

El baile en candela: narrativas históricas y memoria colectiva en el culto a María Lionza

FERNÁNDEZ QUINTANA ANABEL
École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), París, Francia
Correo electrónico: anabel_fernandezq@yahoo.com

Resumen

La celebración pública con mayor proyección nacional e internacional del culto a María Lionza tiene lugar cada 12 de octubre en Quibayo (montaña de Sorte, estado Yaracuy). Se trata del denominado “baile en candela”, ritual colectivo en cuya ejecución participan médiums procedentes todo el país que, poseídos por los prestigiosos espíritus de la corte india, caminan sobre brasas ardientes. El presente artículo propone una mirada retrospectiva sobre los orígenes de ese curioso “baile” así como una descripción sintética del ritual bajo su forma contemporánea. Por último, se proponen algunas pistas de análisis sobre la consolidación del culto como un espacio para el florecimiento de una memoria colectiva densa que da lugar a múltiples lecturas, a menudo contestatarias, del pasado histórico.

Palabras clave: Culto a María Lionza, ritual de posesión, baile en candela, memoria colectiva.

Dancing on burning coals: historical narrative and collective memory in the cult of María Lionza

Abstract

Every year on the 12th of October at Quibayo (in the Sorte Mountains, Yaracuy State, Venezuela), a celebration takes place. This is part of the María Lionza cult, the most well-known of its kind at home and abroad. The celebration centers around the barefoot treading upon burning coals called the *baile en candela* (“fire dance”), which is a collective ritual of possession. Mediums come from all over the country to invoke the prestigious spirits of the Indian “court” in order to walk on hot coals. This article examines the origins of the ritual “dance” and offers a succinct description of the ceremony in its current form. It will conclude by proposing several areas for analysis in support of the concept that the cult fosters a dense collective memory which gives rise to multiple, often unorthodox, readings of the historic past.

Key words: María Lionza cult, possession ritual, walking on coals, collective memory.

Fecha de recepción: 26-02-2016 / Fecha de aceptación: 19-05-2016

para Marcos

I. Introducción

El sustrato más antiguo del mito y culto en torno a María Lionza echa sus raíces en las ricas cosmovisiones indígenas caquetías y jirajaras que dominaban la región centro-occidental antes de la conquista española (Barreto, 1989-1990: 9-21). Las transformaciones sociales y económicas suscitadas tras la consolidación de la industria petrolera, a comienzos del siglo XX, serán sin duda responsables de la expansión sostenida del culto que, a la vuelta de pocos años, encontrará un formidable refugio en los espacios urbanos. En efecto, las grandes urbes absorberán buena parte del flujo migratorio de origen campesino que, empujado por una crisis severa de la economía agrícola, comienza a abandonar masivamente las zonas rurales en busca de mejor fortuna. Desde entonces el culto se instala durablemente en las principales ciudades del país, donde sufrirá mutaciones y reacomodamientos múltiples, desde la eclosión de nuevas cortes o familias de espíritus en el panteón, hasta la aparición de diferentes estilos de trance, pasando por la asimilación de conocimientos y prácticas procedentes de otros sistemas religiosos análogos, como la santería cubana¹. La estupenda popularidad de la devoción debe mucho a esa naturaleza aglutinante que le permite aceptar sin complejos las influencias más diversas, así como a la capacidad de sus centros de culto para abocarse a la resolución de toda suerte de contrariedades, si bien la dimensión terapéutica en particular parece ganar cada vez más terreno.

El presente artículo explora el denominado “baile en candela” (o “baile de la candela”), ritual colectivo del culto a María Lionza con mayor proyección en la esfera pública. Se trata de una celebración ritual que tiene lugar cada 12 de octubre en Quibayo (montaña de Sorte, estado Yaracuy) y en cuya ejecución participan médiums o *materias* procedentes de diversas regiones del país, quienes se someten a un cuidadoso período de preparación previa²: llegado el apogeo de la ceremonia, los médiums en estado de trance caminan sobre brasas ardientes bajo la tutela de los espíritus que componen la popular “corte india” (Fernández Quintana, 2008), valga decir, los grandes caciques (como Guaicaipuro, Naiguatá, etc.) y las princesas guerreras (como la india Rosa o Tibisay). Ritual insignia del culto, el “baile” es objeto de un interés siempre renovado, tal como lo demuestra la asidua presencia, año

