catia la Mar, y en una ceremonia de la montaña de Sorte, en buena medida *actuada* para la cámara. Cada una de las miradas que confluyen en estas situaciones, tiene, por supuesto, su particular formación, sus peculiaridades retóricas, sus expectativas estéticas, sus sesgos políticos, y sus propios narcisismos y opacidades. La mirada de los médiums, dentro y fuera del trance, se originaba en la matriz corpórea y ritual del culto. La mirada del antropólogo, en este caso, partía de afinidades metodológicas con estrategias de representación intersubjetivas que pueden resumirse en conceptos, de amplia circulación en los debates de antropología visual, como *cámara participante*, *complicidades de estilo*, *cine intertextual*, etcétera, que priman la colaboración con los sujetos representados en las imágenes. Esto es lo que sucedió con dos médiums del centro Arichuna-Olofi en Catia la Mar, con los que se inició un proyecto compartido de recogida de imágenes. Pero esta tentativa de mirada compuesta se complicó aún más puesto que se trataba de grabar trances en ceremonias espiritistas. En este caso nos encontramos ante la situación que Jean Rouch caracterizó como *cine-trance*<sup>24</sup>, donde el

<sup>23</sup> Consultese la llamada de Buxó i Rei a «explorar la capacidad de agencia de aquellos a los que se aplica la retórica y se les ha extraído la imagen», en este caso en relación a la fotografía etnográfica (1998).

<sup>24</sup> Fulchignoni, 1989: 299.

entrelazamiento de subjetividades a través del objetivo de la cámara tiene una dimensión somática añadida. Se produce un flujo de presencias a través de cuerpos en ambos lados de la cámara, que contribuye a desestabilizar la autoría de las imágenes. La propia cámara provoca situaciones que no existirían sin su presencia y es resignificada, e incluso *incorporada*, en el sentido más corpóreo del término, dentro de la dinámica de la posesión. Al final del trayecto, como se preguntaba MacDougall<sup>25</sup>, ¿quién es el productor de las imágenes? ¿A quién le pertenecen? La huella dactilar que deja un espíritu sobre un pedazo de papel sirve de metáfora para organizar este análisis de la relación entre imágenes, miradas y cuerpos. Aunque este capítulo se refiere a un aspecto del trabajo de campo, apela a la cualidad intersubjetiva de la *mirada antropológica* en general, y pone al lector sobre la pista de las negociaciones y el tipo de interacciones entre distintos actores sociales propias del trabajo de campo con grupos espiritistas.

Desde el núcleo de la corporalidad espiritista, en el escenario V, «Aflicciones», se aborda la aparición y arraigo en el culto de María Lionza de un escenario terapéutico donde se entremezclan formas populares y biomédicas de definir y tratar la salud y la enfermedad. La discusión de este espacio híbrido, que he denominado *tecnomístico*, sigue las huellas del difunto médico José Gregorio Hernández (1864-1919), uno de los fundadores de la biomedicina en Venezuela, conocidísimo santo popular y espíritu de gran carisma en el panteón del culto de María Lionza. La presencia generalizada y simultánea de José Gregorio y su repertorio de imágenes y actos terapéuticos en todos los ámbitos vinculados con los procesos de salud y enfermedad en Venezuela, ya sea en los hospitales, las historias oficiales de la medicina, los santuarios del catolicismo popular, o los altares y cuerpos de los fieles de María Lionza, le coloca en una posición relevante para el análisis del *pluralismo médico*, es decir, de la forma en la que se articulan y utilizan los distintos sistemas médicos coexistentes en una sociedad determinada. Gracias a esta ubicuidad de José Gregorio, se producen transacciones muy complejas en torno a su figura entre formas de corporalidad, protocolos terapéuticos y atribuciones de eficacia biomédicas y místicas.

En el culto de María Lionza, los *espíritus doctores*, de los que él es el principal representante, se comportan en los cuerpos de los médiums tal y como lo hacían en vida en su ambiente hospitalario. Por lo tanto, podemos hablar de un proceso de *medicalización de la posesión*. Al mismo tiempo, la presencia de estos espíritus ha sido fundamental en la llegada de instrumental, prácticas diagnósticas y otros protocolos biomédicos (muy

---

<sup>25</sup> 1991.

especialmente la cirugía) a las ceremonias terapéuticas del culto, donde se han resignificado en el contexto de las concepciones espiritistas de la salud y la enfermedad, a su vez influenciadas por la biomedicina. Finalmente, estos entrelazamientos y transferencias constantes entre el mundo de la biomedicina y el de la cura espiritista hacen que las percepciones de eficacia terapéutica de los sectores populares vinculados al culto de María Lionza —y por lo tanto, sus itinerarios de búsqueda de la salud— se sitúen *a caballo* entre ambos ámbitos, en combinaciones a veces poco predecibles.

Finalmente, el escenario VI, «Heridas» explora la interpenetración de los estilos de posesión *emergentes* en el culto con algunas formas de la violencia de la vida cotidiana, en concreto, con el ambiguo mundo simbólico, existencial, político, penal y corpóreo que se genera en torno al fenómeno de la delincuencia. La fulgurante llegada al culto de los espíritus *malandros*, o espíritus de delincuentes, a principios de los noventa, y su éxito entre las materias espiritistas más jóvenes, nos permite examinar cómo y porqué el proceso de intensificación de la violencia en los barrios de las ciudades venezolanas ha cristalizado en la corporalidad del culto de María Lionza. Con los espíritus malandros, el cuerpo de los médiums se transforma en una zona de peligro —y en muchos casos, también en un espacio de luto— que se entrelaza con los espacios urbanos, los incidentes callejeros o las celdas de la delincuencia. Pero al mismo tiempo, el potencial de corporalidad *disidente* de los malandros permite transformar los estereotipos hegemónicos de la masculinidad popular, claramente estigmatizados. También permite rescatar las biografías de presuntos delincuentes víctimas de ajustes de cuentas o enfrentamientos con la policía de las representaciones dominantes de la muerte que se expresan de forma burocrática en las estadísticas y cifras oficiales, criminalizadora en los discursos políticos, o sensacionalista y banal en los medios de comunicación. La aparición de estos nuevos espíritus en el panteón de María Lionza es una muestra de la enorme flexibilidad de la posesión para entrelazarse de forma inmediata a aspectos de la realidad venezolana que son extraordinariamente relevantes, y en este caso trágicos, para los marialionceros y la sociedad en general.



# I

## Tiempos



El tiempo pasa para las estatuas: María Lionza en Sorte.

No somos conscientes de que tan sólo somos un eco.

Maurice HALBWACHS, *The Collective Memory*



## **La búsqueda de los orígenes**

Trazar el desarrollo histórico del culto de María Lionza significa, como ocurre con cualquier otro tipo de narrativa sobre el «pasado», ubicar un eslabón más en una conflictiva amalgama de versiones populares, académicas, políticas, literarias o mediáticas de lo que no son sino datos fragmentarios. Se trata, pues, de contribuir al proceso que Hobsbawm llama *invención de la tradición*<sup>1</sup>. El amplio y heterogéneo espectro de prácticas que agrupamos bajo la denominación de «culto de María Lionza», como ya apuntábamos en la introducción y desarrollaremos en este capítulo, tiene una relación ambigua con la sociedad venezolana. A pesar de ser, en su configuración actual, un fenómeno relativamente reciente y carente de contornos claros, ha de negociar cada día su presunta condición de *tradición arcaica*, que resiste impávida los embates de una modernidad que ha resultado traumática para el país. En este sentido, el culto de María Lionza ha existido y existe, en buena parte, como un escenario idóneo para el debate continuado sobre la naturaleza y orígenes de *lo venezolano*. Un escenario donde se entrelazan intervenciones nostálgicas, grandilocuentes, pseudomilenaristas, académicas, esotéricas, elitistas, artísticas, ideológicas, cotidianas. En este forcejeo, el culto ha sido atacado, glorificado, estigmatizado, poetizado, trivializado, politizado, convertido en objeto científico y foco mediático sin tregua a lo largo de los años, a medida que se consolidaba su expansión. El culto, pues, no puede desgajarse de la compleja pantalla interpretativa que lo envuelve. En el presente capítulo

---

<sup>1</sup> Hobsbawm, 1983.

se exploran algunos hitos relevantes en la historia de su desarrollo, transformación e *invención* en el presente siglo. Hitos que se deslizan alternativamente entre los ámbitos elitista, popular y masivo.

Es todavía escasa la documentación antigua que se ha conservado o hallado sobre el culto, o aquellas prácticas que pudieran considerarse como sus antecedentes<sup>2</sup>. Esto hace que muchas de las afirmaciones que puedan hacerse sobre su carácter prehispánico y colonial sean todavía de naturaleza especulativa. Tanto Pollak-Eltz como García Gavidia hacen referencia a unos manuscritos del siglo XVIII que se conservan en el Archivo Nacional, en Caracas<sup>3</sup>. Según estas autoras, en estos textos hay referencias a prácticas rituales de naturaleza «diabólica» en algunas cuevas de las montañas de Chivacoa, y también en el Estado Lara. Pollak-Eltz incluso identifica el lugar de culto que aparece en esta documentación con el santuario espiritista hoy conocido como «Palacio de la coronación», situado en Sorte, Estado Yaracuy. Pero la falta de especificidad de estas fuentes hace que su relación con los «orígenes» del culto no esté clara. Estas alusiones no tienen, además, continuidad, y la propia Pollak-Eltz enfatiza la ausencia de mención alguna al incipiente culto de María Lionza en los textos de los viajeros y antropólogos del siglo XIX.

De acuerdo con la antropóloga Daisy Barreto, las referencias más antiguas a prácticas rituales que puedan considerarse originarias deben buscarse en un cierto número de testimonios orales, que datan de principios de siglo, en los cuales campesinos de la región de Yaracuy y algunas áreas adyacentes —y el propio Gilberto Antolínez, que se convertirá en un agente fundamental en el proceso de mitificación y divulgación del culto— discuten la existencia de una devoción de corte campesina y afrovenezolana a la Reina María Lionza en las sierras de Sorte. En ese tiempo, el culto se circunscribiría a esa pequeña región y estaba basado en la devoción a los antepasados, en su mayor parte *caciques* indígenas y héroes de la independencia venezolana. Los caciques rurales locales utilizaban a la figura de María Lionza para legitimar su control de las tierras<sup>4</sup>.

En general se considera que este culto rural de principios de siglo era una síntesis de algún tipo de prácticas y creencias de origen indígena que soportaron el empuje de la evangelización católica y se mezclaron posteriormente con elementos africanos traídos por los esclavos que fueron llegando a las haciendas de la región. Por ejemplo, en su periodización evo-

---

<sup>2</sup> La síntesis más reciente de la investigación documental relacionada con el culto de María Lionza está en Barreto, 2001.

<sup>3</sup> Pollak-Eltz, 1985: 31-32; García Gavidia, 1987: 13.

<sup>4</sup> 1990: 12; 2001, cap. 1. De esta autora, véanse también 1987, 1990, 1994, 1995, s/f y 2001.

lucionista del culto de María Lionza, Clarac de Briceño postula la existencia de una «primera fase» prehispánica situada geográficamente en el Estado Yaracuy, que estaría basada en la adoración de una dualidad sagrada Luna (elemento femenino)-Sol (elemento masculino). Para esta autora, el culto continuó de forma clandestina en Yaracuy durante el período colonial, al tiempo que recibía la difusa influencia de «algún tipo de culto de origen africano», producto del desarrollo de la sociedad esclavista<sup>5</sup>.

Existe el consenso, basado en la lectura de fuentes coloniales y en el análisis de datos arqueológicos, de que los dos principales grupos étnicos que poblaban la zona considerada originaria en el momento de la conquista eran los «pacíficos» Caquetíos (Arawacos) y los «belicosos» Jirajaras (Caribes). Ambos grupos compartirían una forma de espiritualidad semejante, que incluiría el uso ceremonial de refugios excavados, cuevas y lagunas como espacios sagrados, la utilización del tabaco para adivinar el futuro y provocar trances, el culto a espíritus terapéuticos y la presencia de poderosas diosas acuáticas y otras divinidades de la naturaleza. Todas estas características tienen resonancias claras con algunas de las rutinas sagradas del culto contemporáneo a María Lionza, como ha demostrado Barreto<sup>6</sup>. Aún así, los detalles específicos de los posibles vínculos entre las tradiciones prehispánicas y el culto de María Lionza serán durante mucho tiempo objeto de discusión.

## **El despertar del siglo xx y del petróleo**

Algunos especialistas han situado el momento más importante de su expansión inicial en paralelo al primer impulso de la industria petrolera, es decir, durante la larga dictadura del General Juan Vicente Gómez, entre 1908 y 1935<sup>7</sup>. La construcción histórica de Gómez como paradigma del primitivismo venezolano ha dotado a su personaje de un aura de fascinación y misterio, al que tal vez no es ajena esta selección del General como punto de partida de la expansión nacional del espiritismo venezolano<sup>8</sup>. Más allá de esta cuestionada interpretación del gobierno y la figura de Gómez, durante el régimen autocrático de este primer «mago» de la modernidad petrolera venezolana el país pasó de ser un atrasado nicho agrícola a ser, ya en 1928, el segundo productor y principal exportador mundial de petróleo. La llegada masiva de recursos vinculados a la venta

---

<sup>5</sup> 1992: 118.

<sup>6</sup> 1987: 52-56; 1990: 14-16; 2001, cap. 1.

<sup>7</sup> Clarac de Briceño, 1970: 368 y 1992: 118-119; Pollak-Eltz, 1985: 33.

<sup>8</sup> Coronil, 1997: 71; Skurski, 1994.

del petróleo tuvo como consecuencia una fuerte reestructuración del sector económico, por un lado, y el surgimiento de nuevas pautas de empleo y distribución de la población. Torrealba sitúa en esta época (1920-1940) el primer gran movimiento de habitantes de las zonas rurales hacia los estados petroleros (Zulia, Monagas, Anzoátegui), y también hacia Caracas y la región central, donde se concentraba una buena parte del gasto público<sup>9</sup>.

Clarac de Briceño y Pollak-Eltz están de acuerdo en que Gómez era, a su manera, un devoto y promotor del culto a la Reina María Lionza, aunque hay testimonios de arrestos sistemáticos de médiums que ponen en entredicho esta interpretación. Estas autoras sugieren que este apoyo oficial a la devoción a María Lionza pudo haber empezado incluso antes, durante el gobierno del general Cipriano Castro (1900-1908). Fue la dictadura de Gómez un tiempo en el que florecieron en Venezuela grupos cabalísticos, esotéricos y espiritistas (sobre todo kardecistas), que colonizaron una parte significativa del tiempo libre de las élites políticas y económicas. Angelina Pollak-Eltz, en su libro clásico sobre el culto, sugería que estos rituales elitistas podían estar en la base de la configuración espiritista del mundo marialioncero, aunque la única prueba que aporta es la de la coexistencia temporal de ambas prácticas<sup>10</sup>. Según Clarac de Briceño, por el contrario, la responsable de la penetración de elementos del vudú en el culto —como serían la posesión espiritista y el sacrificio de animales— fue la presencia de un sirviente de origen haitiano en el círculo exclusivo que rodeaban al dictador<sup>11</sup>. De un modo u otro, no es fácil probar la influencia decisiva de la élite en el desarrollo del culto, que continuó siendo sobre todo una práctica de carácter popular.

Tenemos noticias, si bien parciales, de uno de los grupos esotéricos que se constituyó en estas fechas en torno a la figura de María Lionza. Los postulados en los que se basó esta organización nos ofrecen una curiosa ventana para atisbar la naturaleza enormemente maleable que la devoción a María Lionza ha tenido en los distintos momentos de su desarrollo. Aunque discrepan en la fecha de su aparición y desarrollo, tanto Pollak-Eltz como Gilberto Antolínez se refieren a la fundación de la Asociación Nacional *Kristios Orionicus Atlantes*, establecida en torno al carismático Jesús Mercedes Guédez, el «único fundador de religiones que ha habido en Venezuela», según Antolínez<sup>12</sup>. Mientras Pollak Eltz afirma que este grupo se fundó en 1943 y que se trataba de una oscura asociación de «occultis-

---

<sup>9</sup> 1983: 121, 134-5.

<sup>10</sup> 1985: 33.

<sup>11</sup> 1970: 286.

<sup>12</sup> Pollak-Eltz, 1985: 33; Gilberto Antolínez discute este aspecto en la entrevista publicada en Díaz, s/f: 128.

tas o espiritistas», Antolínez les asocia con un movimiento contrario al gobierno dictatorial de Gómez y con otros grupos de carácter esotérico, como la «cadena magnética eliosófica del centro León Denis», cuya base se encontraba en la ciudad de Barquisimeto. Antolínez describe brevemente el proyecto de Guédez —«por ahí por los años veinte» y tras un desengaño amoroso— de reconstruir el antiguo reino del cacique caquetío Manaure. Planteada como una alternativa política a Gómez, la asociación tenía como objetivo revivir en el presente aquel mítico «Imperio del Sol y de la Luna», que se extendería por los estados de Falcón, Lara y Yaracuy bajo los auspicios sagrados de María de la Onza. La condición que ponía Guédez para el ingreso en este grupo era, siempre según el testimonio de Antolínez, el compromiso de conspiración contra el dictador. Perseguido por Gómez como subversivo, Guédez se vio obligado a huir y esconderse en un barrio de Caracas.

Con independencia de la mayor o menor fortuna coyuntural de estos movimientos minoritarios de devoción a María Lionza, para Barreto —a diferencia de Pollak-Eltz y Clarac de Briceño—, los procesos verdaderamente relevantes de expansión y popularización del culto en el ámbito nacional tuvieron lugar unos años después de Gómez, ya entrada la década de 1940. Por una lado, hubo en estos años una fuerte migración de nativos de las regiones de Yaracuy y Carabobo (de donde se considera originario el culto) a las ciudades emergentes de los valles centrales venezolanos. Por otro lado, la caída de Gómez supuso la apertura de un nuevo espacio intelectual en el cual se produjo una búsqueda de los «origenes auténticos» de lo «venezolano». En este contexto, proliferaron estudios y obras artísticas basadas en el rescate y recreación, en muchos casos de tipo folklórico, de los espacios sociales y culturales ocupados por las poblaciones indígena, afroamericana y campesina<sup>13</sup>.

## Imaginarios y textos

Uno de estos intelectuales, Gilberto Antolínez, nativo del estado de Yaracuy, jugó un papel crucial en la redefinición del mito y culto de María Lionza. En su esfuerzo por localizar, interpretar y promocionar configuraciones culturales autóctonas, Antolínez reinventó, entre 1939 y 1945, el «mito de María Lionza», basándose en una serie de historias populares, en la geografía mítica local, en el esoterismo europeo y en elementos misceláneos extraídos de su propia imaginación criolla<sup>14</sup>. El esfuerzo de

---

<sup>13</sup> Barreto, 1990: 10; 22.

<sup>14</sup> Para un análisis detallado de la labor crucial de Antolínez en relación al indigenismo venezolano y al mito de María Lionza, véanse Barreto, 1987: 28 ss., y 79 ss.; y sobre todo, su

Antolínez no fue, sin embargo, una mera recreación literaria de un universo «árcaico» local. Este autor dedicó un buen número de publicaciones a explorar las posibles genealogías indígenas del mito que estaba cristalizando. Finalmente, lo catalogó como «mito amazónico básico» junto con cautivadoras historias de sirenas de los bosques y de la luna tales como *Yara* y *Uyara*, asociadas a los Tupí brasileños, o *Chía* y *Bachue*, relacionadas con los Chibchas colombianos<sup>15</sup>. Al mismo tiempo, en este magma primigenio de identidad esencial nativa, reconducir estas leyendas indígenas hacia el mito nacional implicaba para Antolínez un aspecto asociado: anclar geográficamente esta espiritualidad «natural» caquetía y jirajara, de un modo corpóreo que evoca el trance, en las laderas de Sorte. En sus propias palabras, «la cultura astral de nuestros indígenas descubre allí corrientes etéreas y telúricas que conforman un núcleo positivo de energía, donde el hombre es recorrido por ondas que le llegan del cielo y la tierra que, al juntarse en su cuerpo, van a poner a rebullir fuerzas naturales que están en su parte media»<sup>16</sup>. Así, en esta evocación poética de lo venezolano auténtico, una suerte de identidad ancestral fantasmagórica burbujea e irradia hacia la Nación desde el cuerpo poseído del indígena.

En el mito inventado por Antolínez, que tiene una dimensión clara de fantasía erótica, María Lionza es un avatar de la poderosa e irascible «señora de las aguas» tan típica de las teogonías amerindias. Asociada al arco iris representado como anaconda bicéfala, es la suya una historia de belleza, tragedia y apocalipsis<sup>17</sup>. En pocas palabras, una princesa prehispánica hija de un cacique local confirma una profecía al nacer con ojos de color de agua. En lugar de sacrificarla a la *dueña* de la laguna de Nirgua —una anaconda—, como era preceptivo, el padre la protege en un escondite, rodeada de guardias. Para evitar el cumplimiento de la profecía, se le prohíbe a la princesa contemplar su propia imagen. Esto ocurre una vez que ella escapa de su cautiverio y se ve reflejada en las aguas de la laguna. Sus ojos son un vacío que comienza a girar hasta que su cara se metamorfosase de modo grotesco en la cara de la anaconda. La niña se sumerge finalmente en el abismo a través del vacío de sus propios ojos. La anaconda remueve con furia las aguas de la laguna, provocando una terrible inundación. Finalmente, ella misma explota en su furor destructivo, consumándose la catástrofe.

---

más reciente aportación en 2001, cap. 2, basada en conversaciones con el propio Antolínez. Para una reflexión de Antolínez sobre su propio papel en la elaboración del mito, véase la entrevista publicada en Díaz, s/f: 126-129.

<sup>15</sup> Antolínez, 1943: 231.

<sup>16</sup> En Díaz, s/f: 126.

<sup>17</sup> Antolínez, 1945.

Lo más importante de este proceso es que al transformar Antolínez en texto este «mito», y defenderlo fervientemente como *auténticamente venezolano*, convirtió su versión particular de una serie de historias locales en la base de una influyente alegoría de la Nación. Aunque Antolínez fue a la larga el más conocido del grupo de autores que se lanzó a la búsqueda de los orígenes de la Nación, el «mito de María Lionza», desalojado por un tiempo de los meandros de la memoria popular, se entrelazó también con los mundos de fantasía de creadores como Tamayo o el poeta yaracuyano José Parra<sup>18</sup>.

Estos dos autores enfatizaron en sus respectivas recreaciones los aspectos más «bucólicos» e «indígenas» de la vida fantástica de María Lionza. En la versión de Tamayo, la Reina vive cómodamente en «las espesuras de los bosques, en las aguas remansadas, en grutas encantadas, entre rebaños de animales salvajes y rodeada de espíritus subordinados y obedientes». Aunque el mito de María Lionza es para Tamayo, en el estilo de Bachofen, una supervivencia de un viejo «matriarcado» arawak-caquetío, su nombre original se perdió para siempre cuando los misioneros españoles trataron de neutralizar su devoción mezclándola con una vieja patrona local, la Virgen María de la Onza. Por su parte, el famoso romance de Parra fue escrito, según su propio autor, para neutralizar los aspectos «terribles» y traumáticos del mito que circulaban por la región y pudieran perjudicar la promoción turística de Yaracuy como viaje a los orígenes. «Al efecto la presentamos como una reina bella, agraria, maternal y espiritual, auspiciadora de las buenas cosechas, amadora de los campesinos, castigadora de los perversos y dispensadora de bienes a los humildes»<sup>19</sup>.

Entre todos ellos, gracias a su alianza con la prensa escrita, consiguieron situar a María Lionza en el corazón de una comunidad imaginada basada en un supuesta «esencia» indígena local<sup>20</sup>. El mito de María Lionza creado por estos autores en la década de 1940, una vez convertido en texto e instalado en el imaginario nacional como paradigma de una feminidad indígena, fuente primigenia de la Nación, sufriría posteriormente numerosas reelaboraciones a manos de algunos sectores de la élite venezolana. Al mismo tiempo, el mito se filtró de vuelta a la matriz popular de la que brotó en primer lugar, y allí se remezcló con versiones más locales o parciales, cristalizó en nuevas configuraciones, y se fragmentó de nuevo en una infinidad de variantes<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Antolínez, 1939; 1943; 1944; 1967; Tamayo, 1943; Parra, s/f.

<sup>19</sup> 1978: 406.

<sup>20</sup> En el sentido de Anderson, 1991.

<sup>21</sup> Véanse, por ejemplo, las versiones recogidas por García Gavidia (1987: 21, nota 15), muy frecuentes entre los miembros del culto.

## Nostalgia, ideología, teatro

La dictadura de Marcos Pérez Jiménez (1948-1958) introdujo, según la mayor parte de los investigadores de la historia del culto, una nueva dinámica en sus relaciones con la sociedad nacional. Durante su gobierno, hubo un esfuerzo sistemático por crear una nueva conciencia nacional que cristalizó en 1955 en la formulación del *Nuevo Ideal Nacional*. Esta ideología, destinada a generar y sostener la «imagen de un colectivo unificado embarcado en un proceso civilizatorio» estaba basada, según Coronil, en la manipulación política de la historia, la religión y la cultura popular. Con este fin, se creó una devoción nacional en torno al culto de los héroes de la independencia (expresada en la identificación del dictador con Simón Bolívar), los caciques indígenas, los santos regionales, y la Virgen de Coromoto. El estado, con la intención de apropiarse de la vitalidad de lo popular y al tiempo mantenerlo bajo control, oficializó ciertos elementos del «folklore» y los utilizó para reforzar la simbología del poder, mientras que perseguía y marginalizaba otros. El caso de María Lionza es paradigmático de esta actitud ambivalente<sup>22</sup>.

Queda aún mucho que conocer sobre la dinámica ritual y geográfica del culto popular a María Lionza durante todos estos años. Según los testimonios de médiums de la época, o de espiritistas que les conocieron, recogidos durante mi trabajo de campo en 1993 y 1994, el culto era ostensiblemente más simple de lo que es hoy en día. La mayor parte de estos informes, teñidos de una inequívoca nostalgia —que es el principal tamiz a través del cual se modula una buena parte de la memoria popular del culto—, se articulan en torno a la supuesta perdida paulatina del rigor ritual y de los valores más «tradicionales» de la devoción. Añoran un espiritismo más recogido, menos público y competitivo, más imbricado con los espacios naturales. Y sobre todo, ajeno a los circuitos comerciales en los que ahora se halla inserto. Las prácticas populares marialionceras del «pasado» consistían fundamentalmente en honestas, sencillas y discretas ceremonias curativas basadas en la manipulación sagrada de oraciones católicas, hierbas, velas blancas, licores y agua. Las transacciones económicas eran casi inexistentes. Los trances eran mucho más suaves e indiferenciados, y menos gratuitos y dramáticos que los actuales.

Daniel Barrios, un joven médium que se situaría claramente en esta concepción «neotradicionalista» del culto que hemos sugerido, heredó su profesión de su padre, José Natividad Barrios. Según el testimonio de Daniel, su padre dedicó toda su vida a viajar por Venezuela «consultando

---

<sup>22</sup> Véase Coronil, 1997: 169-172.

y curando a los enfermos». Aunque llegó a trabajar con diversos espíritus a lo largo de su vida, Daniel recuerda a su padre asociado al todavía popularísimo Negro Felipe, un bufón afrovenezolano, así como a los *encantos* de la naturaleza —que hoy pertenecen más a la narrativa del culto que a sus prácticas de posesión. José Natividad aunaba sus cualidades como médium a los roles tradicionales campesinos de *curioso* —especialista en curaciones espirituales y con hierbas— y *ensalmador*. Para realimentar sus cualidades terapéuticas (así como su imagen cuasimística), el viejo brujo llegaba a desaparecer durante meses en la montaña de Sorte, para volver envuelto en el misterio, con el pelo y la barba inusualmente largos atados detrás de la cabeza, según la estampa que, entre la admiración y el temor, recupera Daniel de su infancia.

Estos médiums, sus descendientes o sus discípulos denuncian la existencia de una pauta de represión por parte del Estado que provocó que muchos de ellos acabaran en cárceles de alta seguridad. El propio José Natividad estuvo en prisión «por brujo» durante los gobiernos de Juan Vicente Gómez (1908-1935), Eleazar López Contreras (1936-1941) y Marcos Pérez Jiménez (1948-1958). Barreto describe, a partir de noticias aparcidas en periódicos de la época, como el Estado, aliado con la iglesia católica y el gremio médico, utilizó en diversas ocasiones la tristemente famosa Ley de vagos y maleantes (una versión revisada de una antigua ordenanza colonial española implementada en 1795) para reprimir el culto. Este marco jurídico, en el cual los «brujos», «hechiceros» y «adivinadores» que «explotan la ignorancia o superstición por medios ilícitos» eran clasificados como «maleantes», fue utilizado para organizar campañas de saneamiento social donde se les criminalizaba, perseguía y arrestaba como «enemigos de la salud»<sup>23</sup>.

Irónicamente, de acuerdo con el testimonio de Octavio Tous, un escritor y erudito que, como joven protegido de Pérez Jiménez, estuvo en esa época próximo a los pináculos del poder, el culto se practicaba de modo ferviente entre las élites, incluido el presidente y algunos de sus generales más cercanos. Tous incluso declara haber visitado la montaña de Sorte con el propio Pérez Jiménez. Desde su nostalgia —en esta ocasión envuelta en elitismo—, Tous describe los extravagantes rituales que presentó en el centro espiritista Macario Blanco en Vista Alegre, Caracas, en los que se reunían generales, gobernadores, médicos de prestigio o autoridades policiales, y se utilizaban perfumes importados de París, opulentas capas doradas, champán de primera calidad, etcétera. La posesión es-

---

<sup>23</sup> Véase Bareto, s/f., capítulo 3. Sobre otros aspectos de la Ley de vagos y maleantes, véanse Izard, 1987: 131-132 y de Freitas, 1995: 151.

taba muy controlada y los espíritus que poseían a los médiums eran todos inteligentes y cultos: las reinas Guillermina, Margarita y la propia María Lionza, o eminentes médicos como el cirujano Arquímedes Medina, muy dado a enzarzarse en disquisiciones técnicas con algunos de sus colegas vivos. Según sus propias palabras, estas ceremonias no tenían «nada que ver con lo que uno pudiera llamar “popular”». Tous considera que este espiritismo de élite supuso la culminación de la «pureza» y sofisticación del culto a María Lionza, que no ha dejado de degenerar y «prostituirse» desde entonces —en las manos «incapaces» de las clases populares—, mezclándose con influencias tan «nefastas» como la *santería* cubana y la *macumba* brasileña, entre otras.

Fue precisamente en este ambiente modernizador tan característico de la última dictadura venezolana en el que, en 1951, se erigió la famosa estatua de concreto de María Lionza en el viejo Puente de los Estadios de Caracas, por encargo del propio presidente de la República. En el proyecto original la pelvis que sujetaba la diosa serviría como pebetero de los III Juegos Deportivos Bolivarianos. Dos años después fue trasladada a la isleta central de la autopista Francisco Fajardo. La iconografía altamente sexuada de esta estatua, que ha sido durante décadas un importante hito visual en la principal entrada de Caracas —atrapada en la divisoria central de una transitada autopista de seis carriles— y también una de las imágenes más populares en el culto —presente en la mayoría de los altares populares—, es obra del famoso escultor indigenista venezolano Alejandro Colina. Antolínez narra en la entrevista que concedió a Mariano Díaz que esta estatua se convirtió en uno de los principales frutos de la campaña que tanto él como Colina como el arquitecto Hermes Romero habían emprendido unos años atrás para «mitificar a María Lionza en su leyenda»<sup>24</sup>. La María Lionza cristalizada por Colina es una sensual mujer indígena cabalgando desnuda en una danta, con sus brazos alzados levantando una pelvis. De este modo, mientras que el Estado reprimía la devoción popular a la Reina, asumía su mitología de modo grandilocuente, y en clave erótica, en el marco legitimador del *Nuevo Ideal Nacional*.

En este mismo período, la imagen de María Lionza fue objeto de una nueva e influyente reelaboración cuando la famosa poetisa Ida Gramko, una de las primeras «niñas prodigo» de la literatura venezolana, convirtió a la diosa en protagonista de una obra de teatro profundamente lírica, estrenada en el Teatro Poliedro de Caracas en 1957. La *María Lionza* en tres actos de Gramko, descrita como un «drama mágico agrícola» de proyección universal por su director de escena Alberto de Paz y Mateos, se

---

<sup>24</sup> Díaz, s/f: 128.



La estatua de María Lionza de Alejandro Colina.

convirtió en un éxito de público con más de cuarenta representaciones consecutivas.

La obra plantea el dilema de la María Lionza mujer —un torbellino de pasión y emociones— frente a la María Lionza diosa —que lucha por la castidad y la trascendencia. En el guión, Gramko envuelve su creación poética en una atmósfera fantasmagórica atravesada por corrientes de deseo circulando entre dioses y humanos. Los dioses de la obra, criaturas de la sombra y el destello, se mueven envueltos en nubes sulfurosas, espirales de humo y penumbras. La escenografía dibuja dos espacios de contraste, la selva tropical delimitada por un ala de mosca gigante y un *conuco*, poblada por «presagios» —gusanos de luz—, y el luminoso pero sobrio palacio de María Lionza. Con el paso del tiempo, la *María Lionza* de Gramko ha cristalizado en la historia de la literatura venezolana como

una rara pieza con base legendaria folklórica que se caracteriza por ser más una secuencia de monólogos poéticos que un drama con una estructura coherente<sup>25</sup>.

Así, durante la década de 1950, el imaginario construido en torno a María Lionza continuó su metamorfosis a través de estos procesos ideológicos y artísticos. De acuerdo con el antropólogo Gustavo Martín, las reelaboraciones que tuvieron lugar en el catolicismo popular tuvieron como consecuencia la identificación, que hoy continúa con fuerza, entre María Lionza y la Virgen de Coromoto, la cual habría sido construida por el Estado como una cruda «apología de la raza blanca y de la evangelización». Este proceso de identificación no es sino un giro de tuerca más en lo que Martín considera la progresiva *hispanización* del mito de María Lionza<sup>26</sup>. Aún así, María Lionza no ha dejado de ser un referente con un enorme potencial polisémico.

## Beatriz Veit-Tané

A pesar de los esfuerzos continuos por cooptar, reestructurar o desmantelar las creencias y prácticas del culto en el ámbito popular, éstas han mostrado a través de los años una importante autonomía y fortaleza, gracias en parte a su propia naturaleza desarticulada. Esto ha sido así incluso en aquellos casos en los que han brotado proyectos de unificación y liderazgo centralizado en su seno. El principal intento de organizar el culto popular a María Lionza desde dentro tuvo lugar a partir de la década de 1950, y ha sido frecuentemente catalogado por los investigadores, de un modo ciertamente reduccionista, como un típico «culto de salvación» de dimensiones «mesiánicas» o «milenaristas»<sup>27</sup>. La protagonista de este frustrado esfuerzo de unificación, una poderosa y carismática médium conocida como Beatriz Veit-Tané<sup>28</sup>, dedicó varios años de su vida a la tarea de crear una ortodoxia espiritista, una estructura burocrática centralizada y un cuerpo de pautas normativas para el culto mediante la organización de asociaciones, la publicación de panfletos, la promoción de

<sup>25</sup> Véase el propio guión de Gramko, s/f. Sobre el impacto de la obra en el teatro venezolano, véase Monasterios, 1975: 63-65; 74.

<sup>26</sup> 1983: 149.

<sup>27</sup> Véanse, por ejemplo, Clarac de Briceño, 1970: 372-374; Martín, 1983: 171-175; Barreto, 2001, cap. 5.

<sup>28</sup> Veit-Tané es un seudónimo. Su verdadero nombre es Beatriz Correa Casanova de Rondón. Para un perfil autobiográfico y una versión propia de su relación con la élite venezolana y el culto de María Lionza, véase la serie de entrevistas que Veit-Tané concedió a la antropóloga Daisy Barreto (2001, cap. 5).

encuentros entre espiritistas, la fundación de un partido político de escasa repercusión<sup>29</sup>, la colaboración con investigadores de diversa índole, y la divulgación de su proyecto en los medios de comunicación.

En 1963, Veit-Tané publicó el libro *María Lionza y yo*, una suerte de manifiesto espiritista que fue reeditado en 1975 para ser presentado en el «Primer Congreso Mundial de Brujería», celebrado en Colombia. El libro fue prologado, entre otros, por el poeta José Parra, quien describe a la autora como una epifanía de María Lionza, «dueña de un dulce trato y de una insinuante belleza». También aparece en el libro una carta que envió a Veit-Tané la Dra. en Filosofía y Letras Clemencia Rath. Esta última caracterizó el texto como un itinerario por «aquella mentalidad primitiva nuestra», antes de emparentarlo con la tradición antropológica de Frazer, Grünberg y Lévy-Bruhl. La tensión entre poesía y conocimiento experto que cristaliza en estas presentaciones se despliega después de una manera peculiar por el libro.

En este breve volumen, lleno de fervor religioso, elementos líricos y, una vez más, un alto nivel de nostalgia por la difuminación de una presunta autenticidad indígena del culto, Veit-Tané formula su propia *Filosofía del Culto Aborigen a Nuestra Madre Reina María Lionza*. La autora describe a María Lionza, con la que se identifica explícitamente, como una poderosa diosa india vinculada a los Caquetíos —uno de los grupos étnicos que la historiografía ha cristalizado como pobladores «originarios» del Yaracuy prehispánico— y dotada de una «fuerza primitiva» y «universal». En este contexto, la Reina venezolana no es sino el avatar americano de una poderosa genealogía telúrica universal que incluye a divinidades tales como Buda en Asia, Santa Bárbara en Europa, y Changó en África.

Veit-Tané se convirtió en una relevante figura pública<sup>30</sup> y se autoproclamó representante máxima del culto. Creía que la ciencia acabaría por rendirse ante la poderosa realidad del espiritismo, legitimando así, de forma fehaciente y definitiva, su autenticidad. En este espíritu, la sacerdotisa colaboró inicialmente con estudiosos tales como antropólogos, sociólogos, psicólogos y parapsicólogos. Sumergida en el vocabulario típico del discurso paracentífico del kardécismo francés y otras formas de espiritismo erudito, Veit-Tané concebía al culto de María Lionza como una

<sup>29</sup> Veit-Tané llegó a presentarse en 1973, sin éxito, a unas elecciones presidenciales en representación del culto. Véanse Pollak-Eltz, 1983: 49, y Barreto, 2001, cap. 5.

<sup>30</sup> La rumorología popular circula versiones apócrifas sobre sus presuntas relaciones amorosas con importantes militares y políticos. Más realidad tiene su famoso affaire con José Luis Rodríguez, *El Puma*. Según la propia Veit-Tané, el éxito inicial del cantante fue la consecuencia directa de un pacto con María Lionza, mediado por ella. Posteriormente, *El Puma* rompió con la sacerdotisa, se convirtió al evangelismo y acusó a los marialionceros de llevar a cabo ritos satánicos. Para Veit-Tané, su actitud en relación al culto le convierte en un anticristo.

fuerza primordial y misteriosa que provenía de las profundidades de la naturaleza y los orígenes del tiempo. Por lo tanto, constituía un verdadero reto para los paradigmas explicativos de la ciencia. Para ella, el espiritismo no sería sino una forma de magnetismo curativo que existe ahora del mismo modo en que existía la electricidad antes de ser capturada en leyes físicas irrefutables gracias al avance del conocimiento científico —es decir, fluyendo invisible, escurridiza y misteriosa en la «atmósfera»<sup>31</sup>.

Articulando su discurso desafiante desde el pie de la estatua de la Reina creada por Colina —«perfecta o grotesca, según quién la juzgue»—, Veit-Tané llegó a ofrecer su cuerpo y el de otras materias espiritistas a los investigadores para que exploraran sistemáticamente el funcionamiento del «gran simpático», las «glándulas pituitarias y pinial» y el «sistema neuro-vegetativo» durante el trance, y así dilucidaran la naturaleza —y realidad— de la poderosa energía espiritual que circulaba por ellos. Esta «chispa divina» que se engancha en los cuerpos, una vez legitimada, domada e instrumentada por la ciencia, sería de gran utilidad en la cura de aquéllas personas recluidas en «Manicomios» y «Casas de Reposo», que no son sino «médiums en potencia».

Recuperada de las duras críticas recibidas desde dentro y fuera del culto, donde se considera, en general, que su afán de notoriedad le perjudicó como persona y como médium, Veit-Tané volvió con una nueva propuesta a principios de la década de 1980. En 1981, registró oficialmente en Caracas una organización llamada OMIP (Organización Mundial de Identidad e Integración de los Pueblos). En esta ocasión, la sacerdotisa recurre a metáforas tecno-poéticas para encapsular la sinergia que debiera producirse entre el «materialismo» científico y el espiritualismo, vinculado a la naturaleza. Así, por ejemplo, revitalizar el culto sería equivalente a «escribir AMOR con rayos láser en el casto seno de una flor».

El proyecto de Veit-Tané era consolidar este organismo para que llegara a operar al nivel de la ONU, la OEA o la UNESCO. La OMIP estaba orientada a la recuperación de las «raíces indígenas ancestrales» en el umbral del siglo XXI, un tiempo de profunda «crisis existencial». Para

---

<sup>31</sup> Según la versión espiritista, Allan Kardekk es el espíritu de un druida que dictó sus libros a través del médium parisino León Rivail durante más de 10 años, a partir de 1855. Las enseñanzas de este espíritu se plasmaron en la doctrina conocida en Francia como *spiritisme*. La expansión e influencia de las doctrinas de Kardekk en muchos puntos de América Latina ha sido espectacular. En concreto, esta reflexión de Veit-Tané sobre la naturaleza de las fuerzas espirituales brota directamente de la obra de Allan Kardekk, en este caso de *El libro de los médiums* (1980: 15; 79), muy accesible en Venezuela. Veit-Tané también hereda de Kardekk una orientación de corte positivista según la cual la ciencia debería ser un instrumento privilegiado para aprehender el mundo espiritual. Sobre el kardecismo y su impacto en la umbanda brasileña, véase Brown, 1994: 15-36.

ellos, Veit-Tané proponía una serie de medidas misceláneas que incluían, entre otras, la erección de una estatua del legendario cacique indígena Guaicaipuro —una de las *tres potencias*, o espíritus principales del culto marialioncero— en el Pantheon Nacional junto a la de Bolívar y otros generales de la independencia de la nación; la organización de un desfile conmemorativo de todos los pueblos latinoamericanos en el Paseo de los Próceres en Caracas; la creación de un programa transnacional de alfabetización; la creación de una red de hospitales, restaurantes, centros infantiles, núcleos deportivos, etcétera; y la modificación drástica y a nivel mundial del currículo de las escuelas con el fin de incluir estudios sobre la «tradición indígena». En la última década, Veit-Tané, que se considera traicionada por todos y que ve con desesperación como el culto de María Lionza se aleja a marchas forzadas de lo que ella considera su auténtica naturaleza, ha abandonado su sueño de crear una organización continental, o incluso nacional, y ha optado por continuar su práctica de forma discreta en la periferia del culto, lejos de los focos y de la notoriedad.

El esfuerzo personalista de sistematización del culto que protagonizó Veit-Tané fue el más relevante durante estos años, pero no el único. Otras iniciativas, como la liderada en la década de 1970 por el Licenciado (y «Príncipe») Arévalo Tovar Yajure en su búsqueda de un «Gobierno Cosmobiológico Marialionzano» —un «gobierno de acción y opinión pública»—, tuvieron mucha menos repercusión, pero apuntan hacia un estado de emergencia continua de pequeñas congregaciones de naturaleza esotérica en el seno de la configuración espiritista de María Lionza<sup>32</sup>. En el próximo capítulo se discutirá el nacimiento, en 1993, de un nuevo movimiento de gran alcance en el culto —en esta ocasión vinculado a la dinámica espiritista de la montaña de Sorte—, denominado en su origen *Asociación de Brujos de la Montaña*, presidida por el conocido médium Pablo Vásquez.

## La polémica de la estatua

Durante la fase final de redacción del presente libro (junio de 2004), en pleno gobierno de Chávez, se estaba produciendo en Venezuela una agitada controversia respecto a la restauración, propiedad y reubicación de la estatua de María Lionza diseñada por Alejandro Colina en 1951, que no es sino un ejemplo más de cómo el culto y las actividades y símbolos articulados en torno a él se mantienen vivos y tienen la capacidad de in-

---

<sup>32</sup> Información basada en un volumen aislado, no numerado, de la revista *Mundo Marialionzano*, conservado en la Biblioteca Nacional.

cidir ocasionalmente en el espacio público venezolano. La controversia respecto a la estatua se producía en el marco de un proceso iniciado en el año 2000 por el Instituto de Patrimonio Cultural para fundamentar la declaración del mito de María Lionza como Patrimonio Cultural de la Nación. Para ello se estaban llevando a cabo diversas investigaciones sobre la *tradición* histórica y cultural de María Lionza. Es este un importante momento en el proceso de reelaboración de la tradición marialioncera —impulsado, no hay que olvidarlo, desde agencias estatales— cuyas consecuencias para el culto y el mito de María Lionza son aún muy difíciles de evaluar. La Fundación Alejandro Colina (FACOL), por su parte, utilizó esta caja de resonancia para denunciar nuevamente la situación de la estatua de María Lionza, en franco proceso de deterioro debido al descuido y a los problemas derivados de su ubicación en la mediana de la autopista Andrés Fajardo, y desarrolló un *Proyecto de Rescate Integral del Monumento María Lionza de Alejandro Colina*, con la colaboración de un equipo conformado por Ronny Velasquez, Carlos Colina, María Teresa Novoa y Daisy Barreto, en representación de las Escuelas de Antropología, Arte, Arquitectura de la Universidad Central de Venezuela (UCV), y con el apoyo del Instituto de Comunicación Social (ININCO) y del Consejo de Preservación y Desarrollo (COPRED) de dicha universidad. Además, recibió apoyo de las instituciones externas Fundapatrimonio, de la Alcaldía Libertador, y del Instituto de Patrimonio Cultural (IPC).

Un equipo internacional de Restauradores Sin Fronteras (A-RSF) emitió en julio del año 2003 un informe señalando la importancia de los daños provocados por la vibración del tráfico, la necesidad de la restauración y la posibilidad del traslado del original a una ubicación menos perjudicial para la pieza. Las distintas interpretaciones de lo que significaba la restauración y conservación de la estatua abrieron varios frentes de polémica. En enero del año 2004, el Consejo Universitario de la UCV acordó devolver la estatua, tras su restauración, al lugar en el que se encontraba en la mediana de la autopista. Fundapatrimonio, por su parte, de acuerdo con el gobierno del Municipio Libertador, propuso retornar una copia a la autopista y, después de sondar varias posibilidades —entre ellas la Plaza Venezuela y el Paseo Los Ilustres<sup>33</sup>—, trasladar el original a la Plaza de los Museos, una zona cultural de la capital venezolana donde también se encuentran el Museo de Ciencias, la Galería de Arte Nacional, el Museo de Bellas Artes y el Parque Los Caobos. Ante la falta de acuerdo, ambas par-

---

<sup>33</sup> Descartado este último, según el presidente de Fundapatrimonio, porque «en Los Ilustres hay conflictos tradicionales entre los estudiantes y los organismos de prevención, y encontramos balas en las ninfas de las Tres Gracias, y eso iba a dañar la pieza...» Véase El Nacional.com, 28 marzo 2004, «A Villanueva nunca le gustó María Lionza».

tes recurrieron a la vía legal. Fundapatrimonio y la Universidad Central de Venezuela empezaron a disputarse la propiedad de la obra de arte, llevando la UCV y tres ONGs a interponer recursos de amparo constitucional contra Fundapatrimonio por su gestión de todo el proceso y por su presunta apropiación del monumento, que consideran patrimonio de la UCV. El Juzgado Superior Tercero en lo Civil y Contencioso Administrativo estableció que la figura no podía ser movilizada sin el permiso de las autoridades de la UCV. Ante esta decisión, Fundapatrimonio interpuso un recurso de apelación en la Sala Constitucional del Tribunal Supremo de Justicia (TSJ). El presidente de Fundapatrimonio, Gustavo Merino, se declaraba sorprendido por el repentino interés de la UCV en la estatua después de 50 años de olvido. Y el Municipio Libertador se reservó la opción de solicitar la expropiación de María Lionza, reclamando que sea declarada Patrimonio Cultural de la capital.

La presunta ubicación de la estatua de María Lionza en la Plaza de los Museos es sin duda una apuesta fuerte que despertó inmediatamente críticas en algunos sectores de la sociedad venezolana, al considerarse que el traslado de lo que sería el principal ícono del culto de María Lionza a un lugar mucho más accesible a los creyentes que la mediana de una autopista de alta velocidad convertiría dicho lugar —uno de los más cuidados y emblemáticos de Caracas— en un espacio de culto espiritista y, a la postre, en un espacio popular donde se practicarían ritos, se asentarían los comercios y puestos de buhoneros asociados con el espiritismo, y se atentaría contra la salud pública. Desde Fundapatrimonio se niega la posibilidad de este tipo de impacto sobre la Plaza, alegando que la colocación de una cerca impediría en todo caso el acceso al monumento. El presidente del Museo de Ciencias, por su parte, se oponía rotundamente y declaraba que si se producía el traslado de la estatua se violaría la Ley de Defensa del Patrimonio Cultural al afectar al eje visual de la plaza<sup>34</sup>. Además, consideraba «antagónicos» la «misión, función y valores» de un Museo de Ciencias con el tipo de rituales sincréticos que se practicarían en su puerta, basados en la superstición y la superchería. «La ciencia no promueve esas prácticas y formas de pensar que impiden el desarrollo social y cultural de un país», concluyó<sup>35</sup>. La batalla legal, simbólica y patrimonial que ha estallado en torno a la estatua de María Lionza, según fue imaginada por Alejandro Colina, es un indicador nítido de la posición ambigua e imprecisa del culto en la sociedad venezolana, siempre disponible para ser activada por algún proyecto político, siempre despre-

---

<sup>34</sup> Véase la versión digital de Temas, 28 marzo 2004.

<sup>35</sup> *Ibid.*

ciada por sus raíces populares, siempre temida por su extraño poder de convocatoria, siempre malinterpretada como un lugar de mera ignorancia y superchería.

El 6 de junio de 2004, en medio de la polémica y del conflicto político en torno al referéndum revocatorio contra Hugo Chávez, la estatua se partió por la cintura, quedando la Reina con el torso y el rostro mirando hacia el cielo. Como no podía ser de otra manera, la caída de María Lionza fue interpretada de forma dispar por los distintos bandos políticos.

## Simple curiosidad

Aunque como demuestran los casos discutidos anteriormente el culto de María Lionza lleva ya bastantes años imbricado con diversos aspectos de la realidad venezolana, su visibilidad pública se ha incrementado notablemente en las últimas décadas acentuándose, como discutíamos en la introducción, su pátina interpretativa de supervivencia arcaica. Por un lado, la devoción ha ido generando un espacio propio en el ámbito de la música popular, lo que ha contribuido a proyectar su imagen más allá de las fronteras de Venezuela. Al mismo tiempo, se ha consolidado en el país un mercado creciente de literatura esotérica barata relacionada con el espiritismo, de muy fácil acceso en los mercados populares. Es también muy relevante la proliferación de *perfumerías* —tiendas de productos espiritistas—, que son uno de los principales signos visibles del potencial y popularidad del culto en el ámbito urbano. Y, quizás lo más importante, el culto es periódicamente consumido por los espectadores de las distintas cadenas de televisión nacionales, e incluso internacionales, especialmente en programas de corte sensacionalista. Este aumento de la divulgación del culto, y el proceso de comercialización que se deriva de él, han contribuido sin duda a su rápida transformación<sup>36</sup>.

No es difícil encontrar referencias en la música popular venezolana contemporánea a elementos vinculados al mundo de la *brujería*, como también se conoce al espiritismo. Espíritus, invocaciones, rituales, santuarios, recorren las letras de numerosas canciones. Pero el acontecimiento musical que convirtió a la devoción a María Lionza en un fenómeno conocido en todo el Caribe hispano, y también en sectores muy amplios la comunidad latina de Estados Unidos, tuvo lugar en 1978. En este año se publicó el famoso álbum de salsa *Siembra*, compuesto y producido por Willie Colón y Rubén Blades. El conocido cantante, compositor, actor,

---

<sup>36</sup> Para una evaluación de algunas de las influencias de los medios de comunicación sobre las dinámicas rituales del culto, véase el escenario «Miradas».

activista y político panameño incluyó en este disco la canción *Maria Lionza*, tema que compuso para expresar su devoción a la Reina tras un viaje a la montaña de Sorte. Blades, siempre interesado en tender puentes entre las diferentes comunidades hispanas más allá de las fronteras nacionales, imaginaba a María Lionza como una patrona todopoderosa y unificadora, «cuidando el destino de todos los latinos, viviendo juntos y en libertad». De la mano de este éxito comercial, la Reina y su montaña de Yaracuy, sus flores, sus tabacos, su dominio divino sobre las aguas, las quebradas, los vientos, la luna y el sol, se situaron por primera vez, si bien de un modo modesto, en una órbita cultural dominada por la presencia de la santería cubana, lo más cercano a un movimiento religioso panlatino en este contexto. El hecho de que la canción de Blades se haya convertido con el tiempo en una importante invocación ritual habla de la plasticidad del capital simbólico del culto.

Más allá de su proyección musical, la devoción a María Lionza ha intensificado su relación con el mercado editorial. A las sucesivas oleadas de poetas, folkloristas, dramaturgos, psicólogos o antropólogos, se añade con fuerza en las últimas décadas el auge del género esotérico popular. La expansión comercial de textos relacionados con el culto y sus prácticas afines en Venezuela forma parte de un impresionante mercado que incluye una amplia oferta de libros de terapias alternativas, parapsicología, hipnosis, telepatía, magia utilitaria, masonería, espiritismo elitista, metafísica, civilizaciones perdidas, reencarnación, extraterrestres, etcétera. Muchos de estos libros pasan por las manos de los espirituistas de una manera u otra. Pero las publicaciones de mayor impacto en el culto en la actualidad son aquéllas relacionadas más directamente con el espiritismo y las denominadas religiones afroamericanas —especialmente la santería—, así como una serie de panfletos misceláneos, de autoría dudosa, que contienen oraciones, técnicas de adivinación, instrucciones sobre ceremonias, tratados de plantas medicinales, biografías de espíritus, ordenaciones del panteón y otros elementos de aplicación inmediata en el espiritismo popular.

En una ocasión en la que Daniel Barrios pasó una corta temporada en mi apartamento de Caracas, le pedí que me escribiera o dibujara su versión del panteón de espíritus marialioncero. «Eso que me pides es ridículo», me contestó después de pasar unos minutos mordisqueando un bolígrafo y escribiendo algunas notas desordenadas. «Puedes encontrar todo esto en el *Manual esotérico* de Celia Blanco, y en algunos otros libros. No me hagas perder el tiempo». Daniel se refería a uno de los libros más populares entre los devotos, lo más cercano a un manual espiritista que podía encontrarse entonces. El voluminoso texto de Blanco combina secciones con ritos y oraciones relativos a algunos de los principales espíritus del culto (María Lionza, el cacique Guaicaipuro, la Negra Francisca,



Portada de uno de los libros de consumo popular vinculados al culto de María Lionza.

el Negro Felipe, el doctor José Gregorio Hernández) con información miscelánea sobre terapias; perfumes y esencias; uso esotérico de piedras preciosas; magia de amor; zodiaco; vírgenes católicas venezolanas; pirámides egipcias; budismo y santería cubana<sup>37</sup>. Sin duda, un ejemplo paradigmático de la gran variedad de saberes y técnicas esotéricos que son continuamente reciclados y resignificados en el espiritismo de María Lionza.

Al no existir una ortodoxia clara en el espiritismo, este tipo de libros ejercen una influencia notable entre sus adeptos, al cristalizar un sinnúmero de interpretaciones y técnicas rituales que obtienen buena parte de su eficacia y legitimidad del mero hecho de haber sido publicados<sup>38</sup>. Un

<sup>37</sup> Blanco, 1988.

<sup>38</sup> Estos son algunos de los títulos más populares: *Historias de santería: hechizos para el amor, para la salud, para la suerte, cómo utilizar las velas y los perfumes; El supremo libro*

buen número de marialionceros seleccionan y memorizan sus oraciones más personales, exploran nuevas fórmulas rituales, aprenden acerca de la santería, o juegan a la lotería y otros juegos de azar en base a la información contenida en estos libros. En muchos casos son usados como fuentes de autoridad en discusiones entre especialistas. Aunque todos estos libros y cuadernillos forman parte de un mismo mercado, sus orígenes y autoría son muy diversos. Un buen número de ellos, especialmente los publicados por la popular editorial LibroOferta de Caracas, son apócrifos o están firmados con seudónimos humorísticos, como es el caso del Barón von Pepín o el Profesor Mandrágora. Otros, sin embargo, representan esfuerzos más sistemáticos de síntesis del conocimiento espiritista. Este es el caso del volumen publicado en 1994 por Alexander Belicci, un médium de la ciudad de Varela (Estado Trujillo), en los Andes venezolanos, donde se discuten en profundidad las modalidades y características del trance, así como de los ritos más populares y eficaces en el culto. Así, se convierte en uno de los «libros de instrucciones» más útiles para el modelado de la corporalidad espiritista.

Como ya vimos en el caso de Beatriz Veit-Tané, los marialionceros son también ávidos consumidores de libros de espiritismo de élite, los cuales han estado disponibles en Venezuela al menos desde el gobierno del general Gómez. En este marco son fundamentales las obras de Allan Kardek, Joaquín Trincado<sup>39</sup> y sus respectivos discípulos<sup>40</sup>. Estos libros han tenido una influencia determinante en la articulación del lenguaje del espiritismo popular. Allí encuentran los marialionceros un vocabulario sistemático de carácter paracientífico para referirse a las diversas formas de la mediumnidad, al paso de los espíritus a través de los cuerpos, o a nociones tan precarias como «alma», «fluido», «reencarnación», «videncia», «luz» o «intuición».

La influencia de estos textos sobre los marialionceros es tan acusada que puede incluso llegar a opacar otras formas de aprendizaje espiritista. Representa sin duda uno de los vehículos más eficaces de innovación en el culto. De hecho, Pablo Vásquez me sugirió cautela ante la importante presencia en la devoción de un tipo sospechoso de fieles, aquellos que «se alimentan [exclusivamente] de los libros».

«Y no es que estos libros tengan cuestiones que no sean ciertas. Pero esto no se hace, se nace. El libro es sólo un apoyo. Si por ejemplo tú te

---

*de las velas; Siete potencias de la corte africana, viejo y nuevo, magia negra y blanca; El libro del tabaco; Recetas de la Negra Francisca; La fe en la oración; Plantas medicinales; curas con hierbas; Mal de ojo: amuletos y talismanes; Baños, riegos y despajos para el amor, la suerte, la salud, el hogar, los negocios y de protección; La Reina María Lionza y su corte celestial, etcétera.*

<sup>39</sup> Fundador de la Escuela Magnético Espiritual de la Comuna Universal.

<sup>40</sup> Kardek, 1974 y 1980; Trincado, 1977; Santianello, 1989.

has graduado en la Universidad, si tú eres médico, y no te preocupas de la práctica, no ejerces. ¿Cómo haces tú para conseguir la experiencia necesaria? Y tú haces tu pasantía, y de repente, por ejemplo, alguien dice “no, mire, es que se le murieron unos pacientes”... Mala suerte. ¿Mala suerte porqué? Por tu inexperiencia. ¿Acaso aquel paciente tiene la culpa de haberse muerto porque tú no tengas la experiencia? Pues es lo mismo en el espiritismo. Basarse sólo en los libros no es la solución».

Sin duda, la enorme variedad, accesibilidad y visibilidad de este tipo de publicaciones nos proporciona un dato inequívoco sobre el interés que existe en la sociedad venezolana por el espiritismo y sus prácticas satélite. Además, los espiritistas ofrecen sus servicios, de modo regular, en las páginas de los periódicos. Y es frecuente encontrar grandes pegatinas con temas espiritistas en las ventanas traseras de los *carritos* —microbuses de línea— que se hacen cargo de la mayor parte del transporte público urbano. Pero el principal marcador de la pujanza del culto en las calles de las ciudades venezolanas son las perfumerías esotéricas —tiendas, generalmente al por menor, donde se puede adquirir cualquier tipo de materiales relacionados con las prácticas rituales marialionceras— y los puestos de plantas de valor simbólico y medicinal, tan numerosos en los mercados populares. Aunque es posible encontrar perfumerías en todos los sectores urbanos, incluso en los centros comerciales, el mercado espiritista más sorprendente que encontré en mis paseos por Caracas estaba situado a lo largo de la Avenida Baralt, entre la Avenida Lecuna y el mercado de Quinta Crespo. En unos pocos bloques hay una importante acumulación de perfumerías, en algunos casos literalmente pegadas unas a otras. Una buena parte de las estatuas, esencias y polvos mágicos, oraciones y carnés de espíritus y santos, jabones místicos, preparados para el *despojo*<sup>41</sup>, hierbas y otros muchos productos catalogados como *artículos de simple curiosidad*, son manufacturados localmente. Las enormes cantidades de velas multicolor que se consumen diariamente en el espiritismo —y más en general, en el catolicismo popular— provienen de la industria local de la parafina<sup>42</sup>.

Pero los artículos que pueden encontrarse en las perfumerías apuntan también hacia la inevitable globalización del culto. Cada vez están llegando a Venezuela más productos que circulan en un mercado esotérico

---

<sup>41</sup> Rito de purificación previo a las secuencias de trance.

<sup>42</sup> A. Muñoz, supervisor de venta industrial de CORPOVEN durante mi trabajo de campo, me aseguró que el 95% de la parafina que producen diariamente, en torno a las 80 toneladas, tiene como destino las fábricas de velas. A. Nuccio, gerente de la fábrica de velas Oropal, situada en la zona industrial de Tejerías, al cual visité con Julio de Freitas, nos confirmó la buena salud del sector y su relación con el mercado del catolicismo popular y el espiritismo.

transnacional vinculado a la santería y al vudú —a cuyo desarrollo no es ajena la world wide web— con sedes comerciales en Puerto Rico<sup>43</sup>, Miami o Nueva York. Y ya es posible encontrar páginas web donde se ofrecen información, productos y servicios específicamente marialionceros<sup>44</sup>. En el transcurso del siglo xx y en los albores del siglo xxi, el culto de María Lionza ha pasado de ser una devoción local de perfil todavía incierto a tocar con sus dedos las redes del ciberespacio.

---

<sup>43</sup> Por ejemplo, *Mistic (sic) Products*.

<sup>44</sup> Una búsqueda simple en google proporciona más de 2.200 entradas para «María Lionza». Para consultar servicios espiritistas que incluyen productos y servicios marialionceros por internet, véanse, por ejemplo, <http://www.genomas.com/>, que incluye un servicio de venta de productos esotéricos y «kits ritualizados», <http://www.astrolabio.net/esoterico/articulos/98377468699171.html>, <http://www.santeriamilagrosa.com/>, tienda de productos de santería con tres sedes en Madrid. Para consultar reseñas del culto en portales sobre religiones afrocaribeñas, véanse, por ejemplo, <http://religiones.caribeinside.com/showreligion.do?code=002>. Como ejemplos de portales con promoción turística del culto en la montaña de Sorte, véanse <http://www.venaventours.com/yaracuy.asp>, [http://www.laguia.com.ve/tour/folklore/mitos/Maria\\_Lionza.html](http://www.laguia.com.ve/tour/folklore/mitos/Maria_Lionza.html), <http://www.venezuelatuya.com/religion/marialionza.htm>, o <http://www.mipunto.com/venezuelavirtual/000/002/022/000/001/004.jsp>. Visitadas el 28-03-04.



## II

### Espacios



Las tres potencias espiritistas: Guaicaipuro, María Lionza  
y el Negro Felipe.

En Eudoxia, que se extiende hacia arriba y hacia abajo, con callejas tortuosas, escaleras, callejones sin salida, chabolas, se conserva un tapiz en el que puedes contemplar la verdadera forma de la ciudad. A primera vista, nada parece semejar menos a Eudoxia que el dibujo del tapiz, ordenado en figuras simétricas que repiten sus motivos a lo largo de líneas rectas y circulares, entrelazado de hebras de colores esplendorosos, cuyas ramas alternadas puedes seguir a lo largo de toda la urdidumbre. Pero si te detienes a observarlo con atención, te convences de que a cada lugar del tapiz corresponde un lugar de la ciudad y que todas las cosas contenidas en la ciudad están comprendidas en el dibujo, dispuestas según sus verdaderas relaciones que escapan a tu ojo distraído por el trajín, la pululación, el gentío. Toda la confusión de Eudoxia, los rebuznos de los mulos, las manchas del humo negro, el olor del pescado, es lo que aparece en la perspectiva parcial que tú percibes; pero el tapiz prueba que hay un punto desde el cual la ciudad muestra sus verdaderas proporciones, el esquema geométrico implícito en cada uno de sus mínimos detalles.

Italo CALVINO, *Las ciudades invisibles*



## Espacios subalternos

Como ocurre con la memoria, la producción histórica del espacio es también el resultado combinado de múltiples agentes y factores. Por un lado, la expansión del capitalismo, con su dinámica de crisis cíclicas y su capacidad de autodestrucción creativa, ha sido ya durante muchos años la principal fuerza detrás de la reconfiguración de espacios en el nivel global. Pero como han señalado Watts y otros autores, para comprender la verdadera complejidad de la producción del espacio, no es suficiente con permanecer en el ámbito macroestructural. Es también fundamental explorar cómo estas todopoderosas fuerzas económicas globales, que en ningún caso son homogéneas sino el producto de una «multiplicidad de capitalismos», se experimentan y transforman en el nivel local<sup>1</sup>. Los espacios definidos por estos procesos nacionales y transnacionales no son espacios monolíticos e impenetrables, sino que se modulan en las acciones y omisiones *microbiológicas* de sus habitantes<sup>2</sup>, que transforman espacios planificados, esquivan ortodoxias espaciales, ocupan zonas de desecho, operan en las ambigüedades de la legalidad, y resimbolizan los signos del poder político y económico<sup>3</sup>.

En este contexto, exploramos a continuación los principales elementos de la escenografía espacial del culto de María Lionza. Como *espacio vivido*, el culto oscila entre una ambigua pero ubicua traza urbana, en-

---

<sup>1</sup> Watts, 1992: 13-16.

<sup>2</sup> Según De Certeau, 1988: 96.

<sup>3</sup> Véanse, por ejemplo, las aportaciones de Harvey, 1992, Lefebvre, 1994, Pred y Watts, 1992, Gupta y Ferguson, 1992, y Silva, 1992.

redada en juegos de informalidad, visibilidad e invisibilidad —lo que denomino *ciudad espiritista*—, y un ámbito natural con entidad formal y de enorme proyección pública: la sagrada montaña de Sorte (Yaracuy), su principal centro de peregrinación y foco originario de la devoción religiosa. En ambos casos, los marialionceros han de negociar ámbitos de autonomía o corresponsabilidad con las autoridades locales y nacionales en espacios que de un modo u otro son producto de fuerzas externas al culto. Para seguir con De Certeau, la expansión del espiritismo en la segunda mitad del siglo XX traería como consecuencia la emergencia de un espacio de carácter *táctico* con un importante grado de autonomía y vinculado a la producción sistemática de un tipo de corporalidad muy característica que, como veremos más adelante, absorbe, reelabora y transforma desde un punto de vista subalterno algunos aspectos esenciales de la modernidad venezolana<sup>4</sup>.

### Cumpleaños en La Vega, Caracas

El 27 de noviembre de 1993, asistimos a la ceremonia anual en honor de la India Rosal en un centro espiritista situado en un *ranchito* consolidado del sector Los Mangos del barrio de La Vega, en Caracas. Cuando llegamos a las siete de la tarde, el lugar ya estaba atestado de gente. Aunque la mayoría eran familiares o clientes de Hermes y Simona —respectivamente, el banco y la principal materia del centro— que vivían en el propio barrio, algunos de los presentes venían de sectores de Caracas tan distantes como Petare o el 23 de Enero. El ambiente es muy animado. Un tropel de niños corre, salta y juega en torno a los coros de adultos. Un grupo de hombres y mujeres en animada conversación se agolpa frente al atiborrado altar, situado al fondo de la casa en un diminuto espacio muerto junto al precario y desaseado baño y frente a uno de los tres dormitorios de la casa. Otros comparten anécdotas, chismes y confidencias en la cocina o el salón mientras saborean un ron o una cerveza. Una casete escupe salsa, tambor y merengue sin tregua. Se disparan algunos bailes. Una tarta de cumpleaños de tres pisos con forma de corazón, destinada al principal espíritu del grupo, la India Rosal, reposa en la mesa del salón.

En torno a las siete y media, Hermes cierra la casa a cal y canto, dándole dos vueltas de llave a la cerradura. Cubre entonces la puerta y las ventanas con unas planchas de metal. La reunión queda así aislada de la calle, que poco a poco cae bajo el control de las bandas. Entre conversa-

---

<sup>4</sup> De Certeau, 1984: xvii-xx, y 1988: 34-39.

ción y conversación, Simona descansa en su cama tumbada boca arriba con los ojos cerrados. El rincón del altar comienza a emanar los olores característicos del espiritismo —esencias, pólvora quemada, humo de tabaco. En la cocina, junto a la olla de café en ebullición, se organizan de manera pausada los *despojos* —rituales de limpieza previos a las ceremonias, donde los participantes se envuelven en humo de tabacos y se bañan en preparados de hierbas, esencias y licores.

Pasan las horas. Hacia las once de la noche, en un punto álgido de la fiesta, Hermes alza la voz y llama a Simona al altar. Un poso de tensión se agarra paulatinamente a los cuerpos. El ambiente cerrado se hace ya asfixiante. Alguien baja el volumen de la música. El núcleo del grupo espiritista se reúne en la penumbra del altar para pedir permiso para la ceremonia y verificar el estado de los *campos espirituales* con sus tabacos. Hermes eleva su voz para establecer las reglas: la música ha de apagarse cada vez que Simona fuera a «cambiar» de espíritu en el altar; las luces del salón y la cocina debían permanecer apagadas cada vez que algún espíritu, en el cuerpo de Simona, deseara bailar o conversar con los miembros del grupo en esos espacios; el tono lúdico de la fiesta tenía que rebajarse por respeto a la materia; a pesar del calor nadie, excepto él o uno de sus ayudantes, podía abrir ni una ventana ni la puerta.

Poco después, desde el altar, entre gritos de *fuerza!* y murmullos crecientes, fluye una voz pastosa y monótona que anuncia a Simona en trance. Comienza el carrusel de *hermanos*. Esta noche de fiesta vienen sobre todo *espíritus bonchones* o juerguistas: la India Cruz, Raquelita, La Reina de la Primavera, La India Rosal, El Negro Felipe, Caucagüita, La Negra Francisca Duarte... Pasan por el cuerpo de Simona —y a través de ella por el cuerpo colectivo— modulados en gestos, voces, conversaciones, bailes, abrazos, risas, tragos, canciones, llantos ocasionales, pequeñas curaciones o consejos. Hacia las dos de la madrugada, durante unos segundos escasos, la ceremonia se congela. Se oye nítido un tiroteo junto a la casa. Temiendo las odiadas *balas frías*, algunos buscan refugio tras los muebles o cuerpo a tierra en la cocina y el salón. Un estremecimiento corre la casa. Se busca a los niños que aún están despiertos. Tras unos breves minutos de desconcierto, afloran algunas bromas nerviosas, se instala una calma tensa, se reconfigura la escena. Algunos hombres vigilan la calle desde las ventanas ligeramente entornadas. Sus sombras se proyectan largas y nítidas sobre la calle vacía. Se trata probablemente de la banda de Carlos, comentan entre ellos. La música, que quedó por unos instantes colgada de forma hiriente en el ambiente de nervios, vuelve a engancharse poco a poco a los movimientos y el ánimo de los reunidos, preparando de nuevo la transición al baile. El espíritu de la India Cruz, en el cuerpo de Simona, habla desde el altar con su voz fuerte y profun-

da, cadenciosa y monótona, sobre el sin sentido de la violencia. Se retoma el pulso de la fiesta, ahora más cauteloso. Al rato Raquelita, un espíritu originario del Estado Bolívar muy querido en este grupo, aparece en el salón como un remolino para bailar con todos los hombres y mujeres mientras canta rancheras con voz desgarrada. Raquelita, que murió de pena a principios del siglo xx al ser abandonada por su hija, esconde tras su exhuberancia y alegría, me comenta Hermes, una pantalla de lágrimas.

Aún faltaba por bajar la invitada principal y patrona del grupo, la India Rosal, de la etnia Guajira, más tímida. Un coro alborozado de murmullos sigue su llegada al salón desde el altar. Abrazándose a todo el mundo, Rosal escucha en silencio emocionado el canto colectivo del «cumpleaños feliz», preside con paciencia la sesión de fotos con niños y adultos y organiza el reparto del pastel. Finalmente se retira al altar pero, para Simona, todavía no ha acabado la secuencia interminable de trances. Está empezando a amanecer. Entre conversaciones que langüidecen, la gente busca acomodo para un sueño rápido o unos minutos de descanso, cada vez más desinteresada por los espíritus que continúan llegando, alternando sus voces roncas, sobreagudas, pastosas, cantarinas. Los niños duermen amontonados en las camas en sus ropas de calle. Comienzan a escucharse los sonidos del despertar del barrio. Se abren las ventanas y se relaja el control sobre la puerta de entrada. Finalmente Simona *baja a tierra* y se va a dormir, exhausta, desorientada, pegajosa con los restos ya indescifrables de licores, perfumes, pulpa de frutas, tabaco de mascar, cera de vela, despojos, y otras sustancias de uso ritual. Ha recibido en su cuerpo a trece espíritus esa noche.

## La ciudad espiritista

En la década de 1940, el culto de María Lionza comenzó su transición de devoción rural semidesconocida a fenómeno religioso netamente urbano y masificado, en la estela de los sucesivos ciclos migratorios provocados por la expansión de la economía petrolera y la desestructuración del sistema agrario nacional<sup>5</sup>. Con el crecimiento desordenado y apresurado de las ciudades impulsado por estas fuerzas globales, el culto encontró su nicho más fértil en los descampados, laderas y quebradas que iban siendo invadidos y colonizados por los barrios populares, las princi-

---

<sup>5</sup> Aunque definimos el culto de María Lionza como un fenómeno netamente urbano, esto no quiere decir que esté ausente en ámbitos rurales. En cualquier caso, los estilos espiritistas dominantes de las últimas décadas tienen su origen y sede en los centros urbanos.

pales zonas autoproducidas del entramado urbano<sup>6</sup>. La Vega, por ejemplo, fundada como *pueblo de indios tributarios* en la segunda mitad del siglo XVI, poseedora de una de las *alcabalas* de entrada a Caracas en el siglo XVIII, sede desde principios del siglo XX de la primera fábrica de cemento venezolana, fue dramáticamente desfigurada por la expansión de la capital, especialmente tras la década de 1950, hasta convertirse en uno de los barrios más complicados, deteriorados y violentos de la ciudad<sup>7</sup>.

La ciudad espiritista emerge, por lo tanto, de forma simultánea a los ranchos que se acumulan, se empujan, se asfixian o se recortan en las crecientemente densificadas barriadas populares venezolanas. Junto con las muchas veces precarias arquitecturas que le dan cobijo, la ciudad espiritista también sufre problemas de higiene, escasez de agua, caídas de luz, huracanes, deslizamientos de barro, inundaciones, colapsos repentinos. La ciudad espiritista está, al fin y al cabo, tan autoconstruida con los



Vista de los barrios de Petare, Caracas.

---

<sup>6</sup> Aunque el culto es practicado por todas las clases sociales, con notables diferencias, es indudable que su nicho más efervescente se encuentra en los barrios. Sobre la importancia de entender a los barrios como zonas autoproducidas fruto de la creatividad popular, véanse Ontiveros y de Freitas, 1993, Bolívar, 1993, y Ferrández, 2001.

<sup>7</sup> Sobre los movimientos de población vinculados a la economía petrolera, véase Torrealba, 1983. Sobre el desarrollo histórico de la *parroquia* de La Vega, véanse Herrera de Weishaar et.al, 1977 y Herrera de Weishaar, 1981.

residuos y materiales baratos del capitalismo industrial como lo están la gran mayoría de los elementos arquitectónicos e infraestructurales del entramado espacial popular. Como señala Holston, refiriéndose al caso del espiritismo brasileño, estos centros de culto se convierten en agentes importantes en la producción de identidades y subjetividades de corte popular, al solaparse de un modo subalterno —y muchas veces subversivo— a los ritmos de la modernidad<sup>8</sup>.

Paradigma del *cortocircuito de miradas* que sugiere Silva para la ciudad latinoamericana contemporánea<sup>9</sup>, la ciudad espiritista está en todos lados y al mismo tiempo en ninguno. Se muestra y se esconde, semioculta en la fragmentación de la geografía metropolitana y en la propia dispersión de sus signos externos. Como sucede con la casa de Hermes y Simona, la mayor parte de los *centros marialionceros* no tienen ningún distintivo que les identifique como tales. El incremento de la violencia cotidiana, además, limita la expansión potencial de las ceremonias urbanas a las terrazas o a los espacios públicos situados frente a las puertas de los centros. Así, en los ámbitos locales de los barrios, los vecinos conocen un cierto número de lugares donde se practica el espiritismo, ya sea por su vinculación a ellos o a través de sus inequívocas señales acústicas (tambores, explosiones, cantos, voces de las entidades místicas, sonidos del trance, etcétera). Estos centros son muy numerosos y compiten los unos con los otros por clientes y prestigio. «Si hay exceso de algo en La Vega —me comentó Hermes—, es de *brujos*». Pero fuera de los espacios de cotidianidad, de los espacios vividos, la presencia del culto se hace de nuevo incierta y se difumina en ese *montaje efervescente de imágenes discontinuas* que caracteriza a las grandes ciudades contemporáneas<sup>10</sup>. El principal marcador de prácticas espiritistas en la ciudad ha de buscarse, por lo tanto, en la proliferación de perfumerías, de puestos de plantas y amuletos en los mercados populares, y en la presencia constante en los *remates callejeros* de libros vinculados al culto —en el contexto de la popularísima literatura esotérica, como vimos en el capítulo anterior.

La ciudad espiritista, tan ausente de los mapas como una buena parte de los territorios autoconstruidos de la periferia urbana venezolana<sup>11</sup>, es

---

<sup>8</sup> 1991: 448.

<sup>9</sup> 1992: 124-125.

<sup>10</sup> En expresión de García Canclini, 1995: 99-103.

<sup>11</sup> Por ejemplo, en el «mapa metropolitano de Caracas» que despliega la ciudad ante los ojos de los numerosos usuarios del metro, la mayor parte de las áreas de la ciudad más densamente pobladas están marcadas de modo eufemístico con el color amarillo, una convención que significa «zonas no publicadas», a las que únicamente se alude gráficamente con algunas carreteras esquemáticas que no llevan a ningún sitio.

eminente informal y opera fuera de los ámbitos de control del Estado y sus instituciones, en ese ámbito que Lefebvre llama *lado clandestino de la vida social*<sup>12</sup>. De hecho, el núcleo espiritista de Hermes y Simona es excepcional por tener sus permisos en regla. Una investigación realizada por el antropólogo italiano E. Amodio en la División de Cultos y Religiones del Ministerio de Justicia venezolano<sup>13</sup> nos muestra la existencia de tan sólo cuarenta «centros espirituales» registrados oficialmente en Caracas, incluyendo «escuelas de magnetismo», centros kardecistas y otros. Algunos de ellos ya no existían en el momento del estudio, o habían proporcionado direcciones falsas, constituyendo así una suerte de *espacio de engaño*<sup>14</sup>. Aunque en ocasiones la policía irrumpió en algunos centros y los clausura, el culto es generalmente tolerado —y practicado— por las fuerzas del orden siempre que no se produzcan abusos o altercados graves en las ceremonias. Los centros de culto son generalmente independientes entre sí, aunque en ocasiones se alien o comparten materias y clientes. En su mayoría, son casas particulares con algún tipo de ajuste para la práctica espiritista<sup>15</sup>.

El elemento mínimo para constituir un centro, su escenografía clave, es el altar. Si bien en ocasiones se les reservan espacios específicos y establecen dentro del entramado doméstico, en otras se encuentran ocultos tras las puertas de un armario o relegados a la esquina de algún cuarto, como ocurre en el centro de la India Rosal. Los altares son el umbral sagrado donde se acumulan las fuerzas y donde se produce la máxima permeabilidad entre los cuerpos de los médiums y las entidades espirituales. Son asimismo la principal arquitectura de la memoria popular que circula en el culto, *miniaturas* abigarradas que contienen las claves sensoriales para experimentar el pasado<sup>16</sup>. Durante la posesión, los marialionceros absorben en sus cuerpos aquellos collages ideológicos, históricos y étnicos visualizados, guardados y celebrados en los altares: las estatuas y estampas de los espíritus que frecuentan las ceremonias del grupo, así como los más populares del culto<sup>17</sup>. Para permanecer activas y poderosas, estas presencias deben ser constantemente alimentadas con las ora-

---

<sup>12</sup> 1994: 33.

<sup>13</sup> 1995: 87.

<sup>14</sup> Pile, 1997: 14-17.

<sup>15</sup> En este sentido, cabe diferenciar la flexibilidad de los centros marialionceros de otros espacios semejantes pero más estructurados en sus funciones religiosas como son, por ejemplo, los *terreiros* del *candomblé* brasileño. Sobre este aspecto, véanse Wafer, 1991 y Giobellina, 1994.

<sup>16</sup> Bachelard, 1994: 148-182.

<sup>17</sup> Sobre las rutas corpóreas de la memoria en el culto de María Lionza, véase Ferrández, 1997, caps. 6 y 7.

ciones, perfumes, licores, colores, inciensos, tabacos, flores, frutas, ritmos, historias y canciones que cada categoría de espíritus disfruta y exige. Los espíritus sólo se sienten cómodos en ambientes de una sensualidad muy acusada, modulados por olores específicos, sofisticadas claves acústicas y visuales, puntos focales de calor (velas) y, finalmente, cuerpos y mentes purificados mediante ritos espiritistas como el despojo.



Altar doméstico.

Los altares tienen componentes tanto colectivos como individuales y están siempre en proceso de transformación. Más allá de alojar las estatuas u objetos rituales que son comunes en la práctica del espiritismo, aunque se dotan de significación y fuerza en cada caso, con el paso del tiempo los altares crecen en densidad y complejidad al absorber objetos personales que son fruto de los «deseos, frustraciones y todo tipo de experiencias personales» de los fieles<sup>18</sup>. Según González los altares tienen

---

<sup>18</sup> Olalquiaga, 1993: 66.

por lo tanto una dimensión crucial de *museos del yo* o *autotopografías*. Para esta autora, la acumulación y recombinación de objetos en los altares debe interpretarse como una *táctica retórica del exceso* a través de cuyas mezclas y yuxtaposiciones se generan significados alternativos<sup>19</sup>. Estos altares son asimismo portátiles, es decir, arrastran su fuerza matriz en sus fragmentos. Cada vez que los miembros del centro salen a practicar el espiritismo fuera de los confines del centro, sobre todo en *misiones*, *caravanas* o *peregrinaciones* a espacios naturales, se llevan con ellos algunos de los elementos indispensables del altar, que actúan de forma metonímica en relación a la fuerza espiritista que reside su sede urbana.

Los centros ofrecen sin duda una alternativa a la penuria organizacional que caracteriza los barrios venezolanos. No es infrecuente que, sobre todo los más estables, se constituyan en nodos de solidaridad económica y emocional, y en lugares de reunión, conversación, debate y ocio. En relación a su estructura interna, todos ellos disponen de al menos una materia y un banco principales, y de una constelación variable de médiums en proceso de aprendizaje del trance. La iniciación de materias es un elemento fundamental de cada núcleo espiritista, y es allí donde se modulan los cuerpos para la posesión. Bajo la supervisión de los médiums más experimentados, cada centro organiza rituales específicos, como las denominadas *velaciones de fuerza*, donde los iniciados aprenden a reconocer y controlar las claves sensoriales del trance, las afinidades o desavenencias con las entidades espirituales y los tipos de curación característicos del espiritismo venezolano. A medida que las *materias en desarrollo* se van haciendo más sofisticadas en su práctica y adquieren cierto prestigio y relaciones de confianza con determinados clientes, tienden a romper con sus antiguos mentores y organizar un centro independiente —y habitualmente rival—, en muchas ocasiones a tan sólo unos metros del centro originario. Estas separaciones son usualmente traumáticas, puesto que se escinde la tupida red social y ritual tejida entre los miembros más estables del grupo, los clientes y los propios espíritus.

Aparte de su papel crucial como núcleos de sociabilidad y productores de un tipo de corporalidad muy compleja y de alta intensidad, como es la corporalidad espiritista, los centros operan, tanto al interior como al exterior, como espacios de consulta y curación mística, sobre todo los fines de semana. Además, se organizan fiestas especiales —como el cumpleaños de la India Rosal— para conmemorar a los distintos espíritus a los que se rinde culto y viajes colectivos a alguno de los múltiples santuarios naturales marialionceros. Los clientes acuden a un centro u otro se-

---

<sup>19</sup> 1993: 82; 86.

gún sus afinidades personales, redes sociales, experiencias pasadas, recomendaciones y posibilidades económicas. El precio idóneo de los distintos *trabajos espiritistas* —*velaciones, despojos, operaciones, consultas*— es un foco permanente de debate en el culto y, aparte de las consideraciones éticas de cada médium —algunos de las cuales se resisten a cobrar por sus servicios—, oscila dependiendo de la ubicación del centro en el entramado urbano, su prestigio, el tipo de clientela que se busca, y la propia ley de la oferta y la demanda. Si bien en ocasiones estas compensaciones económicas apenas alcanzan para cubrir gastos, en otras sí permiten sostener al menos a las personas o familias más vinculadas al centro.

Por ejemplo, Hermes y Simona son espiritistas a tiempo completo. El centro de la India Rosal funciona como un negocio familiar que ofrece una variedad de servicios. Más allá de las ceremonias que celebran cada fin de semana, o de los viajes programados a Sorte, donde Simona recibe a los espíritus, Hermes atiende en el altar doméstico a cualquier cliente que pueda aparecer a diario con tratamientos *terrenales*, es decir, utilizando prácticas terapéuticas típicas de especialistas de la medicina popular, como *hueseros, curiosos* o *ensalmadores*, que no necesitan trance. Debido a la innegable importancia del espiritismo como forma de autoempleo en la economía informal, la competencia por clientes entre distintos centros ubicados en áreas contiguas es muy alta, y es frecuente que desemboque en guerras místicas —cuyas municiones son símbolos, velas, pólvora, licores, clavos, conjuros, oraciones— entre unos centros y otros, especialmente si provienen de un tronco común. Esta dinámica de competencia, fisión y proliferación constante es la responsable de la disposición capilar que el culto adopta en el entramado urbano, y le inmuniza ante cualquier intento de control o represión sistemático.

En el ámbito local, la pertenencia a un grupo de culto, sobre todo aquellos que se especializan como banco o médium, llevan el trance pegado a sus cuerpos y manejan los resortes de la adivinación, la videncia, el hechizo, el conjuro, el magnetismo o el encantamiento, puede ser determinante en la articulación de un rol social diferenciado. En general, la práctica de la brujería tiene un importante potencial de prestigio social, aunque también de sospecha y descrédito. El misterio que envuelve a la posesión y al espiritismo, unido a la creencia generalizada en la *eficacia potencial* de sus prácticas mágicas, convierten a los brujos en personajes idiosincrásicos, a la vez temidos, admirados y denostados por sus vecinos. Hermes me hablaba a menudo de la dificultad que tenían él y Simona para establecer relaciones «normales» con algunos de sus vecinos. El precio que tenían que pagar por su oficio, que ellos ejercían de modo abierto, era un cierto aislamiento y estigma social o, como plantea Prat cuando se refiere a las sectas religiosas, un estado de *liminalidad*

*crónica*<sup>20</sup>. Sus relaciones sociales, tal y como él las percibía, siempre estaban teñidas de recelo, ambigüedad, hipocresía o envidia. Es por ello que, como ocurría con algunos miembros del grupo de La Vega, un buen número de personas vinculadas al espiritismo guardan un cauto silencio sobre este compromiso en algunos ámbitos de su actividad cotidiana (en el trabajo, por ejemplo), haciendo de él una parte importante de su *vida secreta*.

## La selva de los cuerpos

Uno de los elementos fundamentales del culto de María Lionza es su búsquedas constante de espacios naturales. Aunque las prácticas más cotidianas del culto tienen lugar en los centros espiritistas urbanos, los fines de semana y determinadas fechas del calendario festivo son aprovechados por muchos fieles para acudir a lugares al aire libre, más o menos adecuados para la práctica espiritista. En este sentido, irradiando desde las ciudades, el culto se despliega territorialmente por toda la topografía venezolana de un modo congruente con las retículas jerarquizadas de santuarios descritas por Turner para los sistemas de peregrinación religiosa<sup>21</sup>. Aunque en ocasiones la territorialidad del culto entra en intersección con la topografía sagrada de la Iglesia oficial, se trata en general de una situación de disonancia espacial entre ambos ámbitos religiosos. Los espiritistas han ido paulatinamente colonizando espacios abiertos, necesarios para la comunicación plena con los espíritus de la naturaleza y para la realización de ciertos ceremoniales y secuencias rituales que no pueden llevarse a cabo cómoda o eficazmente en los altares domésticos.

En el ámbito más desestructurado de peregrinación y culto, es muy frecuente encontrar lugares acondicionados para prácticas espiritistas junto a los ríos, en la base de ciertos árboles, en refugios rocosos, en cuevas, en manantiales, en algunas playas o en los cementerios, en ocasiones a tan solo unos pocos metros de las carreteras o centros de población. Como ejemplos de este uso espiritista de espacios de naturaleza, en muchas ocasiones vinculados al culto popular a las *áimas milagrosas*<sup>22</sup>, baste mencionar los famosos portales ubicados en la cercanía del embalse de La Mariposa en el sur de Caracas —una de las principales reservas de agua

---

<sup>20</sup> 1997: 194-196.

<sup>21</sup> 1974: 166-230.

<sup>22</sup> Sobre el culto a las áimas, véanse Angelina Pollak-Eltz, 1989 y Mariano Díaz, 1989. El libro de Díaz destaca por sus extraordinarias fotografías de lo que denomina *arte espontáneo del camino* (*ibid.*: 35).

de la ciudad—, muy frecuentados por espiritistas de los barrios aledaños, o los portales de Chichiriviche y Anare en la costa central venezolana<sup>23</sup>, entre otros muchos. La mayor parte de estos espacios suelen ser conocidos sólo por espiritistas locales.



Altar permanente instalado en el santuario de Don Toribio en Agua Blanca, Portuguesa.

Existe también toda una red de centros de peregrinación, más conocidos a nivel nacional, a los que acuden los devotos del culto, aunque su rango de atracción es más amplio que el espiritismo. Tales son el santuario de Agua Blanca en el Estado de Portuguesa —dedicado al espíritu *chamarrero* Don Toribio—<sup>24</sup>, o Isnotú (Trujillo), el lugar de nacimiento del doctor José Gregorio Hernández —uno de los principales espíritus curativos del panteón del culto<sup>25</sup>. Pero es indudablemente la sagrada y famosa montaña de Sorte, el principal templo y escenario marialioncero, la que proporciona la máxima visibilidad del culto a nivel nacional e interna-

<sup>23</sup> Muchos de estos santuarios espiritistas fueron arrasados junto con las comunidades y barrios a los que daban servicio, durante la catástrofe que asoló el Litoral Central venezolano en diciembre de 1999.

<sup>24</sup> Véase la sección «Héroe en la madrugada» en el capítulo «Heridas».

<sup>25</sup> Véase el capítulo «Aflicciones».

cional y la que convoca al mayor número de peregrinos y curiosos. El entrelazamiento de los diversos usos espiritistas de la montaña y los intentos del Estado venezolano por contener y regular este espacio generan de nuevo un ámbito de fricción, o *dislocación parcial*<sup>26</sup>, entre el mundo oficial y la matriz informal en la que se desenvuelve el culto de María Lionza.

Los vínculos de Beatriz Veit-Tané con la élite venezolana fueron fundamentales en el establecimiento oficial de la montaña de Sorte como Parque Nacional protegido el 18 de marzo de 1960, durante el segundo gobierno de Rómulo Betancourt (1959-1964). Denominado «Monumento Natural Cerro María Lionza», el parque posee 40.000 hectáreas de densa selva tropical, regada por el río Yaracuy y por una multitud de pequeños afluentes que se deslizan por una serie sucesiva de quebradas perpendiculares. Pero la montaña ya tenía sus propios mecanismos de defensa antes de que el Estado modernizador extendiera su manto jurídico y paternalista sobre este espacio nacional de «tradición» y «arcaísmo». Según el testimonio de marialionceros que visitaron la montaña de Sorte antes de su transformación en Parque Nacional, este santuario siempre proyectó, desde que ellos recuerdan, un halo de peligrosidad sagrada que impidió la explotación agrícola, el uso residencial, el consumo no ritualizado de alcohol, las prácticas sexuales o la caza de animales. Aunque la montaña de Sorte tiene también su propia leyenda como albergue de fugitivos desde la época colonial, se considera en el imaginario popular que pocas personas no vinculadas al espiritismo se aventuraban más allá de las márgenes del río Yaracuy que corre por su base, retenidos por historias apócrifas sobre la abundancia de *duendes*, animales míticos, almas de niños perdidos u otras entidades evanescentes<sup>27</sup>. Habitantes del susurro, la penumbra, la brisa, la bruma, las corrientes y cascadas, estos guardianes sobrenaturales, los *encantos* y *dueños*, castigaban y aún castigan, en nombre de la Reina María Lionza, cualquier trasgresión del espacio sagrado<sup>28</sup>.

En la actualidad, firmemente establecida como principal santuario espiritista en el país y convertida en uno de los más importantes focos de recreación académica y massmediática del arcaísmo nacional, la montaña convoca multitudes de entre diez y veinte mil peregrinos cada fin de semana<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Pile, 1997: 14; 16.

<sup>27</sup> Steedly ha descrito un caso semejante de montaña sagrada que resguarda espíritus y fugitivos, el monte Sibayak del norte de Sumatra (1993: 118-143).

<sup>28</sup> Sobre los *encantos*, véase Madriz Galindo, 1955, la interpretación clásica de estos seres. Véase también Guss, 1982.

<sup>29</sup> Según la estimación de Pablo Vásquez, presidente de la Asociación de Brujos de la Montaña.



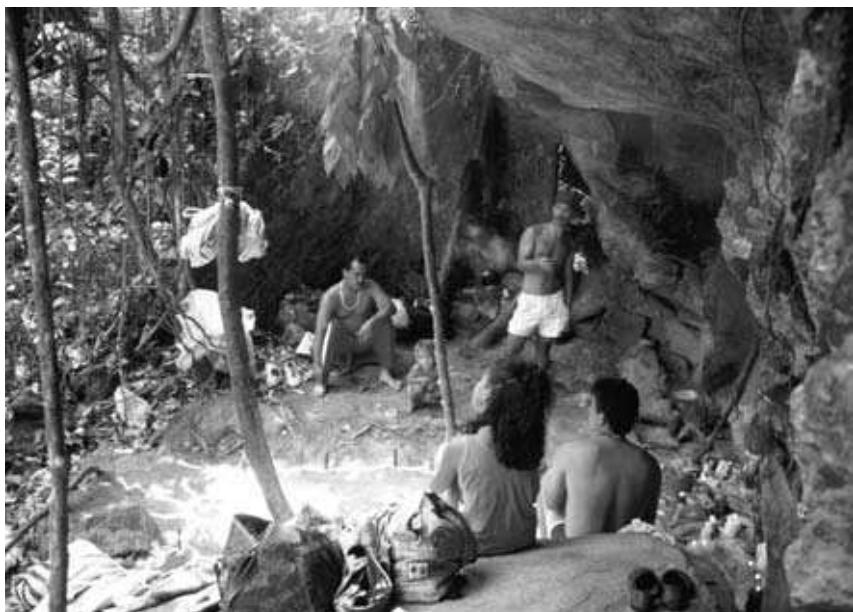
Altar dedicado a María Lionza sobre el río Yaracuy, en la montaña de Sorte.

Durante las principales festividades espiritistas, como la Semana Santa, la Navidad o el 12 de octubre —Día de la Raza— Sorte aparece literalmente inundada por devotos que provienen de todos los rumbos del país. La prensa local y nacional suelen estimar, de manera redondeada y poco rigurosa, en 100.000 el número de visitantes durante estas fechas, incluyendo a los turistas. Entre las diversas entradas a la montaña, han sido los sitios de Sorte y Quibayo los que han asumido en mayor medida la creciente masificación del culto. En particular Quibayo, donde se encuentra el único puente que cruza el río Yaracuy y se han instalado una serie de aparcamientos, es sede del *Altar Mayor* —que es el principal, aunque modesto, santuario del culto, la *catedral espiritista*, según algunos devotos—, de los cubículos principales de las autoridades a cargo del Parque, y de un creciente número de comedores populares —*areperas*— y tiendas esotéricas que ofrecen toda la parafernalia ritual espiritista.

La montaña está atravesada por una red laberíntica de senderos, que comunica la gran cantidad de altares y santuarios que estructuran la topografía sagrada del lugar<sup>30</sup>. Estos lugares de culto, denominados *portales*,

<sup>30</sup> Junto al Altar Mayor hay un mapa de esta topografía sagrada del culto, trazado por unos peregrinos, que fue utilizado por Taussig para organizar su reflexión sobre el culto (1997).

se encuentran situados en pies de árboles, cuevas, refugios rocosos, pozas, y claros en el bosque y suelen estar dedicados a los diferentes espíritus del panteón marialoncero. Aunque existen portales en toda la sierra de Sorte, su densidad decrece —y su tono sagrado se incrementa— a medida que se empina la ladera, se difuminan los caminos, se espesa la selva y se atenua la posibilidad de control. La gran mayoría de los rituales, tanto por comodidad como por seguridad, tienen lugar en la base de la montaña. Cada grupo de peregrinos o *caravana* que llega a la montaña acota con cuerdas un espacio entre los árboles y, con estatuas y parafernalia transportadas desde los centros espiritistas urbanos, instala su propio altar, que es el espacio que condensa las transacciones sagradas en el espiritismo marialioncero. De este modo se organiza el escenario característico del espiritismo en la montaña, el clímax de la visibilidad pública del culto: una gran multitud de marialionceros con pantalones cortos, camisetas, torsos desnudos en los hombres, pies descalzos, cintas en el pelo, capas de colores, collares y colgantes esotéricos, objetos rituales en las manos y tabacos en la boca, diseminados sin fin en abigarradas ceremonias simultáneas, pero independientes.



Grupo espiritista instalándose en un refugio rocoso situado a varias horas de camino de la base de la montaña de Sorte.

En enero de 1993, la Gaceta Oficial de la República de Venezuela publicó el Plan de Ordenamiento y Reglamento de Uso del Monumento Nacional «Cerro María Lionza», el intento más reciente del Estado por regular el uso espiritista del parque<sup>31</sup>. INPARQUES queda encargado de la gestión del parque como recurso natural con el fin de garantizar su equilibrio ecológico y preservar el «mito popular conocido como María Lionza, culto practicado en la zona desde tiempos remotos». Por su lado, los «organismos para la seguridad del Estado», generalmente la Guardia Nacional, se ocupan de asegurar el mantenimiento del orden público y la integridad física de los visitantes. El nuevo plan de ordenamiento incluye una zonificación de los usos de la montaña que, sin demasiada correlación con la topografía sagrada del lugar, está orientada al establecimiento de normas para controlar las prácticas rituales, a la prevención de la delincuencia creciente, y a la canalización adecuada de las actividades «recreativas y turísticas». La normativa incluye la obligación de las caravanas de peregrinos de inscribirse con INPARQUES a su llegada a la montaña. Cada caravana debe justificar el motivo de su visita, el número de gente que incluye, y nombrar un responsable de las prácticas rituales, generalmente la materia o banco principal del grupo. INPARQUES asigna a cada grupo inscrito un espacio ceremonial y un número máximo de días de estancia. Asimismo, sus representantes informan a los responsables de las nuevas reglas y medidas de seguridad, y de las multas que corresponden a su trasgresión.

Con la intención de compaginar el uso ceremonial de la montaña con la conservación de los recursos naturales, el nuevo reglamento impone una serie de prohibiciones, muchas de las cuales, como por ejemplo no encender velas u hogueras, no usar pólvora ni vomitivos en los rituales o no permitir que los menores participen en las ceremonias, contradicen de modo directo la dinámica ritual del culto, por lo que son sistemáticamente ignoradas. De hecho, un buen número de espiritistas resisten de forma militante este intento de colonización de su espacio y sus prácticas por parte del Estado, y encuentran formas de escabullirse de estas reglas. Muchos de ellos buscan espacios naturales de culto alternativos —en ríos, cuevas, playas o bosques ubicados en otros lugares de la geografía venezolana— y disminuyen o cancelan sus visitas a la montaña. Otros optan por adentrarse en la selva de Sorte, mucho más allá del perímetro de control de INPARQUES o de la Guardia Nacional. Hay otro conjunto de normas, sin embargo, que gozan de un consenso muy amplio: la prohibición de consumir alcohol fuera del contexto ritual o de llevar armas.

---

<sup>31</sup> Ver la *Gaceta Oficial n 4525 extraordinaria*, 28/01/1993.



Puesto de venta de estatuas espiritistas en la entrada de la montaña de Sorte.

Este intento de regulación tiene también como objetivo la transformación de la sierra de María Lionza en un recurso turístico estable para el Estado de Yaracuy. Gracias a la promoción de la prensa, la televisión —con periódicos reportajes sensacionalistas<sup>32</sup>— y las autoridades locales, la montaña de Sorte se ha ido consolidando en la última década, a pesar de su aura de peligrosidad<sup>33</sup>, como un destino espectacular y misterioso, un museo de lo insólito destinado al turismo tanto a nivel local como nacional e internacional. *Yaracuy al día*, el principal periódico de la zona, considera al Monumento Nacional María Lionza como la principal atracción turística de la región<sup>34</sup>. Al mismo tiempo, Sorte se está con-

---

<sup>32</sup> Véase el capítulo «Miradas».

<sup>33</sup> Para la clase media y alta, en general, la montaña es todavía un lugar poco recomendable incluso para los «aventureros». Por ejemplo, la propaganda sobre el modelo «Explorer 1998» de la marca de automóviles Ford, que recomienda a sus atrevidos usuarios la visita «de intensa emoción» a lugares poco accesibles en la geografía venezolana, se refiere a la montaña en los siguientes términos: «...y ruede 40 km a velocidad media hasta Chivacoa, donde nace el famoso pero peligroso Cerro María Lionza. Esta montaña *está plagada de misterios, ritos y magia*, hechos de los cuales el río Yaracuy es testigo fiel. *Sólo vea el cerro*. Luego podrá *desviarse hacia el este y visitar...*» (las cursivas son mías). Consultese <http://www.ford.com.ve/yaracuy.htm> (visitado el 11-12-1998).

<sup>34</sup> Véase, por ejemplo, 7-3-1993.

virtiendo en un horizonte de visita para el turismo de aventura globalizado al haber sido incluido como destino exótico en guías tales como *Lonely Planet*<sup>35</sup> —donde se caracteriza al culto como una «inusual y obscura secta pantástica»—, publicaciones de divulgación como *Tiempo de Aventura* —donde se advierte de la posible «agresividad» de los fieles<sup>36</sup>—, etcétera.

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

## Una Asociación de Brujos de la montaña

La montaña de Sorte es el espacio donde, por la simple acumulación de fieles de todas las regiones del país, el culto de María Lionza ofrece el frente más amplio para cualquier proyecto de control. No es de extrañar, por lo tanto, que el último intento serio de organización y unificación de las prácticas y creencias marialionceras haya surgido en sus laderas. La Asociación de Brujos de la Montaña, o Asociación para el Rescate y Respeto del Culto de María Lionza<sup>37</sup> se fundó frente al Altar Mayor de Quivavo en la Semana Santa de 1993 por iniciativa de Pablo Vásquez, un respetado médium originario de la ciudad de Barquisimeto (Lara), que vive la mayor parte del tiempo en Sorte<sup>38</sup>. Críticos de la obra de Veit-Tané, pero imbuidos por su mismo tipo de nostalgia, los miembros de la Asociación tienen como objetivos principales la creación y consolidación de una ortodoxia espiritista —que incluye la depuración de su práctica en relación a una nueva tradición imaginada pro-indigenista—, la remodelación del

---

<sup>35</sup> Dydynski, 1994.

<sup>36</sup> Jayme, 1993: 61.

<sup>37</sup> Actualmente (2004) denominada Asociación Nacional de Espiritistas Hijos de María Lionza. Pablo Vásquez sigue siendo el presidente.

<sup>38</sup> Mis datos sobre la Asociación de Brujos provienen de una larga conversación que tuve con Pablo Vásquez en junio de 1994, así como de las referencias de otros espiritistas que frecuentan la montaña.

deteriorado Altar Mayor, el traslado a Sorte de la estatua de María Lionza de Colina, la expulsión de *plataneros* o «falsos espiritistas», y el incremento de la seguridad personal en la montaña. Según declaraba Pablo Vásquez al poco tiempo de su creación, una Asociación de esta naturaleza era una necesidad.

«De tanto ver la problemática que existe en la montaña, se fue creado una conciencia cívica y espiritual. Yo me la paso acá a diario, vengo alrededor de seis veces por semana a la montaña. Hay tantos problemas... La gente viene [y me cuenta], “hermano, tengo este problema aquí”, o “hermano, que me atracaron”, o, “hermano que la montaña no sirve”, “que me especularon”, “que me robaron”... Son muchas cosas... Las prioridades son una buena capilla, un módulo de primeros auxilios, para emergencias médicas, y un módulo policial. Viene gente de todas partes, de España, Estados Unidos, Curacao... son pacientes nuestros. Ellos dicen, muy bello, es muy bello todo esto, pero imagínate, tú has visto que no tenemos una buena capilla. Esto [el Altar Mayor] es un rancho, muy feo, apenas cuatro pedazos de lata... esa no es la imagen [que queremos dar]. ¿Es posible llamar a eso la Iglesia de los espiritistas de Venezuela?

También había un conflicto con las celebraciones de Semana Santa. Acá siempre buscamos la forma de hacer la procesión del Nazareno. Pero se fue perdiendo la tradición. ¿Por qué motivo? Porque hay gente inescrupulosa. La Semana Santa viene siendo para nosotros un respiro espiritual. Nosotros hacemos en esas procesiones para fortalecer y purificar más esta montaña, para buscar en unión la paz, la tranquilidad, también para los médiums. Entonces tú estás haciendo tus oraciones, tus retiros espirituales, el jueves y viernes [santo], y te encuentras personas *transportándose* o buscando la manera de tocar el tambor, sin respetar la procesión. Nuestros ancestros, nuestros antepasados, tenían prohibido el trance después del miércoles al medio día. Son días santos y hay que respetarlos. Los espíritus están en reposo».

Esta concepción neotradicionalista del culto, que trata de controlar en lo posible las innovaciones que se están produciendo de manera constante en su seno<sup>39</sup>, ha articulado una visión negativa del espiritismo contemporáneo teñida de conceptos tales como «deterioro», «decadencia», «comercialización», «inexperiencia», «engaño» o «trivialización» extrema de lo sagrado y sus manifestaciones. Así, su propuesta está formulada en un lenguaje de tono romántico que prima la «recuperación» o «mantenimiento» de una «tradición original que se extingue» debido a los embates de influencias «extranjeras» promiscuas, sobre todo las atribuidas, muchas veces de forma poco rigurosa, a la santería cubana.

---

<sup>39</sup> Sobre las nuevas formas de corporalidad en el culto, véase el capítulo «Heridas».

La nueva Asociación, sin embargo, basa gran parte de su operatividad no tanto en un consenso catastrofista generalizado entre los marillioneros como en una alianza estratégica con los agentes del Estado en la montaña, es decir, con INPARQUES y la Guardia Nacional. La mayor parte de los espiritistas, como ya ocurriera con las propuestas de Veit-Tané, se muestran escépticos y rehusan participar en este tipo de iniciativas de normalización. De hecho, la asamblea constitutiva de la organización, que fue anunciada en algunos periódicos de tirada nacional tales como 2001, consiguió convocar tan sólo a cuarenta fieles de entre los 60.000 que se estimaba estaban en la montaña, según reconoció el propio Pablo Vásquez con cierta desazón. Como prueba de su recién adquirida carta de naturaleza, la Asociación pactó con la Guardia la imposición de un toque de queda en la montaña a partir de la una de la madrugada. Pasada aquella hora, toda persona que en lugar de estar participando en la ceremonia que le correspondía estuviera deambulando por los múltiples senderos de la montaña, sería considerada sospechosa y se procedería a su arresto inmediato.

Una iniciativa de más calado, también en cooperación con INPARQUES y la Guardia Nacional, es la de constituir un directorio oficial de materias aptas para la práctica del espiritismo. La obtención de esta autorización para poder ejercer en la montaña precisaría de un certificado de penales, una certificación de registro con el Ministerio de Justicia, y el testimonio de al menos tres personas que hayan sido sanadas (en un contexto terapéutico espiritista) por el solicitante. En conexión con este imaginario burocrático proyectado sobre la práctica espiritista en Sorte, la Asociación de Brujos tiene entre sus objetivos implementar, gradualmente, un examen estándar para médiums para así *disciplinar*, al menos en la montaña, las formas de corporalidad más *disidentes* en el culto —especialmente las típicas de los espíritus africanos y vikingos, en las que las materias se producen cortes—. Como me contó Pablo Vásquez,

«Yo no estoy de acuerdo [con esas formas novedosas de la posesión]. Píjate, tú estás prestando tu cuerpo, porque uno, la materia o médium, es sólo un canal de comunicación que utiliza un espíritu para venir a traer un mensaje o una curación. Los espíritus hacen la curación por intermedio de tu cuerpo. Por intermedio de tu voz sale su *parlante*. Por intermedio de tu vista, ellos pueden observar... Estás prestando tu cuerpo, ¿no? Y un trance espiritual es un riesgo para tu físico y para tu espíritu. En Barquisimeto, en 1979 hubo un foro [científico] en el cual se puso en trance un médium. Cuando se recibe una buena transportación, las palpitaciones aumentan, el ritmo cardíaco se acelera, la respiración se acelera. ¿El metabolismo? Se transforma. La conmoción es fuerte. Ese es un riesgo que estas corriendo, ¿no? Y si este es el caso, ¿te vas encima a sacrificar con

una hojilla [de afeitar], con un puñal, porque supuestamente dicen que viene un [espíritu] vikingo? Esa es una distorsión del culto, porque este es un culto indígena».

Durante estos exámenes obligatorios, las materias tendrían que entrar en trance delante de un tribunal de médiums y bancos designado por el comité directivo de la organización, que evaluaría el valor y autenticidad de la posesión de acuerdo con un baremo de cualidades óptimas de despliegue corporal establecido por la propia Asociación. Según el proyecto de Vásquez, este proceso de certificación de *materias legítimas* debería ser cimentado mediante la creación de una «escuela de capacitación» para médiums, la publicación de «folletos orientativos», y la organización de congresos y charlas espiritistas<sup>40</sup>.

Sin embargo, el enorme dinamismo y la fragmentación de la devoción a María Lionza limitan la capacidad de influencia de la Asociación de Brujos. Más allá de la montaña de Sorte, su influencia difícilmente será capaz de colonizar las formas emergentes de corporalidad espiritista, ni de penetrar la fragmentaria cara urbana del culto, disuelta en una multiplicidad de centros independientes, informales y propensos a la escisión. Como ya ocurriera con los intentos fallidos de unificación impulsados por Veit-Tané, este rechazo de cualquier tipo de autoridad centralizada es, en sí mismo, una táctica de defensa frente a posibles ataques frontales de las instituciones religiosas, profesionales o del Estado, una celebración de autonomía cultural y, posiblemente, la mejor receta para la supervivencia del culto<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Actualmente (2004), los requisitos que se piden para obtener un «carnet como jefe de Caravana» son: fotocopia de cédula de identidad del Guía del Centro Espiritual; dos fotografías tipo carnet; Carta de Buena Conducta emitida por la Prefectura; Fotocopia del Registro de Centro Espiritual (si está registrado) o Carta De Buena Conducta emitida por la Asociación de Vecinos de la jurisdicción a la que pertenece; dirección de domicilio y teléfono donde funciona el Centro Espiritual; testimonio de dos materias reconocidas en conducta espiritual; testimonio de dos o tres pacientes con pruebas fehacientes; personas curadas (con su respectivo récipe médico original y copia). A cada caravana que llega a la montaña de Sorte se le solicita una inscripción donde ha de especificarse el origen geográfico, el número de miembros del grupo, el tiempo de funcionamiento del Centro Espiritual, el número de visitas anuales a la montaña, etc. Asimismo, se ha de inscribir a cada uno de los miembros de la caravana, y se piden permisos para la entrada de menores no acompañados de sus padres. Gracias a Anabel Fernández por facilitarme esta información.

<sup>41</sup> Sobre este punto, véanse Martín, 1983:175 y García Gavídia, 1987:81. Giobellina y González describen una pauta semejante en la *umbanda* brasileña (1989: 284). De acuerdo con estos autores, las *Federaciones Umbandistas* «tuvieron éxito en la obtención de legitimación para el culto, y de ciertos favores por parte del Estado», pero «fracasaron en dos de sus principales objetivos: fueron incapaces de unificar, mezclar y “purificar” los rituales de los distintos centros de culto..., y no pudieron conseguir una estructura jerárquica única». Para un estudio más detallado de este proceso, véase Brown, 1994.



### III

## Cuerpos



Daniel Barrios, poseído por Terepaima, provoca el trance en otra materia en una quebrada de Sorte.

Cada orden social se aprovecha sistemáticamente de la disposición del cuerpo y del lenguaje para convertirse en depósitos de pensamientos diferidos, que pueden activarse a distancia, en el espacio y el tiempo, colocando el cuerpo en una postura tal que *recuerda* los pensamientos y sentimientos asociados; se trata de los estados inductivos del cuerpo que, como saben los actores, provocan estados de la mente.

Pierre BOURDIEU, *The Logic of Practice*



## **Encuentro<sup>1</sup>**

El presente escenario pretende dilucidar, a partir de los testimonios y experiencias de Daniel Barrios, una materia espiritista, aquellos aspectos del culto de posesión de María Lionza que se refieren tanto a los procesos de creación de sujetos históricos a través de prácticas corporales, como a la articulación de tácticas<sup>2</sup> de supervivencia en los márgenes de la sociedad petrolera venezolana. Al plantear estos aspectos conjuntamente, podremos empezar a comprender qué es lo que el culto está en condiciones de ofrecer a la sociedad venezolana, particularmente a los sectores subalternos, y cuál es, consecuentemente, la base de su continua expansión y de su enorme popularidad en la Venezuela contemporánea. Con este propósito, seguiremos a Daniel a través de dos itinerarios que se entrelazan. Uno de ellos discurre por el interior de su cuerpo, y en él se dibuja su desarrollo como médium, su entrada paulatina en el universo sensorial del trance. El otro itinerario es económico y geográfico, y tiene como finalidad perfilar los avatares de su vida espiritista nómada. Aunque las posibles experiencias del culto de María Lionza son múltiples, como corresponde a la fragmentación de los campos sociales subalternos en los barrios populares que rodean las ciudades venezolanas donde el culto encuentra su principal caldo de cultivo, el caso de Daniel no deja de ser representativo de un importante número de jóvenes materias itinerantes cuya dedicación al culto a tiempo completo se

---

<sup>1</sup> Para una versión previa de este capítulo, véase Ferrández, 1995.