tras año, de autoridades políticas locales y regionales, así como de creyentes, turistas, científicos de extracción diversa y, desde luego, numerosos medios de comunicación nacionales e internacionales. Si bien el ritual articula múltiples dimensiones, en este ensayo nos contentaremos con ofrecer una perspectiva histórica sucinta –producto de una investigación documental mucho más amplia sobre la consolidación del culto a María Lionza–, así como una descripción etnográfica concisa que se inscribe en el marco de un trabajo de campo realizado de forma intermitente entre 1998 y 2006 en la montaña de Sorte. Ello nos permitirá, más adelante, abordar la existencia de múltiples interferencias y solapamientos entre las narrativas históricas vehiculadas por el Estado-nación y las representaciones del pasado construidas en el culto a María Lionza cuyas tramas, como lo sugieren algunos autores, entretejen una memoria colectiva fundamentalmente contestataria de los sectores populares (Salas, 1987, 1997, 1998; Ferrándiz, 2004a, 2004b).

II. Sobre los orígenes del “Baile”

Las primeras noticias escritas sobre el culto a María Lionza se remontan a principios del siglo XX, en pleno apogeo de los estudios folklóricos en Venezuela. En esa época se produce un auténtico movimiento intelectual cuya principal preocupación consistía en inventariar, promover y difundir las culturas tradicionales, cuyas expresiones abarcaban un espectro muy amplio de creencias y prácticas a lo largo y ancho del país, desde la música y las festividades locales, hasta las leyendas y supersticiones populares. Tal interés, que expresa una cierta inquietud frente a las profundas transformaciones que suponía el tránsito vertiginoso hacia un modelo económico petrolero-rentista, cristalizó en una nutrida cantidad de textos en los que María Lionza fue objeto de una atención particular. Las referencias al respecto son numerosas, tal como lo demuestran los trabajos de Santos Erminy Arismendi (1952), Francisco Tamayo (1943), Felipe Ramón y Riviera (1958), Manuel Cárdenas (1951) y, sobre todo, de Gilberto Antolínez, cuya prolija labor de investigación ha sido parcialmente compilada en un tomo que data de 1995.

Si bien esas y otras publicaciones dan cuenta de aspectos significativos del culto y, sobre todo, del mito, ellas no hacen mención alguna acerca del baile en candela por una razón sencilla: el ritual aún no existía, al menos no bajo la forma en que lo conocemos actualmente. La primera descripción disponible de esa celebración data, en cambio, de mediados de

los años sesenta. Ella forma parte de una serie de reportajes sensacionalistas realizados por el periodista Óscar Yáñez para el diario *La Verdad* (1966). En esa época, que se corresponde con la “fase urbana” del culto según el modelo histórico propuesto por Jacqueline Clarac (1983: 29), la devoción atravesaba un período sumamente curioso, caracterizado por una relación fundamentalmente ambivalente con las élites al poder. Por un lado, María Lionza era reivindicada como un símbolo de la identidad nacional, y la serranía de Sorte, que figura como el epicentro de una rica mitología y el principal lugar sagrado de la devoción, fue declarada monumento natural el 18 de marzo de 1960³. Por el otro, la rápida expansión de los centros espiritistas en las áreas urbanas y la masificación de la práctica fueron objeto de una dura represión⁴, tal como lo demuestra la puesta en marcha de operativos policiales de alcance diverso (Ramírez, 1990: 104-105).

En este contexto marcado por profundas contradicciones, la curiosidad por María Lionza adquiere proporciones insospechadas y la prensa nacional dedica numerosos artículos y columnas al culto, al que describen a menudo como un conjunto de antiguas supersticiones –llamadas indistintamente hechicería, adivinación, brujería, espiritismo o curanderismo– practicadas por un puñado de estafadores. Situado a las antípodas de la naciente modernidad petrolera, el culto a María Lionza se había ganado una reputación poco envidiable: tanto la veracidad de sus prácticas como la fiabilidad de sus oficiantes eran constantemente puestos en entredicho. De un modo previsible la crónica de Óscar Yáñez mantiene esa misma línea de argumentación: se trata de un conjunto de descripciones sesgadas y con un tono narrativo siempre inclinado por lo asombroso. No obstante lo anterior, el texto cuenta con la ventaja de transcribir varias conversaciones mantenidas por el autor con algunos adeptos que peregrinaban a Sorte, entre quienes despuntan la sacerdotisa Beatriz Veit-Tané o –de particular interés para los propósitos que animan el presente artículo– el prestigioso médium Rubén Darío Barrios. Este último es recordado como un verdadero líder por las viejas generaciones de adeptos, cuya formación espiritual y transcurso de vida han estado inextricablemente ligados al devenir de Quibayo: de acuerdo con la reconstrucción histórica que hicieramos de la montaña⁵, el nombre de Rubén Darío Barrios permanece aún fresco en los testimonios de nuestros colaboradores, salpicando muy a menudo sus relatos. Figura emblemática de los años 1950 y 1960, espiritista a carta cabal, Barrios ejerció una influencia notable en la práctica contemporánea del culto.

Cansado de las descalificaciones contra los *marialionceros*, Barrios intenta persuadir a Óscar Yáñez (quien no duda en mostrar su escepticismo) sobre la autenticidad de los rituales de trance que, a juzgar por el tipo de publicaciones dominantes en la gran prensa, aparecen descritos como actos deliberadamente simulados por los médiums –vale decir, contactos fingidos con los espíritus– cuyo objeto sería engañar a los incautos. He aquí un breve fragmento del diálogo entre el médium y el periodista:

“— [Rubén Darío] *Hay mucha superchería y hay muchos farsantes (...). Ya no se discute si los espíritus vienen. Cuando un médium le diga a Usted que recibe comunicaciones del más allá invítelo a caminar sobre candela, cuando esté transportado. He visto muchos que se les pasa ‘el trance’ cuando le hacemos esa invitación. Nosotros caminamos sobre candela y no nos pasa nada — dice sonriendo.*

“— [Óscar Yáñez] *¿Cuál es el objeto fundamental de esa prueba?*

“— [R.D.] *Demostrar que gozamos del favor de la Reina y que estamos lo suficientemente desarrollados mentalmente para que no le ocurra absolutamente nada a nuestro cuerpo.*

“— [O.Y.] *¿Podemos verlo a usted caminar sobre candela?*

“— [R.D.] *Quizás mañana en la noche.*” (Yáñez, 1966: 8).

Barrios organizó efectivamente un baile en candela en el sector Qui-bayo que, según la reseña de Yáñez, guarda una clara analogía con el ritual practicado hoy día⁶. Conocidos en aquel entonces como “embajadas en candela”, este tipo de ritual aparece justamente hacia los años cincuenta de la mano de los espíritus indios, aunque alcanza su popularidad hacia la década de los sesenta. En esta época el culto era objeto de debates públicos poco favorecedores, amén de sufrir una persecución abierta por parte de los organismos de seguridad del estado. Condenados a operar como organizaciones prácticamente clandestinas durante esos años difíciles, los centros de culto se convierten en verdaderos laboratorios espiritistas, donde toman forma nuevas corporalidades inspiradas sobre todo en la corte india, de reciente aparición⁷. En ese entonces se produjeron una serie de cambios en el ritual de posesión que, de acuerdo con las descripciones disponibles⁸ así como con los testimonios recopilados entre espiritistas experimentados⁹, pasan de ser prácticas muy discretas –en las que la incorporación de una entidad en el médium era casi imperceptible, valga decir, apenas delatado por un ligero

cambio en el tono de voz o un breve temblor corporal– para convertirse en un ritual que va adquiriendo un mayor dramatismo e intensidad en su ejecución. Lo anterior puede interpretarse no solo como una consecuencia directa de las metamorfosis sufridas por el panteón de espíritus sino, más aún, de la rápida expansión del culto que, al cabo de algunos años, acaba por consolidarse como una devoción masiva cada vez más expuesta al ojo público, con todas las consecuencias que ello supone a nivel de la reelaboración de las prácticas rituales¹⁰.