<sup>2</sup> Veáse la discusión sobre el esquema de De Certeau en «Entrada».

constituye en un atractivo estilo de vida, si bien complejo y siempre lleno de obstáculos, para navegar por el sector informal de la economía y sociedad venezolanas.

Conocí a Daniel Barrios en una noche de agosto de 1993 en la Plaza Simón Bolívar de Chivacoa, un pueblo del estado Yaracuy, en Venezuela, mientras se afanaba por abrir una lata de sardinas con un viejo destornillador. «Es que si uno lleva un cuchillo encima, se pueden pensar otra cosa... nada bueno», comentó sonriendo. Iba acompañado de su joven discípulo en el espiritismo, Orlando. Eran las nueve de la noche, y no teníamos manera de acercarnos desde el pueblo a los altares espiritistas de Quivay, en la base de la montaña. El servicio de desvencijados todoterrenos que une Chivacoa con los lugares de culto ya no funcionaba a esa hora y caminar no era seguro. Finalmente convencimos a un taxista para que, pagándole doble, nos hiciera el transporte. Los tabacos que invocaron a los espíritus fueron favorables y nos permitieron a mí y a una colega internarnos en la selva con ellos.

Después de nuestra incursión conjunta en la montaña, en la que nos hicieron unos ritos de purificación (velaciones) con miel, tabaco, plantas y licores, aprovechando los primeros rayos del sol y el rocío de la madrugada, perdí de vista a Daniel y Orlando durante más de tres meses. Antes de despedirnos en la base de la montaña, Daniel me había dejado una serie de números de teléfono en las ciudades de Maracaibo, Valencia y Barquisimeto, donde cabía la posibilidad de que supieran de él en un momento u otro. En varios de estos números, me dijo, no era conveniente que mencionara que era brujo. Su dedicación a tiempo completo al espiritismo como materia itinerante era un secreto para algunos de sus conocidos, y también para ciertos miembros de la familia de la mujer con la que tenía una relación en ese momento. Yo, por mi parte, le había garabateado mi teléfono de Caracas en un pedazo del periódico deportivo sobre el que habíamos dormido aquella noche. Después, se instaló el silencio en nuestra relación. Aunque llamé en varias ocasiones a esos números, nadie me pudo dar razón de Daniel y Orlando.

## Travesías corpóreas

«Prácticamente fue mi padre el que me metió en el espiritismo, porque yo estaba desde bien pequeño, apenas desde que aprendí a escribir y a leer, haciéndole todas las recetas... El era analfabeto... Entonces me mandaba a buscar para que le hiciera las recetas para sus pacientes... y de tanto hacerlo, me lo aprendí todo de memoria... Cuando él me decía una planta yo ya tenía las siete de la receta escritas, ya me las sabía todas... pero fíjate, porque yo antes de meterme a fondo en el espiritismo, fíjate,

yo renegué bastante de esto... cóñchale, a mí me daba verdadero terror meterme a esto... Yo lo que quería era andar jugando fútbol, al básquet... y otras cosas... y yo jamás buscaba el regocijo del espiritismo... no, no, lo rechazaba totalmente...»

Daniel había tenido precedentes espiritistas en su familia, originaria de la población de Güigüe, en el estado Carabobo. Su padre, José Natividad Barrios, que fue materia del culto de María Lionza durante muchas décadas, había recorrido todo el país consultando y sanando enfermos, y había sobrevivido, no sin haber sido encarcelado al menos en una ocasión, las persecuciones de *curanderos* y espiritistas que se produjeron en distinto grado durante los gobiernos de Gómez, López Contreras, y Pérez Jiménez. De este modo, a pesar de su rechazo inicial, Daniel siempre había estado en contacto con el mundo espiritual y era conocedor de las prácticas más tradicionales del culto, muy vinculadas al *curanderismo*, algunas de las cuales son difícilmente commensurables con las configuraciones espiritistas más contemporáneas, como veremos más adelante.

Parte del temor que tenía Daniel a involucrarse en el culto estaba relacionado con la llegada a su vida, no solicitada, de lo que él denomina «presencias negativas» o «espíritus de poca luz», experiencias en las que sus sentidos se empiezan a ajustar a la percepción de energías espirituales. En la racionalización posterior de estos incidentes de su infancia, aún muy frescos en su memoria, Daniel considera que el objetivo de estas fuerzas del mal era destruir su incipiente cualidad de médium y su capacidad para curar, que él mismo ignoraba en aquél momento. Aunque no hay un modo único de experimentar el mundo espiritual por primera vez en el culto, para un buen número de los marialionceros que conocí este tipo de encuentros fortuitos con energías marcaron decisivamente el paso desde la incredulidad absoluta con relación al espiritismo, hacia la duda, y finalmente la certeza de que las energías espirituales existen y pueden entrar con regularidad en los cuerpos de los vivos. Daniel recordaba con estas palabras esos contactos iniciales con los espíritus, que para él fueron momentos de terror y acoso:

«Hubo un año que yo pasé en mi infancia que fue horrible... Mira, me dieron unas cosas que no sé cómo explicar... yo estaba acostado en la cama, y pasaba una sombra... así..., y yo me despertaba en ese momento... pero yo no quería ni moverme, justo como en una pesadilla... Pero yo sé que tenía los ojos abiertos, y “eso” se encaramaba encima de mi cama y yo, luchando con ello... y así hasta que “esa cosa” me soltaba finalmente... Y yo me decía, Dios mío, ¿que será esto?... Era como un celaje de alguien, como una sombra, como una saeta, un fluido, y me agarraba los

pies y me sacaba de la cama, así... Y entonces, cuando podía reaccionar, cuando por fin podía moverme, me encontraba en el suelo ya... cóñchale, la mitad del cuerpo en el suelo y la otra mitad en la cama... Yo me caía a golpes con esa *saeta*, y le daba golpes y golpes, y “vete de aquí”... y le decía groserías, y todo lo demás y entonces, “¡pero niño, pero hijo...!” Es-cuchaba, “¿qué te pasa, que tienes?”... “Este bicho que no me deja tranquilo, no sé hasta cuando seguirá así”... y entonces, se me iba pasando la *vaina*, poco a poco... pero era increíble, en lo que yo quedaba en un sitio oscuro, solo, se me aparecían estas fuerzas...»

Como ocurre en la narración de Daniel, los marialionceros se refieren a los espíritus en el marco de una lógica cultural de *magnetismos, fluidos o fuerzas*, un lenguaje que sin duda se origina en los libros de espiritismo erudito que son tan accesibles en Venezuela, sobre todo los de Allan Kardekk y sus seguidores. Estas fuerzas se hacen tangibles de múltiples formas en los cuerpos de las materias, se adhieren a la carne con inusitada facilidad, viajan más rápido que el pensamiento, y llegan a empapar el mundo social de los fieles del culto más allá de la práctica ritual. En la lógica del culto, profundamente católica pero mezclada liberalmente con elementos provenientes de otras tradiciones religiosas y esotéricas tal y como se han filtrado a la cultura popular, Dios obliga a los espíritus a encarnarse en médiums como pago por los pecados y errores que cometieron durante sus anteriores reencarnaciones como mortales. Hay una gradación de estos fluidos, sobre la que no hay acuerdo unánime entre los miembros del culto, en términos de la cantidad de *luz, elevación o pureza* que tienen. Esta luz está relacionada con el número de años que los espíritus han estado llevando a cabo curaciones y aconsejando a los *terrenales*. A la vez, las luces se refieren al tiempo que un espíritu determinado ha estado separado de su cuerpo o cuerpos de origen, según las reencarnaciones. En esta lógica, los espíritus de poca luz son espíritus que aún tienen muy cercana la memoria de su carne, que son todavía demasiado terrenales, aún amargados por el trauma de la muerte y sin apenas cualidades terapéuticas. Es por esta razón que los marialionceros, en general, no incorporan espíritus de muertos recientes más que muy ocasionalmente. Se considera que son necesarios al menos diez o quince años desde su muerte terrenal para que los espíritus obtengan permiso de la Reina María Lionza para comenzar a encarnarse en médiums.

Por otro lado, las energías diabólicas, siempre envueltas en la tentación, la negatividad y el pecado, son asimismo espíritus de poca luz. A través de innumerables curaciones y obras de caridad, con el paso del tiempo, los espíritus van subiendo posiciones en las escalas de luz, hasta que llega un momento en que son tan puros, tan libres de pecado, que ya no necesitan encarnarse en materias nunca más, o tan sólo excepcional-

mente para transmitir mensajes de particular importancia. Este es el caso de María Lionza y, según muchos marialionceros, también del libertador Simón Bolívar<sup>3</sup>. En el sutil universo sensorial del trance, las luces espirituales queman la carne proporcionalmente a su pureza, y por esto las materias dicen sufrir mucho cuando estos espíritus elevados descienden en ellas, a menos que no sea durante unos breves segundos.

En estos incidentes de la infancia de Daniel, los fluidos todavía eran externos a su cuerpo. Le golpeaban, tiraban de él, le envolvían, le perseguían, pero no llegaban a penetrar su cuerpo. Con el tiempo, y a pesar del miedo y el rechazo que estas experiencias con saetas negativas le produjeron durante mucho tiempo, los avatares de la vida acabaron por impulsarle irremisiblemente hacia lo sagrado. Daniel nunca tuvo una vida fácil, pero su memoria más viva de los años de infancia y juventud que pasó en Güigüe es una memoria de escasez. La mala situación económica de su familia, unida a su inquietud intelectual y a su inconformismo, hizo que al tener que abandonar la educación institucional comenzara a sentirse atraído hacia otro camino de conocimiento que tenía muy a mano y que antes consideraba irrelevante o incluso genuinamente tenebroso. El camino del conocimiento espiritista.

«Yo no pude seguir estudiando porque ya a los dieciséis o dieciocho años... fíjate lo atrasado que estaba yo que estaba todavía en cuarto año de bachillerato, y además me *rasparon* [suspendieron] el año porque, cóñchale, porque yo aguantaba mucha hambre, todo el tiempo, y no soportaba ya la metodología de la escuela y todo esto... entonces, después de eso, cóñchale, empecé a trabajar la mecánica, en un taller... en el taller en el que estaba trabajando el señor tenía un altar, y yo me la pasaba fumando tabacos allí... y orando, velando, despajando y todo lo demás<sup>4</sup>, o sea, cumpliendo funciones espirituales pero en un estado terrenal... Claro, ¿ves?... todavía no estaba desarrollado espiritualmente, porque todavía no albergaba ningún espíritu en mi cuerpo... Total, yo andaba por ahí, trabajando y trabajando, y no quise seguir estudiando porque... cóñchale, en mi casa apenas había comida, nadie llevaba nada y fíjate, era una vaina

---

<sup>3</sup> Al carecer el culto de María Lionza de estructuras centralizadas o de una ortodoxia clara, a pesar de que hay un lenguaje común y cierto grado de consenso, el tipo de conocimiento popular que circula en el culto está siempre abierto al debate y envuelto en controversias.

<sup>4</sup> Los despajos son ritos de purificación que se llevan a cabo antes de las ceremonias, y consisten en rezos y en la limpieza del cuerpo con el humo del tabaco y con preparados compuestos de esencias, licores, yerbas, amoniaco, jabones, agua, etcétera. Practicamente, hay tantas recetas como fieles. Las velaciones, que son complejos espacios simbólicos y sensoriales, son el rito terapéutico crucial en el culto, y consisten en combinaciones de signos de talco rodeadas de velas de colores donde el paciente se tumba, y es *trabajado* por los espíritus o las materias, dependiendo del caso. Las velaciones son también fundamentales en los procesos de iniciación mediúmnica.

tan brava que yo me iba muchos días al Liceo a estudiar a las seis de la mañana, y regresaba a las cinco de la tarde y no había comida en la casa... Eso era deprimente, y yo empecé a llevar bolsas de comida para la casa, todo el tiempo, llenas con huesos para sopa y vainas, y bueno, se comía bien en la casa cuando yo empecé a trabajar... gracias a Dios...»

Los trabajos terrenales que Daniel comenzó a hacer en el altar del taller mecánico donde trabajaba marcaron su transición definitiva hacia la práctica consciente del culto de María Lionza. Aunque en el culto lo que más se valora en la actualidad son las cualidades de médium de las materias, una buena parte de los trabajos espiritistas son terrenales, es decir, se llevan a cabo a través de oraciones y otros actos rituales desvinculados del trance. Para Daniel, sin duda por influencia de la práctica tradicional de su padre, el saber trabajar terrenal es tan importante como recibir espíritus, y es por tanto un aspecto del espiritismo que debe cuidarse muy especialmente desde el principio.

Aprender a trabajar terrenal es también una receta para poder dedicarse al espiritismo de por vida, sobre todo una vez comienza la decadencia de la materia a los cuarenta o cincuenta años, cuando los cuerpos de los médiums, envejecidos y desgastados por cientos de trances, ya no son capaces de recibir espíritus como en la juventud. Este es un detalle que separa a Daniel, según él mismo me contó, de muchas de las materias jóvenes que están llegando en los últimos años al culto en gran número, y que relegan los aspectos terrenales de la práctica espiritista, en general menos espectaculares que el trance, a lo imprescindible, y apenas saben pedir un *permiso*, preparar un despojo, montar una velación, leer un tabaco, limpiar un altar, rezar una oración.

Tras decidir involucrarse en el espiritismo, Daniel comenzó a buscar la manera de desarrollarse como materia del modo más sistemático posible. Es un proceso de aprendizaje de gran intensidad basado en lo que Wacquant denomina *trabajo corporal*, o Lancaster *transacciones carnales*, es decir, en la exploración y sedimentación, al tiempo disciplinada y creativa, de las capacidades corpóreas asociadas al trance<sup>5</sup>. En general, las iniciaciones de las materias tienen lugar mediante series de velaciones de desarrollo. En este tipo de ceremonias, todo el potencial sensual del rito se activa para abrir los cuerpos al máximo a la recepción de fluidos espirituales. En la cálida penumbra de las velas, los rítmicos toques de tambor, las letanías de los cantos, el jalear de los fieles invocando las fuerzas, la gradación de perfumes, licores y flores, el tacto y frescor de las frutas y el aromático humo del tabaco envuelven los cuerpos de los

---

<sup>5</sup> Wacquant, 1995: 73; Lancaster, 1997: 564-565.



Velación terapéutica y de desarrollo supervisada por Daniel en los portales espiritistas de Anare.

médiums marcándoles para la experiencia intimista de lo sagrado. Es en este rico e intenso ambiente sensorial en el que los fluidos hacen acto de presencia, ya sea delicada o violentamente, y nublan o expanden la visión, dejan sus trazos característicos en el gusto y el olfato, habitan la respiración, modulan el habla, amplían la audición, penetran los músculos, contraen las articulaciones, golpean los huesos, adormecen la conciencia. Para Daniel, los primeros contactos con los fluidos espirituales en el interior de su cuerpo, el momento en el que comenzó en realidad su itinerario corporal a través del matizado mundo de las fuerzas, se produjeron a raíz de su vinculación a un grupo espiritista de Güigüe, donde se estaba desarrollando como materia uno de sus hermanos.

«“Eso” de lo que te hablaba antes me perseguía tanto que, imagínate... en una ocasión, en Guigue, nos hicieron una velación múltiple... Y entonces, a mí me dio algo tan *arrecho* [fuerte] cuando estábamos en el suelo... entonces al rato comenzó a lloviznar y nos fuimos... Y en la camioneta íbamos con esa vaina pegada a nosotros... y yo con esa tembladera... Mi hermano tenía que pararse cada rato, porque comenzaba a darle *coñazos* [golpazos] a esa camioneta, y entonces empezaba esa vaina a temblar... Fíjate tu lo que es la vida... Y después, cuando llegamos a la

casa, me seguía pegando esa tembladera y demás, o sea, que dure varios días así (...) y entonces algunos decían que “se le *recostó* [metió] algo malo, que si tal, que si cuál...” y eso es mentira, lo que ocurría es que, cónchale, era tanta y tan brava la fuerza que me tocó el cuerpo, que *íginate...*»

Este turbulento ataque de las fuerzas reactivó en Daniel las interminables luchas nocturnas con saetas negativas, que me describió con su habitual estilo sarcástico, como «verdaderas películas de terror». Soñó con las fuerzas del mal, con perros furiosos, con una inquietante realidad «más allá de la vida». Para defenderse de estos fantasmas, Daniel se volcó en la devoción a los santos, en un intento de canalizar de nuevo toda esa energía que asediaba su cuerpo hacia cauces más «positivos», como él mismo definió. En este momento ya estaba seguro de que era una materia. No podía escapar al trance.

En general, como ocurrió en el caso de Daniel, en las primeras fases de aprendizaje los fluidos se experimentan desordenadamente, de forma semejante a la *gestalt caótica* que define Csordas para el movimiento carismático católico norteamericano<sup>6</sup>. En este momento temprano de los médiums, los espíritus derivan por los cuerpos difuminados en pautas de sensaciones difusas, carentes de una identidad clara. Estos primeros contactos reflejan muy bien los estados de percepción que Merleau-Ponty ha definido como *pre-objetivos* (nunca pre-culturales), y que están en la base del conocimiento corpóreo del mundo<sup>7</sup>.

El difícil aprendizaje del trance, que marca la adquisición paulatina de un *habitus* espiritista<sup>8</sup>, es un aprendizaje fundamentalmente corpóreo, basado al tiempo en la repetición e improvisación de esquemas de percepción y comportamiento, y que aflora sólo parcialmente en los niveles discursivos. A medida que el desarrollo espiritual avanza, se produce la sintonización gradual del cuerpo de la materia con configuraciones sensoriales más y más estables, que se expresan en esquemas corporales de mayor coordinación, ya identificables como espíritus concretos. Merleau Ponty consideraba que la cristalización de *entidades sensoriales frescas*,

---

<sup>6</sup> Csordas, 1994: cap. 9. Hay otro tipo de iniciaciones en el espiritismo que, aunque mucho menos frecuentes, también son importantes, y tienen lugar cuando, ya en el primer contacto de un médium con los fluidos, el trance es completo.

<sup>7</sup> 1989: 79. Veáse también la influyente formulación de Csordas (1988) sobre el estudio antropológico de corporalidad.

<sup>8</sup> Apuntamos aquí la definición señalada por Loïc Wacquant, donde el *habitus* es «un grupo de relaciones históricas “depositadas” en los cuerpos de los individuos en forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción». Ver Bourdieu y Wacquant, 1992: 16.

que son el producto de usos diferenciados del cuerpo —en este caso la posesión—, tiene como consecuencia la formación de nuevos estilos de percepción y, así, de conocimiento del mundo sensible<sup>9</sup>. Es en este sentido que las prácticas corpóreas del culto de María Lionza, al igual que ocurre con otros cultos de posesión semejantes, ofrecen un campo casi ilimitado para la reelaboración creativa de todo tipo de espacios de experiencia y representación existentes en la sociedad venezolana.

En las fases iniciales del aprendizaje, cuando las materias aún ignoran las sutilezas de los espíritus, el reconocimiento del tipo de fuerzas que están tratando de entrar en su cuerpo es un proceso en gran parte consensual, donde se generan debates entre los miembros del grupo o los fieles presentes durante estos trances tempranos y los médiums. Este proceso se basa en la identificación, en el tumulto de movimientos del trance desordenado, de gestos o palabras concretos que concuerden con los estereotipos de posesión de las diferentes categorías de espíritus. Si se produce un retorcimiento de las extremidades o una respiración muy forzada, es un fluido identificable como africano o vikingo. Si hay un quiebro exagerado en la cintura o un relajamiento en los brazos, pudiera tratarse del espíritu de un viejo y artrítico *chamarrero*. Si se percibe una fuerte hinchaón en el pecho y hombros, se reconoce en ello la marca del fluido de un cacique indígena venezolano. Si hay indicios de una danza, se interpreta como los trazos dejados por la presencia todavía tenue del espíritu de una india, una negra o una cubana.

Una vez que se establece un consenso sobre cuál es el espíritu o espíritus que están tratando de poseer el cuerpo de una materia en desarrollo determinada, comienza un largo proceso en el que ésta hace peticiones específicas a estas fuerzas. Las peticiones incluyen oraciones, ofrendas a las estatuas en los altares, *promesas*, *misiones* a la montaña de Sorte, etc. Las materias comienzan a invocar sus tabacos a estas entidades, y allí pueden calibrar la naturaleza y evolución de la relación en cada caso. En esta fase inicial del desarrollo del médium se produce un proceso de selección y, al mismo tiempo que el iniciado aprende sobre las biografías, estereotipos y hábitos de los espíritus que rondan su cuerpo, dirige sus *peticiones* a unos más que a otros, dependiendo de las afinidades. Si hay espíritus que son de su gusto, las materias les piden que continúen visitando sus cuerpos. Si hay presentes espíritus que por algún motivo son indeseables, las peticiones van en el sentido contrario, y proponen un alejamiento.

En muchas ocasiones el descontrol sensorial, motor y gestual de los trances iniciales, la *tembladera* de la que nos habla Daniel, es atribuido

---

<sup>9</sup> 1989: 153.

precisamente a las luchas de distintas clases de espíritus por poseer el mismo cuerpo simultáneamente. En estos casos, se solapa la gesticulación incipiente de distintos tipos de espíritus, que muchas veces es contradictoria y produce un enorme forzamiento físico de las materias. Es un asunto de celos entre espíritus. Pero la competitividad en el espiritismo no se limita a la lucha entre fluidos espirituales por adueñarse de una materia en desarrollo.

«Poco a poco, todo lo que me rodeo fue desidia, y fue intriga... y entonces, que si todo el mundo estaba era peleando, que si yo recibía mejor a los espíritus, que si tú no recibes y yo sí... entonces yo más bien me cohibía, porque eso me frustraba... entonces ese era el ambiente con el grupo de mi hermano, y entonces no, y después en esto, inclusive me *trancaron*, porque cuando bajaba un indio que se llamaba Jayaguata, ese es un espíritu de allá, del norte [norteamericano], ¿no? Uno de esos que peleaban con flechas y tal... Y entonces ese indio decía que era mi protector, y siempre que yo estaba, bajaba, para... cóñchale, para abrazarme, bendecirme y vainas, y me decía que iba a bajar en mi cuerpo... y la verdad es que yo le iba sintiendo, y yo sentía poco a poco su fuerza y la cosa... era maravillosa, pero después todo eso se me trancó... ahí fue donde de me trancaron... porque empezaron las vainas esas de que cóñchale, “pero ese espíritu si que es bonito”, que si tal, que si “cómo habla de bien”, y bueno... ahí se fastidió la cosa porque empezaron con que “no, que si cómo es que ése va a tener un protector más elevado que el mío, que si tal, que si cuál”... o sea, son unas mentes enfermas, que lo que ambitionan es poder... ser más poderosos que todo el mundo... es una obsesión, completamente... ¿Y que paso ahí? yo salí perdiendo, porque yo no sabía qué era lo que estaba pasando, porque era muy inexperto todavía, y en lugar de desarrollarme me puse peor... Mira, y después de eso, yo no supe lo que fue de ese [espíritu] protector, palabra... o sea, que lo desterraron tanto de mi persona, que no supe más nunca nada de él...»

Tal y como expresa Daniel en esta narración, la identificación de una materia en desarrollo con determinados espíritus está en muchos casos vinculada a los espíritus que ya están bajando en otros médiums en el grupo de culto en el que se integra. Los miembros de un determinado grupo desarrollan complicadas redes de relaciones con los espíritus más populares entre los médiums, ya sea a través de parentescos ficticios, amistades, enfados, promesas o afinidades de otro tipo. Como le ocurrió a Daniel, en ocasiones es el espíritu mismo el que, estando incorporado en otra materia, anuncia pública o privadamente que desea poseer a un médium determinado. Y en este caso, como le ocurrió también a Daniel, el médium en desarrollo comienza a recibir en su cuerpo los fluidos que corresponden a ese espíritu, a reconocerlos como tales, y a diferenciarlos de otros. Aun-

que Daniel todavía estaba lejos de tener trances completos, los fluidos ya no estaban bajando en él de un modo indiscriminado, sin contornos, sin biografía, sino que se iban conformando poco a poco en unas pautas sensoriales y gestuales con una identidad propia, la del indio Jayaguata.

Pero no era suficiente con que Jayaguata declarara su intención de poseerle y Daniel sintonizara sus sentidos a la recepción de este espíritu. Daniel pronto descubrió cómo funcionaba la endémica competitividad entre materias por prestigio y clientela. Este es uno de los factores fundamentales que mantiene al culto atomizado en pequeños grupos independientes que compiten entre sí, y que a su vez se fisionan internamente, o entran en conflicto, cada vez que hay más de una materia con cierto carisma en su seno y se tambalean las jerarquías establecidas. Aunque estas luchas son más fuertes entre los médiums más desarrollados, están presentes a todos los niveles, incluso entre aquéllas materias que apenas empiezan su desarrollo. La red de envidias y rivalidades que dominaba el grupo espiritista de su hermano acabó por bloquear temporalmente el desarrollo espiritual de Daniel. Estos trancamientos, que suponen el cierre total o parcial del cuerpo y campo sensorial de la materia a la receptividad de fluidos espirituales, son un elemento recurrente en la vida de los marialionceros.

A Daniel se le estaba quedando pequeño Güigüe, y el servicio obligatorio en el ejército le proporcionó la oportunidad que necesitaba para salir de allí definitivamente. En ese momento, a pesar de las decepciones y conflictos, Daniel ya se había dejado seducir completamente por el espiritismo, y buscó entre sus compañeros militares a otros marialionceros para poder seguir practicando el culto, aunque fuera de un modo incompleto y clandestino, en el cuartel. A partir de entonces, Daniel abrazó una vida itinerante.

«Después me fui para el cuartel, y allí tuve más acercamientos con el mundo espiritual porque alguna gente que estaba sirviendo conmigo era también espiritista... Entonces, cóñchale, ya nos conocíamos, nos íbamos a hablar y por allí escondiditos en el cuartel... nos fumábamos unos tabacos... la verdad es que conocí a muchos, muchos espiritistas que estaban en el cuartel... y claro, me relacioné mucho con ellos, e inclusive a veces salía para la montaña [de Sorte]... Y entonces más y más andaba en eso, pero realmente el hecho que me abrió hacia mi misión espiritual... hacia esa necesidad de cambiar toda mi vida y relacionarme espiritualmente a tiempo completo, fue la muerte de mi papá... Fue entonces cuando realmente salí de la cáscara, me fui de mi casa... Tenía ya veinte años... Salí a *misionar*... A partir de entonces empecé a girar de un sitio para otro, porque no quería estar allí en Güigüe, sino que quería descubrir todo mi potencial espiritual, completo... Me fui primero a la montaña... Me desarro-

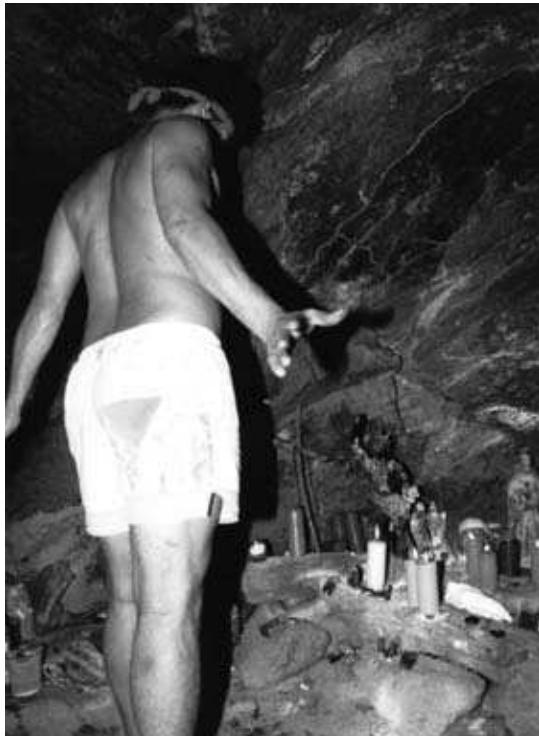
lle, fue con un vikingo, con Mr. Robinson, y la verdad es que ocurrió sin yo saberlo... así, de repente, sin velaciones ni nada, sino que yo me iba para arriba, hacia el interior de la montaña, y empezaba a hacerme *despojos* de tierra, me hacia cosas a mi mismo... ponle, por ejemplo, que si me sentía mal, me hacia una velación con *monte* [hierbas]... eso sí, con los ojos abiertos, no me fuera a dar un patatús ahí en el sitio, o cualquier vaina, yo solito... Fíjate tú todo lo que tuve que pasar para desarrollarme como materia... Me la pasaba en los ríos de la montaña, meditando, meditando, meditando con cintas rojas en la cabeza, y fumando tabacos uno detrás de otro, comunicándome con los hermanos... Sí, meditaba mucho en esas cuevas, y fíjate, de repente, me ocurrieron cosas increíbles... Por allá me pegó de repente una fuerza así, ¿cómo te digo?... vikinga, y empecé a transportar... y pase por un poco [un montón] de candela [brasas], y no me quemé... Ahí, por primera vez, recibí a un espíritu *completo*.»

Uno de los momentos más decisivos en el desarrollo de una materia determinada es la *apertura del cajón*, que se produce la primera vez que se recibe a un espíritu *completo*, es decir, con pérdida total de la conciencia, aunque es frecuente que no lleguen a hablar y sus gestos sean todavía poco refinados. Este suceso supone un salto cualitativo en la práctica espiritista de un médium, porque marca el momento en el que puede comenzar a trabajar en curaciones y consultas legítimamente, de acuerdo con la lógica del culto. En esta etapa, la experiencia de Daniel es poco característica, porque la mayor parte de las materias se desarrollan en el seno de grupos de culto y no en soledad de las cuevas y altares ocultos en la profundidad de la montaña<sup>10</sup>. Pero a pesar de su aislamiento voluntario, Daniel mantenía relación con un grupo espiritista de Caracas que frecuentaba los portales de Sorte y cuyos miembros trabajaban con frecuencia con espíritus vikingos, que estaban entonces, a finales de los años ochenta, empezando a estar de moda en el culto.

El contacto con los médiums caraqueños supuso para Daniel enfrentarse con un conflicto que estaba brotando en el seno del culto en aquellos momentos en relación a la legitimidad de diferentes modalidades de

---

<sup>10</sup> La búsqueda de Daniel de espacios aislados de meditación y desarrollo en la montaña de Sorte es una característica tradicional del culto que está quedando más como una narrativa que como una práctica real. A medida que el culto se ha ido popularizando y las caravanas de fieles a la montaña la han convertido en un lugar multitudinario durante los fines de semana y en ciertas festividades, la gente tiende a quedarse en los altares más próximos a los apartamentos, al pie de la montaña, junto al río Yaracuy, y cerca de las perfumerías de productos esotéricos, los quioscos de empanadas y arepas, y las patrullas de la Guardia Nacional. De todos modos, algunos grupos y miembros del culto todavía siguen subiendo ocasionalmente a ciertos lugares sagrados de particular pureza y prestigio, como las Tres Casitas, La Fortaleza o la Escalera, a cumplir misiones, hacer peticiones especiales, o pagar promesas.



Daniel, preparándose para el trance frente a un altar situado en las profundidades de la montaña de Sorte.

trance. Las formas de corporalidad contemporáneas del culto son, a la postre, producto del entrelazamiento histórico de prácticas, imaginarios e ideologías políticas (populares, elitistas, masivas), así como de la textura de las territorialidades en las que se ha desenvuelto el culto. Ya sea sedimentando (selectivamente) personajes —espíritus— y ritos construidos en las pugnas por la definición de lo «originario» o «nacional», o transfiriendo configuraciones sensoriales de lo cotidiano a lo sagrado (y viceversa), el cuerpo de las materias espiritistas actúa como una suerte de calidoscopio, siempre en rotación, donde estas piezas de tiempos y espacios se reconfiguran y se retroalimentan de formas no siempre predecibles. Es este sin duda un proceso afín a lo que Jean y John Comaroff denominaron proyectos de *reforma corporal*, esas formas de acción colectiva con base en los usos del cuerpo en las que se reconfiguran de manera radical las relaciones entre los individuos y los procesos sociales, y a partir de la

que producen nuevos sujetos históricos<sup>11</sup>. En este sentido es posible afirmar que las prácticas corpóreas del culto de María Lionza constituyen un espacio de debate y conflicto permanente que desborda los aspectos estrictamente sagrados del culto para entrelazarse con aspectos candentes de la realidad nacional.

Existe el consenso entre muchos marialionceros de que una de las transformaciones más relevantes que han ocurrido en el culto en las últimas décadas tiene que ver con la intensificación y la ampliación del rango de los trances espiritistas, sin duda relacionada con la expansión de las nuevas *sensibilidades y ritmos urbanos*<sup>12</sup>, más trepidantes, en los que está inmerso el culto en su nicho más cotidiano, las ciudades. Así, los usos contemporáneos del cuerpo en el culto tienen una continuidad clara con el tráfico pegajoso y agresivo que coloniza una buena parte de los espacios ciudadanos; con los múltiples itinerarios acústicos de la *salsa*, la *cumbia*, el *ballenato* y el *merengue* a todo volumen; con el abigarramiento, la precariedad y sinuosidad de los barrios populares; con la densidad, velocidad y peligro de la vida callejera en los bulevares y mercados. En resumen, con toda la gama de intensidades sensoriales que gobiernan la vida urbana cotidiana. Todas las capacidades corpóreas de las materias espiritistas, moduladas por el aprendizaje y la práctica del trance, llevan la impronta simultánea de estos ambientes saturados, donde una infinidad de prácticas se interpenetran y modulan mutuamente.

Desde finales de la década de 1980, la convergencia de las culturas juveniles de violencia urbanas con los campos corpóreos del trance, como es el caso de los recientemente aparecidos espíritus *africanos* y *vikingos* —y hasta cierto punto los trágicos espíritus de delincuentes o *malandros* muertos violentamente en las calles, como veremos más adelante—, ha dado lugar a un nuevo estilo de posesión basado en la magnificación de ciertos elementos que ya se usaban con anterioridad en la práctica espiritista, si bien de forma accesoria. Estos espíritus han traído al centro de su práctica el desafío al dolor y la integridad corporal (como prueba de la «superioridad» del trance), mediante la autoinflicción de cortes y heridas diversas —en general con cuchillas de afeitar o puñales en los antebrazos, piernas, pecho, lengua, etcétera—, la perforación de la carne con largas agujas, y otras acciones semejantes, que varían según el contexto y los médiums.

---

<sup>11</sup> 1992: 69-91. El grado de elaboración discursiva del trance y sus consecuencias del que hace gala Daniel, que no es extraño en los médiums del culto de María Lionza, permite cuestionarse el carácter fundamentalmente «ateórico» que los Comaroff asignan a estos proyectos de reforma corporal.

<sup>12</sup> Harvey, 1989: 260-261.

Aunque estos espíritus merecen una discusión mucho más profunda que desborda los límites de este capítulo<sup>13</sup>, diremos brevemente que esta hibridación o *vídeoclip*<sup>14</sup> *corpóreo* recicla, aparte de las múltiples formas de la violencia de la vida cotidiana, otros elementos más o menos globalizados como son: la estética juvenil de corte *punk*, ciertas formas de africanidad pancaribeñas que irradian de la santería (tomada como fenómeno transnacional), una reconstrucción de la memoria de la esclavitud siguiendo una *trama corpórea* trágica que enfatiza el sufrimiento físico<sup>15</sup>, la lógica del sacrificio católico, iconografías de estilo barroco de la pasión y crucifixión de Cristo, nociones de lo *espectacular* tomadas de programas de televisión amarillistas, etcétera. El éxito rotundo de estas nuevas configuraciones espiritistas entre jóvenes afines al culto —y otros tantos que han llegado a él fascinados por este sofisticado lenguaje corpóreo de violencia— las ha convertido en un fenómeno de carácter masivo que, en ocasiones, ha llegado a dominar el paisaje de Sorte, desplazando a otras categorías de espíritus que controlaban la escena antes de su llegada, tales como los indios y los chamarreros.

Mr. Robinson, un espíritu bien conocido hoy en día en el culto, en el que cuenta con numerosas materias, es un producto del encuentro de Daniel con esta nueva configuración espiritista que se estaba extendiendo rápidamente entre los jóvenes marialionceros, brotando desde las ciudades hacia Sorte. Lógicamente, esta reciente forma de corporalidad chocaba de manera directa y competitiva con el espiritismo practicado por los médiums formados en las generaciones anteriores, al que había tenido acceso directo Daniel a través de su padre. A pesar de que participó con entusiasmo, en un primer momento, en la admiración por los nuevos espíritus, en la anticipación nerviosa de las agujas que se clavarían en su carne o las heridas de cuchilla de afeitar que se dibujarían en su cuerpo, en la seducción y sensación de poder que proporciona el despliegue de la sangre, se fue apartando paulatinamente de esta dinámica sin renunciar a Robinson, al que poco a poco ha conseguido «domesticar» para que no dañe su cuerpo. Con el tiempo, el Mr. Robinson de Daniel se ha vuelto un espíritu contenido, sabio, pausado, dialogante, todo lo contrario de los vikingos más populares en el culto. Daniel se arriesga continuamente a ser

---

<sup>13</sup> Puede consultarse un análisis más detallado de la aparición y desarrollo de los espíritus africanos y vikingos en Ferrández, 1997, cap. 10, y Ferrández (en prensa).

<sup>14</sup> García Canclini, 1995: 99-103.

<sup>15</sup> White, 1995. En este punto nos referimos, sobre todo, a los africanos. Aunque los africanos y los vikingos se perciben en muchos casos como miembros de la misma categoría de espíritus y comparten el mismo tipo de corporalidad, durante mi trabajo de campo se estaba produciendo una cierta diferenciación de unos y otros, sobre todo relacionada con la construcción de sus vínculos con el «pasado».

acusado de fraude cada vez que entra en trance con Mr Robinson con este perfil tan disciplinado.

La llegada de Robinson, la apertura del cajón, y las difíciles decisiones que hubo de tomar sobre la forma de corporalidad que quería desarrollar en el trance supusieron la maduración definitiva de Daniel como espiritista. Una vez que una materia determinada se estabiliza y comienza a trabajar más y más con espíritus completos, las percepciones de los fluidos y de sus entradas y salidas se hacen más nítidas, aunque se restringen a aquellos momentos previos a la perdida de la conciencia, cuando los fluidos están apenas comenzando a poseer su cuerpo, y a la memoria de aquellos fluidos que quedan pegados a los músculos y articulaciones una vez que la materia baja a tierra, o sale del trance. Durante unos minutos después de la posesión, las materias están todavía enmarañadas con los residuos de los fluidos. Es este un momento de fragilidad existencial y percepción borrosa, donde los espiritistas pueden reconocer cuáles fueron los espíritus que les poseyeron interpretando los signos que dejaron en sus cuerpos en forma de calambres, contracciones musculares, miembros dormidos, dolores localizados, ciertos sabores y olores, heridas, vestimentas, etcétera. Escuchemos a Daniel describiendo, en un lenguaje que no puede ser sino un bosquejo imperfecto de un universo sensorial tan lleno de matices, sus percepciones del trance.

«Mira, cuando sale tu propio espíritu de tu cuerpo... como decirte... eso es algo increíble, es impresionante... Las primeras veces te da mucho miedo, tú no sabes qué carajo es lo que te va a bajar... tú cuando te pones delante de un altar para elevarte, lo que estás es asustado, no vamos a engañarnos... cuando empiezas a sentir todos esos temblores por todas partes de tu cuerpo, y te pones a dar brincos sin que tu cerebro te mande eso... Porque uno parte del principio de que no sabes que es lo que te está pasando, si vas o no vas a volver, me entiendes... Luego, una vez que lo controlas, eso comienza muy bonito, como unas luces, algo que... es un color muy bonito, y entonces de repente sientes que te estás saliendo del cuerpo, y muchas veces tú ves el cuerpo que va quedando atrás, y tú te vas elevando, o sea, son cosas increíbles, entonces bueno, cuando uno ya aprende a elevarse, ya uno lo toma como algo normal.. Aunque no diría que rutinario, porque a veces a uno lo desprenden, y el espíritu de uno queda viajando, y viendo cosas, cosas increíbles, la naturaleza, espíritus, tantas cosas... hogueras, cosas bellas, astros y vainas... Y entonces, cuando vuelves a tu cuerpo, es como si hubieras estado en un sueño... Pero aunque tú sientes como si hubieras salido un ratico, resulta que has trabajado cinco, seis, diez horas, eso si es arrecho (...) Los espíritus, a menos que sean *celestiales* y no puedan tocar la tierra por ser tan elevados, siempre entran en tu cuerpo por los pies, o sea, de abajo hacia arriba, van ascendentes... y en el estómago... aquí es dónde se siente la mayor influen-

cia, el mayor impacto de las fuerzas... Este es el punto básico de *elevación*... Y según sea tu limpieza espiritual y corporal, tú vas a sentir que los fluidos vienen buenos o malos... O bien, en ese choque que se produce en el estómago, la fuerza no te va a pasar de ahí, porque si pasa, de ahí para arriba este trayecto se dispara sólo... pero si no pasa de aquí, si se te queda enganchada en el estómago y no pasa, ¿me entiendes?... entonces es por eso que uno ve a tantas materias forzándose, que si no puedo, ah, ah, ¿y porqué?... porque el espíritu, por impurezas de la materia o por la razón que sea, no puede pasar de ahí. Es en estas situaciones cuando mucha gente empieza a fingir que tiene el espíritu completo, por miedo a hacer el ridículo».

La llegada de los fluidos al estómago, que es donde se absorbe el primer choque del trance es, como afirma Daniel, un punto crucial, porque marca las posibles modalidades de trance reconocidas por los fieles del culto de María Lionza, que son expresadas en términos de *unidades*. La división fundamental se produce entre *trances completos*, en los que se produce una pérdida total de la conciencia, y trances a *media unidad*, en el que los fluidos no pasan del estómago<sup>16</sup>. Dentro de esta división básica hay otras dos modalidades, trances *en un cuarto de unidad*, en los que las fuerzas se quedan a la altura de las rodillas, y trances a *tres cuartos de unidad*, donde se quedan estancadas en la zona alta el pecho y el cuello, sin llegar a subir a la cabeza. De todos modos, esta clasificación es una forma de articular ciertos puntos de referencia en la topografía corporal para poder hablar de lo que no es sino un continuo de sensaciones que va desde suaves *toques* de las fuerzas, que apenas producen escalofríos o ligeros temblores musculares, a trances de una enorme dureza y violencia<sup>17</sup>.

¿Cuáles son las formas que tienen las distintas fuerzas, vengan en la unidad que vengan? Daniel trató de explicar de este modo el origen del aspecto grotesco de los vikingos, y más en concreto de Mr. Robinson, cuando penetran en los cuerpos de sus materias.

«Yo creo que los espíritus vikingos, los que todavía bajan de verdad, porque, si quieres que te diga la verdad, hay mucha gente por ahí fingiendo a estos espíritus... es decir, su forma, su manera de bajar, no está expresada totalmente por el hecho de que fue así como murieron... Es simplemente que su fuerza espiritual asume esa forma tan contrahecha, por algún motivo que desconozco... y esa es pues la mejor forma de identificar su fuerza, ¿me entiendes? Tiene más que ver con la magnitud de la

<sup>16</sup> Véase, por ejemplo, Berticci, 1994: 102-103.

<sup>17</sup> De hecho, es muy frecuente escuchar a los fieles del culto usar esta escala de posesión en términos intermedios del tipo «un poco más de media unidad», o «noventa y cinco por ciento pero sin ser completo», o «como tres cuartos pero un poco más arriba».

fuerza... y la fuerza, al llegar a tu cuerpo, provoca esa reacción, según sea la elevación del espíritu que baje, claro... Para mí Robinson tiene una dimensión espiritual grandiosa, las maravillas de las que te habla son increíbles... Pero eso depende también de la materia en la que baje, porque según el conocimiento y la inteligencia de la materia, podrá expresarse más o menos... »

Esto es, la forma que las fuerzas adoptan en los cuerpos de las materias puede referirse, en el espiritismo marialioncero, tanto a los contornos de su cuerpo durante su vida o al tiempo de morir, a su magnitud o potencia espiritual, o a una combinación de ambos, como ocurre en el caso de los vikingos. Como también apunta Daniel, en el transcurso de muchas posesiones a lo largo del tiempo, se produce un proceso de adecuación mutua entre un espíritu determinado y una materia determinada, no sólo en el aspecto morfológico, sino también intelectual y psicológico. Es así como se racionalizan en el culto las diferencias que pueden apreciarse entre cómo un determinado espíritu baja en una materia o en otra. Es decir, dentro de las distintas lógicas corpóreas que conviven en el culto, cada médium tiene cierta autonomía para diseñar su propia implicación con el trance, su propio estilo de trabajar. Este es uno de los espacios más claros para las rivalidades entre médiums a las que nos referíamos anteriormente, es decir, la acusación de fingimiento o *plataneo*. En líneas generales, en la lógica más generalizada en el culto, *platanear* significa recibir los fluidos de modo parcial —mientras se pretende que están completos— o incorrecto, con toda la carga de subjetividad que este tipo de valoraciones conlleva.

A pesar de la fascinación inicial de Daniel por la corporalidad vikinga más extrema y arriesgada, con el tiempo consiguió descartar los elementos más violentos de Robinson, sin renunciar a su prestigio terapéutico. Trance tras trance, en dura negociación, Daniel transformó a Robinson en un espíritu sereno, dialogante y lleno de sabiduría, si bien el potencial para la violencia siempre está presente. El cuerpo de Daniel lleva inscritas, sin duda, las marcas de este conflicto. En contra de la moda del momento, Daniel optó por cultivar una corporalidad contenida durante el trance, lo que le causó no pocos problemas y críticas entre los jóvenes espiritistas con los que tenía contacto. Aunque para él el rechazo de la espectacularidad «gratuita» de los vikingos y africanos es una cuestión de principios, en no pocas ocasiones ha sido acusado de platanero por su presunta cobardía para enfrentarse con las perforaciones, cortes, o pérdidas de sangre características de los trances con vikingos, incluyendo al propio Robinson.

Mr. Robinson, después de abrirle el cajón a Daniel, se ha convertido con los años en «su» espíritu principal, al que siempre se ha sentido más cercano durante su vida de médium, con el que ha superado todos los

obstáculos. Después de él, comenzaron a llegar otros, aunque no sin conflicto.

«Robinson no quería *darle paso* a nadie más... El quería cogerse el *show* para él sólo... pero luego, claro, en determinadas oportunidades, se colaban unos y otros... que si el Negro Felipe, que si tal otro, que si Guaicaipuro en una que otra oportunidad... hasta que por fin, cóñchale, por fin abrió campo Robinson, qué remedio le quedaba, y empezó a bajarme mucho el Gran Cacique Terepaima... Entonces ahora... yo trabajo con mis espíritus, porque me conocen y yo los conozco, pero de repente se mete otro, y no hay problema».

De forma inevitable, se producen identificaciones muy fuertes entre los médiums y los espíritus con los que éstos trabajan de manera más asidua<sup>18</sup>. Durante su carrera espiritista, las diferentes materias entran en contacto con un alto número de fluidos diferenciados, con los cuales descubren paulatinamente afinidades, indiferencias o incompatibilidades. Al cabo del tiempo, y aunque el desarrollo espiritual no acaba nunca, las materias se estabilizan con una serie de espíritus a los cuales incorporan más frecuentemente. Una vez que Mr. Robinson desbloqueó el cuerpo de Daniel a la llegada de otros fluidos, se fue poco a poco configurando una serie más constante de presencias en torno a él que incluyen a los caciques indígenas venezolanos Guaicaipuro y Terepaima (sobre todo a este último), al Indio de la Fuerza, a los espíritus de los chamarreros Raúl Sánchez Valero y Carlos Francisco Figueroa, al Negro Felipe, y al malandro Jesús Eloy González.

El perfil de todos los espíritus del panteón ha sido elaborado en el marco de un conocimiento de tipo subalterno, donde se entremezclan retazos de historiografía oficial con hebras de historial oral, leyendas, rumores, tradiciones sumergidas y otros elementos diferencialmente adquiridos en el extenso e irregular universo de la cultura popular venezolana contemporánea. Simplificando mucho, Mr. Robinson es, tal y como es incorporado por Daniel, un príncipe Vikingo que fue al mismo tiempo un sangriento guerrero, un filósofo, y el portador de la memoria oral de su etnia. Guaicaipuro y Terepaima son caciques indígenas de la época de la conquista española. El legendario Guaicaipuro, que junto al Negro Felipe y la Reina María Lionza componen las *tres potencias* (los tres principales espíritus del culto), fue jefe de las tribus que ocupaban la zona de Los Teques, justo al sur de la actual ciudad de Caracas. Terepaima fue un caci-

---

<sup>18</sup> En muchos casos, estas identificaciones son tan fuertes que las materias adquieren como apodo el nombre de su espíritu principal. Por ejemplo Juancito, un discípulo de Daniel, es conocido en los ambientes espiritistas de su barrio como «Juan Terepaima».



Cacique

**TEREPAIMA**

Carnet comercial del Cacique Terepaima.

que que llegó a controlar el área geográfica que incluye la actual ciudad de Barquisimeto, en el estado Lara. El Indio de la Fuerza representa una forma más genérica de lo indígena americano, disociada de una biografía y un espacio específicos, y al tiempo incorporándolos todos. Los chamarrores, quizás la categoría de espíritus más extensa en el culto, son espíritus de campesinos y curanderos con claros referentes regionales en la geografía venezolana. Por ejemplo, Carlos Francisco Figueroa es de la región caribeña de Coro, y Raúl Sánchez Valero es un espíritu *gocho*, procedente de los Andes venezolanos. El Negro Felipe, otra de las potencias del culto y sin duda el espíritu más popular, pasa de ser prácticamente una anécdota o una nota a pie de página en la historiografía oficial a ser en el culto el representante genuino de la gran cantidad de soldados afrovenezolanos que lucharon en las guerras de independencia y han sido relegados al silencio en los procesos de producción oficial de héroes. En él se vierten muchos de los estereotipos sobre la negritud venezolana. Los espíritus malandros han tenido, junto a los vikingos y africanos, una reciente expansión en el seno del panteón del culto, y están vinculados a las nuevas configuraciones de violencia que están tomando forma en Venezuela en los últimos años<sup>19</sup>.

Si bien los miembros de la corte indígena venezolana son fundamentalmente reelaboraciones populares de perfiles biográficos producidos en

---

<sup>19</sup> Véase el capítulo «Heridas».

incontables libros, discursos y celebraciones en la historiografía oficial y el Estado (como también ocurre con muchos de los miembros de la corte libertadora), personajes como el Negro Felipe, Carlos Francisco Figueroa o el malandro Jesús Eloy González pertenecen, cada cuál con diferentes texturas, a esa clase de memoria, —una memoria rescatada del olvido—, que Terradas ha denominado *antibiografía*. Para este autor, «la antibiografía nos revela el silencio, el vacío y el caos que una civilización ha proyectado sobre una persona, haciéndola convencionalmente insignificante»<sup>20</sup>. En el culto de María Lionza, estos personajes de cualidades antibiográficas encuentran en el campo sensorial y en el habitus espiritista de los fieles un espacio fértil para su rearticulación como agentes históricos<sup>21</sup>.



Daniel, en trance con el Cacique Terepaima, atendiendo una velación.

Así se refería Daniel, en una escala genérica, a sus percepciones de los distintos fluidos que han poseído su cuerpo con más frecuencia en el transcurso de su carrera espiritista.

«Básicamente, lo más bonito para mí es la fuerza india... se diferencia mucho de las demás porque es una fuerza guerrera... pero completamen-

---

<sup>20</sup> 1992: 13.

<sup>21</sup> Quisiera agradecer a Carles Feixa sus comentarios sobre este aspecto de la memoria supralterna.

te... que te embarga todo el cuerpo de una vez, te viene por las piernas para arriba, y te sube a tal magnitud, con una fortaleza tan poderosa, que te hincha el cuerpo, como si no cupiera dentro de ti... Y tú sabes que es india por la forma con que ella se agarra en tu cuerpo, pues, tan característica... Y los fluidos son bien fuertes, inconfundibles... Pero, por ejemplo, los africanos empiezan a recorrerte el cuerpo de otra manera distinta, y te retueren todo, brazos, manos, piernas, pies... entonces tu ya sabes que lo que viene es africano... Los chamarreros son casi siempre más suaves, porque cuando ellos bajan, sus fluidos son como un viento, ligeros... los sientes así como buuuuuuu, se te meten en el cuerpo con más facilidad, y tácata, de una sola vez... los malandros... bueno, pues son todavía más suaves, porque recuerda que son aún espíritus de muy baja luz, recién llegados al mundo de lo espiritual y con una gran carga de pecados.»

Estos conjuntos de espíritus asociados a una materia determinada no son, sin embargo, necesariamente estables, aunque su grado de variación depende de muchos factores. Espíritus o clases de espíritus se ponen de moda o caen en desgracia en el culto en general, los médiums se mueven de un grupo a otro y adoptan nuevos espíritus, o sencillamente se cansan de ciertos fluidos que les dañan o incomodan particularmente y los *retiran*. La maleabilidad y estado de evolución de cada materia son también elementos fundamentales en este sentido. En cualquier caso, dentro de estos conglomerados de espíritus, que tardan años en constituirse, se puede hablar de un centro más estable, que está compuesto por los espíritus que bajan más regularmente en una materia y con los cuales ésta se identifica más claramente, y una periferia de espíritus más ocasionales, donde la sustitución de unos por otros es más frecuente y menos traumática. Aunque he conocido algunos médiums que se especializan únicamente en un espíritu, hay otros que llegan a trabajar hasta con ocho o diez «habituales» y entre treinta y cuarenta en total, incluyendo a los más esporádicos.

Entre estos dos extremos, ese proceso de reforma corporal que es la vida de médium es siempre un complicado e imprevisible itinerario por los celos, caprichos, configuraciones sensoriales, motores y gestuales, texturas étnicas y de género, hablas, videncias y cualidades terapéuticas que caracterizan a los diferentes espíritus del extenso panteón marialioncero. Es un recorrido corpóreo a través de fragmentos desiguales de memoria reelaborados en los rápidos remolinos de la cultura global, tal y cómo se experimenta en los márgenes de la sociedad venezolana. Este flujo selectivo de fuerzas (cuyo contenido cultural y sociológico es de una gran complejidad) por los huesos, músculos, órganos y articulaciones de las materias espiritistas tiene sin duda una homología con ese otro estado de flujo o diáspora interna que es el mestizaje. Como Stuart Hall ha señala-

do, en el mundo contemporáneo la identidad ha de entenderse cada vez más como un proceso de reinvenCIÓN continua que sólo cristaliza en configuraciones estables por motivos estratégicos, para después reanudar su deriva, que es su estado existencial más común<sup>22</sup>. Nada mejor que los rumbos siempre incompletos y cambiantes del trance para ilustrar este *nomadismo identitario*<sup>23</sup>.

En el punto de desarrollo espiritual en el que se produjo nuestro encuentro nocturno en el camino a la montaña de Sorte, Daniel, una vez más, estaba preparado para un cambio.

«Yo siempre trabajo mediante peticiones... y pronto voy a hacerles peticiones a esas cortes que aún no he experimentado con plenitud, como la libertadora, la médica, y algunas otras... porque lo que quiero realmente es renovarme como espirituista... Yo siempre voy a seguir con mis espíritus habituales, porque hasta el momento me han dado muchos triunfos, pero también quiero evolucionar hacia otras cortes que merecen que uno las albergue en su cuerpo... ¿cómo podría explicártelo?...»

### **Nomadismo y rebusque**

A principios de diciembre de 1993 recibí una llamada inesperada de Orlando, desde el famoso barrio caraqueño del 23 de Enero, donde se había mudado temporalmente con su amante, una materia originaria de Valencia que tendría en torno a los cincuenta años. Tras casi dos años de asociación, Daniel y Orlando habían decidido separarse. Daniel, antes de perderse nuevamente durante tres meses más por las carreteras venezolanas, le había insistido en que me llamara una vez en Caracas, donde Orlando había llegado, según él mismo me contó, como un «mendigo», sucio y malvestido, después de haber pasado quince días sólo, rezando y haciendo peticiones a los espíritus en una nueva *misión* espiritual en la montaña. Como pude reconstruir en conversaciones con Orlando, y más tarde con Daniel, durante los tres meses en que nos habíamos perdido la pista habían estado desplazándose entre Sorte, Barquisimeto, Maracaibo, Valencia y Mérida, en la mitad occidental del país, encadenando un trabajo espiritual con otro, una curación con otra. Maracaibo, donde Daniel tenía familia y acceso a un pequeño altar espiritista, y Sorte, parada obligatoria para purificarse de las fuerzas negativas que se pegan a las materias mediante del contacto con las enfermedades de sus pacientes, habían

---

<sup>22</sup> 1990: 44-46.

<sup>23</sup> Sobre la naturaleza de este *nomadismo interétnico* o *diáspora de lo mestizo* en relación a la posesión espiritista, véase Ferrández, 1997: caps. 6-7.

constituido el eje principal desde donde se habían desplazado de un lugar a otro.

Para hacerse una idea del rango de itinerancia de Daniel y Orlando por el centro y occidente venezolano, se incluyen a continuación algunas de las distancias, «por las vías de circulación rápida», entre las principales ciudades por las que discurría su práctica. Maracaibo, la capital del estado Zulia y la segunda ciudad más poblada de Venezuela después de la capital, está ubicada en el corazón de una de las principales cuencas petroleras del país, junto a la frontera colombiana, 706 Km al oeste de Caracas. Barquisimeto, la capital del estado Lara, que está a tan sólo unos 45 Km al oeste de la montaña de Sorte, sería un punto intermedio en este largo recorrido entre las dos principales ciudades venezolanas. En este mismo eje, Valencia está a 158 Km de Caracas. Mérida, la principal ciudad de los Andes venezolanos, está 472 Km al sur de Maracaibo y 680 Km al suroeste de Caracas. De todos modos, las distancias en kilómetros no lo dicen todo sobre la lejanía o cercanía de dos lugares determinados cuando se viaja en transporte público, en *cola* o autostop, o en una camioneta que se avería continuamente y actúa más como ancla que como vehículo.