Así pues, las “embajadas en candela” (como aún le llaman los adeptos más veteranos)¹¹ forman parte de los dispositivos que surgen en plena efervescencia del espiritismo *marialioncero* y que, del mismo modo que otras prácticas hasta entonces inéditas –como las perforaciones y los cortes que se infligen los médiums en diversas partes del cuerpo durante el trance¹²–, buscaban disipar toda duda sobre la fiabilidad de la posesión. Celebrados de manera independiente por algunos centros de culto como una prueba irrefutable de la capacidad de los médiums para entrar plenamente en estado de trance, los bailes comenzaron a organizarse de manera colectiva en Quibayo bajo la dirección de Rubén Darío Barrios. Tras la apertura de la carretera de granzón que aún hoy día da acceso al monumento natural cerro María Lionza¹³ y la movilización masiva de adeptos, el ritual adquiere un remarcable prestigio entre las organizaciones de culto de todo el país que empiezan a peregrinar regularmente a la montaña, algunas de las cuales participarán con sus médiums más experimentados en la ceremonia. No resulta en modo alguno sorprendente que, durante esos años de entusiasmo nacionalista¹⁴, el 12 de octubre se convierta en el día por excelencia de la celebración del baile en candela. Si bien en aquel entonces esa fecha era objeto de algunos rituales republicanos en su calidad de “Día de la raza”, ella adquirirá en el culto un sentido algo distinto, menos centrada en la condescendiente concepción oficial de “descubrimiento de América” o “encuentro de dos mundos” y más orientada a destacar la valentía y el arrojo de los indígenas locales, quienes habrían enfrentado con coraje al implacable invasor español.

Esta percepción, pacientemente abonada por escritores y artistas de extracción muy diversa –desde Antonio Reyes con sus *Caciques aborígenes Venezolanos* (1953) hasta Pedro Centeno Vallenilla con su rica obra pictórica (1991)¹⁵–, fue retomada por adeptos como Beatriz Veit-Tané, cuya estrecha cercanía con los círculos intelectuales y las élites políticas del momento la

convertirían en la sacerdotisa de mayor notoriedad en la esfera pública. Las ideas de Veit-Tané, buena parte de las cuales fueron divulgadas por medios masivos, ejercieron una influencia decisiva –excepcional en cierto modo– en la heterogénea comunidad de creyentes. Así, pues, en ese período marcado por la rápida transformación del culto –de discreta creencia campesina a fenómeno de masas urbano– Veit-Tané insistirá justamente en la ascendencia india en el culto: “Para nosotros, el rendirle culto [a María Lionza] no significa otra cosa que aceptar respetuosa y dignamente la tradición de nuestra raza primitiva, de sus costumbres, su credo y sus leyes”. Esa reivindicación de lo indígena tan en boga en la década de los sesenta cristalizó de un modo formidable en el baile en candela. En el próximo apartado echaremos un vistazo al modo en que se desarrolla este ritual que, con el pasar de los años, se ha convertido en un auténtico emblema del culto a María Lionza dentro y fuera de Venezuela.

III. Breve descripción etnográfica del Baile en Candela

Pese a que los centros suelen funcionar de modo independiente y, por regla general, sin mantener relaciones con otras organizaciones análogas, existe sin embargo una serie de hilos conductores que, tal como sucede con la figura aglutinante de la diosa María Lionza, le otorgan a la devoción una cierta unicidad y coherencia. Ritual central del culto, el baile en candela constituye uno de esos ejes en torno a los cuales gira la heterogénea comunidad de adeptos. Se trata, en efecto, del ritual colectivo más prestigioso nacionalmente¹⁶, cuya organización actual se encuentra bajo la responsabilidad de la Asociación Nacional de Espiritistas Hijos de María Lionza (ANEHML) –dirigida por el médium Pablo Vásquez– aunque, tratándose de una festividad colectiva tan popular, los rigores logísticos exigen a menudo la participación de funcionarios de diversos organismos del estado como Inparques (Instituto Nacional de Parques), la Fundación Yaracuyana de Turismo, la Guardia Nacional o el cuerpo de Bomberos local.

En su forma contemporánea, el ritual tiene lugar en la víspera del 12 de octubre. Así pues, la ceremonia se inicia al atardecer del 11 de octubre y el baile como tal debe ejecutarse, al menos en teoría, hacia la medianoche. Desde muy temprano en la mañana, vehículos de todo tipo empiezan a desplazarse por la vieja carretera que conduce a Quibayo, a la sombra de los densos cañaverales. Entre los numerosos visitantes que se movilizan desde

todos los rincones del país se cuentan diversos grupos de adeptos organizados en las llamadas “caravanas”¹⁷, amén de turistas, periodistas, autoridades políticas regionales y, no pocas veces, estudiosos de diversas disciplinas. El área dispuesta para la celebración se ubica en el sector Quibayo, en las cercanías del río Yaracuy, y ella es objeto de una rigurosa preparación en la que participan miembros y colaboradores de la Asociación Nacional de Espiritistas. Los preparativos comprenden actividades tan dispares como la limpieza y el cercado provisional del área de baile, la disposición de asientos para invitados especiales, la edificación y el ornamento del altar, la coordinación con los organismos del Estado, la recolección de ramas y troncos que darán forma a las grandes fogatas rituales sobre las que “bailarán” los médiums posteriormente, la instalación de la tarima, del sistema de sonido y de iluminación y un largo etcétera de tareas de complejidad variable.

Si bien nosotros hemos asistido al menos a tres bailes en candela, celebrados en Quibayo en 1998, 2000 y 2005, tomaremos este último año como referencia para la descripción general que presentamos de modo sintético a continuación, puesto que ella exhibe *a grosso modo* la misma estructura general que las otras dos. Ahora bien, la apertura del ritual estuvo marcada por unas palabras de bienvenida pronunciadas por un anfitrión de la ANEHML en nombre de todos los actores directamente involucrados en la realización del evento. Inmediatamente después se inició el rezo del rosario, al tiempo que la Guardia Nacional intentaba mantener el orden frente a una muchedumbre que, agolpada en torno al área delimitada para la ejecución del baile, se encontraba cada vez más ansiosa por el comienzo del baile. De inmediato se dedicó un minuto de silencio a los “hermanos y hermanas caídos”, vale decir, aquellos espiritistas y cultores fallecidos durante el año anterior. Entonces se procedió a entonar el himno nacional y, acto seguido, el presidente de la ANEHML tomó brevemente el micrófono para expresar su agradecimiento al alcalde de Urachiche¹⁸ y al gobierno revolucionario no sólo por el apoyo logístico brindado en la organización del baile sino, más aún, por “enaltecer” públicamente a María Lionza a través de diversas acciones concretas.

Valga abrir en este punto un breve paréntesis para recordar que, desde sus inicios, el gobierno chavista produjo una gran expectativa entre los *marialionceros*, quienes esperaban con impaciencia un giro en las políticas de Estado capaz de darle finalmente un estatus patrimonial al culto. El dis-

curso reivindicativo de Hugo Chávez –que arropaba por igual a las culturas tradicionales (indígenas, campesinas y afrodescendientes) y al conjunto de manifestaciones propias de los sectores populares (como el culto)– se materializó, entre otras cosas, en la declaración del 12 de Octubre como el “Día de la Resistencia Indígena”¹⁹ en 2002. Tal anuncio fue recibido con verdadero entusiasmo por los creyentes que veían en el “baile en candela” la auténtica expresión de una antigua cultura india. Un poco más tarde, en 2004, los restos simbólicos del cacique Guaicaipuro fueron incorporados al Panteón Nacional, lo que fue percibido por los adeptos como un nuevo giro de tuerca en el reconocimiento de uno de los grandes símbolos del culto. A lo anterior se suma la instalación, el 18 de febrero de 2006, de una réplica de la emblemática escultura de Alejandro Colina, María Lionza sobre la Danta²⁰, en la autopista centro-occidental Rafael Caldera, muy cerca de Chivacoa²¹. Además, las autoridades revolucionarias habrían prometido por aquel entonces el mejoramiento de los servicios públicos, la construcción de un templo y de un anfiteatro para la ejecución los rituales colectivos así como el relanzamiento turístico de la montaña.