Si bien los movimientos de Daniel y Orlando entre estos puntos principales eran frecuentes, también formaban parte de su itinerancia una multitud de trayectos intermedios, desvíos imprevistos, y viajes abortados. Como me comentó Orlando en una ocasión con gesto resignado, «en el espiritismo uno puede saber donde empieza, pero nunca donde va a acabar». Del mismo modo, es posible caracterizar estos itinerarios como esencialmente periféricos, siempre ligando puntos ubicados en las áreas marginales de las distintas ciudades. Aparte de su los motivos estrictamente económicos de este estilo de itinerancia, Giobellina sostiene, sobre la base de su trabajo sobre un *pai de santo* de un *terreiro* de Candomblé en São Paulo, que estos circuitos funcionan también como «dramatizaciones de la racionalidad subalterna»<sup>24</sup>.

Durante el período de su itinerancia conjunta, Orlando había estado ejerciendo como banco de Daniel, al tiempo que se desarrollaba espiritualmente como materia bajo sus auspicios. A pesar de haber sido testigos y partícipes de algunas curaciones que les llenaban de orgullo, la suerte no les había acompañado durante todo el camino. Si bien en un principio habían conseguido volver a poner en funcionamiento la desvencijada camioneta de Daniel, así me lo contó Orlando, ya fuera vendiendo unas piezas para conseguir otras o fabricándoselas con latas de aceite o sardinas y otros materiales de desecho, finalmente tuvieron que abandonarla

---

<sup>24</sup> 1994: 79-82.

de nuevo en algún taller de la carretera y se vieron obligados a integrarse una vez más en el también imprevisible mundo del transporte colectivo.

En el culto de María Lionza, los posibles grados de compromiso de los fieles con el espiritismo son muy variados. Para muchos marialionceros, la práctica del culto es tan sólo una ocupación a tiempo parcial, confinada fundamentalmente a los fines de semana y a ciertas fechas señaladas, como son las fiestas de los distintos espíritus o la Semana Santa. Pero para otros médiums, como es el caso de Daniel, el espiritismo se convierte en el centro de sus vidas, y el resto de las actividades se articulan en torno a él. Un médium a tiempo completo está habitualmente disponible veinticuatro horas al día, preparado para responder a cualquier emergencia que se presente. La intensa pero al tiempo lenta cadencia de los ritos, que usualmente comienzan al atardecer y duran en muchas ocasiones hasta el amanecer, y el agotamiento físico que se deriva de ellas, sobre todo para las materias que están en trance durante horas y horas, tienen un impacto claro sobre la vida cotidiana de los marialionceros. En particular, transforman al espiritismo a tiempo completo en una actividad que es difícilmente compatible con trabajos y vidas estables.

Si la práctica del espiritismo puede llegar a producir este tipo de incompatibilidades, ¿cuáles son, entonces, las oportunidades económicas que el culto ofrece a sus seguidores? A medida que se ha agudizado la crisis económica en Venezuela en los últimos quince años, el espiritismo, ya sea en su práctica itinerante o en los centros espiritistas urbanos, se ha consolidado paulatinamente como una táctica más de supervivencia en los márgenes de la sociedad industrial, fundamentalmente en los barrios, aunque lo más frecuente es que se utilice combinada con otras posibles fuentes de ingresos tanto en el sector formal como informal de la economía. Los trabajos espiritistas<sup>25</sup> generalmente se cobran, aunque los precios dependen en gran medida de la zona donde esté ubicado el centro, si se trata de un centro, y de una ley informal de la oferta y la demanda.

Pero la práctica del espiritismo también tiene muchos gastos asociados. Una buena parte de lo que los clientes pagan por ser atendidos ha de reinvertirse en el cuidado de los altares y en la compra de los materiales rituales que han de usarse en las ceremonias terapéuticas y en las consultas<sup>26</sup>. A pesar de estos gastos, que para ciertas ceremonias pueden ser muy elevados, el espiritismo se ha convertido para muchos marialionce-

---

<sup>25</sup> Velaciones, despojos, curaciones, caravanas a la montaña, lectura del tabaco o cartas, consultas espirituales, ensalmos y preparación de baños y remedios herbales son los trabajos que llevan a cabo los espiritistas más habitualmente.

<sup>26</sup> Velas, incienso, todo tipo de licores, tabacos, flores, frutas, talco, amoniaco, plantas medicinales, estatuas, esencias, etcétera.

ros en un elemento más de lo que en Venezuela se conoce popularmente como el *rebusque*, ese conglomerado de prácticas económicas informales que se orientan fundamentalmente a la supervivencia del día a día, o a apuntalar los huecos que deja un salario que difícilmente llega a final de mes. Hasta tal punto se ha incrementado el número de gente que vive al menos parcialmente de los recursos económicos que se generan en torno al culto que muchos de sus fieles se muestran asustados ante el grado de comercialización que la dinámica de competitividad generada por la lucha encarnizada por atraer a los pacientes está produciendo en los últimos años.

En el contexto de las eternas peleas entre materias en torno a las modalidades legítimas de la práctica espiritista, hay un cierto consenso entre los fieles sobre la llegada al culto de advenedizos sin conocimiento espiritista serio, farsantes cuya única intención es explotar económicamente a la gente que recurre al mundo espiritual pidiendo ayuda de toda índole. Esta es una de las razones fundamentales por las que se ha constituido hace unos años la Asociación de Brujos de la montaña de Sorte, que está intentando implementar controles para expulsar de allí a los «*inde-seables*». Daniel es un caso extremo de esta opinión crítica hacia la práctica abusiva y desinformada del espiritismo, crítica que se manifiesta muy frecuentemente en forma de una abierta nostalgia de los tiempos pasados, cuando el dinero todavía no había penetrado tan profundamente en el culto, contaminándolo en todas sus hebras.

«*Y me preguntas que qué es lo que está haciendo cierta gente dentro del culto?... Pues que se están convirtiendo en comerciantes del espiritismo... comercian con sus energías y comercian con los espíritus... Hay gente que dice, por ejemplo: "yo para transportarme, cómo decirle, tiene usted que darme al menos 10.000 Bolívares*<sup>27</sup>*, y si no no le voy a bajar ningún espíritu, y tal..." Coño, ¿y qué vaina es esa? Se supone que si tienes que transportarte, es porque hay algún bien que tienes que hacer, y no porque tienes que cerrar un negocio... En este caso, tú lo menos que puedes estar esperando es que te den dinero por esa vaina, porque el dinero es lo que ensucia el espiritismo, es lo más cochino de la vida... Y entonces ese cochino dinero lo que hace es convertirte en un autómata, y no en un verdadero espiritista... Tú tienes que tratar de ganarte tu pan sudándolo, y no aprovechándote del trabajo de los espíritus, que son los que en realidad curan...* Aunque si por ejemplo los hermanos, y Dios todopoderoso entre todas las cosas, y la Reina María Lionza, te dan... o te ponen de algún modo en tu camino el dinero que tú necesitas para vivir, entonces puedes dejar todos los trabajos que tú quieras y dedicarte a tu espiritismo

---

<sup>27</sup> En aquel momento equivalente a unas 10.000 pesetas.

a tiempo completo, pero sin cobrar ni medio, ¿eh?... Ahora bien, si las personas a las que has trabajado te quieren regalar algo de dinero, o comida, no les prives de esa forma de retribuirte, de ese amor... Pero eso sólo si ellos te quieren recompensar de esa manera... No les exijas tampoco».

Para Daniel, el espiritismo es semejante a un sacerdocio, es una *misión* que le impusieron los hermanos y que conlleva muchos riesgos y sacrificios que hay que aceptar como vienen. El rehusar a pedir dinero a sus pacientes por cuestión de principios, una postura ética cada vez más infrecuente en el culto, le coloca prácticamente en el umbral de pobreza crónica y le impulsa a continuar moviéndose de un sitio para otro en busca de que ocurra «algo» significativo en su vida que le ofrezca cierta estabilidad, como la soñada fundación de un centro espiritista, la aparición en su vida de un número de lotería premiado, la llegada por un canal u otro del capital necesario para montar una perfumería espiritual, o cualquier otro gesto de generosidad de los hermanos que ayudara a aliviar sus problemas económicos, aunque fuera temporalmente.

Pero su nomadismo no era meramente el fruto de una búsqueda de oportunidades económicas. Daniel lo ha racionalizado, en el marco de su filosofía de vida, como una fase crucial en su camino de conocimiento espiritista, entrelazado indisolublemente con el aprendizaje corpóreo de los fluidos que ya hemos discutido. Sólo moviéndose constantemente de lugar, conociendo pacientes y espiritistas de toda condición, dejándose llevar por las circunstancias imprevisibles que se le presentaban en el espiritismo, podía conseguir acumular la experiencia y la sabiduría que andaba buscando. Pero en la fase en que conocí a Daniel, el alto precio emocional y el cansancio acumulados en una vida itinerante que ya estaba cumpliendo siete años empezaban a hacerse demasiado evidentes. Comenzaba a pensar seriamente que había llegado el momento, en el marco de su desarrollo espiritista y de sus nuevas circunstancias familiares, presionado por la mujer con la que estaba viviendo, Carolina, y por la llegada de un hijo, de establecerse en Barquisimeto de una manera más estable.

La ruta que conducía a Daniel hacia Barquisimeto aún requería de otra parada intermedia. Con la intención de atar unos cabos sueltos que le quedaban en Caracas, Daniel apareció por la ciudad a mediados de mayo de 1994. El motivo fundamental de su visita era el tratar de poner un poco de orden entre los tres discípulos que tenía en el barrio de las Mayas, Orlando, Juancito y Maimai, que estaban enzarzados en una larga pelea y habían dejado de trabajar juntos. Siete años atrás, cuando Daniel salió de la montaña de Sorte, una vez que se desarrolló con el espíritu de Robinson y comenzó su itinerancia, había llegado sin nada a Caracas, a casa de los familiares de Orlando, que habían sido clientes de su padre y

vivían en uno de los barrios de El Valle. Allí montó un pequeño altar provisional y empezó a trabajar con los pacientes que le buscaban. Juancito, su alumno más aventajado, comenzó a desarrollarse con Daniel cuando tenía quince años, tras una curación que Mr. Robinson le hizo a su madre, y se había convertido con el tiempo en una materia de grandes recursos, que trabajaba prácticamente con los mismos espíritus que Daniel. Pero debido a su fuerte inclinación por el alcohol, Daniel se sentía en la obligación de ir a Caracas a «rescatarle» de vez en cuando y llevárselo a la montaña para purificarle. Orlando, por su parte, sólo se había unido a Daniel en los últimos tres años, y le había seguido como ayudante después de una visita de Daniel a su familia. Maimai es su discípulo más reciente, que apenas estaba comenzando a desarrollarse como materia aunque por su edad, treinta años, asumió el papel de protector de los otros durante las largas ausencias de Daniel.

Las cosas habían cambiado mucho desde las primeras visitas de Daniel a la ciudad. Orlando había abandonado a la mujer con la que estaba viviendo y se había instalado durante un tiempo en las Mayas, donde vivió en el espacio reservado al altar en el rancho de Juancito, que estaba excavado de forma precaria en la ladera arenosa del cerro, mientras se rebuscaba con Maimai. Después, consiguió un trabajo en una armería, gracias a las calificaciones que había obtenido en el ejército en el manejo de armas, y se había mudado a la Calle 16 de El Valle, una zona de barrios contigua a Las Mayas. Juancito trabajaba ocasionalmente como mecánico en un taller de chapa, aunque la práctica del espiritismo ocupaba una buena parte de su tiempo. Maimai, que había sido camionero durante muchos años, estaba en ese momento tratando de rebuscarse en la calle principal de acceso a Las Mayas vendiendo frutas que compraba algo más baratas en el mercado municipal de Coche, mientras su mujer vendía cervezas los fines de semana en su rancho. Aún no tenía una clientela estable en el mundo del espiritismo, si bien sus redes de relaciones sociales estaban cada vez más vinculadas a miembros del culto. Aunque, siguiendo la filosofía de Daniel, ninguno de ellos pedía dinero por sus trabajos espirituales, todos recibían ocasionalmente algún tipo de beneficio en forma de donaciones de dinero o comida, favores, e incluso ofertas de trabajo temporal.

Daniel, como siempre sin apenas dinero en el bolsillo, se instaló en mi casa durante unos días. Nada más llegar nos unimos a Maimai, que era el discípulo con el que se sentía más unido en esos momentos, y subimos a los portales de La Mariposa<sup>28</sup> a *brupear* y hacer peticiones a los hermanos

---

<sup>28</sup> La Mariposa es uno de los pantanos que proveen de agua a la ciudad de Caracas. En las proximidades del pantano, los marialionceros han abierto unos claros en el bosque para la



Altar instalado en los santuarios espiritistas de La Mariposa,  
en las afueras de Caracas.

para ver si contribuían a arreglar las cosas. Pero nada más llegar a La Mariposa, Daniel se encontró con una antigua paciente que andaba buscando una materia de confianza para hacer un trabajo bien delicado. Una de sus amigas, que se hallaba presente, tenía un hijo que se encontraba en el estado terminal de una gravísima enfermedad, ya desahuciado por los médicos. Querían que Daniel se ocupara de rezarle y trabajarle espiritualmente, si fuera necesario, para que al menos dejara de sufrir y tuviera una muerte plácida. Allí mismo, velando una camisa usada del enfermo, Daniel comenzó a ocuparse del caso que iba a absorber una gran parte de sus energías durante dos semanas completas. Por ambas partes se consideró que el encuentro no podía ser fortuito, sino fruto de la voluntad de los hermanos. Hacía más de dos años que Daniel no pasaba por Caracas. ¿Cómo podía explicarse si no que llegara justamente en ese momento? Daniel, dando una vez más muestras de su total compromiso con el espiritismo, no pudo

---

práctica del espiritismo, visibles desde la carretera de Turmerito. En general, el lugar es visitado por fieles de los barrios del sur de Caracas, y fundamentalmente de El Valle y Las Mayas.

negarse a involucrarse en lo que consideraba una causa humanitaria y, una vez más, archivó sus propios problemas personales para ayudar a una persona que no conocía de nada. Cuando acabó la velación, en la que se invocó al espíritu del Doctor José Gregorio Hernández<sup>29</sup>, la madre del muchacho le dio dos mil bolívares a Daniel, quien a su vez le dio la mitad a Maimai para que pudiera comprar algo de comida para su familia. A la mañana siguiente, visitamos al enfermo en su casa, donde Daniel le rezó largamente, trató de confortarle, y discutió con la madre las posibles opciones que el culto ofrecía para este tipo de situaciones. Finalmente, se acordó que Daniel fuera quince días a la montaña de Sorte en una misión dedicada exclusivamente a invocar las concentraciones de energías espirituales que habrían de encargarse ya fuera de curar, si es que aún era posible un milagro, o de asistir en la muerte sin sufrimiento del enfermo. Una vez llegado a un acuerdo, Daniel recibió once mil bolívares más y, tras unos días, después de que le hicieran una velación al enfermo en La Mariposa donde trabajó Robinson, salió con Maimai para la montaña de Sorte. Después de dejar tres mil bolívares a la mujer de Maimai para que los administrara durante su ausencia, y de guardar otros tres mil para la mujer e hijo de Daniel en Barquisimeto, el dinero que quedaba apenas daba para cubrir los gastos de comida y materiales rituales que iban a necesitar en la montaña.

El viaje de ida, que habitualmente lleva entre cuatro y cinco horas en condiciones normales, se convirtió en una epopeya de tres días porque al viejo coche de Maimai se le reventaron las dos ruedas delanteras, antes de tener una avería mecánica. El dinero que les quedaba apenas les permitió estar cuatro días en la montaña, donde los trabajos salieron todo lo bien que permitían las circunstancias, y donde abrieron un nuevo lugar de culto en un refugio rocoso muy escondido y alejado de la zona baja donde se agrupan la mayor parte de los fieles. El viaje de vuelta, entre avería y avería, les llevó tres días más, y llegaron a Caracas agotados, hambrientos, y sin un billete en el bolsillo. Daniel se mudó a casa de una amiga durante unos días donde, a cambio de techo y comida, ayudó pacientemente a su madre a recuperarse de una trombosis mediante oraciones, velaciones, y muchas horas de masajes y ejercicios de coordinación. Mientras tanto, seguimos visitando los portales de La Mariposa con frecuencia, donde siempre había pacientes que atender. Después de una

---

<sup>29</sup> José Gregorio Hernández, uno de los fundadores de la medicina venezolana, es actualmente un santo popular con una devoción enorme en Venezuela y algunos de los países limítrofes, está en proceso de canonización en el Vaticano, donde ya ha alcanzado la categoría de Beato, y es uno de los principales espíritus del culto de María Lionza. Murió en 1919 atropellado por uno de los primeros coches que recorrieron las calles de Caracas. Véase el capítulo 5.

nueva visita a Sorte a mediados de junio, en la que Daniel nos quería enseñar a mí y a mi esposa el nuevo lugar de culto que habían abierto en la profundidad de la montaña, se despidió de nosotros en los alrededores de la ciudad de Valencia para continuar su camino, por primera vez con un destino fijo.

Cuando completé mi trabajo de campo y salí de Venezuela, Daniel ya estaba instalado en Barquisimeto, viviendo en casa de la familia de Carolina e intentando conseguir algo de dinero para construir un rancho para su familia. Aunque Daniel tiene en Barquisimeto, como en otras ciudades del centro y occidente venezolano, su propia clientela espiritista, en los últimos tiempos está, ya con veintisiete años, combinando más y más su desarrollo como médium con otro tipo de rebusques a los cuales en la mayor parte de los casos llega a través de sus amigos marialioneros.

En los últimos tiempos, después de ayudar a uno de sus discípulos espiritistas a sacar adelante su arruinada empresa de transporte urbano, se instaló en el ramo, a su manera, y comenzó a trabajar como *libre*, o taxista ilegal, en Barquisimeto por las noches, un oficio siempre precario y no exento de peligros. Finalmente, había conseguido vender su vieja camioneta pieza a pieza, y se había comprado otra que, aunque caminaba, no era tampoco demasiado fiable. Durante el día, si no surge un trabajo espiritista aquí o allá, una consulta, una curación o un viaje a la montaña de Sorte, circula atento por una de las principales avenidas de Barquisimeto ofreciéndose como mecánico de urgencia a los conductores con coches averiados.

El seguimiento de la historia de Daniel Barrios, o de aquellos indicios de ella que hemos reconstruido en los itinerarios por el cuerpo y por la geografía económica, quiere ser una contribución etnográfica al entendimiento de las formas que toma la experiencia popular de lo sagrado, en su articulación con lo cotidiano, en los contextos urbanos contemporáneos. Al desarrollarse como materia espiritista, Daniel se ha ido enredado irremisiblemente en lo que Bourdieu ha denominado un *arte de vivir*<sup>30</sup>. En el difícil y siempre incompleto arte de vivir al día en los márgenes de la sociedad y en el corazón de lo sagrado. Como él mismo me dijo en una comunicación telefónica en la que me contaba los últimos avatares de su vida, usando una metáfora que fusiona con delicadeza y cierta desesperanza los discursos sobre cuerpo y supervivencia, «mira, ¿qué quieres que te diga? Ahí sigo... rasguñándome como puedo para salir adelante».

---

<sup>30</sup> 1990: 74.



# IV

## Miradas



Velas y tabaco con *permiso* para iniciar una ceremonia.

Cuando se pone un espejo al oeste de la Isla de Pascua, atrae. Cuando se pone un espejo al este de la isla de Pascua, adelanta. Con delicadas mediciones se puede encontrar el punto en que ese espejo estará en hora, pero el punto que sirve para ese espejo no es garantía de que sirva para otro, pues los espejos adolecen de distintos materiales y reaccionan según les da la real gana.

Julio CORTÁZAR, *Historias de cronopios y famas*



## **La huella dactilar<sup>1</sup>**



«¿Y qué está haciendo ese *carajito*?» «Está filmando, *compadre*». «¿“Filmando” qué, un papel, una vaina?» «Sí». «Búscame una pluma, una vaina de esas, y tinta, p'a “filmar”. Ven acá pa “filmarte”, *carajito*».

---

<sup>1</sup> El presente capítulo es una versión actualizada de Ferrández, 1997/98.

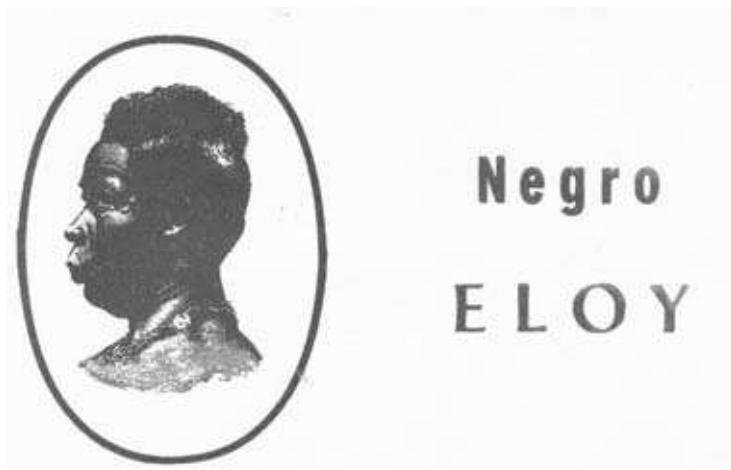
El espíritu del Negro Eloy, vestido con su característico sombrero, su bastón y su puro, se llevó el pulgar de la mano derecha a la boca y, tras untarlo en el tabaco de mascar —*chimó*— que tenía medio derretido entre sus dientes y en su barbilla, dejó, con un gran aplomo e indiscutible gracia, su huella dactilar en un pedazo de papel que le habían acercado. La carcajada fue general. «Aquí lo que están es cambiando toda vaina» comentó agriamente cuando le acercaron un bolígrafo, objeto que nunca antes había visto. Entonces lo cogió y, ante la mirada incrédula de los presentes, ninguno de los cuales pensaba que fuera capaz de escribir, dibujó, con rasgo algo inseguro, la palabra E-L-O-Y en el papel. De nuevo, todo el mundo tuvo que reírse ante su ingenio.

La escena anterior tuvo lugar el 24 de febrero de 1994 en el centro espiritista *Olofi-Arichuna* situado en el barrio Los Olivos de Soublette, en la ciudad costera de Catia la Mar, a unos treinta kilómetros de Caracas. El anciano Negro Eloy, un bufonesco y poderoso espíritu chamarro afrovenezolano que en su época luchó contra los españoles en la Guerra de la Independencia venezolana (1810-1821) bajo las órdenes del general Páez, en los ejércitos del libertador Bolívar, veía una cámara de vídeo por primera vez. Una cámara de vídeo que le apuntaba con fijeza. Y su forma de absorber esta situación nueva, en un estereotipo de posesión en el que es crucial la *extrañeza* ante lo moderno, fue jugar la carta de la ambigüedad lingüística. En el habla afrovenezolana de Eloy, las «r» se transforman en «l», confundiendo así el acto de «firmar» con el de «filmar». La serie de pliegues en el entendimiento, guiños y opacidades definidos por Eloy en su característico y fino humor sirven como preámbulo a una reflexión sobre vídeo etnográfico e intersubjetividad en un espacio de representación *cuerpo a cuerpo*. El espíritu Eloy, ajustado cómodamente en el cuerpo de una de sus materias preferidas, Rubén, se negó a ser agente pasivo en una situación que le incomodaba y que, además, no comprendía bien. La huella dactilar de Eloy, tomada aquí como el equivalente poético de una huella impresa en un fotograma, es una metáfora para pensar sobre un campo de relaciones de textura híbrida, lleno de ausencias, desvíos y convergencias entre productores de imágenes, y miradas, bien distintos.

## Complicidades

Cuando salí hacia mi trabajo de campo en Venezuela, una parte importante de mi proyecto de investigación consistía en el uso del vídeo tanto para documentar las ceremonias como para desarrollar un archivo de imágenes que me permitiera elaborar en el futuro una serie de vídeos

etnográficos en los que pudiera plasmar la enorme sensualidad y la riqueza visual del culto, una labor que me parecía imposible de trasladar únicamente en palabras. ¿Cómo hacerlo? Como muchos de mis compañeros de doctorado, en aquella época me sentía en clara sintonía con los debates metodológicos al uso sobre la producción etnográfica<sup>2</sup>, que parecían establecer un *caldo de cultivo* para la inclusión de *voices* divergentes e incompletas en textos que fueran menos *autoritarios*, más *polifónicos*. Para obtener el material indispensable para construir estas representaciones que considerábamos entonces más abiertas, se presumía necesario desarrollar técnicas de investigación *intersubjetivas*, que incidieran conscientemente en los intersticios de la comunicación y la cultura. Técnicas que, por otro lado, según ciertos antropólogos también de moda en aquellos años, eran inherentes a la investigación etnográfica<sup>3</sup>.



Carnet comercial del Negro Eloy.

A pesar de que algunos autores estaban explorando las posibles afinidades entre las técnicas de montaje cinematográficas y la organización de relatos de corte antropológico<sup>4</sup>, el proceso de elaboración de textos es-

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, Clifford y Marcus, 1986.

<sup>3</sup> Como en el caso de Rabinow, 1992.

<sup>4</sup> Véase Marcus, 1994: 37-53. Delgado ha sugerido, posteriormente, el concepto de *antropología filmica* —basado en la formulación de Claudine de France— con el que significa la conveniencia de absorber en la mirada antropológica los modos de percepción, registro e in-

critos y visuales era lo suficientemente diferenciado como para recurrir a análisis más específicos sobre la producción de imágenes en contextos etnográficos. Pero a pesar de las singularidades, la sintonía era clara. En el campo de la antropología visual se estaba produciendo un debate sobre representación semejante al mencionado anteriormente. Un debate que, además, venía de mucho antes<sup>5</sup>. En esta sección discuto las propuestas que más influencia tuvieron en el planteamiento y desarrollo de mi uso del vídeo como recuso metodológico y de representación en mi investigación sobre espiritismo venezolano. Me referiré especialmente al trabajo de los cineastas y/o etnólogos Jean Rouch, David y Judith MacDougall y Trinh T. Minh-ha. Todos ellos evocan, de forma distinta, un tipo de escenario visual abierto en el cual la producción intercultural de imágenes tiene lugar en un punto inestable entre el encuentro y la disonancia.

Desde el principio, encontré la inspiración más determinante en la extensísima e innovadora obra del antropólogo visual francés Jean Rouch. En su famoso artículo *The Camera and Man*, Rouch discutía la conveniencia de impulsar un cine antropológico compartido, un cine que funcionara como un *contra-don audiovisual* que fuera al tiempo moral y estimulador del entendimiento a través de las barreras culturales<sup>6</sup>. Trazando sus influencias hacia el realismo cinematográfico del cineasta soviético Dziga Vertov —y su sugestivo concepto de *cine-ojo [kinok]*<sup>7</sup>—, y hacia el explorador norteamericano Robert Flaherty —fundamentalmente el Flaherty de *Nanook of the North*, con su uso incipiente de la *cámara participante*—, Rouch ha cuestionado de maneras diversas los límites de la comunicación intercultural, utilizando la cámara expresamente para provocar respuestas e interacciones<sup>8</sup>.

Aparte del poderío visual y epistemológico del documental clásico *Cronique d'un été* (coproducido con el sociólogo Edgar Morin en 1960), paradigma simultáneo del *cinéma vérité* y de la antropología visual reflexiva, las obras de Rouch que más fascinación me produjeron fueron las que algunos autores denominan *etnoficciones*<sup>9</sup>. Películas como *Moi, un noir*

---

interpretación de la mirada cinematográfica (1999: 82-84). Indudablemente éste está destinado a ser un campo de permanente fertilización recíproca, con nuevas posibilidades desde la popularización del hipertexto y las aplicaciones de multimedia.

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, Taylor, 1998: 15.

<sup>6</sup> 1975: 100.

<sup>7</sup> Vertov se refirió al *cine-ojo* en unos de sus manifiestos futuristas como un «uso de la cámara más perfecto que el ojo humano para explorar el caos de los fenómenos visuales que llenan el universo». Citado en Barnow, 1974: 58.

<sup>8</sup> Steven Feld nos ofrece una excelente discusión del itinerario creativo de la obra visual de Jean Rouch en su artículo «Themes in the Cinema of Jean Rouch» (1989: 223-247).

<sup>9</sup> Véanse Feld, 1989: 229, y Stoller, 1992: 131.

(1957), *La Pyramide Humaine* (1959), y *Jaguar* (1965), siempre basadas en un largo trabajo de campo previo, exploran la improvisación cultural, la catálisis de la cámara-*ojo*, y los procesos de auto-representación ficcional. Como apunta Stoller, esta particular sintonía de Rouch con sus sujetos puede ir más allá de la producción cinematográfica, llegando incluso a la integración de cierto tipo de espectadores. Stoller pudo presentar en 1977 cómo una audiencia de Níger entabló una suerte de conversación virtual con las imágenes editadas de *Jaguar* al reconocer caras, experiencias y lugares comunes<sup>10</sup>. En estas etnoficciones, donde se propone un juego de subjetividades, Rouch transforma a los sujetos filmados en actores con recursos suficientes como para incidir de maneras diversas en el producto final<sup>11</sup>. Esto no quiere decir que la famosa *autoridad* del antropólogo visual sobre la representación desaparezca como por encanto, pero sí es posible afirmar que, con iniciativas como las de Rouch, se descentra notablemente.

En sintonía con el tipo de cine de texturas múltiples que quería producir, una síntesis creativa de los universos visuales de Vertov y Flaherty, Rouch propuso también un modo específico de filmar en contextos etnográficos que, parafraseando a Geertz, podríamos denominar *filmación densa* (1990). Rouch<sup>12</sup> establecía los siguientes principios: ha de ser el antropólogo, y no un total extraño, el que maneja la cámara, después de un largo trabajo de campo que cimiente las relaciones y el entendimiento intercultural; la edición ha de hacerse fundamentalmente durante la filmación, en cámara —el que la maneja es así el primer espectador—; y la cámara, a su vez, ha de convertirse en un cine-*ojo* al estilo de Vertov, librándose de la esclavitud del trípode y deslizándose por las escenas que recoge, adoptando así una multiplicidad de puntos de vista. Evidentemente, los antropólogos visuales tenían que aprender a filmar caminando, a fusionarse con la cámara, a acomodar su punto de vista a un sólo ojo tecnológico desprovisto de visión periférica.

David y Judith MacDougall, sin duda entre los antropólogos visuales más interesantes de las últimas décadas, se han situado en la estela de Rouch en la búsqueda de lo que David MacDougall denomina un *cine participativo*<sup>13</sup>. Los MacDougall han tratado, desde los años setenta, de tras-

<sup>10</sup> Stoller, 1992: 143.

<sup>11</sup> Para un análisis detallado, véase Feld, 1989: 226-229.

<sup>12</sup> 1975: 91-95.

<sup>13</sup> 1975: 109-124. Aunque los MacDougall han producido muchas películas juntos, ha sido David MacDougall el que se ha ocupado en mayor medida de publicar sobre su aproximación a la antropología visual. Un buen número de los textos de David MacDougall se pueden consultar en una reciente compilación titulada *Transcultural Cinema*, editada y prologada por L. Taylor, 1998.

cender el *cine de observación* que dominaba la producción documental y etnográfica, y en cuyo marco ellos mismos habían comenzado su carrera. Este procedimiento de filmar y editar dio lugar a un estilo ausente, distante, caracterizado por la desaparición de la cámara y sus operarios, el isomorfismo entre las secuencias filmadas y la estructura de la pieza, la ausencia de *comentario autoritario*, la presencia de larguísimas tomas que se acerquen al *tiempo real*, y la inclusión de segmentos de filmación defectuosa<sup>14</sup>.

David MacDougall critica, especialmente, lo que Young denomina la filosofía de la *mosca en la pared*<sup>15</sup>, es decir, la pretensión de los documentalistas de observación de ser invisibles. En suma, la creación de una ficción de comunicación directa entre los sucesos o gentes filmadas y los espectadores, convertidos así en testigos casi presenciales de los hechos. Según MacDougall: «la principal aportación del cine de observación es que de nuevo ha enseñado a la cámara a mirar. El problema está en la actitud con la que mira —la reticencia e inercia analítica que provoca en el cineasta»<sup>16</sup>. Para superar estas limitaciones, se sitúa expresamente en la discusión más general sobre representación etnográfica y desde allí propone la exploración consciente del *encuentro cinematográfico* como estrategia para construir películas con *identidades múltiples*. Películas polifónicas donde se fomente la yuxtaposición a distintos niveles de las voces del autor y de los sujetos<sup>17</sup>.

En un universo de discurso y práctica muy distinto a los dos esbozados anteriormente, la cineasta vietnamita (afincada en los EEUU) Trinh T. Minh-ha desarrollado una compleja propuesta cinematográfica, articu-

---

<sup>14</sup> Véanse Young, 1975: 64-80, Winston, 1988: 21-33 y Dornfeld, 1989: 317-331. Según Dornfeld, a pesar del papel central que *Chronique d'un été*, producida por Rouch y Morin, juega en la articulación del *cinéma vérité* y del *direct cinema* norteamericano, la película no contiene muchos de los elementos descritos anteriormente y que acabarían por hacerse característicos del estilo de observación del cine documental. Por otro lado, según David MacDougall (1975), en líneas generales, el cine de observación no recogió los elementos de reflexividad presentados de forma prominente en la película.

<sup>15</sup> Young, 1975: 67.

<sup>16</sup> 1975: 119.

<sup>17</sup> 1991: 2-10. En este artículo, y para iluminar las posibles modalidades de cine participativo, MacDougall discute el caso de su película *Familiar Places*, filmada en Australia en 1977. El film seguía a un grupo de aborígenes en un viaje de reconocimiento de lugares tanto sagrados como seculares pertenecientes al territorio de su clan. Los aborígenes integraron la filmación en el proceso de legitimación del acceso a dichos lugares. Para MacDougall, la película «no sólo refleja la narrativa aborigen al desplazarse físicamente sobre el territorio, sino que también entró a formar parte de una narrativa aborigen implícita de despliegue ritual» (1991: 9). Simplemente por el hecho de participar en la película, los aborígenes se estaban apropiando de ella. La película es de este modo absorbida en el contenido de otras historias (*ibid.*).

lada desde una posición cuidadosamente construida en lo periférico e intersticial<sup>18</sup>. Por ejemplo, Trinh define sus películas sobre África<sup>19</sup> como espacios difusos, *lugares híbridos* donde se encuentran diversas culturas (ninguna de ellas occidental), y donde las nociones de pertenencia y exclusión se hacen inestables<sup>20</sup>. Las obras de Trinh son exploraciones críticas de los límites de la representación visual etnográfica, y están contribuyendo al descentramiento de la autoridad, a la ampliación de los espacios fronterizos, y al entretejimiento sutil de voces más o menos disonantes. Su proyecto de cine etnográfico, en su ambigüedad, es un intento por *hablar junto a* (*speak nearby*) en lugar de *hablar sobre*, lo que responde a una actitud vital y a una posición política muy determinada de solidaridad en los márgenes.

Por ejemplo, en *Reassemblage* (1982), película filmada en Senegal, utiliza un lenguaje a caballo entre el documental y la ficción para cuestionar la posibilidad y límites del conocimiento antropológico del *Otro*<sup>21</sup>. En su intento por atrapar la fragilidad y lo instantáneo de las acciones en el campo cultural mixto que quiere compartir con los sujetos filmados, recurre a estrategias visuales que interrumpen la continuidad espacial y temporal (como el uso de tomas demasiado alejadas o demasiado cercanas como para reconocer el objeto o acción), transgrediendo así formas de representación visual más tradicionales<sup>22</sup>.

Por lo tanto, al salir hacia Venezuela no pretendía en ningún caso usar el vídeo de forma *objetiva*, distante, externa, de observación. Del mismo modo que MacDougall caracterizó en una ocasión la obra de Rouch, se trataba más bien de «excavar desde dentro, en lugar de observar desde fuera»<sup>23</sup>. Pero hasta que me enfrentara con las peculiaridades y dificultades de la investigación sobre el terreno, las distintas propuestas de estos cineastas no dejaban de ser para mí un estado de ánimo aún poco perturbado por la experiencia. Por otro lado, la naturaleza específica de mi tema

---

<sup>18</sup> Como se expresa claramente, por ejemplo, en el título de su libro *Woman/Native/Other* (1989).

<sup>19</sup> *Reassemblage* y *Naked-Spaces: Living is Round*. Más recientemente, ha producido una película sobre su patria de origen: *Surname Viet, Given Name Nam* (1989).

<sup>20</sup> Chen y Trinh, 1994.

<sup>21</sup> Trinh, 1992: 225-240.

<sup>22</sup> Véase también Trinh, 1991.

<sup>23</sup> MacDougall, 1975: 120. Sobre la influencia metodológica de Griaule en el trabajo de Rouch, véase Delgado, 1999: 79. Para Delgado, «frente al modelo de la observación participante propia del realismo etnográfico ingenuo de Malinowsky, Griaule vino a encarnar la figura de un etnólogo que jugaba deliberadamente el papel de un intruso cuya presencia devendría un factor de dinamización de reacciones, una especie de provocador destinado a producir esas perturbaciones, aunque sean mínimas, íntimas, que sólo el cameraman o el montador de cine estarán en disposición de ver y de visibilizar» (*ibid.*).

de investigación, un culto espiritista, me planteaba cuestiones adicionales. Desde el principio de mi contacto con la antropología visual, me había intrigado el concepto de *cine-trance* de Rouch. Como él mismo ha declarado, cine-trance es una noción intuitiva y que tiene que ver con el tumulto de sensaciones que se experimentan filmando ceremonias de posesión<sup>24</sup>. Para intentar atrapar en palabras la fundamental dimensión corpórea del cine-trance, Rouch propuso el siguiente ejemplo, refiriéndose a la filmación de una ceremonia para la película *Tourou et Bitti*:

«Todavía tengo el sabor de este esfuerzo en mi boca, y el de los riesgos tomados para no tropezar, para no estropear ni el foco ni la posición de la lente, para derivar los más lentamente posible y de repente volar con mi cámara tan vivo como un pájaro. Sin todo aquello, todo habría tenido que comenzar de nuevo, lo cual significa que se hubiera perdido para siempre. Y cuando, exhaustos por la tensión y el esfuerzo, Moussa Hamidou bajó su micrófono y yo mi cámara, sentimos como si la cortés multitud, los músicos, e incluso esos frágiles dioses que habían tomado posesión de sus bailarines temblorosos, hubieran entendido el significado de nuestra investigación y aplaudieran su éxito. Es por eso que sólo puedo explicar este tipo de puesta en escena con el misterioso término de cine trance»<sup>25</sup>.

Tal vez esta analogía entre el mundo de sensaciones de los médiums y el del cámara y otros miembros del equipo de filmación, esta suerte de participación emocional posibilite la superación de lo que Sparshott denomina *alienación de la visión cinematográfica*, desprovista de tantas claves sensoriales<sup>26</sup>. Taylor, por su parte, ha propuesto que el despertar de lo *visual-sensual* es un camino viable hacia la restauración de la reciprocidad entre espectadores y sujetos, produciéndose así el «reencantamiento del cine etnográfico o, al menos, la posibilidad de una etno-cinefilia más saludable, participativa y no voyeurista»<sup>27</sup>.

En un sentido estético, mis ideas sobre la posibilidad de producción de imágenes de trances oscilaban entre dos polos opuestos, expresados en dos clásicos del género: por un lado estaba la dureza —visceral— de *Les Maîtres Fous* (1953-54) de Rouch; y por otro, la carga poética contenida en el ritmo parsimonioso de los *Divine Horsemen* de Maya Deren (1947-1951). Los títulos de las películas hablan por sí solos. El escándalo provocado inicialmente por *Les Maîtres Fous*<sup>28</sup> planteaba problemas éticos

<sup>24</sup> Fulchignoni, 1989: 299.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> 1985: 288-304.

<sup>27</sup> 1994: xii.

<sup>28</sup> Stoller (1992: 151 ss.) discute las reacciones negativas tanto de los académicos africanos como de los franceses en una sesión privada en el Musée de l'Homme donde se presentó

sobre la legitimidad de grabar médiums en trance y, más específicamente, sobre el uso de primeros planos de caras y ojos. La naturaleza de la posesión, y el potencial exotizante y estigmatizante que tiene la corporalidad grotesca, me hicieron en algún momento dudar de la conveniencia de grabar en absoluto. Otra tentación, por el contrario, era dejarse llevar por la propia crudeza del trance, con su intensa y desestabilizadora visualidad. Las contundentes imágenes de Rouch navegaban por esta ambigüedad ética de un modo desafiante, mirando de frente, ofreciendo escenas bien incómodas (al menos para ciertas audiencias), situadas en la intersección del colonialismo, el cine, el cuerpo, la locura<sup>29</sup>, las formas de memoria popular, y la resistencia cultural.

Por otro lado, Maya Deren insertó el trance en una delicada (y confortable) poética visual de lo *divino*, al tratar de colapsar el tiempo real con el tiempo vivido a través del uso extensivo de la cámara lenta, en sintonía con su llamada al *uso creativo de la realidad* en el mundo del cine<sup>30</sup>. Según Weinberger, Deren explotó al tiempo «la cualidad alucinatoria de la cámara lenta —que rima perfectamente con las danzas y trances que está filmando— y su habilidad para dejarnos ver detalles que nos perderíamos de otro modo en la acción frenética»<sup>31</sup>.

## Un culto en los medios

Antes de discutir mi experiencia concreta con el vídeo durante el trabajo de campo, es importante esbozar brevemente cual es la relación del culto con los medios de comunicación y con la actividad de grabar o producir imágenes. En la Venezuela contemporánea, el culto de María Lion-

---

la película en 1954. Stoller, basándose en una entrevista que N. Echard hizo a Rouch en 1988, describe así la situación: «Griaule estaba furioso, y sugirió que la cinta fuera destruida (...) Segundo Rouch, a Griaule no le gustó nada que unos africanos se burlaran de los europeos de un modo tan descarado (...) Los intelectuales africanos que asistieron encontraron las imágenes ofensivas, en especial los primeros planos de hombres negros con ojos extraviados y espuma en la boca, bebiendo sangre de perro para después comerse su carne. Temían que esas imágenes reforzaran los mitos racistas acerca del África negra».

<sup>29</sup> Según Stoller, «hauka» significa «loco» en Hausa, el idioma de los Songhay de Níger. Los espíritus Hauka son los «maîtres fous» que filmó Rouch en su polémica película (1992: 145).

<sup>30</sup> Deren, 1985 [1960]: 51-65. Este uso de la cámara lenta ya fue usado de forma pionera por Mead y Bateson en su trabajo en Bali en la década de 1930. Para un análisis de innovador trabajo visual de Mead y Bateson, véase Jacknis, 1988. Su trabajo con fotografía puede consultarse en Bateson y Mead, 1942.

<sup>31</sup> 1994: 22. Sobre los viajes de Deren a Haití, la influencia en su proyecto de sus mentores G. Bateson y J. Campbell, su «derrota como artista» y su descripción etnográfica del vudú, véase Deren, 1953.

za es consumido periódicamente por los espectadores en las pantallas de televisión en todo el país. Las representaciones mediáticas son de hecho uno de los principales escenarios en los que el culto se presenta y debate en la sociedad nacional. En este nivel, el culto es generalmente asumido como un rito popular, ancestral, anacrónico, enigmático y muy espectacular, lleno de milagros, peligros, estafas y, finalmente, practicado por gente «ignorante» de barrio. En ocasiones, el culto llega a asumir rasgos más tenebrosos que se originan en las representaciones hegemónicas, en buena parte hollywoodianas, de otros fenómenos de posesión caribeños más conocidos, como el vudú o la santería. No poca gente asume, sin base real, que en el culto hay *zombis*, la magia negra está generalizada, o se llevan a cabo sacrificios humanos<sup>32</sup>.

Si bien, como ya discutimos en el segundo capítulo, el culto tiene una visibilidad limitada en su configuración urbana, la montaña de Sorte es un escenario de extraordinaria proyección visual. La montaña, de hecho, no es ajena a una dinámica turística, sobre todo local, estimulada por su exposición en los medios de comunicación. Con frecuencia, grupos de periodistas, armados de cámaras, trípodes y equipos de iluminación, se dejan caer por este bello parque natural para atrapar imágenes y narrativas que en bastantes casos explotan el más puro *sensacionalismo televisivo*<sup>33</sup>. Por otro lado las telenovelas, en una dinámica que trasciende claramente las fronteras de Venezuela, también incorporan con frecuencia el personaje estereotipado del brujo o la bruja en sus repertorios de personajes de éxito<sup>34</sup>.

Veamos un par de ejemplos del tono de las representaciones más frecuentes del culto para consumo televisivo. El pequeño reportaje *La montaña mágica*, emitido en el programa *Ocurrió Así* de la cadena Telemundo, puntuaba una rápida secuencia de espectaculares imágenes iniciales con las siguientes palabras: «Bienvenidos al horror, bienvenidos al esote-

---

<sup>32</sup> Paravisini-Gebert ha analizado el ascenso del *zombi* en el imaginario popular norteamericano. Con la mediación de la industria cinematográfica, sobre todo, esta inquietante imagen de persona sin voluntad propia se llegó a convirtir en paradigma de *lo haitiano*, y como tal ha tenido efectos muy negativos sobre la percepción que tienen los norteamericanos de Haití y sus habitantes. Esto ha tenido consecuencias dañinas para los emigrantes, y formaría parte de un imaginario neocolonial que puede activarse para justificar, por ejemplo, una intervención militar (1997: 37-58).

<sup>33</sup> Véase Nichols (1994: 57-60) para una discusión de lo espectacular televisivo como un viaje sensorial entre lo intenso y lo banal.

<sup>34</sup> Uno de los más famosos durante mi trabajo de campo era Calixto, un personaje que oscilaba entre la brujería, la videncia y la santidad en la telenovela de éxito «Por estas calles», en Radio Caracas Televisión. Calixto, confinado en su silla de ruedas, aparecía realizado por un altar de María Lionza en el fondo, iluminado con velas, donde en ocasiones se entreveían algunas de las estatuas de los espíritus del culto.

rismo, bienvenidos a la brujería por excelencia, bienvenidos al fascinante mundo de María Lionza». Poco después, el comentarista describía así, en tono marcadamente efectista, el viaje a la montaña: «Luego de cinco horas por intrincados caminos, previo paso por pueblos tenebrosos que le erizan la piel a más de uno, se divisa la magnificencia de la montaña de Sorte, cuna y escenario de una dimensión inimaginable». Se le olvidaba comentar que la montaña está a tan sólo diez kilómetros de la carretera nacional que une Caracas y Barquisimeto. Los pueblos por los que hay que pasar, fundamentalmente Chivacoa, difícilmente podrían catalogarse como bellos, pero en ningún caso son un paradigma de lo espeluznante. Para completar el cuadro, en par de ocasiones se escuchan apreciaciones del tono: «...el reino de María Lionza, donde todo está permitido...» Finalmente, el presentador en el estudio se refirió al reportaje con la frase: «Una arriesgada incursión a la montaña mágica, donde la atmósfera siempre huele a la quemadura de extraños sortilegios, donde el aire está impregnado del murmullo de cábala y lenguajes implausibles que corren en pos de establecer algún contacto con la poderosa santa».

Del mismo modo, en el encabezamiento (40 segundos) de un reportaje sobre la montaña que se emitió en el programa *48 Horas*, producido por Samuel Belilti para Radio Caracas Televisión, médiums escupiendo fuego, tocando el tambor, purificándose con antorchas y bailando en trance comparten el trepidante ritmo de la edición, de un par de cortes por segundo, con ambulancias y coches de policía en su esplendor de flases, aviones militares despegando, un equipo de filmación en pleno entrando precipitadamente en un quirófano de urgencias, la detención de un delincuente, sombras de presos, policías antidisturbios disparando gases lacrimógenos, helicópteros y paracaidistas descendiendo dramáticamente en vertical sobre la cámara, edificios explotando en llamas, un primer plano de una operación quirúrgica y situaciones por el estilo, todo ello bajo el agresivo ritmo de una música de acción.

Sin duda el culto posee un enorme caudal de recursos teatrales, y puede llegar a ser tremadamente espectacular, según se practique. A falta de un análisis con más profundidad temporal, se puede afirmar que se está produciendo una particular *retroalimentación* entre lo que los medios de comunicación han buscado usualmente en la montaña, lo sensacional, *mágico, arcaico*, morboso e incomprensible, y los médiums (en su mayoría jóvenes) que recurren de forma sistemática a la amplificación de los elementos más dramáticos del culto para conseguir mayor visibilidad, prestigio y clientela<sup>35</sup>. Más adelante veremos esto con mayor detalle.

---

<sup>35</sup> Nichols discute cómo la estructura y ritmos del lenguaje televisivo pueden modificar la forma en la que se experimenta la realidad (1994: 60).

Otros médiums, por su parte, critican abiertamente esta comercialización del culto y abogan por una práctica más recogida, más discreta y, según sus criterios, más eficaz terapéuticamente.

Aparte del innegable atractivo visual que ejercen sobre las cámaras la sensualidad y belleza de los ritos de iniciación y curación, y la intensidad emocional de los trances, los elementos de teatralidad más dados a la amplificación, y que la gran mayoría de las materias practican a uno u otra escala, se encuentran en ciertos actos rituales en los que se prueba la veracidad del trance y el poderío de los espíritus que se reciben mediante el desafío al dolor. Las prácticas de este tipo más extendidas entre los fieles son caminar sobre brasas<sup>36</sup> y vidrios rotos, y las dinámicas de violencia ritual y autotortura que se han expandido notablemente en los últimos años en el culto con la proliferación de espíritus africanos y vikingos. Este estilo de alteridad sensual incluye la inscripción terapéutica del cuerpo de las materias con sangre y violencia por medio de largas agujas que atraviesan la carne, y cortes efectuados en todo el cuerpo con cuchillas de afeitar y puñales.

Otros elementos rituales de potencial efectista, como los *reventamientos* y *volados* con pólvora<sup>37</sup> y las purificaciones con fuego, son también objeto privilegiado de la mirada de las cámaras<sup>38</sup>. Es fundamentalmente en estas prácticas donde se concentra la visibilidad del culto en los medios de comunicación no sólo en el contenido, sino también en el modo en el que es editada para el consumo comercial. Este énfasis en lo espectacular desplaza de estas representaciones globalizadas del culto y, por lo tanto, de la opinión pública, todo un mundo de formas y rutinas rituales que por su mayor discreción pasan desapercibidas.

---

<sup>36</sup> Uno de los rituales que más turistas a traen a la montaña son los denominados *bailes de candela*, que se celebran en fechas señaladas del año, como la Semana Santa o el 12 de octubre. Estos bailes son competiciones en las que las materias entran en trance y danzan sobre las brasas, llegando a comer de ellas en algunos casos. Un jurado *ad-hoc* de fieles del culto premia a los vencedores, que alcanzan notoriedad como médiums poderosos. El 12 de octubre de 1993 (día de la Raza y principal celebración de la Reina María Lionza), una de las fechas que más gente atraen a la montaña, no pudimos presenciar el baile debido a las miles de personas que se habían reunido en torno a la hoguera desde horas antes de la medianoche, cuando el baile tiene lugar. A pesar del *operativo* de la Guardia Nacional y de INPARQUES, hubo varios heridos, carreras y robos.

<sup>37</sup> Los reventamientos consisten en cocos, velones u otros objetos llenos de pólvora y otros elementos rituales, según los casos, y que se hacen estallar para alejar malas influencias o devolver brujerías. Los volados son símbolos de pólvora dibujados en el suelo, fundamentalmente cruces y flechas solas o en combinación, que se prenden con la punta de los tabacos o puros con los que los fieles se comunican con los espíritus. Los volados tienen la función de limpieza de los espacios rituales, y también marcan el final de las ceremonias terapéuticas.

<sup>38</sup> En los dos programas de televisión discutidos anteriormente, la primera imagen que se presenta del culto es, en ambos casos, de este tipo.

## Círculo de imágenes

El culto de María Lionza no es ni mucho menos un productor pasivo de imágenes para consumo ya sea masivo o restringido, como puede ser el caso de pacientes, turistas, investigadores y otros curiosos. Durante el transcurso de mi trabajo de campo, fui recogiendo testimonios que eran parte de una incipiente narrativa en el culto sobre las grabaciones de ceremonias, y sobre las relaciones de materias y espíritus con las cámaras, que incluían una serie de anécdotas que son útiles para explorar desde otro ángulo la naturaleza de la relación del culto con los medios audiovisuales.

La inmensa mayoría de los fieles de María Lionza tienen una cultura televisiva equivalente a la de cualquier otro miembro de la sociedad venezolana, y no son pocos los usan la visibilidad que los medios de comunicación ofrecen para su propio beneficio. La mayor parte de ellos, de hecho, experimenta el culto simultáneamente a través del trance y la televisión, en un claro ejemplo de lo que Peters ha denominado *bifocalidad*<sup>39</sup>. En una ocasión, en un centro espiritista del municipio de Baruta, ubicado en un cuarto en el interior de una fábrica de productos de latón, algunos de los trabajadores que habitualmente participaban en ceremonias como la que estaba teniendo lugar en aquél momento, prefirieron quedarse en un cuarto contiguo viendo un documental sobre la montaña de Sorte que emitían por televisión. Del mismo modo que dentro del recinto espiritista se oía la voz monótona del comentarista describiendo los ritos, los gritos, jadeos y voces engoladas de la posesión *en directo* se mezclaban con los ruidos enlatados en la habitación donde estaba encendida la televisión. En los momentos de reunión posteriores a la ceremonia y el documental, ambas experiencias del culto se integraron sin trauma en la misma conversación.

Las actitudes de los fieles respecto a la presencia esporádica de cámaras en la montaña son múltiples, en un continuo que va desde la aceptación plena al rechazo más o menos condicionado. De hecho, los propios grupos de culto llevan en ocasiones a la montaña cámaras de fotos, o en casos incluso de vídeo, tanto para documentar ceremonias como para atrapar recuerdos. Las fotografías, por otro lado, están integradas en muchos casos en la composición de los altares, y también en la dinámica de ciertos trabajos espirituales, como es el caso de personas que han de tratarse a distancia.

Los hermanos o espíritus son otro asunto. Según la versión más extendida en el culto, han de ser informados previamente y tienen que dar

---

<sup>39</sup> 1997: 75-92. Sobre la tensión entre las experiencias locales y las representaciones globales, véase también Ferrández, 2000.

permiso para la grabación. Si este permiso no es solicitado, cabe la posibilidad de que devuelvan lo que consideran una agresión injustificada y una intromisión inaceptable en la intimidad y misterio de las ceremonias<sup>40</sup>. En varias ocasiones algunos fieles me han comentado que son los espíritus de caciques indígenas, en general guerreros rebeldes de la época colonial, los que menos toleran la presencia de las cámaras, llegando incluso a deteriorarlas. Una de mis informantes, Ilda, bromeaba en una ocasión sobre una ceremonia donde estaba presente y un espíritu indio (cuya identidad no recordaba) estaba *chupando la lepra* de la pierna y espalda de un enfermo, cuando levantó la vista y vio una cámara y unos focos apuntando hacia él. Furioso, se levantó de un salto buscando algún objeto con que agredirles. En la intensidad del momento, según la narración de Ilda, otro médium entró en trance con otro cacique indígena, cogió una piedra y saltó tras ellos, que huyeron aterrizados. En la noche del 12 de octubre de 1993, en la montaña, obtuve permiso para disparar con flash en una ceremonia de iniciación que protagonizaba el espíritu del Gran Brujo africano, que se molestó ostensiblemente. Inmediatamente guardé la cámara. A los pocos minutos, otra persona disparó con flash de nuevo, el médium en trance salió como un resorte hacia él, y tuvo que ser frenado y tranquilizado por los miembros del grupo de culto con el que estaba trabajando.

Del mismo modo que los indios son el paradigma del rechazo a las cámaras y, de algún modo, los *guardianes del secreto*, existe el consenso de que otros tipos de espíritus, como los chamarreros, pueden estar más abiertos a la posibilidad de la filmación, si las cosas se hacen con los permisos y explicaciones correspondientes. Estas narrativas sobre las potenciales respuestas agresivas de algunos espíritus a la filmación se complementan con otras que se refieren a los poderes mágicos de los espíritus para interferir, en un campo híbrido entre lo místico y lo electromagnético, las filmaciones. Daniel me dirigió hacia este mundo intuitivo de interacciones cuando me describió su experiencia con *saetas negativas* o espíritus de *baja luz* durante sus primeros escarceos con la posesión cuando era niño en estos términos:

«Yo veía sombras así, pero era como una energía así, no sé, más o menos como cuando un televisor está con mucho puntitos. Bueno, pues yo lo veía así. ¿Tú viste la película esa de *Depredador* o algo así, no?, que es como un grupo de bacterias que hacen la figura... Pues así, más o menos, pero ennegrecido».

---

<sup>40</sup> Una gran parte de las ceremonias tienen lugar por la noche, y el uso de equipos de iluminación autónomos, o flashes fotográficos, pueden ser peligrosos para la estabilidad de las materias en trance.

Este relato de energías intangibles en sintonía o conflicto plantea la posibilidad de que las filmaciones se estropeen o las fotografías salgan veladas según el capricho de los espíritus. En su rol de *tricksters* visuales, permiten que el fotógrafo o camarógrafo crea capturar imágenes, para descubrir luego que sólo tienen planos y fotogramas velados. Como una mayoría de venezolanos afirmaría sobre los espíritus, *de que vuelan, vuelan*.

## Cruce de miradas

Este es pues el contexto en el que hay que insertar cualquier intervención visual en el culto de María Lionza. Fiel al consejo de Rouch<sup>41</sup> de no comenzar a filmar antes de un trabajo de campo prolongado, sólo me decidí a usar el vídeo a finales de enero de 1994, casi seis meses después del comienzo de mi trabajo de campo. El inicio del proyecto visual más complejo tuvo que esperar un mes más. En esta sección analizaré con detalle la primera grabación con un grupo de culto de Soublette, para después discutir algunas de las consecuencias que se derivaron de ella.

La persona clave en el impulso inicial del proyecto fue Luis, cuyos intereses periodísticos le habían aproximado al culto de María Lionza dos años antes. Luis quedó fascinado rápidamente con la riqueza del culto, y abandonó su investigación para involucrarse en un camino de conocimiento espiritual. La primera vez que nos conocimos me habló de un grupo de culto en un barrio de Catia la Mar, Soublette, con el que esporádicamente tenía relación. Unas semanas después bajamos juntos, desde Caracas, en su vieja furgoneta roja, hasta la localidad costera de Anare, donde unos portales o espacios sagrados ocupaban las dos orillas de un pequeño río aproximadamente a un kilómetro de camino desde la carretera costera.

Para entonces, en varias conversaciones, me había hablado en varias ocasiones, con una fascinación que tardé poco en compartir, de una materia *fuera de serie*, Rubén, y de los cuatro espíritus con los que más trabajaba: el Negro Eloy, Pascual el cubano, el Gran Cacique Naiguatá, y el vikingo John Charles. Yo, por mi parte, le había contado con detalle la naturaleza de mi investigación y había compartido con él mi interés por trabajar con vídeo. En Anare, por la mañana, nos reunimos con el grupo espiritista de Soublette, cuya cabeza visible y materia principal era Teresa.

---

<sup>41</sup> 1975: 91.

Rubén trabaja habitualmente en el centro espiritista «Juan Pelao», ubicado en el rancho de Teresa, pero tiene su propio centro, llamado «Arichuna-Olofi». Luis, Rubén y yo salimos en la furgoneta de Luis hacia la población de Naiguatá, a desayunar y comprar algo de comida para el fin de semana espiritista<sup>42</sup>.

Al regreso, y en medio de una conversación casual, Luis le preguntó a Rubén si no se molestaría si yo le grabara en vídeo cuando estuviera trabajando espiritualmente. «¿Cómo es la cosa?», fue su respuesta inmediata. Entre los dos le contamos en unas pocas palabras quién era yo, un antropólogo, y cuál era el trabajo que estaba haciendo en Venezuela. Al cabo de un rato de silencio, contestó que no se enfadaría, y que en todo caso habría que pedir permiso a los hermanos o espíritus. De hecho, comentó que ya le habían filmado en una ocasión para la televisión en la montaña y, aunque «afortunadamente» sólo estaba tocando el tambor, y no en trance, la experiencia no le había gustado demasiado<sup>43</sup>. Como aprendería en el curso de nuestra relación, Rubén es un excelente médium que huía de la publicidad y al que le gustaba trabajar de forma discreta. Al menos hasta la llegada de la cámara.

Unas horas después, cuando ya nos habíamos reunido de nuevo con el grupo en Anare, Rubén estuvo muy *atento* a las cenizas del tabaco que me estaba fumando en el río antes de las ceremonias de limpieza o despojos. La lectura del tabaco es el sistema de adivinación principal en el culto. El tabaco, después de ser invocado, comunica mensajes de los espíritus en la forma de quemarse, en su temperatura, en su sabor, en su olor,

---

<sup>42</sup> Luis y Rubén tienen una relación muy especial, que es importante discutir para entender la naturaleza del vínculo que emergió entre nosotros. Por un lado, Luis es el banco preferido de Rubén, y Rubén es la materia preferida de Luis. Rubén hace trabajos espirituales con varios bancos en el grupo de Soublette, pero cuando llega Luis, que no es un miembro permanente del grupo, todo el mundo sabe que van a trabajar juntos. En esta posición, Luis tiene una relación privilegiada con todos los espíritus que incorpora Rubén, especialmente con Eloy y Pascual. Luis es el que informa a Rubén de lo que hacen y dicen los espíritus mientras él está en trance, y de este modo su relación es siempre una relación a muchas bandas, en la que jamás están solos. Por otro lado, Rubén está desarrollando a Luis, que aún no había tenido ningún trance completo, como materia, y en estos casos actúa como banco suyo, con lo cuál la retícula de relaciones entre el mundo espiritual y el terrenal se complica aún más.

<sup>43</sup> Poco a poco fui descubriendo, a medida que iba proponiendo a distintos médiums y grupos la posibilidad de grabación en vídeo, que varios de ellos ya habían estado expuestos al menos en una ocasión, a las cámaras de televisión en la montaña, lo que ilustra lo frecuentemente que se llevan a cabo documentales allí. El día que grabaron imágenes de Rubén, también lo hicieron de Teresa, que sí estaba en trance. A Ilda la habían grabado fumándose un tabaco durante una entrevista. Daniel había salido en la televisión *montado* o poseído por el Gran Cacique Guaicaipuro en un baile de candela aunque, según me comentó, era difícil reconocerle porque el espíritu se había tiznado la cara con carbón. Juancito, Inés, Valerio, Jose Luis y otros también habían sido objeto en algún momento de grabaciones en la montaña.

en las figuras del humo y, fundamentalmente, en las figuras llenas de matices que se forman en las cenizas. En el juego de miradas y complicidades que estaba por establecerse, el tabaco le ofrecía un tipo de visibilidad sagrada, una *videncia*, que trascendía cualquier imagen que se pudiera obtener con el vídeo. Según Rubén, mi tabaco estaba *fino*, los permisos estaban allí, no había segundas intenciones. Fue entonces cuando se relajó y me dijo explícitamente que de acuerdo, que nos reuniríamos el lunes, pero que lo haríamos en su casa, con cuatro o cinco personas como mucho (Luis, él, los dos discípulos que tenía en aquél momento, Elide y Francisco, y yo). Quería hacerlo independientemente del resto del grupo. Iba a ser una cosa exclusivamente *nuestra*.

Por mi parte, yo tenía que comprometerme a retribuirle rápidamente con una copia de la grabación que obtuviéramos. Desde el primer momento, Rubén dejó claro que quería tener un cierto control sobre la distribución de las imágenes, al menos en el barrio. Allí, no debía mostrárselas a nadie más sin su conocimiento. Lo que yo hiciera con ellas en los Estados Unidos, o en España, bien lejos de su mundo cotidiano, era asunto mío. Durante las ceremonias de aquel fin de semana, Rubén me insistió en los términos del acuerdo en varias ocasiones. Yo intenté expandir el compromiso a alguna ceremonia más en el futuro, en esta ocasión en el río de Anare donde nos encontrábamos.



Vista del barrio de Los Olivos, Soublette, desde el rancho de Teresa, en 1994.

El jueves siguiente Luis y yo bajamos desde Caracas hasta el rancho de Rubén en Soublette con la cámara (Hi-8 SONY V-5000), un trípode, unas baterías, un cargador, una bolsa llena de velas blancas y un paquete de tabacos para el altar. Las ceremonias de María Lionza se celebran fundamentalmente durante la noche. A las entidades espirituales que bajan en los médiums no les gusta la luz artificial, ya que se *alimentan* con la llama de las velas. Rubén se había asegurado de que no habría focos ni nada semejante en la grabación. Así, la mejor forma de mantener una iluminación mínima y al tiempo contribuir a la dinámica del ritual, es llenar el espacio de velas<sup>44</sup>. Aún en el caso de que se hubiera podido utilizar luz artificial, estéticamente hubiera violentado la sensualidad del rito e interrumpido las matizadas claves de claroscuros que contribuyen poderosamente a la sutileza visual del culto.

En el estilo de Rouch y MacDougall, la presencia de la cámara había sido el *catalizador* de la ceremonia, que de otro modo no hubiera tenido lugar, o al menos no de esa manera<sup>45</sup>. Se trataba de una ceremonia diseñada para la cámara. Una ceremonia discreta, donde yo pudiera grabar entrevistas con los espíritus. Pero el rumor de la filmación había corrido y se había convertido en algunos círculos espiritistas del barrio en un acontecimiento que llevó al altar a por lo menos quince personas, incluyendo a Teresa. De un modo casual, dos pacientes y algunos acompañantes aparecieron para consultarse con Rubén.

Como no tenía mayor interés en monopolizar la grabación —aunque sí en obtener planos *suficientes* para mi investigación—, la cámara estuvo disponible desde el primer momento para el que quisiera utilizarla. Fue el propio Rubén quien la sacó de su funda mientras yo no estaba en el cuarto del altar y comenzó a averiguar por su cuenta cómo funcionaba. Las primeras imágenes que se registraron fueron varias secuencias sucesivas de las estatuas del altar, grabadas alternativamente por Luis, Rubén y yo, mientras les mostraba los trucos de la cámara. Aún apuntando al mismo objeto, cada uno de nosotros dibujamos itinerarios visuales completamente diferentes. Mis tomas fueron distantes, *documentales*, muy conscientes de la forma y el contexto<sup>46</sup>. Las de Luis y Rubén, sin embargo, estaban

---

<sup>44</sup> La solución que utilizó Rouch en las escenas nocturnas de *Les Maîtres Fous*, apuntar a las caras de los médiums con linternas evitando los ojos, parecía fuera de lugar.

<sup>45</sup> Jacknis discute en su trabajo el caso de Bateson y Mead, que llegaron a financiar personalmente algunas ceremonias para que tuvieran lugar. Además, forzaron su celebración durante el día, en lugar de la noche, como era habitual, para que la filmación fuera de mayor calidad (1988: 167). Es ésta una aproximación intervencionista que jamás usé en el caso de María Lionza.

<sup>46</sup> Curiosamente, todo el mundo guardó un silencio absoluto mientras yo filmaba el altar desde el trípode, como si el hielo intersubjetivo no se hubiera derretido todavía. Fue uno de los pocos momentos en los que sentí que la cámara enfatizaba distancias.

sazonadas con comentarios en divertido contrapunto con las imágenes de los espíritus que tan bien conocían y habitaban sus cuerpos en la posesión, con una textura emocional y una lógica visual totalmente distinta a la mía.

Ya liberada del trípode, la cámara comenzó a deslizarse como un cine-ojo por el rancho y la gente presente en las manos de Rubén, que me tenía siempre muy cerca del objetivo. Intuyendo la intensa mirada que la cámara ejercería sobre él cuando entrara en trance, estaba asegurándose de que yo tampoco me escapaba. En su interpretación de nuestro acuerdo, una vez establecida la circulación de la cámara, mi sitio, como el suyo y el de Luis, iba a estar a los dos lados del aparato. Asimismo Luis, que es un buen fotógrafo<sup>47</sup>, y tiene cierta experiencia con vídeo, se puso la cámara al hombro e inició la grabación del ritual propiamente dicho en la secuencia inicial de despojos o limpiezas ceremoniales. El hielo inicial estaba roto. Después, la cámara quedó en mis manos durante un largo tiempo porque Rubén se preparaba para el trance y Luis, su banco, necesitaba estar pendiente de todos los detalles rituales.

La llegada de los espíritus al cuerpo de Rubén trajo consigo varias sorpresas. La cámara fue paulatinamente absorbida por la dinámica del trance y la lógica de los diferentes estereotipos de posesión. En el culto de María Lionza, el campo de visibilidad de los espíritus es muy extenso, casi infinito. Según su luz espiritual sea más o menos elevada, su evidencia les permite proyectarse con más o menos claridad en el pasado, en el futuro, y a través de la distancia. También les permite visualizar situaciones, penetrar espacios recónditos, leer pensamientos e intenciones, o detectar enfermedades y aflicciones, incluso a través de los párpados cerrados de los médiums. La visión de un espíritu sería como una Torre de Babel de todos los espacios de visión posibles. Cuando las materias están en estados cercanos al trance donde no han perdido aún la conciencia adquieren, de los espíritus que se les recuestan, fragmentos de esta visibilidad sin restricciones. Es en este contexto en el que deben entenderse las intervenciones de los espíritus —y también las filmaciones de los médiums en trance parcial— que se narran a continuación. Todas ellas, indudablemente, forman parte de un escenario de cine-trance.

El vikingo John Charles bajó a tierra brevemente, en el cuerpo de Rubén, para bendecir el altar y propiciar la ceremonia. Tras su partida llegó el Negro Eloy. Eloy, uno de los espíritus más queridos y respetados en este grupo de culto, se sintió muy incómodo con la cámara desde el prin-

---

<sup>47</sup> Para Luis, el mundo de lo *fotografiable*, hasta que comenzó a cuajar entre nosotros la idea del vídeo con Rubén, excluía radicalmente al culto de María Lionza, al que se había aproximado fundamentalmente a través del cuerpo y la sensualidad.

cipio, y comenzó a amenazarme, siempre en su registro cómico, ya fuera con castigarme con su bastón, «te vas a llevar tu *coñazo*», o con destruirme la cámara, o borrarme las imágenes, con un *cruce* espiritual. No estaba dispuesto a que ni yo ni ese aparato impusiéramos condiciones extrañas en un espacio sagrado del cual él era el dueño. Si esta tortura iba a continuar, tenía que ser en sus términos. «*¿Vas a seguir con esa huevona-da?*»—me interpelaba una y otra vez.



Rubén, preparándose para el trance. Luis, *banqueándole* desde atrás.

Después de tener varias conversaciones conmigo a través de la cámara, en las que me recordaba que habíamos sido nosotros los que le habíamos matado durante la Guerra de la Independencia venezolana, dejó finalmente su huella dactilar sobre el papel, sellando así un ciclo de complicidades en clave de humor visual que se extendió más allá de mi trabajo de campo. Luis, que tiene una relación muy cordial con este espíritu, tomó la cámara y, después de grabar en vídeo durante unos minutos una *curación* que estaba teniendo lugar, se la puso a Eloy en el hombro. Aunque Eloy, según su lógica cultural del siglo XIX, insistía en no saber qué era exactamente ese aparato, su campo de visión sagrado pronto se acostumbró al visor en blanco y negro y a los espacios elásticos del zoom. Se empeñó

en narrarnos su experiencia entre risas. Sus comentarios describían la extrañeza por la oscuridad que reinaba al principio, el vértigo por el movimiento continuo del mecanismo de enfoque automático, y la sorpresa que le causaba la fealdad de las caras que entraban y salían en el cuadro.

Una vez superada su primera experiencia, Eloy empezó a sentirse más cómodo, e incluso divertido, con la presencia de la cámara. Había incorporado muy satisfactoriamente este objeto extraño en su estereotipo de posesión, y en esta lógica ideó una nueva broma óptica que repetiría frecuentemente en nuestros sucesivos encuentros mediados por la cámara: me llamaba, —«Pato» o «Platlo», según su nivel borrachera—, para que dirigiera el objetivo hacia su enorme pene invisible, que visualizaba para la cámara colocando su bastón, o midiéndolo en palmos hasta debajo de la rodilla<sup>48</sup>. En este juego de visibilidades e invisibilidades, Eloy me estaba empujando hacia esos espacios ambiguos entre espíritu y materia, hacia la experiencia impenetrable del cuerpo en trance, hacia lo fantasmagórico. La presencia de la cámara había puesto a prueba su capacidad de improvisación, y su matizada respuesta iba a ser crucial en la idea que el grupo de culto se iba a formar de la presencia del vídeo en las ceremonias.

Aunque la intervención de Eloy fue crucial en el desenlace de la filmación, no fue la única entidad mística que resignificó la presencia de la cámara. Cuando Eloy dejó el cuerpo de Rubén, en el que había estado casi dos horas, la ceremonia ganó en intensidad durante un rato largo. En esta secuencia ritual, Teresa entró en trance por primera vez, y otros médiums recibieron fluidos espirituales. Finalmente, dos espíritus quedaron en la sala, con el encargo de llevar a cabo un *bautizo espiritual* y una curación. Se trataba de dos espíritus goajiros cubanos de la época de Martí: Pascual (en Rubén), y Luis Remigio (en Teresa). En esta secuencia espiritista, la grabación siguió siendo un centro de atención privilegiado. Cuando Luis Remigio se dio cuenta de que le estaba apuntando, se refirió a la cámara como un *ojo desprendido*. Ante mi comentario de que el vídeo era como una fotografía que caminaba, respondió buscándole los pies a la cámara y mimando la imagen cómica de ojo mecánico desplazándose torpemente por la sala, ante el regocijo general. Una imagen que conecta sorprendentemente con las famosas animaciones de Dziga Vertov en su película vanguardista *El hombre y la cámara de cine*.

Pascual, por su parte, recibió la presencia de la cámara con frialdad. Se sentía agredido. Recurrió a un símil con otro instrumento de visuali-

---

<sup>48</sup> La sexualidad excesiva es un elemento prominente en la matriz grotesca de algunos de los espíritus del culto de María Lionza. Los espíritus chamarreros, fundamentalmente los de origen afrovenezolano, como Eloy o Canelita, hacen de la obscenidad uno de los pilares centrales de sus estereotipos de posesión.

zación que le era más conocido —se refería a su experiencia pasada en los mares de Cuba—. La cámara y yo le recordábamos a un *pirata con su calejo*, me dijo, mientras mimaba con un tubo invisible la búsqueda de un horizonte lejano. Su caracterización del cámara como un artefacto pirata se refería con claridad al *robo de imágenes*. La cámara era un instrumento para la mirada distante, un artilugio perverso de sospecha, de vigilancia. Pascual llegó a decirme que yo estaba trastornado por llevar ese aparato a las ceremonias, y que, claramente, uno de los dos sobraba en la sala.

Pero algo más tarde, este espíritu, que se ha especializado en este grupo de culto en operaciones místicas, encontró una forma muy efectista de participar activamente en la dinámica visual que se estaba gestando a su alrededor y poco a poco le envolvía. Pascual decidió intervenir en mi espacio de visión en reciprocidad por el registro en vídeo de sus actos terapéuticos: tras una breve secuencia diagnóstica efectuada a pocos centímetros de la cámara que le apuntaba, me anunció que tenía que *operarme místicamente de la vista*. Para Pascual estaba claro que yo no veía con claridad. Había allí algo imperfecto, algo anómalo que necesitaba ser corregido. La cámara hacía tangible la presencia de la mirada de un extraño, en este caso un antropólogo. Pascual y Luis Remigio me emplazaron para esta curación de mis ojos en la montaña de Sorte, en la que mi vista defectuosa sanaría con el objetivo de la cámara, ahora terapéutico, apuntado hacia mí. Sin la filmación, no habría cura. Luis se presentó voluntario para hacerse cargo de la grabación en esa ocasión. La *apropiación diagnóstica de mi mirada* y la conversión de la cámara en un instrumento curativo nos convirtió a ambos, sin duda, en accesorios de la percepción visual de los espíritus. A pesar de que la curación de mi extraña forma de mirar a través de una suerte de máscara tecnológica nunca tuvo lugar<sup>49</sup>, lo que sucedió en esta ceremonia fue más que suficiente para traducir con eficacia la nueva situación al código marialioncero de terapéutica y eficacia mística.

Luis Remigio y Pascual se marcharon. Todavía bajaron otros espíritus —en esta ocasión sólo en el cuerpo de Teresa— para conversar con los presentes, pero no hubo más interacciones relevantes para el tema que se está discutiendo. Una vez que Rubén hubo descansado algunos minutos después del trance con Pascual, aún enganchado con los fluidos espirituales, cogió de nuevo la cámara y estuvo grabando durante un largo rato, hablando con los espíritus presentes sin despegar el ojo del visor, explorando el zoom, y buscándose de cuando en cuando para estar segu-

---

<sup>49</sup> La única ocasión en la que coincidí con estos espíritus en la montaña, durante la Semana Santa de 1994, las lluvias y otros imprevistos impidieron el desarrollo normal de las ceremonias.

ro de que tuviera mi tiempo correspondiente de exposición al otro lado de la cámara.

Cuando pude revisar en días sucesivos las más de cinco horas de material grabado en esta primera ceremonia, encontré algunos elementos adicionales que no había percibido. Luis, influenciado por su formación fotográfica, había usado el vídeo en un estilo de fotos largas, en planos muy estables y consistentes. Rubén, por su lado, había mostrado una sorprendente intuición por el encuadre, y desarrollado un gusto por el uso continuado y nervioso del zoom que a mí me parecía excesivo. En esta amalgama de imágenes, cada uno de nosotros aportaba un punto de vista específico, observando las cosas de distinta forma y desde distintos ángulos, siguiendo distintos ritmos visuales, mostrando nuestras experiencias diferenciales del rito. Luis y Rubén habían recurrido al uso de primeros planos con frecuencia, lo que disipó algunas de mis dudas sobre la posible trasgresión contenida en estas tomas de intimidad corpórea.

Al mismo tiempo, el vídeo grabado estaba determinado por las miradas y gestos de los hermanos. El conjunto de las reacciones de los espíritus, las secuencias obtenidas de Luis y Rubén en momentos en que ya estaban recibiendo fluidos místicos, y el estado de intensidad emocional en el que yo mismo me encontré en muchas fases de la grabación, fusionado con la cámara-ojo, derivando lentamente por la habitación, deslizándose de unas caras a otras, siendo succionado hacia los escasos espacios que quedaban vacantes en la movilidad de las materias que pugnaban por entrar o salir del trance, todos estos eran sin duda elementos de lo que Rouch denominó cine trance. Si el trance es un flujo sofisticado de sensaciones que se derrama por el tejido colectivo, el cine trance —el estar poseído por el cine mientras se filman escenas de posesión— emerge como aquellas intensidades emocionales y visuales donde espíritus y lentes, médiums y cineastas, pacientes y curadores, luces matizadas y miradas recíprocas, convergen y resuenan en un ámbito cinematográfico compartido.

La semana siguiente, ya tenía preparada para Rubén una cinta de dos horas de duración con una edición muy preliminar de la ceremonia. Básicamente, eliminé las tomas demasiado defectuosas en términos de foco e iluminación, pero preservé en lo posible la polifonía del material. Como recurso expresivo, recordando el poder de las delicadas imágenes de Maya Deren, utilicé en algunos casos la cámara lenta para editar las entradas y salidas de trance. Rubén quedó entusiasmado con la cinta, y cuando bajé de nuevo a Soublette con Luis unos días después, ya se había hecho famosa en las redes espiritistas que yo conocía en el barrio<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Puede encontrarse un prececente muy conocido de cooperación con los informantes en la filmación de trances en Connor, Asch y Asch, 1986.

De los comentarios que recibí sobre este primer corte, es importante destacar el éxito del uso de la ralentización, que parecía sintonizar de un modo muy específico con el tipo de sensaciones elásticas que experimentan los fieles en las ceremonias. En general, les parecía un ritmo más preciso, más envolvente, más *espiritista* que el tiempo real. Por otro lado, para Rubén se trataba de una cinta muy cargada emocionalmente, porque era la primera vez que veía en su propio cuerpo a Eloy y a Pascual, los dos espíritus más importantes en torno a los que se organiza su vida de médium a tiempo completo. Y la toma de conciencia de sus actos durante el trance, que a mí me aterraba cuando pensaba en los posibles efectos que pudiera tener en los médiums las imágenes de sus trances, a él le encantaba. Teresa, por su parte, me pidió una copia para su centro de culto. Cuando se la di después de un tiempo, al menos en una ocasión la utilizó para mostrársela a los pacientes como material de entretenimiento (y preludio de eficacia), mientras esperaban ser *operados* por los espíritus, en el salón de su rancho. Si bien yo había sido el responsable de la edición (con un grado de elaboración muy básico), la *distribución local* estaba totalmente fuera de mi control, tal y como habíamos pactado desde el principio.

Durante los cuatro meses siguientes, Luis y yo bajamos a Soublette o a los portales de Anare prácticamente cada dos fines de semana, o incluso a veces entre semana. Aunque una buena parte del material posterior fue grabado (siempre en el modo participativo discutido anteriormente) en el contexto del grupo de Teresa en el que Rubén estaba integrado, se fue constituyendo paulatinamente un triángulo entre Rubén, Luis y yo<sup>51</sup>, del cual fue brotando la idea de un documental sobre nuestra relación. Esta relación se expandía a los vínculos con varios espíritus, pero fundamentalmente a aquellos tejidos con Eloy y Pascual.

Aparte de participar en las ceremonias fundamentalmente terapéuticas del grupo de Teresa, buscamos, sobre todo por iniciativa de Luis y Rubén, espacios más privados para practicar el espiritismo sin distracciones, como la casa de Luis en la zona sur de Caracas, el altar de Rubén, o los portales de Anare entre semana. En algunas ocasiones, Rubén organizaba un encuentro para que Luis le ayudara a *elevarse* en una curación, y yo registrara la ceremonia, aunque la cámara siempre acababa circulando de un modo u otro. En otros casos, Luis, que estaba

---

<sup>51</sup> Aunque, en el plano terrenal, el vínculo entre nosotros tres era el que daba consistencia a la relación, nunca estuvimos solos. Rubén siempre viajaba con una o dos de las materias que está desarrollando, Francisco y Elide, y en ocasiones con otros amigos o familiares más o menos vinculados con el espiritismo. Mi esposa, Chun, y la novia de Luis también participaron en algunas de nuestras reuniones.

en aquel momento experimentando sus primeros contactos con el trance, nos invitaba a pasar un par de días a su casa con la expectativa de que Rubén trabajara y pudiéramos, de este modo, conversar con Eloy y Pascual acerca de asuntos espirituales. En otras ocasiones uno u otro, o a veces ambos, se acercaban a mi casa donde pasábamos horas revisando el material, a veces entre risas, a veces entre conversaciones que expandían en direcciones insospechadas el contenido y autoría de las imágenes del vídeo, como si fueran un panel de huellas dactilares superpuestas. Otras veces, metido en mi papel de estudiante de postgrado, insistía en que necesitaba hacerles unas entrevistas con la cámara para poder poner un poco de orden a todo ese material cuando llegara el momento de editarlos.

A Rubén no le interesaba la edición final, sino más bien la secuencia de ediciones parciales que le permitían el acceso a algunas de las curaciones que los espíritus (en especial Pascual) realizaban a través de su cuerpo, y que hasta este momento sólo conocía por referencias. Y si aceptaba de mala gana que le hiciera algunas entrevistas, no perdía la ocasión de darle la vuelta a la cámara e interrogarme a mí, como ya hiciera la primera vez. Luis, por su parte, integraba el vídeo en su forma de vivir apasionada, orientada al instante, en la que el tejido de miradas e interacciones mediadas por la cámara sólo podía existir dentro de una relación de extrema confianza y visibilidad. De este modo, para los tres, la fascinación residía en que el vídeo exploraba, desde una perspectiva carente de autoría única, la química de nuestra relación. En la intersección inestable de nuestras expectativas y miradas recíprocas, con el permiso y contribución fundamental de los hermanos espirituales, sobre todo Eloy y Pascual, pudimos trabajar en un proyecto visual compartido.

## Tensión en los espejos

Durante la Semana Santa de 1994, estuve con Rubén, Teresa y algunos otros miembros del grupo de Soublette en la montaña de Sorte<sup>52</sup>. Durante este período tuvieron lugar una serie de incidentes donde la cámara de vídeo fue protagonista y que sirven para explorar algunas ramificaciones de la dinámica que se inició en Soublette, y al tiempo retomar algunos aspectos de la visibilidad del culto en su principal escaparate nacional e internacional. El rumor de que yo tenía una cámara circuló rápidamente en la montaña a través de un joven del barrio caraqueño de La Vega, Goyo,

---

<sup>52</sup> Luis, en esta ocasión, no había podido venir con nosotros.

hijo de Hermes y Simona<sup>53</sup>. Goyo mismo me presentó a José Luis, una materia de la ciudad de Valencia, que tenía mucho interés en que le grabáramos trabajando en trance. José Luis insistió en que Rubén y yo fuéramos en la noche a grabar una *descarga de tambor* que estaba organizando para invocar a las energías espirituales.

Cuando le aclaré que ni era periodista ni trabajaba para la televisión<sup>54</sup>, su entusiasmo decreció un poco, pero la proposición siguió en pie. En todo caso, exigía una copia del material para su uso privado, y también me pidió que no me olvidara de él si es que llegaba a escribir un libro. Rubén conocía a José Luis desde hacía tiempo, y no estaba demasiado contento con la idea. Rubén y yo habíamos pasado parte del día grabando entrevistas en otro sector de la montaña, en las que él nos había presentando como un equipo de investigación interesado en el culto, y había llevado la iniciativa en varias ocasiones<sup>55</sup>. Pero con José Luis era distinto. Aunque habían sido amigos en el pasado, cuando se estaban desarrollando como materias y coincidían con frecuencia en la montaña, se habían distanciado claramente con el paso de los años. José Luis representaba los elementos que Rubén más repudiaba en el espiritismo de aquella época, y que habían cristalizado en la espectacular corporalidad africana y vikinga que hacía furor entre los médiums más jóvenes y ambiciosos: la competitividad, la búsqueda de la fama, el *show*, el efectismo, la producción de heridas y sangre de forma gratuita... Para Rubén, todo esto no eran sino *efectos especiales* con potencial terapéutico muy limitado.

Durante aquél día, José Luis nos visitó en dos ocasiones para reafirmarnos su interés. Esa noche, Rubén cogió la bolsa con la cámara y me hizo una señal para que fuéramos donde la gente estaba congregándose para la descarga de tambor. Cuando llegamos, la expectativa por la cámara era enorme. Hubo un murmullo. Todo el mundo que estaba allí lo sabía. Pero ni Rubén ni yo nos sentimos cómodos con el ambiente. Mucha de la gente que había allí estaba bebida, y las botellas de aguardiente pasaban de mano en mano. La prohibición de beber alcohol en la montaña no es sólo una política oficial de INPARQUES y la Asociación de Brujos liderada por Pablo Vásquez, sino también un consenso entre muchos de los miembros del culto. Además, Rubén me comentó que estaban allí mu-

---

<sup>53</sup> Ver el capítulo «Espacios».

<sup>54</sup> José Luis dejó clara desde el primer momento su veteranía ante las cámaras. Ya le habían grabado en al menos dos ocasiones, una de ellas para Radio Caracas Televisión.

<sup>55</sup> Lamentablemente, en esta ocasión en la montaña, la cámara nos ofreció una visibilidad parpadeante, debido a algún defecto mecánico. La mayor parte del material que filmamos Rubén y yo en nuestra excursión investigadora se estropeó por completo. Sin embargo, algunas filmaciones posteriores sí se registraron, si bien con peculiaridades, como veremos más adelante.

chos de los rateros que pululan habitualmente por la montaña, y que sacar la cámara no dejaba de ser un riesgo. Tras decirle a José Luis que no íbamos a grabar, nos marchamos ante su enfado patente y la incredulidad de algunos de los presentes. Sin duda, Rubén también estaba aprovechando la ocasión para cimentar su prestigio y legitimidad como médium, paseando de ida y vuelta con *su* antropólogo.

El toque de tambor, convertido en una ruidosa fiesta, tuvo lugar como estaba previsto, aunque fue finalmente interrumpido por la llegada de la Guardia Nacional. De todos modos, a pesar de la deserción de la cámara, el evento sí fue *grabado*. O, al menos, la grabación fue *simulada*. Sólo me di cuenta de la curiosidad que había generado la presencia de la cámara, y de la frustración por su ausencia, cuando Rubén y yo nos encontramos más tarde, en el puente que cruza el río Yaracuy, con un grupo de muchachos que se habían fabricado una cámara de juguete con un pedazo rectangular de corcho blanco y una linterna encendida atravesada en un orificio circular. Deambulaban por la montaña corriendo, con el estilo agresivo de un equipo de televisión en busca de la *noticia*. Por supuesto, nos grabaron con especial intensidad a Rubén y a mí. La noticia éramos nosotros. De nuevo nos encontrábamos ante una mirada de regreso, en esta ocasión teñida de contrariedad. Pero esta vez Rubén y yo estábamos unidos en el mismo encuadre.

Al día siguiente, Rubén, sus dos ayudantes (Elide y Francisco) y yo subimos a las Tres Casitas, unos refugios rocosos sagrados ubicados en la parte alta de la montaña, a cumplir una misión espiritual. En el camino estuvimos grabando algunos portales, y una velación de desarrollo para Elide. Al regreso, cuando llegamos de nuevo a la base de la montaña, nos encontramos con que el grupo de José Luis tenía preparada una ceremonia que estaba despertando bastante expectación entre los fieles presentes. Se trataba de la curación de un muchacho de un barrio de La Vega en Caracas, que había sido herido por cinco disparos en un ajuste de cuentas entre bandas rivales, a raíz del cual había perdido la capacidad de hablar, y su pierna y brazo derechos habían quedado parcialmente paralizados.

José Luis y otro médium que no conocíamos iban a trabajarle con espíritus vikingos<sup>56</sup>. La hora, en torno a las cinco de la tarde, el lugar, uno de los altares más grandes y expuestos a la vista en la entrada de la montaña, y la modalidad de curación, vikinga, apuntaban a una ceremonia ciertamente espectacular. Una ceremonia para asombrar, abierta a los ojos de todos los presentes en la montaña. Los médiums y sus ayudantes habían preparado una enorme velación circular llena de símbolos vikingos —co-

---

<sup>56</sup> Para un análisis de esta ceremonia, véase Ferrández, 1997, cap. 10, y Ferrández, en prensa.

pas, espadas, etc.— y provista de toda la parafernalia ritual típica del culto. Esta vez no fallamos. Nos aproximamos al escuchar los tambores. Ya había bastante gente tomando posiciones para observar el rito, y también participando en los sensuales y ritmicos *bailes de tambor* afrovenezolanos que muchas veces preceden los trances. Rubén sacó la cámara de su funda y le hizo un gesto a José Luis para que se pusiera en marcha. Entonces los dos médiums se aproximaron al altar, jaleados por los presentes.

Por motivos hasta cierto punto fuera de nuestro control, la grabación que hicimos esta ceremonia iba a imponer sobre las imágenes una síntesis de las aproximaciones cinematográficas al trance de Rouch y Deren. Sin un plan fijo, Rubén y yo fuimos compartiendo la cámara a intervalos. Fue él quien grabó la primera media hora, fuera de foco y con su ya característico zoom inquieto, pero con la mirada concentrada de un entendido en el espiritismo y trazando una serie de diagonales desde el altar —que interrumpían la línea sagrada de comunicación de los médiums con las estatuas de los santos— que yo nunca me hubiera atrevido a emplear. De hecho, al interferir con la cámara en estos espacios tan delicados del trance y hacerse tan conspicuo en la ceremonia, Rubén estaba usando de nuevo el vídeo —y mi presencia— para establecer una relación de jerarquía con los médiums. A la postre él estaba en control de la tecnología necesaria para la grabación, y se encontraba allí en esa ocasión en calidad de investigador del culto. Yo temía que este pulso entre materias, a un lado y otro de la cámara, acabara por provocar algún tipo de incidente. Esta tensión nunca llegó a desaparecer. La ceremonia, como era previsible con la presencia de espíritus vikingos, se volvió muy violenta. Para efectuar la curación las dos materias se atravesaron la cara con agujas y se causaron cortes por todo el cuerpo, especialmente en el pecho, los antebrazos, los muslos y la lengua, dejando fluir la sangre. Después de unas semanas en las que se había articulado entre nosotros un lenguaje visual convergente, ni Rubén ni yo dudamos en usar primeros planos o incluso planos de detalle ciertamente efectistas, a pesar de que hasta ese momento yo, que había sido tan crítico con las representaciones mediáticas, había tratado de evitar grabar los aspectos más sensacionalistas del culto. Pero este era el intercambio que José Luis nos proponía: tomas dramáticas para una actuación espectacular, diseñada cuidadosamente para el máximo impacto visual. No cabía un tratamiento aséptico de las imágenes que se estaban generando.

Mediada la ceremonia, Rubén me dio la cámara y me susurró al oído que no me garantizaba lo que hubiera quedado allí registrado porque la *energía espiritual* de la ceremonia era tan intensa que había estado a punto de entrar en trance en un par de ocasiones mientras grababa. Aún así, quizá debiéramos irnos. Rubén estaba molesto con la actitud de José

Luis. Estaba plataneando —fingiendo el trance—, me comentó. Ningún espíritu mira tan descaradamente a la cámara, frente a frente, ni orienta sus actos rituales pensando en los mejores planos, ni se enfada con la gente que interfiere con la línea de filmación. Después, la cámara empezó a señalar algún problema en la grabación con una luz roja intermitente. Cuando pude ver el material unos días después, descubrí que antes de desintegrarse totalmente, las imágenes finales de la ceremonia se habían registrado sin sonido y a cámara lenta durante al menos quince minutos: cuerpos heridos circulando entre algodones, como en un sueño. En estas últimas tomas, el tiempo terapéutico resultante contenía una combinación de poesía e irrealdad, en inesperada sintonía con la *rima visual* de Maya Deren<sup>57</sup>. Accidente técnico o interferencia energética de los espíritus, según la creencia, concluía una grabación en clave de cine-trance donde el espectáculo y algunas de sus afinidades cinematográficas, la puesta en escena ceremonial, la *estética vikinga*, la expectativa y circulación de la cámara, el estado de inestabilidad emocional de las personas a ambos lados del objetivo, el desenfoque, la diversidad de encuadres, el cruce de las miradas, la presencia de algunos primeros planos que rayaban en lo morboso, todos estos elementos contribuyeron a cristalizar unas imágenes carentes de autoría fija, desplegadas entre diversas retóricas visuales y miradas que se entrecruzan.

## Ojo por ojo

Entonces, como se preguntaba MacDougall *¿a quién pertenecen* las representaciones visuales generadas en contextos etnográficos? Para este cineasta, las fotografías y películas están mucho más expuestas que los textos escritos a las «fuerzas gravitacionales contradictorias [que hay] en los materiales etnográficos que creamos (...) debido a la continuidad que establecen con la vida física y sensorial de sus referentes»<sup>58</sup>. Además, las representaciones visuales están necesariamente recorridas por voces múltiples. MacDougall ha propuesto el sugerente concepto de *complicidades de estilo*<sup>59</sup>, para referirse a estos espacios intermedios de codificación entre distintos estilos y actores culturales, que dan lugar a un *cine intertextual*, de autoría compuesta desde el registro hasta el producto final. Las películas serían así escenarios dispuestos para el cruce y la tensión de miradas. En los proyectos visuales compartidos o cómplices se articulan es-

---

<sup>57</sup> Weinberger, 1994: 22.

<sup>58</sup> 1991: 2. El énfasis es mío.

<sup>59</sup> 1992: 90-98.

pacios gravitacionales de confluencia y disonancia entre agentes situados en posiciones bien dispares. Partiendo de esta formulación, este capítulo pretende contribuir a la discusión de las posibilidades creativas, y culturalmente reveladoras, que trae consigo el desplazamiento de la autoría de las representaciones en el campo de la antropología visual y, más en general, en la disciplina antropológica.

Para acabar: no hay que olvidar que, a la postre, de lo que hablamos es de prácticas intensamente corpóreas, ya sea la posesión, el cine-trance, o el propio trabajo de campo etnográfico. Del mismo modo que el Negro Eloy, con una de sus bromas visuales, me ofreció la huella dactilar que sirve de metáfora para la presente reflexión, para él son también las últimas líneas. A finales de 1994, en una llamada telefónica a larga distancia, Teresa me comunicó desde Venezuela que Eloy me enviaba saludos, y también su protección espiritual. A pesar de la lejanía, él estaba siempre conmigo. «Nos pidió que le transmitiéramos este mensaje al “carajito del ojo irónico”», dijo Teresa. ¿Ojo irónico?

# V

## Aflicciones



José Gregorio Hernández en el altar del *portal* de la India Rosal, La Vega, Caracas.

A veces pienso que es una suerte no oír bien. Los viernes, cuando me aplican el suero en el hospital, la sala del tratamiento es un acuario de peces acostados que lanzan al techo burbujas de palabras, verdudos, transparentes, sin pelo, desfigurados por la delgadez, extendidos en la arena de las sábanas con el líquido que cura el cáncer bajando hacia el brazo y los dientes y la lengua moviéndose siempre...

António LOBO ANTUNES, *Exhortación a los cocodrilos*

Se ha querido muchas veces establecer identidad entre estos estados histéricos y los fenómenos de la oración sobrenatural. En particular el éxtasis de los santos se ha considerado como éxtasis histérico; todos los autores místicos, y principalmente Santa Teresa, han sido definitivamente colocados entre los histéricos, por los que admiten esa identidad.

Pero todo aquel que quiera estudiar serenamente y de una manera científica el histerismo, y que estudie además del mismo modo la psicología de los santos, encontrará de seguro tal desemejanza entre ellos, que forzosamente tendrá que establecer una conclusión contraria a dicha identidad, la cual sólo puede admitirse por los que no tienen conocimiento alguno del histerismo o de los éxtasis de los santos.

En efecto, los histéricos son enfermos que presentan, además de los síntomas propios de su enfermedad, ciertos estigmas en su ser moral y físico que son característicos del fondo o terreno indispensable para el desarrollo de la neurosis. Son irritable, veleidosos, apasionados; gustan de ser un espectáculo para los circunstantes, porque su afán constante es llamar la atención. Son pusilámines, carecen por completo de energía física y moral; a veces son astutos, inclinados a mentir y tercos.

Sus facultades cognitivas son muy limitadas; son incapaces de ningún esfuerzo sostenido de la voluntad, e incapaces también de reflexión, y presentan las señales de una agobiadora inferioridad intelectual, sobre todo aquellos que han llegado a los estados extáticos, los cuales, al establecerse definitivamente, acaban con la inteligencia del enfermo que cae por fin en el idiotismo (...)

Contemplemos ahora el grandioso espectáculo de la vida de los santos; y escojamos a Santa Teresa de Jesús como el caso más conveniente para este fin, porque es ella la que con más frecuencia ha sido clasificada como enferma de histerismo (...)

A los cuarenta años fue agraciada con la oración sobrenatural, y entonces tuvo los éxtasis. Durante ellos nada de aparatoso; ni convulsiones, ni posiciones teatrales, ni estados tetáticos, ni alucinaciones.

Los que tuvieron ocasión de verla en esos momentos, se sentían sobrecogidos de respeto y admiración, al ver la serenidad y el embellecimiento de sus facciones, y el recogimiento y la modestia de toda su persona (...)

No existe, pues, ninguna identidad, ni siquiera la más leve entre los llamados éxtasis histéricos y los verdaderos éxtasis de los Santos, que consisten en un arroboamiento de las facultades intelectuales, producido por la contemplación sobrenatural; el confundirlos es indicar de una manera cierta que no se conoce suficientemente alguno de los dos estados.

José Gregorio HERNÁNDEZ, *Elementos de Filosofía*

## **Vida, y más allá, de José Gregorio Hernández**

Resulta asombrosa la forma en la que estas páginas del fallecido doctor José Gregorio Hernández, publicadas en 1912, anticipan algunos de los elementos de su impacto en la Venezuela contemporánea, especialmente en el seno del culto de María Lionza. El destino es en ocasiones travieso. O quizás no lo es. Lo que José Gregorio no podía prever era que su memoria, difuminada sin fin en leyendas, curas milagrosas, sueños, videncias y un estilo de posesión espiritista idiosincrásico, se convertiría con el tiempo en un dinámico espacio de hibridación entre terapéuticas y representaciones biomédicas y místicas, en el centro de todo un flujo de transacciones entre formas hegemónicas y subalternas de definir y tratar la enfermedad. De este modo, las reflexiones de José Gregorio sobre la legitimidad o patología del trance, su interés por aprehender científicamente los estados de conciencia alterada bajo el epígrafe de «psicología aplicada», cubren con una pátina irónica su indudable relevancia como una de las más prestigiosas entidades curativas en el catolicismo popular y en el panteón marialioncero venezolano. José Gregorio Hernández, ahora instalado en el perímetro de la santidad, continua su meteórica carrera médica deslizándose por aquellos cuerpos poseídos que él catalogó como *histéricos*. Es importante señalar que pese a sus peculiaridades e impacto, José Gregorio no es ni mucho menos un caso único de convergencia de imaginarios y prácticas biomédicas y populares en América Latina. En el ámbito del catolicismo popular, encontramos fenómenos semejantes en otros lugares, como es el caso del Niño Fidencio en Nuevo León, México o el de Moreno Cañas en Costa Rica<sup>1</sup>. En

---

<sup>1</sup> Véanse, respectivamente, Macklin y Crumrine, 1973 y Low, 1988.

el campo más restringido del espiritismo, José Gregorio comparte el escenario con otros médicos ilustres —en ocasiones aún más espectaculares y polémicos en su práctica— como el conocido Dr. Adolf Fritz, asociado al no menos famoso médium brasileño Zé Arig<sup>6</sup>.

Una breve sinopsis de su vida nos ayudará a situar en el espacio y en el tiempo a este personaje tan relevante hoy en día en el imaginario y prácticas de salud y enfermedad de las clases populares venezolanas<sup>3</sup>. José Gregorio Hernández nació en Isnottú, en el Estado de Trujillo, en 1864. Criado en una familia conservadora y rigurosamente católica, quiso desde pequeño convertirse en sacerdote, aunque aceptó la imposición de su padre de desarrollar su carrera en el campo de la medicina. A los catorce años, se trasladó a Caracas para continuar sus estudios. En 1888 se graduó en Ciencias Médicas y, gracias a una beca del gobierno, se desplazó a París durante dos años. Allí se especializó en Histología Normal y Patológica, en Bacteriología y en Fisiología Experimental. En este período adquirió el equipo necesario para crear un laboratorio pionero de Fisiología y Bacteriología en la Universidad de Caracas.

A su regreso a Caracas en 1891, Hernández asumió las cátedras, recientemente creadas, de las especialidades que estudió en Francia. Fue el principio de veintiocho años dedicados a la docencia en la universidad. Sus principales contribuciones a la medicina experimental, a cuya configuración en Venezuela contribuyó de forma relevante, fueron las siguientes: trajo el primer microscopio; introdujo la teoría de Virchow sobre la estructura de la célula y de los tejidos orgánicos; investigó por primera vez los procesos embriológicos; hizo un seguimiento científico de las etiologías de las patologías vernáculas; llevo a cabo las primeras vivisecciones; aisgó el *bacillus pestus* en enfermos atacados por la peste en la epidemia de 1909; y publicó estudios sobre la bilharziasis, la tuberculosis y la fiebre amarilla. Aunque algunos historiadores de la medicina consideran que su obra fue fundamental para el desarrollo de la investigación y el conocimiento médico en Venezuela, y llegan incluso a considerarle el «Pasteur» o el «Claudio Bernard» venezolano<sup>4</sup>, otros cuestionan su verdadera influencia<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Greenfield, 1987, Hess, 1991, Sheon, 1991.

<sup>3</sup> Encontramos una glorificación del estilo de vida místico de José Gregorio Hernández en todas sus biografías, más o menos documentadas, así como en las múltiples versiones orales que circulan de forma fragmentada en los sectores populares que le veneran. Las características de José Gregorio que han quedado más establecidas en su leyenda actual son: caridad, piedad, castidad, oración, vigilia, ayuno, contemplación o incluso disociación. Entre la extensa bibliografía sobre la vida y milagros de José Gregorio Hernández, véanse Martín, 1983, Núñez Ponte, 1924, Cacua Prada, 1987, Carvallo, 1952, Domínguez, 1982.

<sup>4</sup> Núñez Ponte, 1924: 26 ss., Perera, 1951: 219, Travieso, 1968: 85-102.

<sup>5</sup> Archilla, 1966: 303.



Lo que nadie parece dudar, sin embargo, es su excelencia como profesor universitario y su calidad profesional como médico. Entre las características de su práctica que se consideran más idiosincrásicas puede destacarse su uso pionero de los análisis de laboratorio en búsqueda de diagnósticos más científicos, su utilización del reloj y el termómetro como instrumentos clínicos y su negativa a tocar los cuerpos de los pacientes o a tratar enfermedades de origen sexual, lo que refuerza su aura de asexualidad y la cualidad cuasimística de sus hábitos médicos. En los sectores populares se ha instalado, además, la imagen de José Gregorio como caso paradigmático del médico piadoso o *médico de los pobres*, tanto en su práctica «en vida» como en su faceta de santo popular y de espíritu del panteón marialioncero.

Como colofón a su notoria devoción religiosa, José Gregorio trató de vincularse en algunos momentos de su vida con el sacerdocio y la vida monacal. Así, a los 43 años, cuando ya era un médico prestigioso, estuvo una temporada como fraile (Fray Marcelo) en el Monasterio Cartujo de Farneta, en Italia. Posteriormente, pasó una temporada en el Seminario Metropolitano de Caracas. La presión de sus estudiantes y colegas hizo que regresara a la Universidad. Finalmente, en 1913, viajó a Roma para inte-

grarse en el Colegio Pío-Latino, de nuevo con la intención de hacerse cartujo. Algunos problemas de salud y la dureza del régimen monástico le obligaron a retornar a Caracas. En ocasiones, este compromiso religioso entró en conflicto con su trayectoria científica, tanto en términos prácticos como ideológicos. Atrapado entre una catarata de descubrimientos científicos y su fe católica, llegó a defender el creacionismo frente a lo que consideraba los «peligros paganos» latentes en la teoría de la evolución de Darwin. Esta postura le llevó a participar en debates profesionales bastante agrios con algunos de sus colegas, especialmente con el Dr. Luis Razetti, del que hablaremos más adelante.

José Gregorio Hernández murió el 29 de junio de 1919 atropellado por uno de los escasos coches que circulaban entonces por las calles de Caracas, conducido por un paciente suyo. El golpe le fracturó la base del cráneo, como certificó el propio doctor Razetti. Este accidente mortal provocó una gran conmoción en la ciudad. Se decretó duelo oficial en todas las Facultades de Estudios Superiores del país, y el gobierno federal gestionó el traslado del féretro al Paraninfo de la Antigua Universidad Central. Algunas tiendas y servicios cerraron en *huelga piadosa*<sup>6</sup>, comenzando así una espiral de luto que afectó a todos los sectores de la sociedad venezolana. Según algunos de los biógrafos del doctor, basados en los periódicos de la época, más de treinta mil personas se congregaron en el funeral<sup>7</sup> con el «corazón electrizado», según expresión del escritor Rómulo Gallegos<sup>8</sup>. La multitud no permitió que el féretro viajara desde la Catedral hasta el cementerio en la carroza proporcionada por las autoridades. En lugar de eso, lo llevaron a hombros hasta el cementerio rodeado de una nube de antorchas, en una atmósfera muy cargada emocionalmente. «El doctor Hernández es nuestro», llegó a gritar la multitud con pasión, según estas fuentes. Así, desde el mismo momento de su muerte, se perfila en torno a la memoria de este médico de los pobres una lucha simbólica por el control de su devoción, su carisma médico y su legitimidad terapéutica.

¿Cuáles son las circunstancias históricas, políticas, económicas, en las que emerge y se consolida el culto popular a José Gregorio Hernández? Es importante recordar que la época de José Gregorio Hernández coincide con la presidencia de Gómez y con el comienzo del verdadero desarrollo capitalista de la nación. Es en este momento cuando las relaciones sociales y los universos simbólicos de interpretación del mundo precapitalistas se

<sup>6</sup> Domínguez, 1982: 256.

<sup>7</sup> Margolies, 1984: 31, Fernández, 1988: 180-185.

<sup>8</sup> En la carta que publicó en la *Revista Actualidad* de Caracas el 1 de julio de 1919. Véase Fernández, 1988, p. 258.

empiezan a descomponer<sup>9</sup>. Louise Margolies enfatiza el hecho de que este cambio en las relaciones de producción vinculado al desarrollo de la economía petrolera, contribuyó al movimiento masivo de la población rural hacia las zonas urbanas a partir de la década de 1930, y creó un contexto sociocultural de desarraigamiento y desconcierto propenso al surgimiento de nuevas expresiones de religiosidad<sup>10</sup>.

Al principio, el culto popular a José Gregorio cristalizó en torno a su tumba, que se convirtió rápidamente en un lugar de peregrinación. Pronto, redes de comunicación informal empezaron a diseminar historias apócrifas sobre hechos prodigiosos y curaciones milagrosas. Como en el caso de otras ánimas milagrosas, las curaciones efectuadas por José Gregorio Hernández en este contexto de devoción popular se basan en la formulación de *promesas*, contratos rituales mediante los cuales los fieles se comprometen a peregrinar a cierto lugar o fortalecer su fe en caso de que la petición, en general la curación de un daño o enfermedad, o la resolución de un problema personal, se lleve a cabo y *se interprete* como obra del santo popular. Pero lo más característico de José Gregorio es que su universo terapéutico y sus milagros se organizan ya desde esta época en torno a la transferencia de prácticas y rutinas biomédicas al ámbito de la cura mística, como desarrollaremos con más matices a lo largo de este capítulo. Sus actuaciones más comunes incluyen visitas y *operaciones* que tienen lugar durante el sueño del paciente. José Gregorio deja tras de sí, según incontables testimonios que durante mi trabajo de campo eran certeza para muchos de mis informantes, restos muy tangibles de su presencia, como pueden ser recetas médicas con su puño y letra, vasos con líquidos de colores, instrumentos quirúrgicos usados, o cicatrices prodigiosas.

En febrero de 1994, María Elena me contó en Caracas una experiencia familiar que recoge los elementos fundamentales de este ámbito de actuación onírico, tan característico de José Gregorio Hernández en su faceta de santo popular. Un espiritista le confirmó que los fuertes dolores de cabeza que padecía su madre no podían ser curados por los médicos (el marido de la enferma era, de hecho, médico). El espiritista también le dijo que la causa del dolor estaba relacionada con la presencia de una cabeza de ganado que se encontraba enterrada en un lugar del jardín. María Elena me aseguró que encontraron restos de los huesos en el lugar indicado. El espiritista recomendó a María Elena que su madre se sometiera a una intervención de José Gregorio durante el sueño. El procedimiento,

---

<sup>9</sup> Martín, 1983: 256.

<sup>10</sup> 1984: 14.

en el que se introducían elementos destinados a reproducir un ambiente hospitalario a pequeña escala, era el siguiente: la paciente tenía que acostarse en la cama totalmente vestida de blanco. Las sábanas tenían que ser blancas también. El espiritista le dijo a la enferma que colocara en la mesilla una serie de instrumentos médicos: un bisturí, agujas e hilo de sutura, jeringuillas y alcohol. Además, necesitaba poner junto a ellos un vaso de agua y otro de aguardiente para el doctor. María Elena durmió en la otra cama que había en la habitación, y fue instruida para guardar silencio absoluto incluso si oía ruidos extraños. Ambas quedaron profundamente dormidas. Esa noche, María Elena se despertó en una ocasión, justo a tiempo para ver, entre sueños, una «sombra blanca» desaparecer. Por la mañana encontraron los objetos que habían dejado para José Gregorio con signos de uso y, a pesar de que su madre no presentaba ninguna herida visible, su almohada tenía restos de sangre. Según el testimonio de María Elena, la dolencia de su madre mejoró radicalmente.

Con el incremento del prestigio de José Gregorio en los sectores populares, la Iglesia Católica decide intervenir. De acuerdo con la investigación que Margolies ha llevado a cabo sobre el proceso de santificación de José Gregorio, la Iglesia comenzó en 1949 un proceso de recogida de información sobre su vida y milagros. Unos años después, en 1958, las autoridades religiosas enviaron a Roma un corpus de documentación, abriendose de este modo el proceso de canonización del doctor. En 1971 se aprueba el grado de *fama de santidad* de José Gregorio. En 1975, tras un incendio en su tumba y con la intención de facilitar el proceso de revisión canónica al que estaba siendo sometido, se traslada su tumba desde el Cementerio General del Sur donde estaba enterrado al atrio de la Iglesia de la Candelaria en Caracas<sup>11</sup>. Aunque en 1986 obtiene ya la categoría de *Venerable*, el camino de la santificación todavía no se ha completado. Margolies nos aporta una interesante reflexión sobre la incidencia de ese proceso en la configuración de la imagen de José Gregorio que prevalece en la Venezuela contemporánea:

«La producción de un santo es a la vez un proceso histórico y ficticio. Se usan datos históricos, pero también otros que provienen de la tradición oral y escrita, cuya verificación científica es imposible. El resultado es la creación de una biografía del santo en proceso en la cual la personalidad modal se ajusta a las exigencias más importantes de la santidad. De todo el desbarajuste de información miscelánea disponible, se destilan aquellas características más pertinentes y relevantes que permiten crear una figura

---

<sup>11</sup> Sobre el proceso de canonización, véase Margolies, 1988: 93-110. Sobre el traslado de la tumba, véanse Margolies, 1984, nota 41 y Pollak-Eltz, 1987: 82.

llena de santidad, en consonancia con la vida de otros santos famosos en otros lugares»<sup>12</sup>.

De este modo, encontramos que la figura histórica de José Gregorio Hernández se encuentra oculta bajo el torbellino de representaciones cruzadas constituido por un buen número de biografías más o menos informadas; los perfiles humanos, científicos y morales contenidos en los libros de historia de la medicina; los elementos prodigiosos sobre sus curas milagrosas que circulan en los sectores populares; y los patrones de santidad que se derivan de su proceso de canonización oficial. Los especialistas en el doctor de los pobres se refieren también a la publicación de fotonovelas comerciales basadas en su vida y a la famosa serie de televisión *El Venerable*, que estaba siendo retransmitida de nuevo durante mi trabajo de campo en 1993 y 1994. La serie de televisión, especialmente, ha contribuido a la difusión del culto popular a José Gregorio más allá de las fronteras de Venezuela<sup>13</sup>. En su libro clásico sobre el chamanismo colombiano, Taussig analiza la forma en la que José Gregorio se ha situado también en ese país en el proceso de «intercambio de poderes mágicos» entre las distintas formas de curación tradicional, el catolicismo popular y la Iglesia oficial<sup>14</sup>.

Aún nos falta añadir al José Gregorio Hernández de los espiritistas, quizá el escenario de representación y práctica terapéutica donde las transacciones entre formas de entender y tratar la enfermedad subalternas y hegemónicas —biomédicas— son al tiempo más nítidas y más desconcertantes. Y, sin duda, más difíciles de desentrañar. De acuerdo con Pollak-Eltz, José Gregorio frecuenta los cuerpos de los médiums del culto de María Lionza al menos desde la década de 1960<sup>15</sup>. A partir de entonces, se ha convertido en uno de los principales espíritus curativos del culto, adquiriendo en el proceso unas luces y una fuerza tan elevadas que le sitúan en la élite del panteón espiritista. Su estatua, ya sea vestida con un sobrio traje, corbata y sombrero negros, o con una bata blanca de médico y un estetoscopio, es una presencia fija en los altares. Pero antes de analizar la presencia del médico de los pobres en el culto de María Lionza, quisiera hacer unas precisiones sobre el pluralismo médico, y también sobre la búsqueda de marcos de interpretación flexibles para analizar la transformación de los roles terapéuticos considerados «tradicionales».