Ahora bien, volviendo a la descripción sucinta del baile, tras las palabras del presidente de la ANEHML, tuvieron lugar las llamadas “actividades culturales”. Se trata de una serie de representaciones teatralizadas o de intervenciones musicales inspiradas en los imaginarios que circulan en el culto, sobre todo en las diversas entidades que componen el panteón. A medio camino entre la interpretación histórica y la representación estética, las “actividades culturales” son concebidas en el seno de los centros de culto como un homenaje a las divinidades en cuyo diseño los creyentes se permiten ciertas licencias artísticas. Ello implica a menudo disciplina y trabajo colectivos, desde la elaboración de los vestuarios hasta la participación en los diversos ensayos y repeticiones previos a su estreno público el día del baile. En esta ocasión, varios grupos de culto procedentes de los estados Carabobo, Táchira y Zulia presentaron, una tras otra, sus creaciones: una danza inspirada en las cortes tradicionales de espíritus, una larga puesta en escena dramatizando los grandes caciques y las indias guerreras, la interpretación del Ave María o de algunas gaitas dedicadas a la divinidad central del culto, María Lionza. Entonces tuvo lugar una larga pausa, suerte de intermedio en el que los periodistas entrevistaron a los líderes de la ANEHML y a algunos adeptos.

Entretanto, reunidos frente a un altar específicamente instalado para la ocasión, una veintena de médiums, en su mayoría hombres, se preparaba para el baile. Vestidos con sus mejores galas –la parafernalia ritual incluye versiones libres de atuendos tradicionales indígenas, penachos y collares vistosos de estilos diversos– las *materias*²² fumaban tabaco escoltados por sus *bancos*²³ desde el inicio de la ceremonia sin perder la concentración pese a los frecuentes gritos de los espectadores, cada vez más impacientes y menos intimidados por las amenazas de expulsión proferidas de cuando en cuando por los cuerpos de seguridad. Tras la llegada de un grupo de bomberos y de Protección Civil con una camilla y algunos equipos de primeros auxilios, comenzó a escucharse un toque de tambor. Dos miembros de la ANEHML entraron a la arena ritual portando –en una pequeña parihuela construida al efecto– una imagen de María Lionza no mayor de un metro de alto con manto y corona de color púrpura y llevando flores blancas frescas en las manos. Ellos recorrieron toda la arena ritual, moviéndose siempre al compás de los tambores por entre las hogueras, aún sin encender. Una repentina ovación colectiva celebró la aparición de la mítica sacerdotisa Juana de Dios Martínez, verdadera institución en el culto, alzando dos grandes antorchas encendidas mientras bailaba descalza por toda la arena ritual, al tiempo que las tres hogueras eran encendidas: se iniciaba así la etapa culminante de la celebración, el muy esperado del baile en candela.

Sólo entonces los médiums, ya en estado de trance, se dispusieron a caminar alrededor de las fogatas para, poco antes de la medianoche, empezar a atravesarlas mostrando un entusiasmo que el público, pese a la prolongada espera, supo agradecer con largos aplausos y silbidos. Siempre escoltadas por sus bancos, las materias dejaban escapar uno que otro grito seco y mantenían un andar lento y entrecortado, con la espalda ligeramente encorvada hacia adelante, el abdomen tenso y el pecho hinchado, replicando el lenguaje corporal más extendido que exhiben los indios durante la posesión²⁴. No obstante, ellos suelen impresionar a su público dando muestras de coraje y determinación particularmente convincentes. Aunque cada cual trata de hacer gala de un estilo propio que le permita destacarse a su manera, la mayor parte de los médiums penetran sin dudar entre las llamas, aplastando con los pies las brasas ardientes, tomándolas en ocasiones entre las manos para arrojarlas al aire o presionarlas contra el pecho, introduciendo tal vez un trozo humeante en sus bocas, etc. Repitiendo esas y otras acciones semejantes

que desafían todos los límites de resistencia al dolor, los médiums logran mantener a su audiencia en suspenso hasta pasada la una de la madrugada cuando, poco a poco y luego de varios trayectos de ida y vuelta entre las fogatas, van saliendo, uno tras otro, del trance.

Terminado el ritual, los miembros de la ANEHML proceden a entregar diplomas de reconocimiento a los médiums participantes en el baile, “pilares de mañana”, culminando así con la ceremonia. Aunque buena parte de los espectadores comienza lentamente a retirarse de la montaña, un nutrido grupo se resiste a partir y permanece en los alrededores de la arena ritual, discutiendo sobre el baile. De hecho, es común escucharles sostener conversaciones distendidas y animados debates al respecto y, aunque en términos estrictos no se trata de una competencia, no es raro en absoluto que cada quien se decante por algún médium en particular que a su juicio ejecutó de manera más límpida y convincente la auténtica “danza” indígena. Los visitantes más entusiastas se dirigen al Altar Mayor de Quibayo para entonar cantos y toques de tambor a María Lionza y, desde luego, a su bravía corte india hasta bien entrada la madrugada, en una celebración que escapa por completo al programa cuidadosamente estructurado por la ANEHML. En la próxima sección propondremos, para culminar, algunas pistas de análisis sobre de los horizontes de sentido que evoca el baile.