---

<sup>12</sup> 1988: 94.

<sup>13</sup> Véanse Margolies, 1988: 101, y Pollak-Eltz, 1987: 82-83, donde se cita a Colombia, Panamá, Curacao, Bonaire y la República Dominicana como algunos de los países a los que se expandió el culto a José Gregorio.

<sup>14</sup> 1987: 147-149.

<sup>15</sup> 1987: 86.

## Pluralismo médico

Ya en la década de 1970, Press nos advertía que los procesos masivos de emigración del campo a las ciudades estaban produciendo importantes cambios en la estructura y mecanismos de la medicina folk. Refiriéndose a las ciudades latinoamericanas, Press escribía que «el incremento en la diversidad de los estilos y función curativos en los ambientes urbanos es un reflejo del rango aún más heterogéneo de las necesidades psicológicas, sociales, subculturales y somáticas de los pacientes»<sup>16</sup>. De este modo, los estereotipos antropológicos diseñados para el análisis de *curanderos* y otros especialistas de la medicina popular rural no debían traducirse de forma mecánica para tratar de entender los fenómenos más complejos y dinámicos que estaban teniendo lugar en las ciudades. En una reflexión más general sobre el impacto de la modernización y la expansión de la medicina occidental sobre los curadores tradicionales, Landy sugería:

«Si bien algunos curadores han conseguido ajustar sus roles de manera satisfactoria ante las demandas de los procesos de aculturación, otros han resultado tan afectados que han quedado atenuados o en peligro de extinción. La situación de contacto puede, además, estimular roles nuevos, emergentes»<sup>17</sup>.

Del mismo modo, otros autores sostenían que la presencia ubicua de la biomedicina en ámbitos crecientes de la realidad social tendía más a abrir nuevos espacios terapéuticos que a erradicarlos<sup>18</sup>. En uno de sus estudios sobre Japón, Lock concluía que no sería correcto entender la modernización como equivalente al abandono de la «tradición», sino que hay que buscar sus claves en las emergentes y complejas configuraciones mixtas de lo «viejo» y lo «nuevo»<sup>19</sup>.

¿Cuál es por lo tanto el significado de este reordenamiento y proliferación de espacios terapéuticos populares que apuntaba Press? Por un lado, estudios como el que publicó Joralemon sobre su ambigua relación con el chamán peruano Eduardo Calderón<sup>20</sup> muestran la sorprendente ca-

---

<sup>16</sup> 1977: 455.

<sup>17</sup> 1977: 475.

<sup>18</sup> Romanucci-Ross, 1969: 481, Finkler, 1985: 140.

<sup>19</sup> 1989: 50.

<sup>20</sup> Joralemon (1990) discute en este texto el choque inicial que le supuso conocer que «su informante» Calderón, sobre el que había escrito siete capítulos en uno de sus libros, estaba trabajando para un grupo de New Age y participaba plenamente en la «comercialización del chamanismo». Sus primeras sensaciones fueron de «vergüenza», «enfado», y «traición». Pero después utiliza el caso para reflexionar de un modo crítico sobre las expectativas de «auténticidad» que los propios antropólogos proyectamos con frecuencia sobre la gente con la que

pacidad de los especialistas populares para la hibridación y la supervivencia gracias a su papel de «agentes culturales»<sup>21</sup>, es decir, gracias a la capacidad *que siempre han tenido* para adaptar libre y satisfactoriamente la «sabiduría recibida», lo que los antropólogos hemos llamado durante muchos años «tradición», a las «nuevas circunstancias sociales y culturales»<sup>22</sup>. De este modo, los especialistas y el tipo de prácticas terapéuticas emergentes en las ciudades del tercer mundo estarían actuando como una *zona de amortiguamiento* ante la expansión de la biomedicina, como un espacio donde las fracturas, contradicciones y disonancias entre formas en ocasiones incommensurables de gestionar el sufrimiento humano se despliegan y reelaboran.

Desde la *antropología médica crítica*, algunos autores sostienen que son las propias limitaciones de la biomedicina, unidas a su tendencia política, económica e ideológica hacia el monopolio de la gestión de la salud, las que impulsan, sin quererlo, el desarrollo de espacios terapéuticos alternativos. Schepers-Hughes y Lock critican, por ejemplo, la forma en la que la medicina alopática, en términos generales, contribuye a la *desocialización* de la experiencia de la enfermedad, extirpándola en buena medida de los contextos sociales, políticos, económicos, culturales y fenomenológicos en los que se genera y padece. Esta descontextualización se produce al imponerse en los encuentros biomédicos «explicaciones reduccionistas, materialistas, racionalizadas y secularizadas de la enfermedad, la aflicción o el infortunio»<sup>23</sup>. Además, para estas autoras, la biomedicina paulatinamente impone su lógica, o *medicaliza*, espacios cada vez mayores de la experiencia humana. Basándose en el trabajo de Foucault, sostienen que la *mirada controladora* y reguladora de la corporalidad típica de la percepción biomédica provoca la traducción sistemática de lo que ellas consideran signos somáticos inequívocos de «malestar, insatisfacción, ansiedad y protesta» en un «lenguaje restrictivo de la enfermedad, que así puede ser controlada por los médicos de manera segura»<sup>24</sup>. Estos procesos

---

trabajamos. Joralemon llega a la conclusión de que Calderón había conseguido conectar, con mucho éxito, formas peruanas y globalizadas de concebir la aflicción, en el marco de un mercado muy competitivo. Le iba sin duda mucho mejor que antes. Era dueño de un hotel y un restaurante y ya no sufría privaciones económicas. ¿Era Calderón un charlatán? Para Joralemon, claramente, no. Por un lado, le había mostrado la flexibilidad que caracteriza a muchos especialistas terapéuticos populares. Por otro lado los antropólogos, que vivimos de los datos que obtenemos de nuestros informantes, no podemos criticar el hecho de que ellos también se beneficien económicamente.

<sup>21</sup> «Cultural brokers».

<sup>22</sup> 1990: 111.

<sup>23</sup> 1991: 411; 421.

<sup>24</sup> 1987: 27.

de *normalización* y *pacificación* del cuerpo enfermo conseguirían así desactivar todo el *lenguaje de dolor y protesta* contenido de forma sutil y oculta en los procesos de salud y enfermedad. Así, Schepers-Hughes y Lock aceptan y elaboran la cáustica tesis que formuló Taussig en 1980, es decir, que la biomedicina puede interpretarse y ser utilizada como un *instrumento de control social* que actúa mediante la *cosificación alienante* del enfermo y de sus relaciones sociales<sup>25</sup>.

En este sentido es importante hacer referencia al influyente texto que escribió Worsley sobre los *sistemas médicos no occidentales*, en el que enfatizaba la complejidad del sufrimiento humano y su vinculación con los problemas variados de la vida cotidiana, así como los recursos limitados que la biomedicina tendría para afrontar muchos de los problemas que están en la raíz de las distintas formas de la aflicción.

«En realidad no estamos hablando de enfermedad —*illness*— sino de infortunio —*misfortune*—, y de la prevención del infortunio. Los adivinos, curadores, oráculos, chamanes y doctores de todo el mundo son por supuesto consultados con relación a padecimientos del cuerpo, pero también lo son sobre padecimientos mentales, problemas sociales, y calamidades de orden sobrenatural que son expresión de los celos, el odio y la sospecha queeman de conflictos en torno a la posesión de la tierra, dinero o herencia, a problemas matrimoniales o disputas sexuales, o a ambiciones y rivalidades políticas»<sup>26</sup>.

Para Worsley, la tendencia de la biomedicina a colonizar el mayor número posible de espacios de sufrimiento humano, desplazando y deslegitimando otras alternativas terapéuticas, ya estaba produciendo en la época de su escrito un cierto descrédito de este «monopolio del conocimiento sobre la salud y la enfermedad».

Lógicamente, el sistema médico en Venezuela también tiene otras limitaciones, relacionadas con insuficiencias presupuestarias, la desigualdad en el acceso a las instalaciones y recursos, la falta de equipamientos e higiene en los hospitales, o la precariedad de las condiciones socioambientales y sus patologías asociadas<sup>27</sup>. Pero, a pesar de las diferencias entre países o sistemas sanitarios, la crisis o perplejidad ante la biomedicina de la que nos hablan estos autores se refiere a un proceso global y a largo plazo que viene acompañado de la expansión y diversificación del pluralismo médico.

---

<sup>25</sup> Schepers-Hughes y Lock, 1991: 424, Taussig 1980: 8; 13.

<sup>26</sup> 1982: 321; 327.

<sup>27</sup> Para un análisis detallado de los problemas del sector sanitario en Venezuela, véanse los informes anuales de PROVEA.

Es posible interpretar la eclosión del culto a José Gregorio Hernández dentro de este paradigma de análisis crítico. El *fenómeno José Gregorio* existe sin duda por la falta de respuestas de la biomedicina ante algunos aspectos de la situación sociosanitaria del país —considerada con los criterios amplios que nos señala Worsley—, ya sea como proceso histórico, ideológico, cultural, social o económico. Pero al mismo tiempo, nos habla con claridad del enorme prestigio que los médicos y muchas de las representaciones y prácticas características de la biomedicina, especialmente la primacía de la tecnología —y el *imperativo tecnológico* que se deriva de ella<sup>28</sup>— y la *cirugía*, tienen en el imaginario popular. Decir que el pluralismo médico está en expansión no es suficiente. La cuestión es determinar cuáles son las formas mediante las cuales distintos sistemas terapéuticos que conviven en un contexto histórico y social determinado se excluyen, se solapan, o se retroalimentan en el espacio y en el tiempo. Como tendencia general, Worsley señala que es importante pensar el pluralismo médico como un proceso histórico en el que

«Cada consulta particular es sólo un eslabón en una serie de eslabones cruciales para el entendimiento de la búsqueda de la salud como un proceso, una *carrera*, en la cual el paciente se mueve a través de una secuencia de pasos de estatus, cada uno de ellos con su propio ritmo... Así, el paciente se mueve alternativamente entre un número de episodios que tienen lugar no sólo entre agentes [de salud], sino también entre sistemas terapéuticos distintos»<sup>29</sup>.

## La posesión medicalizada

Como ocurrió en la Francia del siglo XVIII analizada por Foucault en *El nacimiento de la clínica*, el desarrollo histórico de la medicina en Venezuela está recorrido por la obsesión por su despegue paulatino de las prácticas terapéuticas que eran consideradas, en cada período, como *ilegítimas* o no científicas<sup>30</sup>. Archilla, en su conocido libro *Historia de la medicina en Venezuela*, se refiere en términos despectivos a esa práctica nefasta que «desde tiempos remotos [la conquista española] se ha convertido en incurable, en endémica, el *curanderismo*». Las distintas formas de la medicina popular serían, así, la enfermedad crónica de la biomedicina<sup>31</sup>. Para sus-

---

<sup>28</sup> Fuchs, 1974, Koenig, 1988: 465-496.

<sup>29</sup> 1982: 324.

<sup>30</sup> 1973: 65.

<sup>31</sup> En su análisis de la presencia del culto de María Lionza en prensa de la década de 1950, durante la dictadura de Pérez Jiménez, Daisy Barreto (2001, cap. 3) concluye que la sección

tentar el creciente monopolio de la medicina científica sobre la salud, se instaurarán paulatinamente una serie de instituciones donde se legitima cierto tipo de conocimiento y especialistas terapéuticos. Ya en 1777, a petición del Dr. Campins, la Corona española promueve el establecimiento del *protomedicato*. El protomedicato estaba diseñado para promover un cuerpo creciente de competencias judiciales, fiscales y profesionales para cimentar el control de la gestión de la salud. Basaba su poder en la instauración de exámenes, diplomas, castigos, multas, corporaciones profesionales, inspecciones y juicios. Posteriormente, a medida que la biomedicina consolidaba sus especialidades, se fundan las distintas academias y cátedras de medicina, con sus rituales y jerarquías asociadas, a las que no son ajena ni José Gregorio Hernández ni los otros dos famosos doctores que le acompañan de forma más prominente en la llamada *corte médica* del culto de María Lionza: José María Vargas (1786-1854) y Luis Razetti (1862-1932). José María Vargas es considerado el primer cirujano venezolano y fue Presidente de la República, Rector de la universidad, impulsor de la Facultad de Medicina y creador de la Cátedra de Cirugía. Razetti, por su parte, fue contemporáneo de José Gregorio Hernández. Cirujano como Vargas, fue Catedrático de Patología Externa, Anatomía Humana Técnica Anatómica y Clínica Quirúrgica, creador de la Sociedad de Médicos y Cirujanos de Caracas —que con el tiempo se convertiría en la Academia de Medicina—, y fundador de la *Gaceta Médica de Caracas*, en la que publicó profusamente<sup>32</sup>.

Este proceso de consolidación y expansión de la medicina científica tiene una anomalía relevante. En su libro de historia de la medicina, Archilla muestra cierta fascinación por ese ambiguo y pseudomítico personaje que es el doctor que se convierte en chamán, esto es, el profesional debidamente *civilizado* que se transforma por voluntad propia en paradigma y artífice de la *superstición*. En concreto, Archilla se refiere al caso de Francisco Martín, único superviviente de una expedición de conquistadores, que llegó a convertirse en *piache* entre los indios Pemón. Sin duda no imaginaba que este proceso, para él aberrante, se reactivaría de un modo peculiar con el paso del tiempo.

Gracias a la configuración de la corte médica en el culto de María Lionza, algunos de los más insignes *maestros* de la medicina venezolana iban a convertirse en el vehículo privilegiado de un intenso proceso de hibridación. En este proceso se entremezclan y retroalimentan las prácticas y

---

de los periódicos que más se ocupa de este fenómeno es la de «sucesos policiales», y el tema dominante es precisamente la represión de las prácticas curativas populares por parte del «Gobierno y el gremio médico».

<sup>32</sup> Archilla, 1966.

racionalidades terapéuticas *científica* —tal y como se despliega de modo genérico en la biomedicina que, no hemos de olvidar, existe también como *realidad simbólica*<sup>33</sup>—, y *mística* —de acuerdo con la lógica dominante de aflicción y curación del espiritismo venezolano. Para Setha Low, el culto popular a José Gregorio y a los médicos sería una instancia más del proceso que ella denominó *medicalización de los cultos de curación*, basándose en el análisis de fenómenos similares en otros lugares de Latinoamérica. Según esta autora, el proceso sería unidireccional: se trataría de una «secularización de los símbolos tradicionales de la curación religiosa» debida a la «progresiva medicalización del cuidado de la salud y el incremento del control que el sector médico ejerce sobre la vida»<sup>34</sup>. Aun siendo evidente esta dinámica de expansión de la lógica biomédica que describe Low, no puede dejarse de lado la posibilidad de un proceso paralelo de *reencantamiento* de estas formas de curación hegemónica, que supondría la colonización recíproca y resignificación de la biomedicina desde el mundo de la curación popular.

El espíritu de José Gregorio Hernández pasó a ser una presencia crucial en el culto de María Lionza desde finales de la década de 1950, cuando ya era un santo popular muy conocido. Aunque hay testimonios de su presencia y la de otros médicos en el panteón desde mucho antes, especialmente Razetti y Vargas, es este el momento en el que la corte médica se consolida. Desde entonces, José Gregorio se ha convertido en una de las principales entidades terapéuticas en el mundo marialioncero, donde ejerce una importante influencia sobre las concepciones de la enfermedad y curación y las acciones rituales características del culto. Se le considera en la actualidad un espíritu de alta luz, muy purificado por sus continuos milagros y por su proximidad a la santidad. Para muchos, está en la misma escala que el espíritu de Simón Bolívar. Según la lógica espiritista, sólo las materias espiritualmente desarrolladas y con mucha experiencia pueden recibirla con plenitud en sus cuerpos durante el trance. Aunque, como vimos en el caso de Daniel, las materias suelen relacionarse con numerosos espíritus, es tal el prestigio de José Gregorio que hay muchas de ellas cuya práctica espiritista se limita a recibir sus fluidos.

Su estereotipo de posesión, al igual que el de los otros miembros de la corte médica, es mucho más disciplinado y carente de intensidad corpórea que el del resto de las categorías de espíritus, y puede describirse como una *medicalización del éxtasis histérico* que él mismo glosaba de forma despectiva en su libro de filosofía<sup>35</sup>. Cuando José Gregorio toca la

<sup>33</sup> Gordon, 1988: 20.

<sup>34</sup> 1988: 137.

<sup>35</sup> 1912: 59-62.

carne de sus médiums, se esfuman los tambores, los tabacos, las botellas de licor, las bromas, los alardes de obscenidad, los gritos y carreras, los *bonches*, las explosiones de pólvora y otros elementos escenográficos que dominan, en distintas combinaciones, muchas de las ceremonias de María Lionza. En lugar de esto, en sintonía con las apariciones de José Gregorio como santo popular que discutíamos antes, tiende a reproducirse en torno a su presencia el escenario aséptico y profesionalizado de una clínica<sup>36</sup>. Si los espíritus chamarreros representan el relajamiento del control, el exceso y la transgresión corporal tan característico de lo popular<sup>37</sup>, los indios son portentos físicos marcados por rostros fruncidos y gestos bruscos de fuerza, y los vikingos son intensos, contrahechos y sanguinarios, José Gregorio, como el resto de los espíritus de médicos, preserva muchas de las rutinas de comportamiento, el discurso experto y los símbolos de prestigio de un doctor. Es muy habitual que los fieles vistan al médium con una bata blanca, y en ocasiones le cuelgan un estetoscopio en el cuello. Aunque cada médium tiene elementos idiosincrásicos en su práctica, estos son los *signos de presencia* más habituales de José Gregorio en sus consultas: con actitud distante y sobria, contenida, da la mano educadamente y examina con rutinas clínicas a los pacientes —muchas veces sentados en sillas o tumbados en camas con sábanas blancas—, trata de dilucidar síntomas en los testimonios atropellados, elabora diagnósticos que pueden enmarcarse de manera laxa en el paradigma biomédico, bebe café y fuma cigarrillos, comenta con discreción las circunstancias del paciente con los familiares presentes, opera, ausulta, desinfecta heridas, refiere a sus pacientes a otros especialistas cuando considera que el caso desborda su competencia, y escribe recetas a mano donde recomienda medicinas de patente.

Con este *habitus* e instrumental médico, los espíritus de los doctores se han ajustado, y al tiempo contribuido a la transformación, de los espacios terapéuticos más características del culto de María Lionza. Estos son sin duda las llamadas velaciones, a las que nos referiremos aquí de forma muy somera. Las velaciones, cuya utilidad es múltiple, son espacios rituales de formas geométricas o humanas, en los que se dibujan, con talco o harina, series de símbolos sobre el terreno, que ha sido previamente purificado con amoniaco y otras sustancias desinfectantes. Estos símbolos tienen cualidades curativas y su sintaxis varía mucho entre unos grupos de culto y otros. Algunos son representaciones de elementos asociados a las diferentes cortes de espíritus —espadas y copas para los africanos,

---

<sup>36</sup> Press describe una pauta semejante entre algunos curanderos de Bogotá (1977: 458).

<sup>37</sup> Según lo analiza, por ejemplo, Bahktin en su conocido trabajo sobre Rabelais (1984).

plumas y flechas para los indios, sombreros de paja y bastones para los chamarreros, etcétera—, y otros se improvisan en cada ocasión dependiendo del médium, de los espíritus que se convocan para la curación, o de la afflicción que va a ser tratada. Estos espacios dibujados se rodean con líneas de velas de colores, también con su significación específica. En torno a ellos, especialmente en la parte que corresponde con la cabeza, se colocan aquellas estatuas del altar que corresponden al espíritu o espíritus que van ser invocados para la curación. La estatua de José Gregorio Hernández se utiliza con frecuencia para presidir curaciones.

Las velaciones son sin duda una adaptación de ritos de difuntos. Las ceremonias espiritistas se caracterizan por el posicionamiento de personas con diversos niveles de aflicción en estos entramados simbólicos acotados por velas encendidas, de los que deben incorporarse, ya sea en trance completo o parcial, en proceso de curación. Algunas de las velaciones son terrenales, es decir, las llevan a cabo médiums o bancos que no llegan a entrar en trance sino que utilizan las cualidades terapéuticas adquiridas con su experiencia y con el contacto frecuente con los espíritus. Pero la mayoría de las veces, son una o varias materias en trance las que efectúan los ritos de curación correspondientes sobre el cuerpo de los pacientes —ritos muchas veces vinculados al desarrollo como materias espiritistas de estos últimos—, al tiempo que se consumen las velas. Así, en los linderos del trance, las velaciones son espacios de gran intensidad sensorial y emocional. Los pacientes experimentan angustia, dolores, picores, náuseas, bajas de tensión, sudor frío y otras molestias, señal de que se hay espíritus trabajando y de que se está *botando el daño* —está teniendo lugar la curación. Brevemente, aunque la velación es el espacio terapéutico más generalizado, las distintas categorías de espíritus tienen formas idiosincrásicas de curar: los chamarreros son curanderas y curanderos ancianos, expertos en el masaje de huesos, los ensalmos, el uso de yerbas y preparados, o la brujería; los espíritus indios chupan la enfermedad y utilizan sobre todo aspersiones de agua y licor —*cocuy*—, tabaco, velas y yerbas; los espíritus africanos y vikingos, más recientes en el culto, se provocan heridas con agujas y cuchillas para usar la sangre del médium en sus curas.

Respecto a la corte médica, es importante enfatizar que nos encontramos ante un espacio híbrido *emergente*, por lo que no es posible hacer un catálogo exhaustivo ni cerrado de todos los protocolos y elementos misceláneos de la biomedicina que estas entidades místicas están incorporando al espiritismo. Vamos a ver los más extendidos. Un aspecto esencial de la llegada de los espíritus de doctores y sus rutinas e instrumental ha sido su impacto sobre las prácticas diagnósticas. Sin duda, el poder de *desnudamiento* de las técnicas biomédicas de descomposición numérica o visualización tecnológica de órganos, esqueleto o fluidos corporales ha

entrado en clara sintonía con los métodos que se han usado tradicionalmente para descifrar los signos de la enfermedad en el cuerpo y así, a ampliar y consolidar el campo de evidencia de los espíritus, que asume las cualidades de la *mirada clínica*. En el culto de María Lionza, la lectura del tabaco es la forma más generalizada de *adivinar* la enfermedad, el destino o la desgracia, aunque también se utilizan el pulso, las cartas —baraja española y tarot—, la interpretación del iris y otros sistemas. Pero los pacientes también llevan a las ceremonias informes médicos o resultados de análisis obtenidos en los hospitales, como por ejemplo informes sobre heces, orina y sangre o cuadros de temperatura, que se interpretan por igual dentro del paradigma biomédico —fractura, disfunción, infección, tumor, úlcera, cáncer— y espiritista —daño puesto, mal de ojo, recostamiento, brujería, pena, etc.—. En especial, el grado de penetración visual-tecnológica del cuerpo que proporciona el rayo X le ha convertido en un elemento común en las ceremonias, y también en los altares —en este caso, como *testimonio de curación*. Hasta tal punto se ha generalizado su uso en algunos sectores del espiritismo que en varias ocasiones pude presenciar como, en casos en los que no se contaba con placas de rayos originales, los espíritus las *fabricaron* colocando un pedazo de gasa, trapo o papel sobre la parte del cuerpo afectada y vertiendo sobre él licores, jugo de frutas, semillas, cera de vela, mechas de tabaco y otros elementos típicos del ritual, para después leer e interpretar, al *trasluz* contra una vela, la enfermedad y/o el daño sobre la imagen resultante.

Pero sin duda el mayor impacto de la corte médica en las prácticas terapéuticas del espiritismo venezolano ha sido su papel en la expansión de la *cirugía mística*, siendo la cirugía la práctica que ocupa el centro de la percepción popular de la eficacia biomédica. Según Pollak-Eltz, este tipo de intervenciones llegaron al culto en la década de 1970 de la mano de una serie de espiritistas de origen filipino<sup>38</sup>. Adoptadas rápidamente por los médiums del culto, impactaron de forma masiva en la dinámica de las velaciones, en las que comenzaron a insertarse de forma creciente instrumental, gestos, lenguaje y otras rutinas quirúrgicas. La popularización de estas operaciones supone una transformación sustancial de la escenografía de las ceremonias. A veces, ya sea en los centros o en la propia montaña de Sorte, los diseños simbólicos de las velaciones son ocupados por colchones con sábanas blancas donde se tumban los enfermos. Batas blancas o verdes sustituyen a los pantalones cortos y cintas rojas, y a los torsos desnudos o las camisetas. Los centros espiritistas o médiums que trabajan habitualmente con la corte médica disponen, entre la gama de

---

<sup>38</sup> 1987: 275.

objetos rituales que cubren las necesidades terapéuticas de los diferentes espíritus, de bisturís, guantes quirúrgicos, máscaras asépticas, algodón, pinzas, tijeras, esponjas, alcohol, jeringuillas, gasas, termómetros, cajas de medicamentos y otros elementos característicos de la práctica clínica. Estos elementos circulan en los rituales en combinaciones diversas con velas, tabacos, plantas curativas, etcétera.

La característica principal de estas operaciones es que en la mayoría de ellas, al contrario de algunos casos documentados en Brasil, como el del Dr. Adolph Fritz<sup>39</sup>, no se toca el cuerpo del paciente. Se trata por lo tanto de pantomimas de los procedimientos quirúrgicos biomédicos, con mayor o menor éxito escénico. En ocasiones, los útiles y trajes que van a ser usados se tratan con velas encendidas, licores y esencias, para asegurar su limpieza y cargarles de fuerza espiritual, un procedimiento espiritista equivalente a la *esterilización* biomédica. Los espíritus-médicos y sus enfermeras —que suelen actuar simultáneamente como bancos— reproducen de forma estereotípica la jerarquía y circulación de instrucciones y utensilios que caracterizan la actividad de un quirófano. Una vez preparada la operación, los médicos dibujan incisiones, cortes, suturas y otros itinerarios quirúrgicos a corta distancia del cuerpo<sup>40</sup> o sobre objetos que representan los órganos afectados.

Aunque José Gregorio Hernández no fue cirujano —al menos hasta su conversión en santo popular—, sí los fueron los otros dos doctores que contribuyeron a la consolidación de la corte médica en el culto de María Lionza. El carácter maravilloso e infalible de su práctica quirúrgica en el espiritismo resuena con algunos de los discursos que en torno a ellos se formulan en la Academia de la Medicina venezolana. Por ejemplo, en la oratoria del Dr. Travieso, historiador de la medicina, Vargas, es un «brillante e intrépido cirujano» que «sorprende y cautiva a sus colegas por la destreza de las amputaciones y por su habilidad para encontrar y ligar las arterias en caso de aneurismas». Respecto a Razetti,

«Donde existía un hálico de vida y un tenue resplandor de esperanza, allí estaba el coloso altruista, dispuesto a jugar la última carta, decidida-

---

<sup>39</sup> El Dr. Fritz, que se identifica como un médico militar alemán que murió durante la primera guerra mundial, practica una cirugía abierta usando utensilios de cocina, sin antisépticos ni anestesia química de ninguna clase, a través de médiums como Zé Arigó (que fue el que popularizó a este espíritu-cirujano antes de morir en un accidente de tráfico en 1971) o Edson Queiroz (Fuller, 1974, Greenfield, 1987, Sheon, 1991).

<sup>40</sup> Como señala Sheon (1991), en el espiritismo kardecista brasileño, donde también hay este tipo de cirugía y es frecuente el uso de *hipnoanestesia*, interpretan que estos actos terapéuticos inciden sobre el *periespíritu* o *cuerpo etéreo*, que a su vez transfiere el efecto al cuerpo físico. A pesar de que el lenguaje es más laxo en el espiritismo de María Lionza, la lógica de la curación es semejante.

mente resuelto a la lucha contra la adversidad, conscientemente confiado en sus prodigiosas cualidades quirúrgicas... Su atrevido y glorioso bisturí, adiestrado durante largos años dentro de las severas disciplinas de los anfiteatros, recorrió en carrera triunfal casi todas las regiones del organismo, alcanzando su estadística operatoria la totalidad de más de cinco mil operaciones»<sup>41</sup>.

Actualmente, en los cuerpos de sus médiums, los famosos doctores continúan sus carreras de un modo que nadie podía pronosticar. Estos espíritus clásicos, sobre todo José Gregorio Hernández, han adquirido con su prestigio dentro y fuera del culto, su altruismo y sus múltiples curaciones tal grado de pureza que, según la lógica espiritista, precisan de condiciones especiales para descender en las materias —que éstas estén lo suficientemente preparadas, que la curación sea complicada y amerite su visita, etc. Es decir, forman parte de la élite del panteón. Aun así, continúan bajando y teniendo una presencia crucial en el discurso terapéutico del culto. Una vez abierto el camino, la corte médica se ha ido diversificando con doctores menos conocidos que a veces actúan como enviados —y sin duda colegas— de Razetti, Vargas o, muy especialmente, José Gregorio. Al mismo tiempo, su enorme influencia en la mediación entre formas biomédicas y espiritistas de concebir y tratar la aflicción, ha transformado las formas de trabajar de otros espíritus del panteón.

## En el corazón de la pena

Como ejemplo de la forma en que las operaciones místicas popularizadas por los doctores de la corte médica son amalgamadas por otros espíritus con sus propios estilos terapéuticos, veamos el caso de la intervención *quirúrgica* de una paciente, Teresa —materia principal de uno de los grupos de culto en los que hice mi trabajo de campo—, que se encontraba sumida un estado de pena, depresión y pérdida parcial de visión causado por la muerte reciente de su madre. Por decisión de Teresa, se invocó al espíritu africano Marabú, un prestigioso curador en este grupo, que se encarnó en Morela. Con su típica capa roja y su bastón, cojeando —los espíritus africanos inscriben en los cuerpos de los médiums mutilaciones vinculadas a su experiencia de esclavitud en Venezuela, en este caso la amputación de un pie— dibujó con talco un rectángulo —una cama— con un gran corazón en el centro, que rodeó de velas blancas, reprodu-

---

<sup>41</sup> 1968: 22; 48. Sobre el proceso de construcción del cuerpo del paciente como *objeto médico* durante la cirugía, véase Young, 1997: 80-107.

ciendo en idioma ritual los protocolos quirúrgicos de asepsia. Aunque la ceremonia incluía seis operaciones en serie situadas en rectángulos consecutivos, la intervención de Teresa fue la más larga y delicada.

Gloria, banco de Morela-Marabú, seguía al espíritu de velación en velación con una bandeja en la que había diverso instrumental quirúrgico y clínico. El silencio era absoluto, tan sólo roto por las instrucciones que Marabú daba a Gloria. Ante el estado de decaimiento físico y emocional de Teresa, Marabú optó por intervenir de urgencia su corazón, el órgano donde se acumulaba su pena. Para ello le colocó una venda blanca sobre los ojos —una forma de *anestesia* parcial, pues el objetivo era aislar a Teresa de las distracciones del entorno para que se implicara de forma *corpórea* en la curación— y una naranja sobre el corazón. Aunque en este capítulo no podemos incluir la discusión detallada de la gama de mecanismos terapéuticos que se ponen en juego en este tipo de curaciones, sí es claro que se privilegia la producción de un *modo de atención somática* en el paciente, concepto con el que Csordas se refiere al tipo de *orientación corpórea o postural vigilante* —aunque no hipocondríaca— hacia una determinada patología, que se despliega en rituales de fuerte contenido corpóreo en los que están involucrados estados alterados de conciencia. Así, en estas ceremonias tiene lugar una reorientación terapéutica del paciente hacia el mundo sensorial. Con este reordenamiento de la experiencia, se desarrolla además en el paciente una *conciencia preventiva*, que para Csordas es clave en los procesos de curación<sup>42</sup>.

El acto terapéutico fundamental de esta operación de Marabú consistió en la manipulación de la naranja para, simultáneamente, tratar el corazón a distancia y reubicar la mayor cantidad posible de aflicción en la fruta —para *desencarnarla* y poder eliminarla tirando los restos al finalizar la ceremonia. Marabú, como es habitual en los espíritus africanos y vikingos, se produjo unos cortes en la lengua con una pequeña cuchilla, y utilizó la sangre para recubrir la naranja. Entonces *operó* lentamente la naranja clavándole, con sumo cuidado, una serie de pequeñas agujas con cabeza roja, y derramando cera de velas y licor sobre ella. Al cabo de un rato, Marabú seccionó la naranja en dos y volvió a verter algo de sangre de su lengua sobre una de las medias naranjas cuya pulpa, teñida progresivamente de rojo, evocaba de manera muy efectiva la presencia de pericardio, venas, arterias, ventrículos y aurículas. El efecto visual de todas estas manipulaciones producía la *sensación* de una operación a *corazón abierto*.

En el transcurso de esta cirugía mística, ante una *complicación* en el estado de Teresa, Marabú cortó una pieza estrecha y alargada de trapo

---

<sup>42</sup> 1993: 135-156.

blanco, se hizo otra pequeña incisión en la lengua, mojó el trapo con sangre, y fijó con esparadrapo un extremo en su antebrazo izquierdo y otro en uno de los antebrazos de la enferma. Entonces comenzó a mimar el gesto de bombear sangre abriendo y cerrando el puño de forma rítmica. Según la interpretación de los presentes, esta *transfusión* simbólica restableció el equilibrio de la paciente y fue clave en el éxito de la intervención. Para los asistentes a la ceremonia, la transfusión fue el punto culminante en el proceso de *transferencia recíproca de eficacia terapéutica* entre la biomedicina y los distintos elementos que tradicionalmente han formado parte del repertorio curativo del culto de María Lionza.

En cualquier caso, no suele haber confusión de roles. La mayor parte de espiritistas y espíritus que llevan a cabo estas operaciones son conscientes de que, por regla general, sólo pueden incidir en patologías de orden espiritista o, en caso de *enfermedades naturales*, en su componente *espiritual* —por ejemplo, predisponiendo un órgano o una disfunción para la mayor eficacia de la intervención biomédica. Y por supuesto quedan, para los espíritus más poderosos como José Gregorio Hernández, los *milagros*, asociados con frecuencia a casos de desahucio biomédico. Por lo general, si se trata de enfermedades naturales, los espiritistas no tienen reparo en referir a sus pacientes, simultánea o exclusivamente, al médico. Me contaba Hermes, en cuyo centro espiritista trabajan mucho con José Gregorio Hernández<sup>43</sup>: «si yo me fumo un tabaco y el tabaco me sale blanco<sup>44</sup>, le digo al paciente, “mire, esto no es un daño, vaya usted al médico, porque esto son varices”, o lo que sea. Pero si yo veo que el tabaco me sale negro, o *renegrido*, le digo, “no, esto es un daño que le han puesto, aquí se lo vamos a tratar”. Porque si no es un daño, aquí no se va a curar, se va a curar en el médico».

## Hospitales espiritistas

La categórica afirmación de Hermes no excluye la aparición de espacios de mayor ambigüedad terapéutica donde la distribución de competencias y eficacias entre el espiritismo y la biomedicina se revisten de más tensión. Sin duda, el caso extremo de la irrupción de prácticas bio-

---

<sup>43</sup> Véase la ilustración que abre esta sección, que forma parte del altar del centro espiritista de Hermes y Simona.

<sup>44</sup> Se refiere a la ceniza del tabaco, donde se leen las patologías. En general, las secciones ennegrecidas de ceniza se refieren a *daños* u *obstáculos* de origen espiritual. Una ceniza homogénea y blanca se interpreta como ausencia de problemas. Sobre la lectura del tabaco, consultese el trabajo de D. Flores (1991).

médicas en el culto de María Lionza son los *hospitales místicos*. Durante mi trabajo de campo escuché hablar de varios de ellos, y tuve la oportunidad de visitar en mayo de 1994 uno de los más conocidos, el Portal Poder de Macaria en la ciudad de Maracay (Aragua). Para describir este caso me baso en esta visita, en testimonios de algunos de los pacientes, y en una entrevista que tuve con Aleja, una de las principales *enfermeras* —y bancos— del centro. Aleja llevaba dieciocho años trabajando en el Portal Poder de Macaria. Según su testimonio, los médiums del centro —en principio dos hermanos— comenzaron su carrera hace más de treinta años cuando aún eran niños, trabajando con todo tipo de cortes y curando sobre todo males espiritistas. Con el tiempo, comenzaron a recibir de forma más sistemática al Dr. José Gregorio Hernández y al Dr. Caraballo, un doctor poco conocido contemporáneo de Simón Bolívar, que sólo baja en materias de este centro.

Poco a poco, aumentó considerablemente la clientela de los doctores y los médiums se especializaron en ellos progresivamente. Sin duda, la forma de trabajar de estos espíritus-doctores, la estructura y organización burocrática del portal —más cercana, como veremos, a un hospital que a un centro espiritista— y la circulación de historias sobre su eficacia curativa, contribuyeron a la creciente popularidad de este centro espiritista. Cuando José Gregorio Hernández alcanzó, según la versión de Aleja, tantas luces espirituales que le imposibilitaban seguir bajando con frecuencia en los médiums —por efecto de sus continuas curaciones y de su proceso de santificación—, los médiums comenzaron a invocar y recibir en sus cuerpos a otros doctores menos conocidos: al propio Dr. Carballo, al Dr. Rondón, al Dr. Carlos Morón, al Dr. Charles —norteamericano— y a Wuaikei —espíritu de origen afrovenezolano que sólo pertenece a la corrente médica parcialmente.

Aleja me contó que habían trabajado en muchos locales distintos hasta llegar al que tenían en ese momento. Se trataba de una amplia nave semidescubierta que en su mayor parte era una enorme *sala de espera* jalona da con bancos azules de metal. En el lado oeste, había una edificación de color verde con tres habitaciones consecutivas en uno de sus lados. Las habitaciones era las oficinas-quirófanos de los tres médiums que trabajaban en el centro, y tenían en la puerta unas placas con los nombres de los doctores asociados a cada una de ellas. El Dr. Carballo en la primera puerta, los Dres. Rondón, Charles y Wuaikei en la puerta central, y el Dr. Carlos V. Morón en la tercera puerta. De todos ellos, sólo Wuaikei trataba daños, de acuerdo con Aleja, «de los otros» —*daños puestos*—. El resto de los espíritus-médicos organizaba su práctica en torno a diagnósticos y dolencias que se encuadrarían dentro del paradigma biomédico, y compartían con los doctores *vivos* buena parte del lenguaje, las rutinas

de atención, la organización y la escenografía. Todo esto revestido, claro está, por la sacralidad, misterio y eficacia añadida que los espiritistas asocian a su condición de entidades místicas con gran poder terapéutico.

El centro admitía pacientes —que venían de todos los rincones de Venezuela— exclusivamente los miércoles y jueves, desde las cinco y media de la mañana hasta primeras horas de la tarde. Cuando llegamos al centro, en torno a las 8 de la mañana, el gentío era enorme. Tras el cierre del hospital, Aleja me aseguró que ese día los espíritus habían atendido a más de seiscientas cincuenta personas —doscientas cuarenta y seis de las cuales habían pasado por la oficina del Dr. Caraballo—, un dato perfectamente congruente con la masa de gente que atiborraba la nave. Esa era la media de visitas que tenía el centro cada miércoles y cada jueves. Los viernes, en los que sólo trabajaba Wuaikei hasta las nueve de la mañana, recibían una media de cien pacientes.

Organizar esta multitud no era sencillo. Todos los espíritus-médicos tenían varias enfermeras vestidas de verde, que entraban y salían de los quirófanos e iban situando a los pacientes en largas colas, para luego llamarles por lista. Aún así, los conflictos por los turnos eran patentes y provocaban fricciones entre las enfermeras y los pacientes. Cada uno de ellos tenía su propio expediente donde se anotaban el diagnóstico, el tratamiento y otras observaciones de los doctores. Estos expedientes viajaban en sobres sepia en las manos de las enfermeras. Según Aleja, cuando apenas eran conocidos, les era suficiente con un cuaderno para llevar los *casos clínicos* y la contabilidad. Luego compraron unos archivadores de acordeón, luego con un archivador grande de metal, que después fueron varios, y en ese momento estaban discutiendo la posibilidad de adquirir ordenadores para poder hacer frente a las necesidades organizativas del centro, cada vez más complejas. Las enfermeras se reunían los lunes, cuando estaba cerrado el centro, para organizar todo este papeleo. Las tarifas eran bajas, 300 bolívares por cada visita —en aquel momento, 1,5 dólares—, aunque en la mayoría de los casos había que añadir los gastos del viaje.

Cada paciente debía acudir al menos tres veces al centro. La primera, para el *diagnóstico*, la segunda, para la *operación* propiamente dicha, y la tercera, para la revisión de ésta en la cual, como principal acto terapéutico, se *quitaban los puntos* y se cerraba definitivamente la *herida*. El método diagnóstico de los espíritus médicos era singular y, aunque incorporaba elementos característicos de los espíritus como la videncia, estaba apartado de las secuencias diagnósticas habituales del culto, en las que se mezclan en largas conversaciones —apoyadas en la lectura de tabacos, cartas, rayos x y otros sistemas de adivinación, como ya comentamos antes— consideraciones personales, sociales y económicas con la discusión de los síntomas específicos de la aflicción. Todos los médicos seguían el mismo pro-

cedimiento, aunque Aleja me habló en concreto de la forma de actuar del Dr. Caraballo, del que era enfermera principal. El citado doctor recibía a los pacientes sentado en una silla, con los ojos cerrados. Esto no impedía, sin embargo, ver con toda claridad a través de los párpados del médium o, como comentaba Aleja, visualizar las antípodas si fuera necesario, lo que fortalecía su cualidad de *ojo clínico*. Cuando el paciente ya estaba listo, el doctor pasaba las manos cerca de él, en un movimiento de abajo hacia arriba, y mencionaba partes del cuerpo, seguidas de una numeración que definía la gravedad de la patología. Por ejemplo, según Aleja, «cadera dos-tres; pelvis, uno-dos; corazón...». Las enfermeras apuntaban rápidamente el diagnóstico y lo descifraban en unas tablas de conversión.

Una vez hecho el diagnóstico, se fijaba una cita para la intervención quirúrgica. El procedimiento era semejante, sólo que en este caso el doctor manipulaba con las manos la zona afectada del cuerpo del paciente durante unos segundos. Después, se suturaba simbólicamente la herida y se tapaba. Así, estas operaciones no eran más largas que el diagnóstico. A pesar de que en general los espiritistas tienen a gala que la duración de cada una de las curaciones es indefinida, lo que en muchas ocasiones prolonga las ceremonias hasta el agotamiento, en este caso la rutina terapéutica era muy ágil (aunque lógicamente no las colas), y pude calcular que ninguno de los pacientes estaba más de cinco minutos en la oficina del doctor que le correspondía<sup>45</sup>. Aleja me justificó este hecho refiriéndose a la necesidad que tenían de efectuar curaciones satisfactorias para todos los clientes del centro. Como Feldman ha señalado, si bien en un contexto muy diferente, esta seriación de la cura pude interpretarse como un ejemplo más de interiorización, por parte de los sectores subalternos, de las disciplinas de producción industrial masificada típicas del capitalismo, que en este caso también se correspondería con los ritmos de la sanidad pública en los sectores populares de Venezuela. Para Taussig, por su parte, la asociación de este rápido engranaje de contactos entre pacientes y médicos con la eficacia terapéutica formaría parte de la «magia de la ciencia y la industria»<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Este es también el ritmo que se estima seguía el Dr. Fritz en su médium Zé Arigó. En el caso del tandem Fritz-Arigó, se calcula que llegaron a recibir —entre diagnósticos seguidos de receta de medicamentos o de cirugía invasiva, sus dos tratamientos característicos— a más de tres millones de pacientes en Brasil, a razón de trescientos diarios (Sheon, 1991).

<sup>46</sup> Feldman, 1990: 5-8, Taussig, 1987: 281-282. En menor escala, estas curas en serie no son infrecuentes en el culto y en contextos afines, como ha sido documentado en la bibliografía y pude observar yo mismo en muchas ocasiones durante mi trabajo de campo. Pollak-Eltz, por ejemplo, describe un caso en el que los espíritus médicos operaron consecutivamente a veintisiete pacientes (1987: 282). Taussig también ha descrito estas curas serializadas en Colombia, en concreto, durante su trabajo de campo pudo observar como un curador poseído por José Gregorio operaba veinte pacientes a una media de veinte minutos cada uno.

Para reforzar el sortilegio de esta escenografía hospitalaria, los médiums del Portal de Poder de Macaria habían encontrado una forma bien llamativa de plasmar visualmente la importancia y eficacia de sus curas. Los pacientes que iban siendo operados por los diferentes espíritus formaban a su salida de los quirófanos un retablo de cuerpos exageradamente vendados que se desplazaban por la nave —en diversos grados de estupefacción— hasta encontrar a sus familiares, muchos de los cuales ya tenían sus propios vendajes o estaban a la espera de obtenerlos. Una operación en un ojo significaba un vendaje que prácticamente cubría la cabeza del paciente, una intervención en la parte inferior de la columna se protegía con una venda que recorría toda la zona lumbar, y así ocurría en cada caso. Los efectos misteriosos de la intervención —entre ellos los *puntos místicos* que cerraban una *herida invisible*—, se anunciaban masivos y cobraban mayor realidad ocultos bajo esta profusión de gasa y esparadrapo. Tras la operación, los pacientes o familiares discutían con las enfermeras las fechas idóneas para las visitas sucesivas. Paulatinamente, esta exhibición de *cuerpos curados*, testimonio de la *presencia en la carne* de la cirugía mística<sup>47</sup>, se diluía por la puerta del centro hacia los coches, carritos o autobuses, en dirección a distintos puntos de la geografía venezolana. Los pacientes tenían que conservar sus vendajes puestos, en la medida de lo posible, durante una semana, hasta que regresaran al centro para que les quitaran los puntos y se certificara su curación o la necesidad de continuar el tratamiento.

Como ocurre con el espiritismo en general, la mayoría de los pacientes combinan las visitas al Portal de Maracay con las que hacen a centros de salud *formales*, en la medida de su capacidad de acceso o de sus posibilidades económicas<sup>48</sup>. En ocasiones, me dijo Aleja, la simultaneidad es total: los espíritus-doctores llegan a tratar a distancia enfermos que están ingresados en la UCI mediante prendas o fotografías que les llevan sus familiares<sup>49</sup>. De ahí que muchas de las conversaciones que tenían lugar en la enorme sala de espera, antes y después de las operaciones, giraran en torno a la diferencia en el tratamiento y a las correspondencias o disonancias entre los diagnósticos —y su adecuación a las expectativas de los pacientes y su entorno familiar. Y también, de forma muy relevante y polémica, a la atribución de eficacia en aquellos casos de curas o mejoras

---

<sup>47</sup> Young, 1997: 107.

<sup>48</sup> A pesar de que la mayoría de los presentes en el centro provenían de los barrios populares, yo acudí acompañando a varias personas de clase media que acudían al mismo tiempo a un médico privado en Caracas.

<sup>49</sup> Trabajar a distancia no es exclusivo de la corte médica: es una cualidad terapéutica de todos los espíritus en el culto.

percibidas. A pesar del aura de infalibilidad que los pacientes atribuían al centro, y de la posibilidad siempre presente en el espiritismo de que se produzca un milagro, los gestores eran conscientes de sus limitaciones, y también de que compartían el espacio terapéutico con la biomedicina, más aún que los espiritistas que trabajaban con otras *cortes*. «Los médicos no tienen por qué pelear con nosotros» —sostenía Aleja. «Es más, aquí vienen médicos como pacientes. No se puede imaginar la cantidad. [A la postre] todos hacemos lo mismo: curar. Desgraciadamente no se curan todos, ni aquí ni allí... Por ejemplo si tienen un cáncer muy avanzado... Es a veces imposible que [los espíritus] te restituyan un órgano que ya esté podrido. Desgraciadamente es así».

### **Escáner de un milagro**

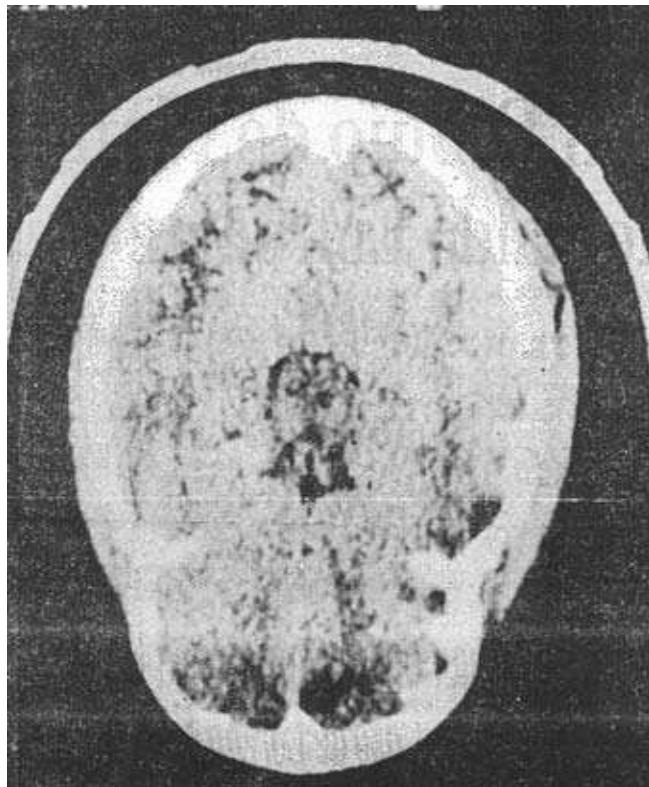
Hemos caracterizado el espacio *tecnomístico* de salud y enfermedad impulsado por la presencia de los espíritus doctores en el culto de María Lionza como un fenómeno emergente. Como tal, este territorio fronterizo de interpretaciones y eficacias cruzadas continuará sin duda produciendo amalgamas de prácticas, cuerpos e imágenes a veces difíciles de predecir. Para finalizar, quisiera dirigir la mirada del lector hacia una imagen que condensa con especial elocuencia el proceso de hibridación que hemos discutido. Bajo el titular «Enemigos de su santificación: Pretendían mantener oculto milagro de José Gregorio Hernández», el popular diario *Ultimas Noticias*<sup>50</sup> nos presenta la siguiente noticia. Gilberto Vegas, un niño de quince años que fue atropellado por un camión a la salida del Parque del Oeste en Catia, fue diagnosticado con un edema cerebral, fractura del occipital y otras complicaciones clínicas de gravedad en el Hospital de Clínicas Caracas (San Bernardino). Sus familiares y amigos, que reconocen de inmediato la similitud del accidente con el que produjo la muerte del propio José Gregorio, le piden ayuda al santo. En lugar de empeorar, como pronosticaba su médico, Gilberto se cura en apenas cuatro días y hace innecesaria la intervención quirúrgica. Según el diario, el propio radiólogo se da cuenta de que aparece, en el centro de la tomografía del cerebro que se obtiene después de la milagrosa recuperación, una imagen de José Gregorio Hernández —un primer plano de su rostro donde se aprecian sus ojos, su nariz, su bigote, su traje y su corbata—. Una de las enfermeras de la planta es la que informa a la familia del prodigioso «sello personal» que dejó José Gregorio. Por temor a la «burla de los incrédulos

---

<sup>50</sup> Viernes 12 julio de 1991, p. 19. Gracias a Gustavo Martín por la noticia.

los» y a las presumibles presiones «científicas» del «Colegio Médico», informa *Ultimas Noticias*, los médicos involucrados traman una «conjura de silencio» para ocultar el suceso a la opinión pública. El periódico desvela el secreto, entrevista a los familiares y publica las fotos.

Acabamos pues con una secuencia de sucesos y representaciones característica de la presencia terapéutica de José Gregorio Hernández en Venezuela. Un milagro que tiene lugar en un hospital, una cura extraordinaria que combina diagnósticos y eficacias científicas y místicas, y una imagen de alta tecnología de una sección cerebral, habitada por misteriosas fuerzas espiritistas. Un escenario y una iconografía sin duda *plausibles* para aquellos venezolanos que participan del enclave híbrido que se está tejiendo en torno a los procesos de salud y enfermedad en la Venezuela contemporánea.



# VI

## Heridas



El espíritu de la malandra Marisa en el cuerpo de Indira, anunciando una muerte.

Yo soñé que estaba con mi padre junto a un río de sangre roja como las rosas. Hacíamos una hoguera y asábamos una fruta del pan para comer, mientras esperábamos que el río se volviera de color blanco. Estábamos sentados a ambos lados de la hoguera. De golpe, la luna se escurrió por entre las nubes y se sumergió en el río de sangre, llenándolo de un manto de estrellas.

Edwidge DANTICAT, *La boda de Caroline (¿Krik? ¡Krak!)*



## Balas calientes y balas frías<sup>1</sup>

En este escenario final se analizan con detalle las implicaciones de uno de los cambios más importantes que han tenido lugar en el culto desde la década de los noventa, es decir, la llegada de los llamados *espíritus malandros* desde la periferia al corazón del panteón de *espíritus marialionceros*, donde compiten desde entonces en popularidad, sobre todo entre los fieles más jóvenes, con las cortes que hemos llamado «clásicas». De hecho, la popularidad creciente de los malandros entre los jóvenes, así como las transacciones con el mundo de la delincuencia que se generan inevitablemente con su presencia en las ceremonias —y fuera de ellas, como veremos—, han provocado respuestas negativas entre algunos de los fieles del culto que se formaron en el espiritismo en generaciones anteriores.

Estos procesos de intensificación y popularización de determinadas configuraciones espiritistas periféricas no son fruto exclusivo del capricho de ciertas materias o de la mera casualidad, sino que se producen gracias a la convergencia histórica de una serie de circunstancias de carácter político, económico, social y cultural que empapan el espacio vivencial de los ciudadanos. Por lo tanto, son dinámicas imparables, incluso necesarias, a pesar de las resistencias que se puedan establecer desde dentro y fuera del culto. En este contexto, ¿qué es lo que podemos aprender sobre los conflictos y preocupaciones presentes en sociedad venezolana del cambio de siglo a través del análisis de estos ambiguos, polémicos y ubicuos *espíritus malandros*?

---

<sup>1</sup> Este capítulo ha sido reescrito para *Escenarios del cuerpo* basándose en Ferrández, 2002a y 2004.

Es indudable que la eclosión de los espíritus malandros en el culto de María Lionza está vinculada de un modo directo con el incremento de la violencia que está teniendo lugar en la sociedad venezolana en las últimas décadas, sobre todo después del trágico *caracazo* o *sacudón* de febrero de 1989. Aunque la violencia callejera, la represión policial y la violencia política no eran en absoluto desconocidas en Venezuela cuando se produjo esta masiva insurrección espontánea, sí lo fue su inesperada escala, como también lo ha sido la intensificación a todos los niveles que se ha producido en los años sucesivos, en un torbellino ascendente que de momento no ha dado señales de detenerse. Poco a poco, la violencia y las dinámicas sociales e institucionales que genera han ido empapando profundamente todas las hebras de la sociedad venezolana, tanto en el nivel discursivo como en el de la práctica social. En el transcurso de mis visitas a Venezuela entre 1992 y 1995, la violencia y sus representaciones y miedos le estaban robando cada vez más terreno a los espacios urbanos de sociabilidad, se hacían presentes de un modo crónico en las conversaciones de los ciudadanos de toda condición social, tenían un espacio fijo en las páginas de todos los periódicos, cadenas de televisión y radio, y ocupaban uno de los puntos centrales en las campañas y discursos políticos. Sus pegajosos tentáculos penetraban todos los recovecos del laberinto urbano.

Es este un tema de enorme complejidad que merece estudios mucho más completos y detallados<sup>2</sup>. En este capítulo me interesa destacar el aspecto de este proceso más vinculado a la aparición de los espíritus de malandros. En concreto, la expansión de la delincuencia común, así como su representación hegemónica como un indicador fundamental de la caída en desgracia de Venezuela. Es cierto que la crisis económica, la escasez de oportunidades laborales y la precariedad de la vida cotidiana en los barrios ha empujado a un sector de las clases populares hacia actividades ilegales para poder sobrevivir. Pero no es menos cierto que la reacción del Estado venezolano ha contribuido de una manera muy relevante a que este proceso haya cobrado dimensiones muy graves<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Véanse, por ejemplo, Túlio Hernández, 1994 y 2000; Coronil, 1997; Márquez, 1999 y Tosca Hernández, 2000.

<sup>3</sup> Los llamados «muertos de fin de semana» son, en particular en la ciudad de Caracas, uno de los indicadores más espectaculares del nivel de violencia de la sociedad urbana venezolana contemporánea. En 25 de junio de 1994, *El Nacional* estimó que habían muerto unas 2.000 personas en las calles en Caracas durante el año anterior en enfrentamientos entre bandas y en el transcurso de operativos policiales. Según *El Nacional*, el número de personas asesinadas cada fin de semana ascendía a 40. La situación ha empeorado desde entonces. Algunos informes más recientes elevan hasta 100 el número de personas asesinadas en un fin de semana determinado en las principales ciudades venezolanas («Venezuela: ante la delincuen-

Tal y como han señalado muchos estudiosos de la realidad urbana venezolana, hay un buen número de voces en la sociedad civil y en el ámbito político que, a pesar de la complejidad y de los múltiples orígenes e itinerarios de la violencia contemporánea, responsabilizan sistemática e indiscriminadamente a los habitantes de los barrios de su origen. En estas representaciones dominantes, que circulan libremente por los medios de comunicación de masas, la sociedad civil, y las instituciones del Estado, la numerosa y diversa población que vive en los espacios autoproducidos<sup>4</sup> de las ciudades venezolanas es concebida, de un modo poco matizado, como una masa informe de invasores extranjeros (o ciudadanos de segunda o tercera clase), embrutecidos por la ignorancia, amenazas constantes para el tejido social y económico de la ciudad formal y del «progreso» de la Nación. Como señala Coronil, tras el *caracazo* el «pueblo» dejó repentinamente de ser «la fundación virtuosa de la democracia» en los discursos políticos para convertirse en un nido de parásitos sociales que debían ser «disciplinados por el estado y convertidos en agentes productivos por el mercado»<sup>5</sup>.

A partir de esta lógica y de las acciones políticas y estrategias de contención y agresión policial que se derivan de ella, el espacio de las ciudades venezolanas se ha segregado radicalmente al resultar los barrios excluidos física y simbólicamente de la topografía urbana formal<sup>6</sup>. En este poderoso imaginario urbano, las barriadas han cristalizado como centros amorfos de peligro, geografías del caos, *zonas rojas* de exclusión que incuban y vierten violencia indiscriminada sobre los espacios «legítimos» de la ciudad y sus habitantes.

Esta versión hegemónica de la realidad venezolana contemporánea, lógicamente muy discutible, ignora sistemáticamente tanto las causas es-

---

cia, la “justicia popular”», *Proceso*, 28 de enero del 2001). Por ejemplo, *El Nacional* informó de la muerte de 101 personas en el período comprendido entre el 26 y el 28 de enero del 2001, 43 de ellos en Caracas (véase «101 víctimas», 30 de junio del 2001). Publicaciones de carácter sensacionalista tales como «Crónica Policial» se alimentan de esta violencia y trafican liberalmente con ella, arrojando regularmente fotografías y titulares morbosos y espectaculares a la cara de los ciudadanos desde sus estridentes portadas amarillas y rojas, siempre visibles en los quioscos callejeros. Sobre las apropiaciones sensacionalistas de imágenes de sufrimiento y violencia, ver la reciente aportación de Kleiman & Kleinman, 1997.

<sup>4</sup> Agradezco especialmente a Julio de Freitas su insistencia en la necesidad de resaltar aspectos tales como la autoproducción creativa del espacio urbano que tiene lugar en la ciudad informal, como estrategia para combatir el discurso dominante sobre los barrios como «periferia» o «margen» enquistado en el tejido urbano, y cuyo final lógico sería la demolición. Para una visión más sistemática de estos temas, ver Ontiveros y De Freitas, 1993 y Bolívar, 1993. Para un análisis semejante de las *favelas* brasileñas, ver Holston, 1991.

<sup>5</sup> Véanse Coronil y Skurski, 1991, De Freitas, 1995, Coronil, 1997: 38.

<sup>6</sup> Sobre la historia de la marginación geográfica y jurídica de los barrios, ver Bolívar, 1993: 33-36 y Gilbert & Healey, 1985.

tructurales de la violencia, como el hecho de que ésta es un fenómeno de una gran complejidad que afecta a toda la sociedad venezolana y de la cual las principales víctimas, ya sea en forma de bandas juveniles, promiscuos operativos policiales, toques de queda, violencia discursiva, pobreza generalizada, escasez de vivienda digna, exclusión social, especulación diaria de los precios, malnutrición, deterioro de los servicios u otras formas de violencia son, día tras día, los propios moradores de los barrios<sup>7</sup>. Este tipo de atribuciones de culpabilidad (entre las que se encuentran, sin ir más lejos, las del antiguo Ministro del Interior Ramón Escobar Salom)<sup>8</sup>, que son muy útiles para obscurecer problemas estructurales de mucha envergadura, y que afectan de modo global a categorías muy heterogéneas de pobladores urbanos, tienen como resultado la producción y consolidación de estigma social a gran escala. Esta estigmatización tiene, a su vez, consecuencias dramáticas en el ámbito social, político, económico y administrativo<sup>9</sup>.

En el marco de estas representaciones dominantes de la violencia cotidiana, generadas en los medios de comunicación y en los discursos políticos y reproducidos con matizaciones a lo largo de todo el entramado social, la temida figura del malandro se ha consolidado como un personaje especialmente siniestro en el imaginario urbano del fin de siglo como ocurriera, en otro contexto, con el «*Blackman*» norirlandés, estudiado por Feldman<sup>10</sup>. El malandro se ha convertido, pues, en el estandarte de la violencia colectiva, en un rumor, en una permanente sombra al acecho en cada esquina. El modo en el que esta figura ha absorbido como un imán sociológico una buena parte de los atributos de la violencia urbana que corresponden a distintos agentes sociales, le ha convertido en el máximo y más genuino representante del terror cotidiano. Ahora bien, la constitución del estereotipo del malandro con el perfil genérico de cualquier joven habitante de las barriadas convierte de modo automático en «presuntos delincuentes» a muchos jóvenes simplemente por el hecho de haber nacido, residir y/o participar de las culturas típicas y claramente reconocibles de estas áreas estigmatizadas.

---

<sup>7</sup> Nancy Scheper-Hughes (1995: 145) ha definido recientemente la «violencia cotidiana» como «aquellas pequeñas rutinas y acciones violentas practicadas de un modo normativo sobre cuerpos vulnerables, ya sea en el seno de la familia, en los colegios, hospitales, clínicas, [o] en diversos establecimientos burocráticos y administrativos (desde el ayuntamiento y la oficina del registro público hasta la morgue y los cementerios)». Para ampliar estos aspectos de la violencia del día a día en el caso venezolano, consultense las importantes aportaciones de Coronil y Skurski, 1991, De Freitas, 1995 y Márquez, 1999.

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, *El Diario de Caracas*, 18 de marzo de 1994, p. 25.

<sup>9</sup> Bolívar, 1993, Ontiveros y De Freitas, 1993.

<sup>10</sup> 1991: 81-84.

La producción y difusión de este estereotipo en la *industria del significado* venezolana no es un simple juego de atribuciones inofensivas<sup>11</sup>. Los hombres y jóvenes de las barriadas populares se convierten en sospiciosos cuando caminan por los espacios centrales de las ciudades, o cada vez que la policía organiza un operativo en los barrios. Estos operativos son famosos por las múltiples violaciones de los derechos humanos y hechos de «delincuencia policial» que dejan en su estela. A principios del año 2001, el entonces Fiscal General del Estado admitió públicamente que la policía había organizado un *plan de exterminio* contra el *hampa*, que incluía ejecuciones sumarias<sup>12</sup>. Al mismo tiempo, Tosca Hernández ha denunciado las cualidades criminogénicas de estos operativos, en concreto, su capacidad para producir antecedentes policiales para los hombres y jóvenes de los barrios<sup>13</sup>. Es decir, la combinación de los discursos disciplinarios del estado y las acciones prácticas que se derivan de ellos ha contribuido decisivamente a la producción y consolidación de toda una categoría de marginados sociales, que a su vez requieren mayores acciones represivas. Este perverso engranaje no deja de deparar sorpresas. En el año 2000, el Viceministro de Seguridad Urbana lamentaba que la policía hubiera ajusticiado en torno a 2.000 *predelincuentes*, es decir, delincuentes potenciales, entre enero y agosto del año 2000<sup>14</sup>.

Esta situación afecta sobre todo a los hombres y jóvenes en todos los bandos, pero resuena de una manera dramática en la mayoría de los habi-

---

<sup>11</sup> Sztompka, 2000: 455.

<sup>12</sup> Véase «Fiscal no niega que exista plan de exterminio contra delincuentes», EFE, 12 de enero del 2001. EFE recoge la denuncia que hace PROVEA en su informe de 1999, donde se censura la ejecución de 116 personas por parte de la policía durante ese año. Para obtener información más sistemática sobre cómo las violaciones de los derechos humanos afectan a los habitantes de los barrios, véanse las publicaciones anuales de PROVEA. Por ejemplo, PROVEA, 1992.

<sup>13</sup> Tosca Hernández, 2000. Desde finales de los ochenta, estos operativos, que originalmente eran de carácter «extraordinario», se convirtieron en una de las principales respuestas rutinarias del Estado a la *violencia criminal*. Su «éxito» residía en la producción de «arrestos masivos de presuntos delincuentes» para el consumo mediático de los ciudadanos (véase Tosca Hernández, 2000). En un libro reciente, Túlio Hernández recuerda el caso escandaloso del Plan Unión. En 1981, «cuando la situación apenas comenzaba a enrarecerse» (2000: 105), en apenas tres semanas fueron arrestadas casi 20.000 personas en operativos policiales (casi mil diarios). Sólo 42 de ellas resultaron ser «delincuentes comprobados», es decir, aproximadamente uno de cada 500 detenidos (*ibid.*).

<sup>14</sup> Según sus propias declaraciones: «Esta es una situación que lamento, porque estamos hablando de jóvenes que podrían haber participado en programas de rehabilitación, pero nos dejan muy pocas opciones cuando empiezan a dispararse entre ellos o contra la policía» (véase «94 homicidios en todo el país», *El Nacional*, 19 de septiembre del 2000; véase también Tosca Hernández, 2000). A pesar de esto, defendía la actuación de sus hombres y animaba a los ciudadanos a actuar con la misma determinación.



Arresto masivo de jóvenes en un barrio de Caracas. *Ultimas Noticias*, 20-4-94, p. 64.

tantes de los barrios, sin importar la edad ni el género. Esos proyectiles perdidos tan comunes, que matan a testigos inocentes, vecinos despistados o niños que duermen, se conocen como *balas frías*. La estigmatización masiva de la población de los barrios y las políticas represivas diseñadas para «enderezar la situación» se expanden desde las heridas concretas de los incidentes callejeros hasta lo más profundo del tejido social, causando infinidad de daños colaterales que podríamos definir como un *efecto de bala fría*. En este complicado tiroteo representacional, delictivo, judicial y policial, hay mucha gente que resulta lastimada aunque carece de armamento. Más allá de las estadísticas impersonales de la violencia cotidiana, o de la fuerza persuasiva de los discursos hegemónicos que la envuelven, se abre todo un mundo de trauma social.

La mayoría de los habitantes de los barrios, víctimas múltiples de la violencia estructural y discursiva, de la delincuencia, y de sus múltiples entrelazamientos, experimentan sus vidas cotidianas en el contexto de lo que podríamos denominar un *espacio herido*<sup>15</sup>, concepto que evoca un tenso espacio sociológico, geográfico, corpóreo, simbólico y existencial de

<sup>15</sup> El «espacio herido» es un concepto que explora M. Blanchot en su libro *The Writing of the Disaster* (1986), y que se usa en este texto en un sentido restringido. Esta noción, de gran capacidad evocadora, ha sido asimismo utilizada por L. Langer para caracterizar el horror del Holocausto (1991).

cualidades ambiguas y hoscas, al tiempo duro y vulnerable, traumático y liviano, corriente y extraordinario, tenso pero cotidiano, finalmente precario, articulado en la periferia socioeconómica y en las sombras de la sospecha, la pobreza, la criminalización, el estigma, la muerte y el duelo. Veamos el ejemplo de E.H., uno de mis informantes espiritistas.

### Brevísima historia de E.H.

En esta sección, se discute el contexto existencial de un buen número de niños y jóvenes que viven sus vidas cotidianas en espacios sociales de trauma, estigma y peligro en los barrios venezolanos. E.H. es un joven que conocí en el barrio de Las Mayas, en el sur de Caracas. Aunque no me cabe la menor duda de que E.H. es, a los ojos de los estratos oficiales dominantes de la sociedad venezolana, un caso paradigmático (y prescindible) de malandro o *hampón*, de antiguo «niño sin infancia» y hoy «joven sin futuro», su biografía es compleja, llena de texturas, y está compuesta por estrategias de vida cambiantes que desbordan los estrechos límites de dicha atribución, que actúa como una camisa de fuerza estructural que no hace sino criminalizar y trivializar su experiencia de vida. En el marco de la distribución hegemónica de espacios sociales de criminalidad y estigma, E.H. y muchos jóvenes que como él circulan por los vericuetos de la informalidad en los barrios, se convierten de modo sistemático en objetos inertes de políticas indiscriminadas de represión policial, judicial y penitenciaria.

No fue sencillo hablar con E.H. acerca de su vida. Era, en su opinión, absolutamente intrascendente, nada fuera de lo común. Nada que otro *pana* [amigo] suyo no pudiera contarme. Cuando le conocí a principios de 1994, E.H., que entonces tenía esposa y dos hijos pequeños, estaba integrado en un grupo de espiritistas marialionceros del barrio de Las Mayas. E.H. trabajaba de madrugada descargando camiones, como *carretillero*, en el mercado municipal de Coche, el más grande de Caracas. Durante el día recorría pacientemente los basureros que rodean el mercado, repletos de restos de alimentos en descomposición, en búsqueda de materiales de deshecho para construir su *ranchito de tablas* en la azotea de la vivienda de mampostería de su madre<sup>16</sup>. Al atardecer, tras comprar co-

---

<sup>16</sup> El caso de E.H. no es sino un testimonio de lo que podría denominarse la «industria de los vertederos» que florece en los resquicios del capitalismo, en la que está implicada un buen número de gente en América Latina y otras áreas de la periferia económica. Sobre las características de los recolectores de basura en Colombia y su relevancia dentro del sector informal, véase el interesante texto de Birkbeck, 1991.

mida para la familia con las ganancias del día, se unía regularmente a sus compañeros espiritistas que ofrecían servicios esotéricos al tiempo que vendían, al por menor, algunas frutas y verduras almacenadas en el maletero de una furgoneta en la base del barrio. Era el momento de *brupear*, de subir a un conjunto de altares ubicados junto a la carretera en las afueras de Caracas, de encender sus tabacos y recoger sus velas, de preparar sus cuerpos para el trance.

Como muchos de los venezolanos no beneficiados por la orgía petrolera de la década de 1970, E.H. no tenía más recurso que navegar cotidianamente por los circuitos de la informalidad, lo que en Venezuela se conoce popularmente como la economía del rebusque. El impacto de todo el proceso de «modernidad petrolera» sobre el conjunto de la población ha sido enorme. Más allá de las élites enriquecidas en la orgía petrolera, el panorama social que ha quedado en su estela se caracteriza por la descomposición de la clase media y el deterioro paulatino de las condiciones de vida de la mayor parte de la población, como se refleja en el aumento constante de los índices de pobreza y pobreza crítica<sup>17</sup>.

En este contexto, la historia de vida de E.H. nos ayuda a dilucidar cómo este complejo proceso macro-económico y político se experimenta en el nivel de la vida cotidiana en los barrios. Es decir, en los espacios más precarios y residuales del petróleo y del capitalismo industrial venezolano. Su biografía, por supuesto, no agota todos los nichos de experiencia posibles en los territorios populares urbanos, pero sí es representativa de las vidas de muchos jóvenes que como él se desenvuelven en contextos de *violencia de baja intensidad*.

E.H., que apenas conoció a su padre, había vivido en las calles desde que tenía ocho años de edad, cuando escapó de casa por primera vez, hastiado por las palizas que le propinaba su madre. Ya hacía tiempo que había dejado de ir a la escuela, y se presentaba en casa con dibujos, redacciones o dictados que se inventaba por la calle. En aquella época, mientras se enredaba en los circuitos de la informalidad trabajando de limpiabotas y en otros oficios ocasionales, encontró cobijo durante un tiempo en un viejo coche abandonado en la calle, no lejos de su barrio. Cuando E.H. tenía tan sólo diez años de edad, uno de sus hermanos mayores murió violentamente en un ajuste de cuentas entre bandas de jóvenes. Apenas seis meses después, murió otro hermano suyo en condiciones semejantes. De este modo, E.H. despertó de forma rápida y traumática al universo de la

---

<sup>17</sup> Según datos proporcionados por *El País*, se considera que el 80% de la población (23 millones) se encuentra actualmente en «situación de necesidad, pobreza o miseria» (8 diciembre 1998). La clase media, por su parte, ha perdido en 20 años el 70% de su capacidad adquisitiva (7 diciembre 1998).

violencia callejera, un universo que Pedrazzini y Sánchez denominaron *cultura de urgencia*. Ésta, caracterizada por la velocidad y la aventura, el ingenio de supervivencia, la informalidad, la exposición al peligro y el localismo, sería para dichos autores un producto urbano característico de la «metrópoli latinoamericana», convirtiéndose en la única opción de vida para muchos de los habitantes excluidos del sistema<sup>18</sup>.

E.H. considera que se hizo drogadicto en aquella época, en la que empezó a vincularse más sistemáticamente con bandas de niños de la calle, e incluso con malandros (delincuentes) «pero *malandros de verdad*. Yo era el único *pelao* (niño) entre ellos». E.H. recuerda esta fase de su infancia de modo difuso, circulando de coche abandonado a coche abandonado, consumiendo marihuana, *pepas* (pastillas), aguardiente y jugando a los dados en la calle, totalmente intoxicado. «Era un niño pero era como un *borrachito*. Me podía tomar hasta tres botellas de *caña clara* sin que me afectara». Los bajos precios de la gasolina, subsidiada por el Estado, la convirtieron en uno de los estupefacientes predilectos de la generación que compartió las calles con E.H. Las alucinaciones que les producía este derivado del petróleo, en ocasiones, estaban teñidas de crudas visualizaciones de las transacciones entre la exclusión estructural de la que eran objeto y el ámbito local de sus vidas cotidianas. Como es el caso de la imagen de terror que me describió E.H. en una ocasión, y que aún permanecía vívida en su retina.

«La gasolina la consumíamos en un frasco, aspirándola. Esa *vaina* le pone a uno a ver aviones que se vienen así, al suelo, y uno se pone... jaaaaaggg! Todo el mundo ¡cuídense!, Miren ese avión... *coño...* Y veías así un tren que venía para ti... ¡un tren! Aquí, montado en este *cerro* ¿tú vas a ver un tren? Un tren echando humo, y ¡cuidao, cuidao! No *jodas*, y menos mal que era *agarrándola* así, porque cuando la *agarrabas* porque lo que veías era que venía el ejército atrás tuyo... No *jodas*, tú [lo que] estabas era corriendo por ese *cerro*, por todas partes, aterrado. Y la gente dice, *coño*, ese *chamo* está loco. Loco no, sino que tú te estás corriendo al ejército, a la policía, y [a los] que te estaban persiguiendo... Y resulta que no es nadie. Y cuando tú llegabas a descansar, que ya se te estaba pasando la *vaina...* *Coño*, ¿y quién era el que venía detrás mío? Y hablabas sólo. Y cuando venías a salir de la *madriguera*, como decir, “¿Ya se fueron, *chamo*? ¿Se fue el gobierno?” “Qué gobierno, si por aquí no he visto nada”».

Integrado en una banda de «adolescentes», fue ésta una etapa plena de delincuencia, de la que E.H. salió relativamente bien parado, es decir,

---

<sup>18</sup> Pedrazzini y Sánchez, 1992: 59-85; Para un balance preliminar del impacto de las culturas de violencia juveniles en la religiosidad popular de corte espiritista, véase Ferrández, 1996.

vivo y sin delitos de sangre. «De matar a una persona, nunca. De dar una puñalada a una persona por la calle, nunca. Sí atraqué a bastantes personas, pero nunca aquí en mi sector. Yo ya era de la calle». Un pequeño robo mal planeado en un mercado provocó su encontronazo directo más serio con la autoridad policial y jurídica. Su arresto resultó en una breve estancia en el hoy demolido *Retén de Catia* en Caracas<sup>19</sup>. Liberado sin cargos después de dos semanas, aterrado por sus experiencias como interno, y destruido su expediente delictivo por una «juez o secretaria» que se hizo cargo de la irrelevancia de su delito —siempre de acuerdo con su versión—, E.H. volvió a la calle y a sus rutinas.

«Yo no nací para esto. Ya desde que tenía quince años trataba de salir de ese círculo». Pero enredado en multitud de *culebras* —enemistades— desde hacía ya ocho años, la propia dinámica de la calle le recordaba constantemente su trayectoria, sus muertos y sus deudas pendientes. El sencillo hecho de caminar por las calles seguía siendo para él, en sus propias palabras, una *ruleta rusa*. Sin más opciones de cambio radical a la vista, marcado de por vida con la etiqueta de «delincuente», E.H. decidió enrolarse en el ejército a los diecisiete años. Durante su estancia en el cuartel, E.H. manipuló la disciplina militar para sus propios fines y consiguió superar, al menos hasta donde yo conozco, sus fuertes adicciones a las drogas y el alcohol. De regreso a su barrio, poco a poco se labró un nicho de autonomía alejado de los conflictos callejeros y los itinerarios de los cuerpos policiales, hasta donde le permitían su pasado, su fisonomía, su estilo de vestir y su cultura —todos ellos congruentes con los estereotipos hegemónicos del denominado *aspecto sospechoso*<sup>20</sup>. Al tiempo que se abría paso en espacios menos conflictivos de la economía informal, E.H. reactivó sus creencias espiritistas y se unió a un grupo de culto en el barrio, donde se estaba desarrollando como médium cuando le conocí en 1994. Al fin y al cabo, decía, el espiritismo había contribuido a salvarle de «andar comiendo tierra, igual que mis hermanos muertos».

Una tarde, mientras bajábamos por los callejones del barrio, E.H. desgranó en unas pocas frases toda una topografía de violencia que asociaba nombres de bandas, culebras, armas marcadas, víctimas —«que en paz descansen»— y perpetradores con cada esquina, cada escalinata, cada

---

<sup>19</sup> Para un análisis de la vida, la muerte y la religiosidad en este terrible penal, véase Yolanda Salas, 1998.

<sup>20</sup> Sobre los signos diacríticos del aspecto sospechoso, tan subjetivos como la «cara de *choro* [ladrón]», el «caminar como un *mono*», el presunto nivel de escolarización o la indumentaria, véase de Freitas, 1995. Estos estereotipos del malandro, que se solapan con la fisonomía y estilo de la gran mayoría de los jóvenes de los barrios, son en muchas ocasiones excusa suficiente para que los cuerpos policiales les traten *como si* fueran delincuentes, incluyendo ejecuciones sumarias, sin importar su especificidad biográfica.

umbral. Durante nuestro apresurado descenso, las tortuosas vías de circulación del barrio estaban tomadas por jóvenes que, haciendo contacto visual unos con otros, controlaban los ritmos, los tráficos y los accesos a los distintos sectores y viviendas. E.H. intercambiaba saludos lacónicos con aquellos con los que nos cruzábamos, por necesidad, en los estrechos callejones, mientras me comentaba en voz baja sus apodos y algunas de sus hazañas o infamias más celebradas. Este era el espacio herido de su cotidianidad, bien a pesar suyo. Un trenzado denso e invisible —aunque socialmente determinante— de memorias de muertes, ausencias, deudas, peligros, detonaciones, silencios, calibres, drogas, cárceles, torturas, hambre, heridas, amores, intoxicaciones, lamentos.

«¿Sobre qué más le puedo hablar?», me repetía apenas unas horas antes. Quizás sobre los «atentados» que le habían «tirado» en los últimos años, todos ellos frustrados, por suerte. Quizás sobre la historia de la herida de bala dibujada en una cicatriz que recorría su codo derecho, los traumáticos funerales de sus hermanos, las secuelas de sus adicciones, los detalles de su desnutrición crónica, su participación en los saqueos populares del *caracazo*, la violencia *encapuchada* que proliferó en Caracas, sus encontronazos periódicos, casi rutinarios, con la policía o con sus culebras, a pesar de su alejamiento paulatino del mundo de la delincuencia. O quizás sobre su matrimonio, el nacimiento de sus dos hijos, su nuevo rancho, su más reciente estrategia de rebusque en la «informalidad legal» del mercado de Coche, su desarrollo como médium y curador místico en el espiritismo, su fascinación por Tito Rojas, el *merengue* y la *salsa*. Sin embargo, más allá de estas tramas biográficas que yo le propónía, la parte más relevante e intensa de su experiencia de vida desborda los esquemas expresivos ofrecidos por el lenguaje verbal o escrito.

«¿Qué más quiere que le cuente?» La noción del espacio herido en el ámbito de la cotidianidad pretende contribuir a la modulación analítica de lo que algunos autores han conceptualizado recientemente como *sufriimiento social*. El sufrimiento social, según sus más conocidos investigadores, «arruina las conexiones colectivas e intersubjetivas de la experiencia y daña gravemente la subjetividad»<sup>21</sup>. Así, el tipo de experiencias sociales que tienen lugar en el contexto de un espacio herido no son reducibles ni a explicaciones medicalizadas, ni a proyecciones de corte burocrático, ni a criterios de objetividad estadística<sup>22</sup>. Como sugieren algunos especialistas,

<sup>21</sup> Kleinman, Das y Lock, 1997: x.

<sup>22</sup> En este contexto, Antze y Lambeck han discutido el efecto trivializante de algunas de las técnicas que los expertos —abogados, médicos, psiquiatras— usan para buscar evidencias del trauma corporal o psíquico: interrogatorios, confesiones, regresiones hipnóticas, detectores de mentiras, etcétera (1996: xiii-xiv).

se trata de un modo de estar-en-el-mundo traumático, difícilmente comunicable, raramente verbalizado, con un gran potencial para desestabilizar universos simbólicos y con un ámbito epistemológico poco compatible con nociones absolutistas tales como «verdad» o «falsedad». Es un tipo de experiencia que si acaso transpira al ámbito público lo hace enganchada de modo oblicuo en el detalle fragmentario y discontinuo, en expresiones corpóreas sutiles o masivas, en intensidades emocionales, en estados alterados de conciencia, en ciertos rastros inciertos de la memoria, en el olvido o en la elipsis<sup>23</sup>. Como sugieren Kleinman, Das y Lock, el estudio del trauma ha de comenzar por la exploración sistemática de las «relaciones más básicas entre lenguaje y dolor, entre imagen y sufrimiento»<sup>24</sup>.

Para evitar el posible deslizamiento del espacio herido hacia el análisis de una subjetividad fragmentada aislada de la situación político-económica en la cual se constituye, este concepto ha de ser, por necesidad, un artefacto flexible con vocación *glocalizadora*<sup>25</sup>. Es decir, ha de llenarse de contenido en cada contexto, tanto en relación con las condiciones macroestructurales como con la naturaleza del trauma local o *estilo de sufrimiento*<sup>26</sup> y los espacios comunicativos a través de los cuales se despliega (o repliega). Hasta que no avancemos mucho más en este proceso de traducción entre espacios de trauma y espacios de reflexión, y en la definición de las modulaciones y dislocaciones entre las distintas *escalas* de la experiencia humana —corpóreas, territoriales, económicas, globales, locales...<sup>27</sup>—, la historia de E.H. que podemos contar —una historia, como ya se ha comentado, poco extraordinaria— no será sino un bosquejo imperfecto, brevíssimo, de la herida en la que transcurre.

## Pequeñas historias afligidas

Aunque el panteón del culto de María Lionza siempre ha ofrecido en su seno nichos para la aparición y consolidación de antihéroes y personajes «antisociales» de toda índole<sup>28</sup>, el caso de los espíritus malandros,

---

<sup>23</sup> Véanse, especialmente, Blanchot, 1986, Langer, 1991, Scarry, 1985, y Culbertson, 1995.

<sup>24</sup> 1997: xi.

<sup>25</sup> Para algunos ejemplos del uso del concepto de «glocalización», véanse García Canclini, 1995: 69-72 y Castro-Gómez y Mendieta, 1998: 12.

<sup>26</sup> Según la terminología de Kleinman, Das y Lock, 1997: xiv.

<sup>27</sup> Para un análisis de las transiciones entre «escalas» entre lo micro y lo macro desde el punto de vista de la geografía cultural, véase Pile, 1997: 13-14.

<sup>28</sup> Es frecuente encontrar en el panteón marialioncero personajes cercanos a la marginalidad social, tales como el Negro Felipe, una nota a pie de página en la historiografía oficial, famoso por su alcoholismo. O Martica la Borracha, en este mismo contexto. O Don Juan del

presentes de un modo insistente en las ceremonias desde principios de la década de los noventa, es especialmente relevante por su magnitud. Si bien la gran mayoría de los médiums que trabajan con ellos más asiduamente son muchachos jóvenes de los barrios, una prueba de su enorme expansión es que durante mi trabajo de campo no encontré apenas materias que no hubieran sido al menos «tocadas» por estos espíritus, o grupos de culto que no tuviera «su» propio espíritu malandro que bajara con cierta regularidad.

De acuerdo con la lógica espiritista más extendida, los malandros son los espíritus más *bajos*, más terrenales, de menor luz mística dentro de la jerarquía del panteón de María Lionza, cercanos a las *áimas del purgatorio*. De este modo, se hallan tan solo al principio de una escala espiritista de poder, prestigio y cualidades curativas que culmina en la Reina María Lionza y en los santos católicos. Son por ello espíritus considerados todavía muy cercanos al pecado, a la tentación, a la traición, a la envidia y, en general, a todas las «debilidades morales» de los *mortales*. De hecho, para algunos fieles, el mero hecho de que la Reina haya concedido *permiso* a los malandros para que bajen entre sus cortes no deja de ser un enigma. Como en la lógica del culto la luz espiritual se adquiere trabajosamente a lo largo de los años mediante la acumulación de buenas obras, sobre todo curaciones místicas y consejos —en lo que sin duda es un camino de *rehabilitación*—, es aún muy pronto para saber si los malandros llegarán en algún momento al nivel de prestigio y poder del que disfrutan actualmente espíritus como Bolívar, José Gregorio Hernández o el Negro Felipe<sup>29</sup>.

Aunque al principio de su periplo en el panteón marialioncero los malandros no disponían de una iconografía asentada, ni de oraciones específicas, ni de prácticas terapéuticas sistemáticas, en los últimos años se han consolidado como configuración espiritista. Es frecuente en el siglo XXI encontrar en las perfumerías de artículos esotéricos elementos comerciales que se refieran a estos espíritus. Pero esta no era la situación a princi-

---

Desespero, relacionado con las cárceles. O prostitutas como la Negra Francisca. Otros casos bien conocidos en otros contextos de América Latina son el de Pablo Escobar en Colombia o el del *narcosantón* mexicano Jesús Valverde.

<sup>29</sup> Lo que se expresa aquí es la lógica espiritista más extendida y que, como ya hemos insistido anteriormente, no es de ninguna manera unívoca. Es obvio que existen interpretaciones alternativas dentro del propio culto. Por ejemplo, para aquéllos jóvenes vinculados al mundo de la delincuencia que practican el espiritismo, estas escalas de valores vienen en muchos casos invertidas. Los espíritus malandros son los más cercanos a su mundo y, muy posiblemente, son también los más morales y relevantes para sus vidas. Para entender mejor estos procesos, sería importante hacer mucho más trabajo de campo en las intersecciones del espiritismo con el mundo de la delincuencia común, sobre las que hay escasísimos datos.



Petróleo Crudo.

pios de los años noventa del siglo pasado<sup>30</sup>. Aunque las imágenes de presuntos malandros inundaban los medios de comunicación nacionales y locales, ya fuera como cadáveres, avisos de peligrosidad y búsqueda o fichas policiales, en muy pocas ocasiones escuché hablar de estatuas o *carnés* de malandros asociados al espiritismo. Durante mi estancia en Caracas sólo pude encontrar, entre algunos fieles del barrio de Las Mayas, unas imágenes fotocopiadas de baja calidad que se atribuían al famoso delincuente Petróleo Crudo, a modo de *estampita de santo*, aunque sin oración en el reverso.

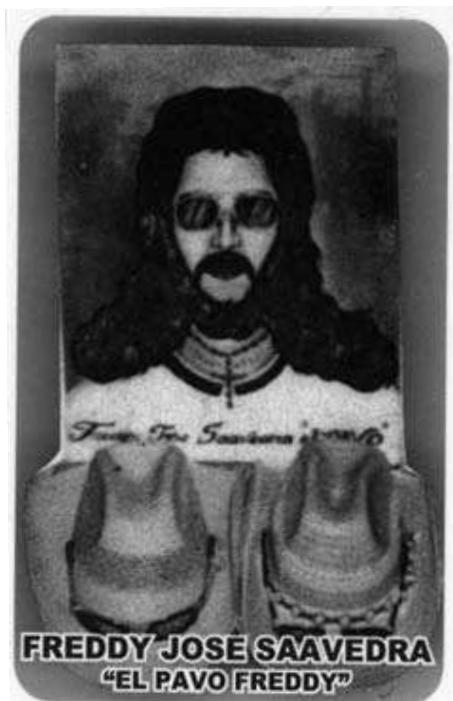
Sin embargo, en la actualidad es fácil encontrar en el mercado espirista estampitas, estatuas o jabones específicos de los malandros que incorporan iconografías vinculadas a las culturas de las pandillas callejeras y al universo del cómic<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Durante mi trabajo de campo entre 1993 y 1994, la única mercancía que pude encontrar en alguna perfumería en Caracas que se refiriera a estos espíritus era lo que se denominaba el *collar malandro*, un collar de tipo *santero* multicolor cuya simbología u origen eran difusos. Más bien parecía la adecuación *ad hoc* de un objeto esotérico que ya existía previamente a la demanda creciente de un culto en auge.

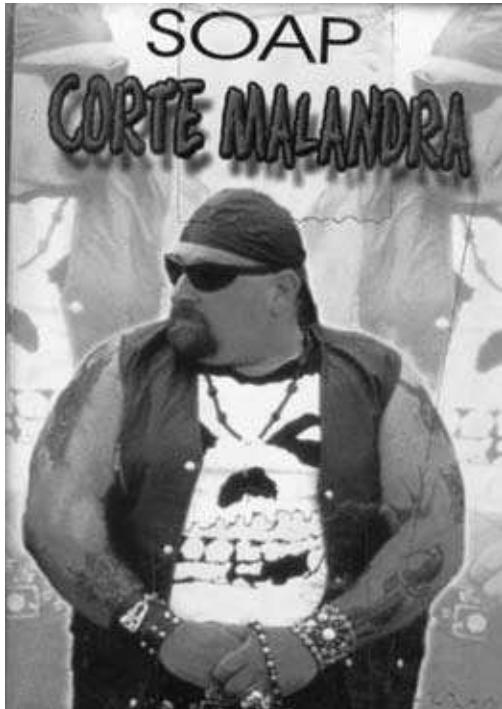
<sup>31</sup> Gracias a Anabel Fernández por la información y materiales más recientes de los espíritus malandros. Gracias también a Pilar de Julián por señalarme la relación de la estampita del malandro Freddy con la serie de cómics de los *Freak Brothers*.

El auge de este culto afín a la delincuencia comenzó desde muy pronto a reclamar algunos espacios propios en la competitiva y populosa geografía mística de la montaña de Sorte, donde pueden encontrarse algunos *pozos* y portales en el río Yaracuy que tienen placas votivas dedicadas a los malandros, incrustadas en la roca, junto a las de los indios, los chamarreros o los libertadores. Es importante destacar que toda esta iconografía, simbolismo y despliegue espacial del universo malandro en el culto está apenas emergiendo, y en muchas ocasiones su aparición, por fugaz que sea, depende en buena parte de la creatividad de los médiums o de los propios espíritus<sup>32</sup>.



Carnet espiritista del malandro Freddy.

<sup>32</sup> Por ejemplo, en una ocasión, un espíritu de delincuente improvisó con talco, durante una ceremonia curativa, un *estandarte malandro*, compuesto de cuatro campos, donde esquematizó con fines terapéuticos el universo de la delincuencia de la siguiente manera: un revólver, una planta de marihuana, un humeante cigarrillo de *bazuco* y una representación *ad hoc* de la Santísima Trinidad.



Envoltorio de un jabón ritual de la corte malandra.

Uno de los sellos más característicos de estos espíritus en las ceremonias es la presencia sistemática de *salsa malandra*, especialmente de la canción *La Cárcel* del popularísimo Sexteto Juventud (posteriormente Tabaco y sus Metales), que se ha convertido con el tiempo en una sintonía de identificación colectiva en los círculos próximos a la delincuencia<sup>33</sup>. En el culto, esta canción es actualmente el *leitmotiv* religioso, la principal oración y marcador de transiciones rituales de estos espíritus. *La Cárcel* es la invocación y la despedida, el momento clave de *efervescencia colectiva*.

---

<sup>33</sup> Qué malo es estar/estar en la cárcel/y qué soledad/qué soledad se siente/cuando se desea la bonita libertad/ay mami cuando se desea, la bonita libertad/por eso te doy consejo/no cometas tonterías/la vida hay que gozarla/vivamos todos en paz/la vida hay que gozarla/vivamos todos en paz... Puede encontrarse una instancia del uso colectivo de esta canción en un ambiente carcelario (División de Menores de la PTJ, Cochecito) en Duque y Muñoz, 1995: 69. El narrador de este episodio, cuyo seudónimo en el libro es *Gocho*, identifica a *La Cárcel* como «el himno malandro».

tiva, el esqueleto rítmico, la compañera pegajosa de los gestos y drogadicción malandra (el *tumbaíto*), el ambiente terapéutico donde se desenuelven estos espíritus. Esta canción, convertida de este modo en paradigma de la tragedia de toda una generación de jóvenes crecida de los territorios populares urbanos venezolanos, ha entrado a formar parte del extenso y siempre creciente capital simbólico del culto, junto a las oraciones *marianas*, las velaciones, los *volados*, los *retornos*, los despojos, las descargas de tambor, las canciones tradicionales *santeras*, la *María Lionza* de Rubén Blades, los espectaculares altares de la Semana Santa o los popularísimos bailes de candela (sobre brasas) en las laderas de Sorte.

Si bien su número continúa creciendo, los espíritus malandros más conocidos en el culto son Petróleo Crudo, Ismael(ito), Freddy, Miguelito, Pez Gordo, Luis Sánchez, y Juan Hilario<sup>34</sup>. Junto a estos espíritus delincuentes de cualidades casi legendarias, cuyas biografías se entrelazan y permutan continuamente en las narrativas populares que los contienen, hay un número cada vez más amplio de malandros que fueron ya sea conocidos o amigos, en vida, de la materia que les incorpora en su cuerpo. Estos espíritus difícilmente existen fuera de la relación personal que tienen con el médium que los incorpora. Este es el caso de Marisa, Carlos Alberto Peña, Alexis, Monchín o Jesús Eloy González, entre otros.

Estas emergentes memorias populares del universo malandro, enganchadas de modo discontinuo en narrativas de origen diverso, tienen un *ritmo narrativo* diferente al de las representaciones oficiales dominantes de la delincuencia<sup>35</sup>, que sin duda contribuye a la articulación de lo que la antropóloga Mary Steedly ha llamado *punto de vista fugitivo*. De acuerdo con esta autora, este punto de vista subalterno se compone de un conglomerado de voces parciales caracterizado, necesariamente, por la indeterminación. Este tipo de voces fragmentadas, habitualmente entrelazadas con historias muy particulares de experiencias personales, no dependen de un marco interpretativo globalizador para su circulación o decodificación, sino que sólo tienen sentido en su fragmentación, y ausencia de cierre<sup>36</sup>.

Todos los malandros inscriben en los cuerpos de los médiums el sello trágico de la muerte violenta, ya sea en enfrentamientos con la policía o en ajustes de cuenta con bandas rivales. Ismael, sin duda el más famoso de todos, puede servirnos para caracterizar los espíritus de esta corte,

<sup>34</sup> J. Clarac de Briceño discute la extendida devoción al malandro Machera en los Andes en el contexto del culto de los muertos milagrosos (1992: 153; 296-97).

<sup>35</sup> Véase Connerton, 1989: 19.

<sup>36</sup> Steedly, 1993: 119-143. Sobre este punto, ver también las interesantes aportaciones de Yolanda Salas, en especial su *Bolívar y la historia en la conciencia popular* (1987).

que se manejan siempre con referencias muy locales en la topografía urbana<sup>37</sup>. Según sus propias palabras, emitidas ocasionalmente a través de algunas de sus materias, y en las narrativas de distintos marialionceros, el malandro Ismael fue originario del barrio caraqueño de Lídice, y murió apuñalado en una pelea en el 23 de Enero, si bien en su presentación ritual ante los fieles también nombra en ocasiones los conflictivos barrios de Guarataro y Pinto Salinas como parte del territorio urbano que llegó a reclamar como propio en vida. En la memoria popular, Ismael es recordado con frecuencia como un inocuo malandro de esquina, o un muchacho injustamente acusado, o un eficaz protector de su territorio ante las incursiones de bandas de delincuentes, o un atracador de bancos que repartía el botín entre los pobres, o un asaltante de carretera que paraba camiones de comida para que los vecinos se aprovisionaran durante períodos de escasez y especulación de los precios. Hay multitud de historias apócrifas circulando en el culto que resaltan la *humanidad* y *solidaridad* de Ismael a pesar de su estilo de vida delictivo y sus frecuentes encontronazos con la policía. En una de ellas, sobre la que también escuché desmentidos categóricos, se cuenta que el propio Ismael, incorporado en un médium, pidió a una de sus materias más señaladas que protegiera y proporcionara dinero a su madre, que aún vive en el barrio de Lídice, sumida en la pobreza. En esta misma narrativa, se cuenta que Ismael llegó a bajar una serie de veces en dicha materia en el rancho de su madre, donde se reencontró con ella, e incluso llegó a abrir con nostalgia el baúl donde se guardaban sus pertenencias, amontonadas desde el día de su muerte.

Respecto a los espíritus malandros que no son (todavía) patrimonio colectivo del culto sino que brotan continuamente de las biografías personales de los marialionceros, el ímpetu con el que llegan al espiritismo proviene de su cualidad de *áimas*, de almas agónicas, vagando en pena. En una interesante contribución a la reevaluación de ciertos aspectos previamente descuidados por la sociología contemporánea, Gordon ha enfatizado la importancia del análisis de las persecuciones obsesivas por parte de fantasmas o espectros (*haunting*) para la comprensión de la vida social. Para esta autora, la obsesión con los fantasmas «no es ni una superstición premoderna ni una psicosis individual, sino un fenómeno social generalizado de gran importancia» que produce efectos tangibles. La tensión e incertidumbre provocadas por este tipo de acoso deben considerarse, pues, como una poderosa «forma de conocimiento» que puede ofrecer

---

<sup>37</sup> Es importante destacar que lo que se ofrece a continuación es una recopilación azarosa de algunas de las historias que circulan sobre este espíritu, y no una versión consensual de su biografía.

al analista un espacio privilegiado de reflexión sobre la relación entre «poder, conocimiento y experiencia»<sup>38</sup>.

En una ocasión, cuando salímos del rancho de E.H. al atardecer, después de una sesión espiritista, C.E., su madre, me recordó que ya habían sido tres sus hijos muertos en culebras callejeras. Parada junto a una ventana, abarcó toda la habitación con un gesto. Frente a la puerta de entrada había una pared blanca, irregular, salpicada con fotografías deterioradas. Me señaló una grande en el centro donde se veían los retratos sonrientes de cinco niños, dos de los cuales murieron violentamente en la calle algunos años después de que la fotografía fuera tomada. C.E. llamó mi atención, entonces, hacia un retrato más pequeño de un muchacho joven que colgaba sobre la puerta de entrada, y cuyo cristal protector estaba cubierto por una cruz negra dibujada con trazo impreciso con el dedo. Era su hijo más joven, la víctima más reciente, cuyo funeral había sido profanado por las propias culebras que habían acabado con su vida y que, totalmente intoxicados, atracaron a los dolientes.

El álbum fotográfico de C.E., diseminado con una jerarquía imprecisa por las paredes de la sala, se había convertido con el paso del tiempo en un espacio de luto. En un espacio herido. Las fotografías, me dijo C.E., estaban habitadas por sus ánimas. Desde allí, agazapadas, alteraban de forma continua el mundo de los vivos. Sus actos casi imperceptibles, leves gestos de la cara o guiños, suspiros ahogados, soplos que apagan y oscurecen velas, eran en una protección mística que se destilaba desde sus rostros sonrientes hasta las memorias de los que los mataron<sup>39</sup>. Este escudo de ánimas familiares, siempre alerta, ya había atemorizado a algunos malandros que habían penetrado en el rancho con la intención de robar.

En el mundo marialioncero no es infrecuente que los espíritus inquietos de los malandros o víctimas de la violencia callejera, *enconchados* en fotografías infantiles, añorados u odiados en los recuerdos de sus familiares, agazapados en las topografías urbanas de sus muertes respectivas, acumulados en los ajustes de cuentas de las culebras, salten a los cuerpos de los médiums. Inés, una materia de mediana edad cuyo centro espiritista estaba localizado en un apartamento de uno de los *superbloques* de la parroquia 23 de Enero (Caracas), me contó la siguiente historia.

---

<sup>38</sup> 1997: 7-23.

<sup>39</sup> Un ejemplo excepcional de cómo los muertos persiguen a los vivos en contextos de muerte violenta, en este caso en relación a la muerte accidental de una muchacha propiciada por la presencia de una pistola cargada entre un grupo de jóvenes caraqueños de vacaciones en las playas del litoral, puede encontrarse en el atormentado testimonio escrito por Bladimir Pérez. Esta narrativa, recogida por la antropóloga Patricia Márquez en el Centro de Atención Inmediata «El Carolina», donde Bladimir estaba retenido en 1993, fue publicada en la colección de Duque y Muñoz (1995: 71-89).

«Como te digo, los malandros son espíritus de poca luz, que están buscando más luces... Yo he tenido en mi altar malandros que han sido, en vida, mis protegidos y mis pacientes... pero malandros-malandros... Ellos buscan la protección de una materia, para que les diga cuando les van a matar, qué es lo que les va a pasar... Gracias a Dios, he tenido la suerte de poder ayudar a muchos malandros, sacarlos de ese mundo con oraciones, y a través del espiritismo que yo practico... y algunos de ellos me han hecho caso, me han parado, y se han salido de ese mundo... y hay otros, claro, que no han seguido mi consejo y han acabado muertos... Te voy a contar una experiencia que tuve con un muchacho de aquí del barrio, un muchacho que vendía droga, no era asesino ni nada, era un buen hijo, pero traficaba de *a pocotes*, con mucha droga... yo le aconsejaba mucho, nos conocíamos porque él se crió con nosotros, en este mismo bloque, y luego se distorsionó... Antes se distinguía porque era muy buen hijo, quería mucho a su mamá pero ella se acabó volviendo loca porque todos sus hijos varones acabaron de drogómanos, traficaban con drogas, todos estuvieron presos, y entonces esta señora, como sabía que en mi casa había un altar, venía seguido a orar, y me pedía que la ayudara... Yo hacía lo que podía, y también trataba de aconsejar a su hijo Gabriel... En una ocasión que estaba en la cárcel le hice un trabajo con la Mano Poderosa, una vaina, y lo sueltan... pero además le hice una protección porque se veía venir... le dije, “en un descuido le matan”, no sé muy bien cómo le van a matar, pero usted tiene la muerte muy cerquita, le está pisando los talones... Y ellos creían que era *mamadera de gallo*, bueno, y siguieron en las mismas, no le pusieron las protecciones como debía ser, y fíjate... Cuando él tenía siete años, le había robado una cadenita a otro muchacho, y fíjate que ese otro muchacho ya era un hombre y se tropezaron un día y el tipo sacó un revólver y con la cacha le destrozó el cráneo, todavía se acordaba de la culebra que tenían... parado, lo mató en seco, y luego le pegó tres tiros... Entonces, a ese malandro, a Gabriel, una vez muerto, le tuve que regañar porque se la pasaba en mi casa, en mi altar... Fue entonces que empecé a *recibir* a ese muchacho [en mi cuerpo] muchas veces, y siempre bajaba [y me poseía] llorando, llorando... inclusive, algunos vecinos me han comentado que le han visto [en espíritu] merodeando por mi puerta varias veces... Gabriel era un muchacho blanquito, chiquito, y ahorraba es, como otros tantos, un malandro nuevo de estos que están llegando al culto...»

La agridulce evocación de Inés contiene algunas de las ambigüedades, contradicciones y *complejidad moral* que envuelven necesariamente a la delincuencia y a la violencia de la vida diaria en los barrios<sup>40</sup>. Tragedia común y protección mutua, relaciones familiares fracturadas, drogadicción y ternura, vecindad y temor, videncia sobrenatural y ceguera ante

---

<sup>40</sup> Véase Antze y Lambeck, 1996: xxiv.

el peligro, «distorsión» y posibilidad de regeneración, juventud y muerte trivial, amor filial y exceso de violencia, desconsuelo y llantos desde «el otro lado». Un muestrario de los desgarramientos que alimentan la existencia del espacio herido.

Esta difícil y tensa convivencia se expresa en la naturaleza de los espíritus malandros que estaban más extendidos en los ambientes marialionceros durante mi trabajo de campo. Como en la lógica más generalizada en el espiritismo las materias sólo pueden ser poseídas por espíritus cuya muerte se produjo al menos diez años atrás, la mayor parte de los malandros eran aún miembros de las generaciones de delincuentes previas al caracazo, cuando todavía controlaban los barrios unos personajes que se conocen popularmente como *malandros viejos* o, como han propuesto los sociólogos Pedrazzini y Sánchez, *malandros integrados*, cuya práctica delictiva producía una cierta simbiosis entre delincuentes y vecinos —como era el caso de Inés y Gabriel—, que está siendo erradicada por las nuevas configuraciones de la violencia callejera, mucho más indiscriminadas, de las que son protagonistas las bandas de niños armados con armas de fuego<sup>41</sup>. Versiones contemporáneas locales de Robin Hood, como me contaron en diversas ocasiones, la memoria de la práctica delictiva de Ismael y el resto de los miembros de la corte malandra evoca entre los fieles del culto conceptos muy definidos de justicia popular y solidaridad comunal, residuos de un tiempo no tan lejano cuando la violencia callejera todavía tenía unos códigos de funcionamiento claros, que podían ser negociados por los habitantes de los barrios.

Los espíritus atormentados de los malandros que transitan las geografías de la violencia en los barrios, que recorren en pena las memorias topográficas de asesinatos, culebras y ajustes de cuentas en callejones y escaleras, encuentran en ocasiones, como en el caso narrado por Inés, un cobijo temporal en los cuerpos de las materias marialionceras. Es por ello que estas historias fugitivas de malandros, que corren de boca en boca y se descomponen permanentemente en versiones apócrifas, no pueden entenderse adecuadamente en el espiritismo sin explorar los sofisticados itinerarios corpóreos por los que se despliegan durante la posesión. En la última sección de este capítulo, nos ocuparemos de cómo estos espíritus malandros, ciudadanos trágicos de un espacio herido, se están configurando paulatinamente en los campos sensoriales característicos del culto de María Lionza, dejando una impronta peculiar que difumina cualquier distinción hipotética entre lo sagrado y lo profano. Estos campos senso-

---

<sup>41</sup> 1992: 87-114. De nuevo, es necesario insistir que en este capítulo se presentan las formas espiritistas más extendidas. De ninguna manera se pretende normalizar todos los espacios de representación y práctica reales o potenciales en el culto.

riales del trance, de una gran complejidad y sutileza, son el fermento principal en el que las historias de vida, rumores y representaciones que circulan en la matriz sociocultural de los fieles del culto se convierten en experiencia vivida y se entrelazan con lo cotidiano en sus espacios más íntimos, empapando los múltiples pliegues y superficies del cuerpo.

## El cuerpo como zona de peligro

Las culturas de violencia cotidiana que día a día surgen en la Venezuela contemporánea producen un modo de estar en el mundo trágico pero al mismo tiempo, como *cultura de urgencia*, no exento de atractivo para muchos jóvenes en el contexto de las experiencias cotidianas de exclusión, pobreza y desempleo. Como hemos visto, el culto de María Lionza se basa sobre todo en prácticas corpóreas emergentes. Al ser el cuerpo el principal territorio de peligro, la verdadera zona roja donde la violencia de la vida cotidiana se desenvuelve en sus formas múltiples, sólo era cuestión de tiempo que violencia y espiritismo convergieran en prácticas comunes. Los espíritus malandros y sus peculiares tramas corpóreas son una parte fundamental de este (des)encuentro<sup>42</sup>.

¿Cuáles son las características de la política económica del cuerpo que se genera en torno a estas entidades místicas? Como espíritus de «baja luz», se trata de espíritus «fríos», todavía cercanos a lo «terrenal» y al «pecado», carentes por lo tanto de fuerza mística. Esta forma de estar en el mundo apunta no sólo a su falta de pureza espiritual en las escalas de luces del culto de María Lionza, sino también a la naturaleza trivial de la vida y la muerte en las culturas de violencia callejera. La *frialdad* de estos espíritus tiene, por lo tanto, cualidades cadavéricas. «Las ánimas todavía no están del todo separadas de su cuerpo ni de las circunstancias de su muerte, y por ello son tan frías, es el frío de la muerte», me comentó en una ocasión Daniel.

Los malandros traen a los cuerpos de sus materias un estado existencial que combina una intensa implicación corpórea con un innegable desparpajo en las acciones ceremoniales. Aparte de sus apariciones como espíritus plañideros, como el caso que narraba Inés, los espíritus malandros acostumbran bajar intoxicados y a pedir algún tipo de anís barato y droga, sobre todo marihuana y *bazuco*, para *agarrar nota*. Con sus canciones de salsa y merengue, la picarescas del rebusque, el constante flirteo, su actitud de-

<sup>42</sup> Aunque los africanos y vikingos también pertenecen a la matriz que hemos denominado «espacio herido», reelaboran la violencia de la vida cotidiana en el espiritismo marialionero de una forma radicalmente distinta. Véase Ferrández, 1996, 1997, cap. 10, y en prensa.

safiente y su obsesión por armarse (en general con alguno de los puñales rituales), difuminan las distinciones potenciales entre el rito y lo cotidiano, y promueven la continuidad de los espacios sagrados con las calles, callejones y escaleras de los barrios. De hecho, la llegada de los malandros al culto entraña una compleja inscripción de los espacios urbanos de violencia en los cuerpos de las materias y fieles, que se produce a través de esta continuidad sensual entre el trance y la intensidad de la vida de los barrios.

Esta permeabilidad tan característica de los espíritus malandros entre los cuerpos poseídos y los signos de lo cotidiano está produciendo espacios inéditos en los campos sensoriales de la posesión. Por ejemplo, es común que los espíritus malandros no sean invocados específicamente en las ceremonias, sino que se *coleen* o deslicen descaradamente en las materias entre un espíritu que sale y otro que estaba preparado para entrar. De este modo trasladan su comportamiento callejero, la imposición de su presencia y su lógica de interacción social, a la posesión. Del mismo modo, como en el caso que Inés recuerda con cierta nostalgia, los malandros inscriben necesariamente en los cuerpos de sus materias biografías trágicas entrelazadas con el estigma, la violencia y la muerte. Todos ellos vienen marcados por el sello de un final violento, anticipado, temprano, innecesario.

Pero además, aparte de las narrativas incompletas de sus historias de vida, sobre las que suelen ser muy locuaces, estos espíritus sedimentan en sus médiums señales más físicas de las culturas de urgencia urbanas, como son las cicatrices, heridas, marcas de tortura, amputaciones y otras minusvalías que dejaron en sus cuerpos los encuentros con los destellos, los vértigos y el horror de la violencia callejera. Este es el caso de Freddy, un malandro que murió a mediados de los años ochenta en un enfrentamiento con la policía. Freddy encoge y paraliza el brazo derecho de sus materias, marcando así una vieja lesión producida por una bala en un incidente callejero. En cualquier caso, el despliegue de formas de corporalidad herida en los médiums durante los trances no es una novedad aportada por la aparición de los espíritus malandros, sino que ya existía en la matriz más «clásica» del culto. En concreto, algunos de los espíritus de los caciques indígenas venezolanos han incorporado en sus estereotipos de posesión, desde hace tiempo, las torturas, laceraciones, cortes y mutilaciones producidas en el curso de las luchas contra la corona española. Por ejemplo, cuando el gran cacique Tamanaco (que según la leyenda fue brutalmente decapitado por un perro de guerra español llamado, con bastante ironía, *amigo*) desciende en algunos de sus médiums lo primero que hace es ajustarse la cabeza cercenada en su sitio original. Esta corporalidad herida es también una característica fundamental de los espíritus afri-

canos y vikingos, si bien en el marco de unas referencias culturales, históricas y corpóreas diferentes<sup>43</sup>.

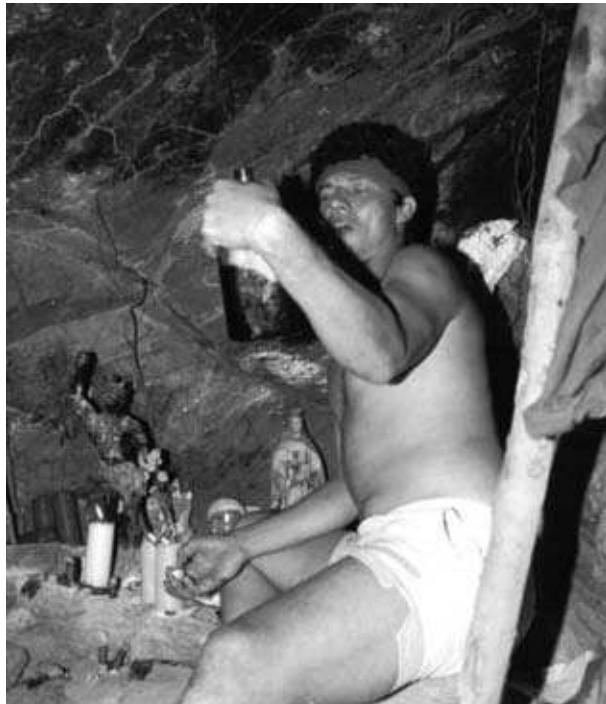
La desordenada llegada de los fluidos espirituales de los malandros a los médiums transforma automáticamente muchas de las claves sensoriales que circulan en las ceremonias en signos inequívocos de las culturas de violencia, delincuencia y peligro callejero. Por ejemplo, cuando el popularísimo malandro Ismael poseyó a Juancito, una joven materia del barrio de Las Mayas, en uno de los pozos de Quivayo (Sorte), las sombras de los árboles y los plácidos sonidos del agua cristalina deslizándose por las gargantas se desvanecieron temporalmente ante la evocación de la intensa geografía sensorial de las culturas callejeras de Las Mayas. El espacio ritual se llenó de música urbana (salsa y merengue), licores de consumo urbano, jergas locales, risas descontroladas, actividades económicas informales o rebusques (incluyendo el intento fraudulento de venta de las estatuas del altar), instantes y memorias de peligro urbano, topografías de sospecha y muerte, permanente aceleración en las acciones, urgencia. Durante la ceremonia, E.H., que hacía uno de sus primeros viajes a la montaña, conversó largo rato con Ismael, preguntando con insistencia sobre Canelón, el jefe de la banda que mató al tercero de sus hermanos. Ismael consultó una lista invisible de culebras peligrosas y le comunicó que se tranquilizara, que Canelón ya no supondría un problema para él.

Del mismo modo, Jesús Eloy González, cómodamente *encajado* en el cuerpo de su materia Daniel Barrios, me pidió por favor que dejara de tomarle tantas fotografías durante una ceremonia diurna en unos portales espiritistas de Anare (litoral central), sobre todo cuando me encontraba a su espalda, porque el disparador de la cámara le recordaba el inquietante sonido de una pistola con silenciador. En otra ocasión, sin embargo, broméó sobre las fotografías que resultaron de nuestro encuentro anterior como si fueran parte del expediente policial o judicial de sus presuntas actividades delictivas y arrestos, su principal nudo de identidad en la sociedad formal. Aunque ya no estuviera encarcelado o sometido a la disciplina policial de interrogatorios y sesiones fotográficas, «se le había quedado la pose», concluyó entre risas.

Algo similar ocurrió con el malandro Danielito en uno de los portales principales de Quivayo (Sorte). Danielito dramatizó el peligro de bajar a tierra tan cerca de la Guardia Nacional, que tiene una caseta permanente al otro lado del río Yaracuy, al establecer el tono de la ceremonia en un modo lúgido, susurrante, casi secreto, para no ser detectado, y presumiblemente arrestado, torturado o tiroteado por las autoridades. Como

---

<sup>43</sup> Ferrández, 1996 y 1997: 356-390.



Daniel, poseído por el malandro Jesús Eloy,  
posando para la cámara con una botella de licor.

me comentó mi amigo Luis, con quien había viajado a la montaña, «recuerda, a pesar de estar muerto, sigue siendo un criminal».

De nuevo en Anare, la malandra Marisa interpretó mi nombre, «Paco», como señal de pertenencia a un cuerpo policial. Con un puñal en la mano, me avisó de la distancia adecuada que debía mantener, «tres pasos, mi hermano», para evitar problemas con ella. Después, mientras lloraba, anticipó la muerte trágica de un amigo de alguno de los presentes en la ceremonia. No todo el mundo estaba feliz con su presencia. Rubén, por ejemplo, me llegó a pedir que borrara el fragmento de cinta de vídeo en el que había grabado a la malandra<sup>44</sup>. En estos mismos altares, en un momento

---

<sup>44</sup> Como muchos otros de mis informantes, Rubén estaba muy interesado en la supervisión metodológica de mi investigación. Esta vez, su actitud estaba relacionada con una pugna que tenía con Indira, la médium que trabajaba con la malandra Marisa, a la que acusaba de plantanera, o falsa espiritista.

de disonancia y humor colectivo, un espíritu malandro que no llegó a manifestar su identidad pugnaba desesperadamente por salirse del cuerpo de un médium *tombo* (en este caso de la temida policía metropolitana) en el que había *caído* por equivocación, bailando los compases de *La Cárcel* con paso intoxicado, mientras se empujaba hacia afuera de su inesperado e incómodo cajón con las manos.

## Osmosis

Como anticipábamos, hay aún otra forma fundamental en la que los malandros están abriendo nuevos caminos corpóreos a la permeabilidad entre lo sagrado y lo cotidiano en el culto. Estos espíritus son los que con más frecuencia, de entre todos los miembros del panteón, participan en lo que podría denominarse el *desbordamiento* del espacio y la práctica ritual, recostándose en sus materias. Aunque había escuchado hablar en numerosas ocasiones de casos en los que los médiums navegaban por su vida cotidiana con ciertos espíritus pegados a sus cuerpos, la intensificación repentina de la relación de Orlando, uno de mis jóvenes informantes del barrio de Las Mayas, con su espíritu malandro, Freddy, me proporcionó ciertas claves sobre las dimensiones de este fenómeno.

En una ocasión, mientras Orlando se dirigía al rancho de unos familiares en la calle 16 de El Valle, donde estaba viviendo temporalmente, tuvo un desafortunado tropiezo con los malandros que reclamaban aquél territorio como propio. En el confuso incidente, que Orlando me contó de modo atropellado, uno de ellos apuntó una pistola a su cabeza y disparó. La pistola se engatilló, afortunadamente, y le dio a Orlando unos segundos preciosos para perderse apresuradamente por los callejones del barrio. Si hubiera muerto, sin duda hubiera pasado a engrosar las estadísticas de presuntos delincuentes muertos en las calles de Caracas. Durante las semanas sucesivas, Maimai, otro espiritista de Las Mayas que en aquellos días estaba muy unido a Orlando, me señaló un cambio importante en su vida espiritista. “Escucha esto”, me dijo,

«Orlando, que es un buen médium, está en estos días incorporando espíritus sin la debida *canalización*. Acuérdate de cuando estaba el otro día aquí con nosotros en la terraza, y de repente su puso a fumar un cigarrillo después de otro. ¿Te acuerdas? ¿Cuándo le has visto tú fumando cigarrillos? ¡Nunca! Orlando no fuma. Ese gusto es de Freddy, el malandro. Déjame decirte, Paco. Orlando tiene a Freddy recostado, pululando a su alrededor todo el tiempo. No sé si te fijaste que cuando estuvo aquí charlando con nosotros Orlando tenía su brazo derecho encogido, paralizado. Ahí es donde la policía hirió a Freddy».

Gracias a la experiencia que en armas que había adquirido en el ejército, Orlando encontró entonces un trabajo en un almacén de armas y empezó a llevar balas en sus bolsillos. No fue esta una decisión caprichosa. Muchos jóvenes de los barrios piden a los espíritus malandros que les proporcionen este tipo de protecciones místicas para salir indemnes de los tiroteos y enfrentamientos. Del mismo modo, como Maimai y otros espiritistas me contaron, muchos de los policías que creen en el espiritismo bendicen o muerden sus balas en cruz antes de los operativos, para tratar de neutralizar estas armaduras invisibles. Maimai le avisó a Orlando del problema en el que se metería si la policía llegara a encontrarle esas balas que llevaba en los bolsillos. Pero su actitud continuó desafinante. Con sus protecciones, no temía ni a la policía ni a sus nuevas culebras. Cuando dejé Venezuela en julio de 1994, Orlando todavía llevaba su brazo izquierdo semiparalizado, consumía los cigarrillos favoritos de Freddy, presumía de su armamento, y en ocasiones tenía su voz más pastosa, enredada con la del espíritu.

Las posibles circunstancias de encuentro con la violencia callejera son múltiples, y no es sencillo predecir cómo actuarían los espíritus malandros en situaciones concretas. Aún así, como le ocurrió a Orlando, es frecuente que los malandros bajen en sus médiums en *bonches* o fiestas, en borracheras, en mitad de un conflicto o en una escena de celos. Aunque este arrastramiento del trance a la vida cotidiana no es exclusivo de los malandros, sí cobra con ellos una dimensión desconocida hasta su aparición.

«Fíjate tú —me comentaba Mai-Mai—, ese amigo que tenían Orlando y Juancito, y el hombre estaba en una fiesta y, no jodas, Chencho se llama él..., así le dicen... Iba para una fiesta y de repente, “epa, ¿como estas tu?” Y... “el malandro Miguelito aquí presente...” El malandro era el que estaba bailando, lo sacaba para el coño [a su espíritu] y lo dejaba allí... fumando droga y toda vaina... ¿no? y entonces después [andaba diciendo], “coño, mi *pana*, ando *obstinao*, ese malandro donde quiera se me está colando, pana, ahora fumando droga y todos esos malandros creen que soy un drogómano... porque coño, ese malandro donde quiera anda...”».

«*Entonces, más tiempo andaba el malandro en el cajón [cuerpo] que el propio [Chencho]... ¿no?*», me insistía Maimai. Esto es algo que los espíritus malandros comparten con las visiones hegemónicas sobre la delincuencia en Venezuela: no van a desaparecer con facilidad. La identificación forzada entre los jóvenes de las barriadas y las imágenes y retratos robot flotantes de malandros producidas y alimentadas en discursos elitistas, circuladas obsesivamente por los medios de comunicación de masas, e interiorizadas por gran parte de la población (con más o menos

matizaciones y ambigüedades), se produce en un espacio muy cercano o pegado al cuerpo, en las fisonomías, el vestuario, el lenguaje gestual y las gamas de color de piel.

Al ser este un espacio tan afín al universo de la posesión, no es de extrañar que un culto tan dinámico como el de María Lionza se involucre a su manera en estos procesos de inscripción de estigmas y exclusiones sobre la piel. Así, para las jóvenes materias de los barrios, el ser poseídos por espíritus de la corte malandra puede interpretarse como un momento más en su deslizamiento continuo por los linderos del estigma social en el transcurso de su vida cotidiana<sup>45</sup>. Sólo que en este caso retienen cierto control sobre el contenido sociológico y cultural de los estereotipos. Están, no hay que olvidarlo, en una ruta de rehabilitación, según la lógica de «luces» y «fuerzas» del espiritismo. El cuerpo no dócil, el cuerpo poseído, se estructura como un espacio relativamente autónomo de disidencia, —un *escenario sensorial de contra-memoria*, como diría Paul Stoller<sup>46</sup>— donde se pueden matizar las representaciones dominantes del delincuente que permean la sociedad nacional y que se inscriben sobre sus cuerpos, sus acciones, sus biografías, sus desplazamientos por el entramado urbano y sus culturas. Representaciones que convierten a muchos jóvenes en ciudadanos permanentes del espacio herido, en presuntos sospechosos sistemáticamente vulnerables a la discriminación y a violaciones de los derechos humanos. Los espíritus malandros operan, así, en las complejas transiciones entre el estigma social, más o menos interiorizado, y la experiencia de vida de sus jóvenes materias.

Pero para Orlando, un joven espiritista criado en un pueblecito de los Andes venezolanos que, para confrontar con éxito día a día a los malandros de la calle 16 que le andaban buscando para matarle necesitaba hacerse mucho más diestro en los sórdidos códigos de la calle, su aproximación circunstancial al espíritu de Freddy, es decir, la asunción parcial de sus gestos, su habla y su actitud vital, su *tumbaíto malandro* fue, además de una exploración crítica de los propios límites de su identidad, una estrategia de mera supervivencia.

## Héroe en la madrugada

Tras brotar inicialmente de la necesidad (y la oportunidad) de crear un sofisticado espacio corpóreo no controlado por el Estado y los agresivos discursos mediáticos donde negociar y destilar estigmas, los espíritus

---

<sup>45</sup> Hall, 1990: 44-46.

<sup>46</sup> 1995: 34.

malandros están desarrollando en el seno del culto nuevas cualidades y roles ceremoniales (y extra-ceremoniales) que tiene que ver, como en el caso de Orlando y Freddy, con ingeniosas estrategias de supervivencia cotidiana en el espacio herido. Es fácil reconocer en estos usos innovadores del espiritismo venezolano la enorme flexibilidad y capacidad de improvisación simbólica y corpórea que hacen de él una opción de vida imprescindible para muchos.

En esta sección, dejo al lector a solas con un pasaje revisado de mi cuaderno de campo. La situación que se reproduce a continuación tuvo lugar el 4 de marzo de 1994 en la *Cueva de Don Toribio*, un santuario espiritista ubicado cerca de la localidad de Agua Blanca, en el estado Por-



Antonio poseído por Don Toribio, poco antes del incidente nocturno en el santuario de dicho espíritu. Al fondo puede verse a Daniel, leyendo las cenizas de su tabaco y preparándose para el trance.

tuguesa. Este conocido lugar de culto espiritista está compuesto por una serie de cuevas naturales, fuentes y portales. Es famoso entre los marillioneros como el lugar de origen y devoción del espíritu chamarrero don Toribio Montañés. La cueva de Don Toribio es una pequeña cavidad en una colina que tiene un altar principal y dos altares subsidiarios, uno dedicado a Simón Bolívar y otro a María de la Onza. Un manantial de agua cristalina inunda la cueva hasta la altura de la cintura.

Después de varios meses de perder contacto debido a su itinerancia, me había encontrado con Daniel Barrios en Barquisimeto, donde me propuso que viajáramos a Agua Blanca con un grupo espiritista basado en el barrio de San Juan de la Cañada. Ya entrada la noche, después de varias horas de intenso espiritismo, cuando sólo quedábamos dentro de la cueva cuatro de los nueve miembros de la caravana, Daniel empezó a recibir fluidos de espíritus. El primero en bajar en su cuerpo fue el Gran Cacique Terepaima, que estuvo con nosotros durante una hora aproximadamente.

«De repente, Terepaima anunció que tenía que irse porque había otro espíritu que deseaba poseer el cuerpo de Daniel y le estaba empujando para que saliera, insistentemente. Era Jesús Eloy González. Caracas, definitivamente, llega a cualquier sitio. Jesús Eloy fue un malandro que vivió en los barrios del 23 de Enero, y que murió de una puñalada asesada por una de sus culebras en El Valle en 1982. Había sido uno de los mejores amigos de Daniel, al que conoció en su pueblo natal de Güigüe, donde el malandro visitaba a su hermana con frecuencia. Unos doce años después de la muerte violenta de Jesús Eloy, Daniel empezó a hacer peticiones a la Reina María Lionza y a algunos otros espíritus para poder recibir al malandro en su cuerpo. De este modo, Daniel se convirtió en su única materia, al menos hasta el momento (...) Cuando el espíritu de Jesús Eloy descendió en el cuerpo de Daniel, parecía completamente drogado y, en su característico modo picaresco, comenzó a bromear sobre las circunstancias de la posesión. Se suponía que no debía de estar allí, pero, pana, se había coleado, qué *arrecho*. Había otro espíritu chamarrero haciendo cola para poseer a Daniel, pero él se las había arreglado para escurriarse entre medias del que salía y del que entraba, aunque un poco trompicado, claro. Pana, ese anís... Bueno, de hecho había llegado de milagro porque lo que salió del cuerpo de Daniel parecía un autobús a toda velocidad [Terepaima], que casi le atropella, pana, y tuvo que echarse a un lado. Pana, qué *arrecho* es estar por ahí en los callejones [cuerpos]. Bueno, ahora que se había ajustado perfectamente en el cuerpo de Daniel, “¿dónde estaba el bonche? ¿Qué es lo que es? ¿Dónde estaban las *jebas* —chicas? ¿Y qué tal un poco de *bazuco* para *agarrar nota*?” Sin parar de vacilar y moviéndose con su tumbaíto por toda la cueva, se aproximó a Gregoria, la única mujer entre los que quedábamos en la cueva, para ver

si enganchaba algo. Bobo salió y fue hacia el carrito en el que habíamos venido desde Barquisimeto para buscar un cigarrillo Belmont para el malandro. No regresó. Jesús Eloy seguía insistiendo en que si no le dábamos algo para fumar se iba, así que Héctor salió para ver por qué no regresaba Bobo. Volvió con malas noticias. Las cosas no estaban muy claras fuera. Había un coche que había llegado hacía poco y tenía sus luces apuntadas hacia nuestro carrito, y unas cuantas personas (no pudo precisar el número), estaban caminando en círculos en torno a nuestros compañeros. Jesús Eloy se hizo dueño de la situación. De hecho, esa y no otra era la razón por la que había dejado su bonche en Caracas para poseer a Daniel. Los recién llegados no tenían las mejores intenciones, estaban allí para robarnos, y de ahí para arriba. Pero tranquilos, que él se hacía cargo de la situación. En todo caso, él ya estaba muerto y bien muerto, así que no temía a nadie. Sería mejor, claro, si tuviéramos un *hierro* [pistola]. Todos estábamos muy nerviosos, pero Jesús Eloy continuó su *vacilón* sin parar. De repente, nos encontramos caminando detrás de él hacia el exterior de la cueva. Allí nos encontramos con que el resto de nuestros compañeros, que creímos durmiendo en el carrito, estaban todos levantados. Cada minuto, más o menos, Antonio, la materia de Barquisimeto, echaba un chorro de keroseno sobre la hoguera casi extinguida. Con el fuerte viento, una lengua de fuego se elevaba e iluminaba durante unos instantes nuestros alrededores. Dos o tres personas desconocidas estaban caminando en torno a nosotros, y un muchacho joven estaba hablando con, o mejor dicho, interrogando a, Antonio y Héctor. Tan pronto como Jesús Eloy llegó a la escena, se apropió de ella. Comenzó a interaccionar con el muchacho que estaba de *gancho ciego* entre nosotros, bromeando con él y confundiéndole. “Somos la misma gente”, no hay problema, no tenemos por qué sospechar los unos de los otros. Jesús Eloy siguió hablando con esta persona en un tono callejero durante al menos veinte minutos. El extraño estaba muy tenso y justificaba el hecho de que sus compañeros estuvieran dando vueltas a nuestro alrededor porque no se fiaban de nosotros. ¿Qué hacíamos nosotros, al fin y al cabo, a las cuatro de la madrugada en mitad de un bosque solitario? Lógicamente nosotros teníamos la misma duda. Nos preguntó qué cuántos quedaban dentro de la cueva, a lo que el espíritu le contestó que era difícil de saber, pero que unos veinte o así (éramos nueve en total). De repente, Jesús Eloy miró alrededor y, pana, ¿no era ese el carrito de Caricuao? Se subió al carrito entre risas y se colgó de la puerta, gritando a otros carros como si se encontrara en medio de una autopista de Caracas, en pleno atasco. Nuestro visitante estaba perplejo. Unos minutos después, fue Héctor el que subió al carrito un momento (era su vehículo) y Jesús Eloy le dijo que no había necesidad de sacar el hierro (que no teníamos), que todo estaba bajo control. Después de bastantes minutos, Héctor reveló con cautela a la persona que estaba con nosotros que en realidad Daniel no era “él mismo”, sino que estaba en trance con un espíritu malandro, Jesús Eloy. La actitud del joven cambió totalmente. Dijo entender. Sabía de lo que estábamos hablando, no necesitábamos expli-

carle nada más. Después de unos ebrios minutos, Jesús Eloy nos anunció que le estaban esperando en un bonche, y que estaba un poco cansado de nosotros, tan aburridos. Y así tres de nosotros regresamos con él al interior de la cueva. Allí nos recomendó que tuviéramos mucho cuidado. Que la situación no estaba fácil y que esa gente era peligrosa. De todos modos, la protección de los espíritus, y especialmente la de la corte malandrina, estaba con nosotros. El había hecho lo que podía, y “no estaba mal, ¿eh?”, pero ahora era mejor que nos preparáramos para cualquier contingencia. Dejó el cuerpo de Daniel mientras canturreaba su canción favorita, *La Cárcel*, y nos anticipaba las delicias del bonche en el barrio del 23 de Enero al que se dirigía en esos momentos. Nosotros quedamos preocupados y silenciosos en la cueva. ¿Qué hacíamos? Cuando Daniel se recuperó del trance, a los pocos minutos, le contamos lo sucedido. No se podía creer la historia. Aún tuvo un destello de humor para decirme que ahí tenía la prueba de que él no fingía sus trances. Siendo un cobarde como era, de toda la vida, jamás hubiera podido fingir a Jesús Eloy en un trance semejante, con tanta responsabilidad. De ningún modo. Cuando salimos de la cueva, pudimos ver al grupo de extraños hablando cerca de su coche, que aún tenía sus luces apuntadas hacia nuestro carrito, durante unos minutos. En medio de nuestro nerviosismo (Héctor había sacado un machete de algún escondite en el carrito, y se mostraba dispuesto a usarlo, otros compañeros estaban recogiendo palos y piedras), nuestros visitantes decidieron dejarnos en paz, se montaron en su coche y se fueron sin intercambiar otra palabra (...) Después de este incidente, cada vez que Jesús Eloy poseía a Daniel, jamás perdía la oportunidad de recordarnos los detalles de su heroísmo en la madrugada. “Esa historia si que es buena, pana, eso sí que fue arrecho”».

## Crónicas del espacio herido

Los espíritus malandros pueden significar cosas distintas para grupos distintos, o modular sus apariciones de acuerdo con las circunstancias. Pero lo que está claro es que actúan firmemente engranados en un proceso social que les desborda y que afecta a fibras muy sensibles de la sociedad venezolana. Con su llegada, el trance se convierte en un momento de ósmosis entre los altares marialionceros y las densidades y texturas del peligro urbano, entre los cuerpos de los fieles y los callejones, queiebros y escalinatas de los barrios, entre las oraciones y cánticos espirítistas y las microtopografías de la violencia, entre las curaciones místicas y los ajustes de cuentas. Son éstos espacios de fertilización mutua que, en su singular riqueza simbólica y corpórea, desbordan por exceso a las «verdades» hegemónicas, quebrando la rigidez burocrática y normalizante de las «listas de bajas» (número de cadáveres en la morgue, cifras o

estadísticas «oficiales») o el efecto trivializante de la escueta y repetitiva narración periodística. La cotidianidad, la moralidad y el detalle contenidos en las biografías populares y en los recorridos corpóreos de los espíritus malandros empujan en dirección oblicua a los estereotipos criminalizantes que flotan libremente en los medios de comunicación y en la sociedad civil, rescatándoles así de un universo de terror abstracto, difuso, intercambiable, burocrático. Los espíritus malandros, posesión tras posesión, cuento tras cuento, ceremonia tras ceremonia, son (re)localizados espacialmente en cuerpos, barrios e historias de vida concretas, recuperan sus rostros, sus nombres, sus emociones e idiosincrasias.

El espacio de vivencia y representación ofrecido por las narrativas y formas de incorporación espiritista marialionceras no es un espacio de oposición directa a la producción simbólica y a las formas del poder hegemónico. A la manera fugitiva evocada por Steedly, se trata más bien de un lugar *táctico*<sup>47</sup> que se alimenta simultánea y alternativamente de lo popular, lo elitista y lo masivo. Es, pues, un escenario de práctica social semiautónomo e híbrido donde se condensan, desagregan, difuminan y destilan las ambigüedades y los dramas de las vidas en el margen. Como el resto de la experiencia espiritista, o como ocurre también con el trauma social, los espíritus malandros resisten cualquier cierre interpretativo.

El uso de la metáfora del *espacio herido* no pretende contribuir al desarrollo de lo que Bourgois denomina una *pornografía de la violencia*<sup>48</sup>. En lugar de ello, lo que intenta es proporcionar una descripción contextualizada de algunos aspectos cruciales de la experiencia cotidiana de los habitantes de los barrios a través del análisis del intenso, matizado y maleable lenguaje corporal del espiritismo en el cual, como hemos tratado de demostrar, el trauma social se plasma con toda claridad. La sociedad venezolana está suficientemente saturada de palabras e imágenes que reproducen y amplifican los aspectos más sórdidos de la violencia cotidiana. En el extremo del sensacionalismo más comercial, la violencia se anuncia con toda su crudeza desde los quioscos de prensa en las portadas de periódicos como *Crónica policial*, que golpean los ojos de los ciudadanos —especialmente en las zonas populares— con horribles heridas, cuerpos desmembrados y dramáticas historias de pasión y muerte. Pero los tabloides populares no son el único vehículo de pornografías de la violencia. Algunos políticos y medios de comunicación de las élites y clases medias venezolanas también se dejan llevar en ocasiones por formas de representación de la violencia cotidiana que rozan el sensacionalismo,

<sup>47</sup> Para De Certeau, la acción «táctica» se caracteriza por la ausencia de un espacio propio, un proyecto global, y una visión totalizadora del oponente (1988: xvii-xx).

<sup>48</sup> 2001.

la simplificación, y en ocasiones incluso la indecencia. Los discursos políticos a veces se vuelven demagógicos, transformando la violencia cotidiana en un mortífero instrumento de poder e influencia política. Los discursos generados en los medios de comunicación desactivan la complejidad de la violencia mediante reportajes estereotipados, series de retratos de presuntos delincuentes y víctimas, partes de bajas y caricaturas estigmatizantes de los sucesos, diseñados para el consumo rápido. Como consecuencia, la violencia se rutiniza y domestica. El análisis de las causas estructurales y de las vidas trágicas que hay detrás de la violencia delincuencial queda inhabilitado, lo que contribuye al fomento de nuevos ciclos de desconfianza social, miedo y pánico moral.

La noción de *espacio herido* tampoco pretende sugerir que en Venezuela domina entre las clases más desfavorecidas un estado indiferenciado de desesperación colectiva. Más allá de las profundas fracturas sociales y económicas y el trauma individual y colectivo provocados por la presencia asfixiante de la pobreza y la violencia, los barrios son también espacios vibrantes laboral, social y culturalmente. Espacios donde la ternura, el humor y la creatividad en la supervivencia se mezclan con la tragedia cotidiana. A medida que se transformen los modos y percepciones de la violencia cotidiana —y el propio culto de María Lionza— surgirán otras historias de espíritus malandros que se abrirán camino hasta el panteón y los cuerpos del espiritismo venezolano. O quizás los espíritus malandros acabarán perdiendo su fuerza narrativa y corpórea actual, lo que implicaría —si es correcta mi interpretación de la existencia de una correspondencia directa entre el espiritismo y la vida cotidiana— que se ha puesto en marcha un proceso paralelo de regeneración del tejido social muy beneficioso para Venezuela. Le hice esta pregunta a mi amigo Daniel quien, como la gran mayoría de los venezolanos, está hastiado de la violencia endémica, de la sangre y del duelo.

«¿Cuál es mi previsión para el futuro? Si, bueno, mira, para mí, lo que yo estoy viendo, la corte que yo estoy viendo ahorita es la de los *encantos*, que existe desde hace tiempo, pero que son niños, ¿no? A lo mejor en un futuro cuando vengas vas a ver que todo el mundo va a estar trabajando con niñitos... Que si el niñito tal, que si el niñito Joseíto el travieso... Esa {corte} es la que va a agarrar vuelo, la que se va a poner de moda... Porque uno va analizando, y uno al estar metido ya en esto, más o menos capta la cuestión... Porque ya a los malandros se les va a pasar su euforia...»

Tristes, drogados, heridos, enamoradizos, tiernos, despiadados. Filántropos, asesinos, héroes populares, reos. Crónicas inacabadas, tensas, de un espacio herido. De un modo u otro, siempre entrelazados con las

texturas de lo cotidiano, entrenados en las múltiples aristas del peligro callejero, recorriendo despreocupados los cuerpos estigmatizados de sus materias, los espíritus malandros esbozan, en toda su desesperanza y tragedia, el traumático encuentro de miles de jóvenes de los barrios venezolanos con el cambio de siglo.



## Bibliografía

- AMODIO, E. (1995), «La medicina popular urbana en Caracas», en E. AMODIO y T. ONTIVEROS (eds.), *Historias de identidad urbana: Composición y recomposición de identidades en los territorios populares urbanos*, Caracas, Fondo Editorial Tropykos.
- ANDERSON, B. (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2.ª edición, Londres, Verso.
- ANTOLÍNEZ, G. (1939), «Mito arcaico del Estado Yaracuy», *Revista Guarura*, 2.
- (1943), «Prólogo al mito de María Lionza por Francisco Tamayo», *Boletín del Centro Histórico Larense*, 5 (1), pp. 231-234.
- (1944), «El Hombre de Yaracuy Frente a su Paisaje y su Folk-lore», *Revista Nacional de Cultura*, vol. 46, pp. 126-134.
- (1945), «Mitología yaracuyana: La hermosa doncella de los Nívar», en *El Universal*, Caracas, mayo.
- (1967), «El mito de María Lionza», *Archivos Venezolanos de Folklore*, vol. 8.
- ANTZA, P. y LAMBECK, M. (1996), «Introduction: Forecasting Memory», en P. ANTZE y M. LAMBECK (eds.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, Londres, Routledge.
- ARCAYA, P.M. (1911), *Personajes y hechos de la historia de Venezuela*, Caracas, Bibliografía Cosmos.
- ARCHILLA, R. (1966), *Historia de la Medicina en Venezuela*, Mérida, Universidad de los Andes, Ediciones del Rectorado.
- BACHELARD, G. (1994), *The Poetics of Space*, Boston, Beacon Press.
- BAKHTIN, M. (1984), *Rabelais and His World*, Bloomington, Indiana University Press.
- BASTIDE, R. (1978), *The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilization*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- BARNOW, E. (1974), *Documentary: A History of the Non-Fiction Film*, Oxford, Oxford University Press.
- BARRETO, D. (1987), *María Lionza: mito e historia*, Caracas, Escuela de Antropología/Universidad Central de Venezuela, Manuscrito.

- (1990), «Perspectiva histórica del mito a María Lionza», *Boletín Americanista*, 39-40, pp. 9-26.
- (1994), «Plasticité et résistance: Le mythe et le culte de María Lionza au Venezuela», *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Antropología*, 15, pp. 81-88.
- (1995), «El mito y culto de María Lionza: Identidad y resistencia popular», en E. AMODIO y T. ONTIVEROS (eds.), *Historias de identidad urbana: Composición y recomposición de identidades en los territorios populares urbanos*, Caracas, Fondo Editorial Tropykos.
- (1999), *María Lionza: genealogía de un mito*, Tesis doctoral, UCV.
- (s/f), «Culto, mito e historia: el lugar de María Lionza en la prensa de los años cincuenta», Manuscrito.
- BATESON, G. y MEAD, M. (1942), *Balinese Character: A Photographic Analysis*, Nueva York, New York Academy of Sciences.
- BERTICCI, A. (1994), *Instrucciones y aprendizaje sobre la evolución del espiritismo*, Valera (Trujillo).
- BIRKBECK, C. (1991), «Basura, industria y los “gallinazos de Cali, Colombia”», en V.E. TOKMAN (ed.), *El sector informal en América Latina: Dos décadas de análisis*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- BLACKING, J. (ed.) (1977), *The Anthropology of the Body*, Nueva York, Academic Press.
- BLANCHOT, M. (1986), *The Writing of the Disaster*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- BLANCO, C. (1988), *Manual esotérico*, Caracas, Representaciones Loga, S.A.
- BOLÍVAR, T. (1993), «Densificación y metrópoli», *Urbana*, 13, pp. 31-46.
- BORGES, J. (1997), *El Aleph*, Madrid, Alianza Editorial.
- BOURDIEU, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1990), *The Logic of Practice*, Stanford, Stanford University Press.
- BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press.
- BROWN, D. (1994 [1986]), *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*, Nueva York, Columbia University Press.
- BROWN, K.M. (1991), *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*, Berkeley, University of California Press.
- BUXÓ I REY, M.J. (1998), «Mirarse y agenciarse: espacios estéticos de la performance fotográfica», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Tomo LIII, Cuaderno Segundo, pp. 175-189.
- CABRERA, L. (1993 [1954]), *El monte*, La Habana, Letras Cubanas.
- CACUA PRADA, A. (1987), *El siervo de Dios: José Gregorio Hernández, Médico y Santo*, Bogotá, Planeta Colombiana Editorial, S.A.
- CALVINO, I. (1990), *Las ciudades invisibles*, Madrid, Siruela.
- CARRERA DAMAS, G. (1969), *El culto a Simón Bolívar: Esbozo para un estudio de las ideas en Venezuela*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- CARVALLO, T. (1952), *José Gregorio Hernández: Su obra científica y social en Venezuela*, Caracas, Imprenta Nacional.

- CLARAC DE BRICEÑO, J. (1970), «El culto de María Lionza», *América Indígena*, XXX (2), pp. 359-374.
- (1992), *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*, Mérida, Talleres Gráficos Universitarios.
- CASTRO-GÓMEZ, S. y MENDIETA, E. (1998), «Introducción: La translocalización discursiva de “Latinoamérica” en tiempos de globalización», en S. CASTRO-GÓMEZ y E. MENDIETA (eds.), *Teorías sin disciplina: Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México D.F., Miguel Angel Porruá.
- CLIFFORD, J. y MARCUS, G.E. (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- CHEN, N. y TRINH, T. Minh-ha (1994), «Speaking Nearby», en L. TAYLOR (ed.), *Visualizing Theory: Selected Essays from V.A.R. 1990-1994*, Nueva York, Routledge.
- COMAROFF, J. (1985), *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, The University of Chicago Press.
- COMAROFF, J. y COMAROFF, J. (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, San Francisco, Westview Press.
- CONNERTON, P. (1989), *How Societies Remember*, Nueva York, Cambridge University Press.
- CONNOR, L., ASCH, P. y ASCH, T. (1986), *Jero Takapan, Balinese Healer: An Ethnographic Film Monograph*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CORONIL, F. (1997), *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela*, Chicago, The University of Chicago Press.
- CORONIL, F. y SKURSKI, J. (1991), «Dismembering and Remembering the Nation: The Semantics of Political Violence in Venezuela», *Comparative Study in Society and History*, 33, pp. 288-337.
- CORTÁZAR, J. (1994), *Cuentos completos/I (1945-1966)*, Madrid, Alfaguara.
- CSORDAS, T. (1988), «Embodiment as a Paradigm for Anthropology», *Ethos*, 8, pp. 5-47.
- (1993), «Somatic Modes of Attention», *Cultural Anthropology*, 8(2), pp. 135-156.
- (1994), *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, University of California Press.
- CULBERTSON, R. (1995), «Embodied Memory, Trascendence and Telling: Recounting Trauma, Re-establishing the Self», *New Literary History*, 26, pp. 169-195.
- DANTICAT, E. (1999), *¿Krik? ¡Krack!*, Barcelona, Femenino Lumen.
- DE CERTEAU, M. (1980), «On the Oppositional Practices of Everyday Life», *Social Text*, 3, pp. 3-43.
- (1988), *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press.
- DE FREITAS, J. (1995), «Bárbaros, armados y peligrosos: la eficacia del discurso sobre la violencia popular urbana», en E. AMODIO y T. ONTIVEROS (eds.), *Historias de identidad urbana: Composición y recomposición de identidades en los territorios populares urbanos*, Caracas, Fondo Editorial Tropykos.
- DELGADO, M. (1999), *El animal público*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- DEREN, M. (1953), *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*, Nueva York, MacPerson y Co.
- (1985), «Cinematography: The Creative Use of Reality», en G. MAST y M. COHEN (eds.), *Film Theory and Criticism*, Oxford, Oxford University Press.

- DÍAZ, M. (1989), *Milagreros del camino*, Caracas, Refolit, C.A.
- (s/f), *María Lionza: Religiosidad mágica de Venezuela*, Caracas, Refolit C.A.
- DOMÍNGUEZ, N. (1982), *Biografía del Doctor José Gregorio Hernández Cisneros*, Caracas, Venediciones.
- DORNFELD, B. (1989), «Chronicle of a Summer and the Editing of Cinema Verite», *Visual Anthropology*, 2 (3-4), pp. 317-331.
- DUQUE, J.R. y MUÑOZ, B. (1995), *La ley de la calle: Testimonios de jóvenes protagonistas de la violencia en Caracas*, Caracas, FUNDARTE.
- DYDYNSKI, K. (1994), *Venezuela: A Travel Survival Kit*, Oakland (CA), Lonely Planet.
- FEATHERSTONE, M., HEPWORTH, M. y TURNER, B.S. (eds.) (1991), *The Body: Social Processes and Cultural Theory*, Londres, Sage.
- FELD, S. (1989), «Themes in the Cinema of Jean Rouch», *Visual Anthropology*, 2 (3-4), pp. 223-247.
- FELDMAN, A. (1991), *Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*, Chicago, The University of Chicago Press.
- FERNÁNDEZ, D. (1988), *José Gregorio Hernández: Su Vida y su Obra*, Panamá, Ed. America, S.A.
- FERNÁNDEZ OLmos, M. y PARAVISINI-GBERT, L. (eds.) (1997), *Sacred Possessions: Vodou, Santería, Obeah and the Caribbean*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- FERRÁNDIZ, F. (1992), «Dimensions of Nationalism in a Venezuelan Possession Cult», *Kroeber Anthropological Society Papers*, 75-76, pp. 28-47.
- (1995), «Itinerarios de un medium: espiritismo y vida cotidiana en la Venezuela contemporánea», *Antropología*, 10, pp. 133-166.
- (1996), «Malandros, africanos y vikingos: violencia cotidiana y espiritismo en la urbe venezolana», en C. CARAVANTES (ed.), *Antropología de América Latina*, Zaragoza, Actas del VII Congreso Nacional de Antropología Social.
- (1997), *The Body in Its Senses: The Spirit Possession Cult of María Lionza in Contemporary Venezuela*, Ann Arbor (MI), UMI.
- (1997/98), «A Trace of Fingerprints: Displacements and Textures in the Use of Ethnographic Video in Venezuelan Spiritism», *Visual Anthropology Review*, 13(2), pp. 19-38.
- (2000), «Entre lo global y lo local: Notas históricas y algunos retos de los estudios sobre los medios de comunicación de masas», *Letras de Deusto*, 30 (87), pp. 57-68.
- (2001), «De la cuadrícula al Aleph: Perfil histórico y social de Caracas», *Boletín Americanista*, 51, pp. 63-80.
- (2002a), «Malandros: Espacios de trauma, estigma y peligro entre jóvenes venezolanos», en C. FEIXA, F. MOLINA y C. ALSINET (eds.), *Movimientos juveniles en América Latina: Pachucos, malandros, punketas*, Barcelona, Ariel.
- (2002b), «Calidoscopios de género: cuerpo, masculinidad y supervivencia en el espiritismo venezolano», *Alteridades*, 12(23), pp. 83-92.
- (2003), «*Malandros, María Lionza and Masculinity in a Venezuelan Shantytown*», en M. GUTMANN (ed.), *Changing Men and Masculinities in Latin America*, Durham, Duke University Press.

- (2004), «The Body as Wound», *Critique of Anthropology*, 24(2), pp. 107-133.
- en prensa, «Venas abiertas: Africanos y vikingos entre los jóvenes espirítistas venezolanos», en F. FERRÁNDIZ y C. FEIXA (eds.), *Jóvenes sin Tregua*, Barcelona, Anthropos.
- FINKLER, K. (1985), *Spiritist Healers in Mexico*, Massachusetts, Bergin y Garvey.
- FLORES, D. (1991), *La adivinación por el tabaco en el culto a María Lionza*, Maracaibo, Editorial de La Universidad del Zulia.
- FOUCAULT, M. (1973), *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*, Nueva York, Vintage Books.
- FUCHS, V.R. (1974), *Who Shall Live? Health, Economics and Social Choice*, Nueva York, Basic Books.
- FULCHIGNONI, E. (1989), «Conversation Between Jean Rouch and Professor Enrico Fulchignoni», *Visual Anthropology*, 2 (3-4), pp. 265-300.
- FULLER, J.G. (1974), *Arigó, Surgeon of the Rusty Knife*, Nueva York, Crowell.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1989), *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*, México D.F., Grijalbo.
- (1995), *Consumidores y ciudadanos: Conflictos culturales de la globalización*, México D.F., Grijalbo.
- GARCÍA GAVIDIA, N. (1987), *Posesión y ambivalencia en el culto a María Lionza. Notas para una tipología de los cultos de posesión existentes en América del sur*, Maracaibo, Universidad del Zulia.
- GARCÍA MÁRQUEZ, G. (1989), *El General en su laberinto*, Bogotá, Editorial Oveja Negra.
- GEERTZ, C. (1990), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- GILBERT, A. y HEALEY, P. (1985), *The Political Economy of Land: Urban Development in an Oil Economy*, Vermont, Gower Publishing Company Limited.
- GIOBELLINA, F. (1994), *Las formas de los dioses. Categorías y clasificaciones en el Candomblé*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz.
- GIOBELLINA, F. y GONZÁLEZ, E. (1989), *Spirits from the Margin: Umbanda in São Paulo*, Upsala, Upsala Studies in Cultural Anthropology.
- GONDELLES, R. (1977), *Los Parques Nacionales de Venezuela*, Madrid, Col. «La naturaleza en iberoamérica».
- GONZÁLEZ, J.A. (1993), «Rethoric of the Object: Material Memory and the Artwork of Amalia Mesa-Bains», *Visual Anthropology Review*, 9(1), pp. 82-91.
- GORDON, A.F. (1997), *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- GORDON, D.R. (1988), «Tenacious Assumptions in Western Medicine», en M. LOCK y D.R. GORDON (eds.), *Biomedicine Examined*, Londres, Kluwer Academic Publishers.
- GRAMKO, I. (s/f), *María Lionza (3 actos)*, Caracas, Reflejos, Colección Teatral.
- GREENFIELD, S. (1987), «The Return of Dr. Fritz: Spiritist Healing and Patronage Networks in Urban, Industrial Brazil», *Social Science and Medicine*, 24(12), pp. 1095-1108.
- GROSZ, E. (1994), *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, Indiana University Press.

- GUPTA, A. y FERGUSON, J. (1992), «Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference», *Cultural Anthropology*, 7(1), pp. 6-23.
- GUSS, D. (1982), «The Encantados: Venezuela's Invisible Kingdom», *Journal of Latin American Lore*, 8(2), pp. 223-272.
- HALBWACHS, M. (1980), *The Collective Memory*, Nueva York, Harper y Row.
- HALL, S. (1990), «Minimal Selves», *Identity Documents*, 6, pp. 44-46.
- HARVEY, D. (1989), *The Urban Experience*, Oxford, Oxford University Press.
- (1992), *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, Basil Blackwell Inc.
- HERNÁNDEZ, J.G. (1912), *Elementos de filosofía*, Caracas, Tip. Emp. El Cojo.
- HERNÁNDEZ, Tosca (2000), «El desafío de la violencia en el actual sistema político venezolano», Manuscrito.
- HERNÁNDEZ, Túlio et al. (1994), *La violencia en Venezuela*, Caracas, Monte Avila.
- (2000), *Celebración de estar vivos y otros escritos*, Caracas, Biblioteca de Autores y Temas Tachirenses.
- HERRERA DE WEISHAAR, M.L. (1981), *La Vega: Biografía de una parroquia*, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República.
- HERRERA DE WEISHAAR, M.L., FERREIRA, M.L. y ALVAREZ, C. (1977), *Parroquia La Vega: Estudio micro-histórico*, Caracas, Concejo Municipal del Distrito Federal.
- HESS, D. (1991), *Spirits and Scientists: Ideology, Spiritism and Brazilian Culture*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- HOBSBAWM, E. (1983), «Introduction: Inventing Traditions», en E. HOBSBAWM y T. RANGER (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, M.A., Cambridge University Press.
- HOLSTON, J. (1991), «Autoconstruction in Working-Class Brazil», *Cultural Anthropology*, 6(4), pp. 447-465.
- IZARD, M. (1986), *Tierra Firme: Historia de Venezuela y Colombia*, Madrid, Alianza América.
- JACKNIS, I. (1988), «Margaret Mead and Gregory Bateson in Bali: Their Use of Photography and Film», *Cultural Anthropology*, 3(2), pp. 160-177.
- JAYME, J. (1993), «María Lionza: Leyenda, superstición y magia en Venezuela», *Tiempo de Aventura*, 20, pp. 52-61.
- JORALEMON, D. (1990), «The Selling of the Shaman and the Problem of Informant Legitimacy», *Journal of Anthropological Research*, 46(2), pp. 105-118.
- KARDEK, A. (1978), *¿Qué es el espiritismo?*, Barcelona, M. Preja.
- (1980), *El libro de los médiums: Guía de los médiums y de las evocaciones*, México D.F., Editores Mexicanos Unidos, S.A.
- KLEINMAN, A. y KLEINMAN, J. (1994), «How Bodies Remember: Social Memory and Bodily Experience of Criticism, Resistance, and Delegitimization Following China's Cultural Revolution», *New Literary History*, 25(3), pp. 707-723.
- (1997), «The Appeal of Experience; The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times», en A. KLEINMAN, V. DAS y M. LOCK (eds.), *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press.
- KLEINMAN, A., DAS, V. y LOCK, M. (1997), «Introduction», en A. KLEINMAN, V. DAS y M. LOCK (eds.), *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press.

- KOENIG, B.A. (1988), «The technological imperative in Medical Practice: The Social Creation of a “Routine” Treatment», en M. LOCK y D.R. GORDON (eds.), *Biomedicine Examined*, Londres, Kluwer Academic Publishers.
- LAGUERRE, M.S. (1989), *Voodoo and Politics in Haiti*, Nueva York, St. Martin’s Press.
- LANCASTER, R. (1997), «Guto’s Performance: Notes on the Transvestism of Everyday Life», en R. LANCASTER y M. DI LEONARDO (eds.), *The Gender-Sexuality Reader*, Routledge, Londres.
- LANDY, D. (1977), «Role Adaptation: Traditional Curers Under the Impact of Western Medicine», en D. LANDY (ed.), *Culture, Disease and Healing: Studies in Medical Anthropology*, Nueva York, MacMillan.
- LANGER, L. (1991), *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, New Haven, Yale University Press.
- LEFEBVRE, H. (1994), *The Production of Space*, Oxford, Blackwell Publishers.
- LIÉBANO AGUIRRE, I. (1988), *Bolívar*, Caracas, Academia Nacional de la Historia.
- LOBO ANTUNES, A. (2000), *Exhortación a los cocodrilos*, Madrid, Ediciones Siruela.
- LOCK, M. (1989), «New Japanese Mythologies: Faltering Discipline and the Ailing Housewife», *American Ethnologist*, 15(1), pp. 43-61.
- (1993), «The Anthropology of the Body», *Annual Review of Anthropology*, 22, pp. 133-153.
- LOW, S. (1988), «The Medicinalization of Healing Cults in Latin America», *American Ethnologist*, 15(1), pp. 136-154.
- MACDOUGALL, D. (1975), «Beyond Observational Cinema», en P. HOCKINS (ed.), *Principles of Visual Anthropology*, The Hague, Mouton Publishers.
- (1991), «Whose Story is This?», *Visual Anthropology Review*, 8(1), pp. 2-10.
- (1992), «Complicities of Style», en P.I. CRAWFORD y D. TURTON (eds.), *Film as Ethnography*, Nueva York, Manchester University Press.
- (1998), *Transcultural Cinema*, Princeton, Princeton University Press.
- MACKLIN, B.J. y CRUMRINE, N.R. (1973), «Three North Mexican Folk Saint Movements», *Comparative Studies in Society and History*, 15(1), pp. 89-105.
- MADRIZ GALINDO, F. (1955), «Los Encantos: Elementos del Agua», *Boletín del Instituto de Folklore*, 2(2), pp. 61-65.
- MARCUS, G.E. (1994), «The Modernist Sensibility in Recent Ethnographic Writing and the Cinematic Metaphor of Montage», en L. TAYLOR (ed.), *Visualizing Theory: Selected Essays From V.A.R. 1990-1994*, Londres, Routledge.
- MARGOLIES, L. (1984), «José Gregorio Hernández: The Historical Development of a Venezuelan Popular Saint», *Studies in Latin American Popular Culture*, 3, pp. 28-46.
- (1988), «The Canonization of a Venezuelan Folk Saint: The Case of José Gregorio Hernández», *Journal of Latin American Lore*, 14(1), pp. 93-110.
- MARTÍN, G. (1983), *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- MÁRQUEZ, P. (1999), *The Street is my Home: Youth and Violence in Caracas*, Stanford, Stanford University Press.
- MASUR, G. (1969), *Simón Bolívar*, Alburquerque, University of New Mexico Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1989), *Phenomenology of Perception*, Londres, Routledge.

- MÉTRAUX, A. (1972 [1959]), *Voodoo in Haiti*, Nueva York, Schocken Books.
- MONASTERIOS, R. (1975), *Un enfoque crítico del teatro venezolano*, Cacacas, Monte Avila Editores.
- NICHOLS, B. (1994), *Blurred Boundaries: Questions of Meaning in Contemporary Culture*, Bloomington, Indiana University Press.
- NÚÑEZ PONTE, J.M. (1924), *Estudio Crítico Biográfico del Dr. José Gregorio Hernández*, Caracas, Tip. Vargas.
- OLALQUIAGA, C. (1993), *Megalópolis: perspectiva actual*, Caracas, Monte Avila Editores.
- O'NEILL, J. (1985), *Five Bodies*, Ithaca, Cornell University Press.
- ONG, A. (1987), *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*, Nueva York, SUNY.
- ONTIVEROS, T. y FREITAS, J. (1993), «Metrópoli y territorialización popular contemporánea», *Urbana*, 13, pp. 69-76.
- PARRA, J. (s/f), «María Leonza», en Luis Edgardo RAMÍRED (ed.), *Repertorio Poético*, Caracas, Librería Piñango.
- (1975), «Un libro sobre María Lionza», Prólogo de B. VEIT-TANÉ, *María Lionza y yo*, Caracas.
- (1978), *Una zona en el tiempo*, Chivacoa (Yaracuy), Editorial Lucila.
- PERERA, A. (1951), *Historia de la Medicina en Venezuela*, Caracas, Imprenta Nacional.
- PEDRAZZINI, Y. y SÁNCHEZ M. (1992), *Malandros, bandas, y niños de la calle: cultura de urgencia en la metrópoli latinoamericana*, Caracas, Vadell Hermanos Editores.
- PETERS, J.D. (1997), «Seeing Bifocally: Media, Place, Culture», en A. GUPTA y J. FERGUSON (eds.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham, Duke University Press.
- PILE, S. (1997), «Introduction», en S. PILE y M. KEITH (eds.), *Geographies of Resistance*, Nueva York, Routledge.
- PLACIDO, B. (2001), «“It's All To Do With Words”: An Analysis of Spirit Possession in the Venezuelan Cult of María Lionza», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7(2), pp. 207-224.
- POLLAK-ELTZ, A. (1985 [1972]), *María Lionza: mito y culto venezolano*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- (1987), *La medicina popular en Venezuela*, Caracas, Biblioteca Nacional de la Historia.
- (1989), *Las ánimas milagrosas en Venezuela*, Caracas, Fundación Bigott.
- PRAT, J. (1997), *El estigma del extraño: Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, Ariel.
- PRED, A. y WATTS, M. (1992), *Reworking Modernity: Capitalisms and Symbolic Discontent*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- PRESS, I. (1977), «An Urban Curandero», en D. LANDY (ed.), *Culture, Disease and Healing: Studies in Medical Anthropology*, Nueva York, MacMillan.
- PROVEA (1992), *Situación de los Derechos Humanos en Venezuela: Informe Anual (octubre 1991-septiembre 1992)*, Caracas, Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos.
- RABINOW, P. (1992), *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Madrid, Júcar Universidad.

- ROMANUCCI-ROSS, L. (1977), «The Hierarchy of Resort in Curative Practice», en D. LANDY (ed.), *Culture, Disease and Healing: Studies in Medical Anthropology*, Nueva York, MacMillan.
- ROUCH, J. (1975), «The Camera and Man», en Paul HOCKINS (ed.), *Principles of Visual Anthropology*, The Hague, Mouton Publishers.
- SALAS, Y. (1987), *Bolívar y la historia en la conciencia popular*, Caracas, Universidad Simón Bolívar.
- (1998), «La cárcel y sus espíritus guerreros: Una aproximación a los imaginarios de la violencia», *Tribuna del investigador*, 5(1), pp. 20-37.
- SANTANELLO, L. (1989), *La caída de los brujos... «última plaga»: Espiritismo «luz y verdad»*, Caracas, Venediciones C.A.
- SCARRY, S. (1985), *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford, Oxford University Press.
- SCHEPER-HUGHES, N. (1992), *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, University of California Press.
- (1995), «Who's the Killer? Popular Justice and Human Rights in a South African Squatter Camp», *Social Justice*, 22(3), pp. 143-164.
- SCHEPER-HUGHES, N. y LOCK, M. (1987), «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology», *Medical Anthropology Quarterly*, 1(1), 6-41.
- (1991), «The Message in the Bottle: Illness and the Micropolitics of Resistance», *The Journal of Psychohistory*, 18(4), pp. 409-432.
- SHEON, N. (1991), «Saints, Surgeons and Spiritists: Symbolic Healing in Brazil», Manuscrito.
- SHILLING, C. (1994), *The Body and Social Theory*, Londres, Sage.
- SILVA, A. (1992), *Imaginarios urbanos: Bogotá y São Paulo: Cultura y comunicación urbana en América Latina*, Bogotá, Tercer Mundo Editores.
- SKURSKI, J. (1994), «The Ambiguities of Authenticity in Latin America: Doña Bárbara and the Construction of National Identity», *Poetics Today*, 15(4), pp. 59-81.
- SPARSHOTT, F.E. (1985), «Basic Film Aesthetics», en G. MAST y M. COHEN (eds.), *Film Theory and Criticism*, Oxford, Oxford University Press.
- STEEDLY, M.M. (1993), *Hanging Without a Rope: Narrative Experience in Colonial and Postcolonial Karoland*, Princeton, Princeton University Press.
- STOLLER, P. (1990), *The Cinematic Griot: The Ethnography of Jean Rouch*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (1995), *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*, Londres, Routledge.
- SZTOMPKA, P. (2000), «Cultural Trauma: The Other Side of Social Change», *European Journal of Social Theory*, 3(4), pp. 449-466.
- TAMAYO, F. (1943), «El mito de María Lionza», *Archivos Venezolanos de Folklore*, pp. 231-241.
- TAUSSIG, M. (1980), «Reification and the Consciousness of the Patient», *Social Science and Medicine*, 14B, 3-13.
- (1987), *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago, The University of Chicago Press.

- (1992a), «La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea», en M. GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. LEÓN-PORTILLA, G.H. GOSSEN y J.J. KLOR DE ALBA (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, 2: Encuentros interétnicos*, Madrid, Siglo XXI.
- (1992b), *The Nervous System*, Nueva York, Routledge.
- (1997), *The Magic of the State*, Nueva York, Routledge.
- TAYLOR, L. (1994), «Visualizing Theory Foreword», en L. TAYLOR (ed.), *Visualizing Theory: Selected Essays From V.A.R. 1990-1994*, Londres, Routledge.
- (1998), «Introduction», en D. MACDOUGALL, *Transcultural Cinema*, Princeton, Princeton University Press.
- TERRADAS, I. (1992), *Eliza Kendal. Reflexiones sobre una autobiografía*, Bellaterra, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- TORREALBA, R. (1983), «La migración rural-urbana y los cambios en la estructura del empleo: el caso venezolano», en M.M. SUÁREZ, R. TORREALBA y H. VESSURI (eds.), *Cambio social y urbanización en Venezuela*, Caracas, Monte Avila Editores.
- TRAVIESO, C. (1968), *Homenaje a los grandes maestros de la medicina venezolana*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- TRINCADO, J. (1977), *El magnetismo en su origen: método supremo: manual de educación magnética*. México D.F., B. Costa-Amic.
- TRINH, T. Minh-ha (1989), *Woman/Native/Other*, Bloomington, Indiana University Press.
- (1991), *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics*, Londres, Routledge.
- (1992), *Framer Framed*, Londres, Routledge.
- TURNER, B.S. (1984), *The Body and Society*, Londres, Basil Blackwell.
- (1992), *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, Londres, Routledge.
- TURNER, T. (1980), «The Social Skin», en J. CHERFAS y R. LEWIN (eds.), *Not Work Alone*, Londres, Temple Smith.
- (1994), «Bodies and Anti-bodies: Flesh and Fetish in Contemporary Social Theory», en T. CSORDAS (ed.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TURNER, V. (1974), *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Itaca, Cornell University Press.
- VEIT-TANÉ, B. (1975), *María Lionza y yo*, Caracas.
- WACQUANT, L. (1995), «Pugs at Work: Bodily Capital and Bodily Labour Among Profesisional Boxers», *Body and Society*, 1(1), pp. 65-93.
- WAFER, J. (1991), *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- WATTS, M. (1992), «Capitalisms, Crises, and Cultures I: Notes toward a Totality of Fragments», en A. PRED y M. WATTS (eds.), *Reworking Modernity: Capitalisms and Symbolic Discontent*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- WEINBERGER, E. (1992), «The Camera People», *Transition*, 5, pp. 24-54.
- WERBNER, R. (1985), «The Argument of Images: From Zion to the Wilderness in African Churches», en W.M.J. VAN BINSBERGEN y M. SCHOFFELEERS (eds.), *Theoretical Explorations in African Religion*, Londres, KTI.

- WHITE, H. (1995), «Bodies and their Plots», en S. LEIGH FOSTER (ed.), *Choreographing History*, Bloomington, Indiana University Press.
- WINSTON, B. (1988), «Documentary: I Think We Are in Trouble», en A. ROSENTHAL (ed.), *New Challenges for Documentary*, Berkeley, University of California Press.
- WILLIAMS, R. (1977), *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.
- WORSLEY, P. (1982), «Non-Western Medical Systems», *Annual Review of Anthropology*, 11, pp. 315-348.
- YOUNG, C. (1975), «Observational Cinema», en P. HOCKINS (ed.), *Principles of Visual Anthropology*, The Hague, Mouton Publishers.
- YOUNG, K. (1997), *Presence in the Flesh: The Body in Medicine*, Cambridge, Harvard University Press.

Francisco Ferrández Martín  
**Escenarios del cuerpo**  
*Espiritismo y sociedad en Venezuela*

*Escenarios del cuerpo* propone al lector un viaje al interior de la Venezuela contemporánea a través de una serie de escenarios corpóreos que están emergiendo en las últimas décadas en el culto de posesión espiritista de María Lionza. Esta conocida forma de religiosidad popular, según la tesis que se sostiene en el libro, no debe entenderse como una tradición arcaica sino como un producto de la modernidad petrolera en continuo proceso de transformación. El libro se compone de seis partes: Tiempos, Espacios, Cuerpos, Miradas, Aflicciones y Heridas. Con el fin de explorar la permeabilidad entre el espiritismo y otros campos de la realidad social, cada uno de estos escenarios plantea la discusión de ámbitos donde María Lionza se ha hecho presente en Venezuela, poniendo el énfasis en el desarrollo y consolidación histórica de una forma de *estar en el mundo* autónoma, de enorme intensidad sensorial y no menos capacidad crítica. El objetivo último de este ensayo es responder a la siguiente pregunta: ¿cuál es el potencial del desciframiento de los cuerpos y las prácticas corporales en el análisis de las sociedades contemporáneas?



**Universidad de Deusto**

• • • • • • •