IV. A modo de cierre: los caminos de la memoria colectiva

El culto a María Lionza ofrece una vía de acceso particularmente fértil para el estudio de la memoria colectiva, entendida esta última como una representación construida del pasado cuya textura específica es inseparable del contexto en el cual brota, vale decir, del presente a partir del cual está irremediabilmente condenada a operar (Foueré, 2010: 6; Nora 1984: XIX). Las primeras aproximaciones sistemáticas sobre esta cuestión están plasmadas en las reflexiones de Yolanda Salas, entre las que se cuentan textos brillantes como *Bolívar y la historia en la conciencia popular* (1987) o “Una biografía de los espíritus en la historia popular venezolana” (1997), por citar tan sólo dos de ellos. En esos trabajos Salas examina minuciosamente tanto las exégesis que circulan en torno algunas divinidades centrales del culto como los micro-universos narrativos de los que echan mano los propios espíritus durante el trance y que, al fin y al cabo, les permiten crear tramas interpretativas sobre determinados períodos históricos: como el Bolívar que

relata a pedazos sus sacrificios durante el paso de los Andes en plena gesta independentista (Salas, 1987: 102) o el espíritu guerrillero que se pronuncia sin complejos sobre el Caracazo (Salas, 1997: 171). Francisco Ferrándiz ha hecho lo propio con las cortes vikinga, africana y malandra, muy en boga a partir de los años ochenta, explorando las “memorias heridas” (Ferrándiz, 2004: 342) que recrean los jóvenes médiums de los sectores populares durante el trance de esos espíritus tan proclives a la violencia, cuyos destinos marcados por la adversidad, la exclusión y la tragedia guardan una estrecha afinidad con los rigores de la vida cotidiana en las barriadas venezolanas.

Estos aportes pioneros allanaron el camino para un análisis del culto a María Lionza como un espacio alternativo para la reconstrucción de eventos sumamente dispares que, como lo veremos en un instante, pueden tocar en algunos casos fibras muy sensibles, casi traumáticas, del pasado. Como lo nota Emanuele Amodio, en ese proceso de reelaboración de la historia participan no sólo los héroes patrios sino también figuras secundarias según el criterio más extendido en la historiografía oficial –como el Negro Primero o el propio Guaicaipuro– o aún personajes “menores”, completamente ausentes de la “gran historia” y tal vez por lo mismo mucho más próximos a los referentes culturales de los adeptos y a sus luchas cotidianas, como es el caso de los malandros (Amodio, 2009: 166). Aunque los contenidos históricos que circulan en el culto se encuentran directamente inspirados por el discurso erudito –el cual toma a menudo forma en los textos de divulgación masiva, en los grandes rituales republicanos, en las creaciones artísticas y literarias de todo tipo, etc.– tarde o temprano ellos sufren toda suerte de recomposiciones y reacomodos de acuerdo con el interlocutor²⁵ y, desde luego, con el contexto²⁶. En suma, y volviendo al texto de Francisco Ferrándiz, se trata de “una memoria popular, una historia ‘desde abajo’ (Hall, 1978) que opera en la periferia de la historia oficial, que se presenta imperfectamente elaborada, fragmentada y dispersa (...) y que permanece abierta en todo momento a interpretaciones múltiples, y coyunturales” (Ferrándiz, 2004b: 339).

El baile en candela propone a su modo un retorno sobre el drama de la Conquista. Ya se trate de personajes reales o producto de la imaginación de los cronistas²⁷, los caciques y las indias guerreras vuelven para enfrentar nuevamente la adversidad, mostrando la misma gallardía con la que desafiaron al invasor español y que, en fin de cuentas, acabó por conducirlos a

un destino trágico. Su triunfo sobre la violencia de las llamas supone una inversión de la trama histórica, una suerte de revancha contra la visión del pasado impuesta “desde arriba”, esa que los reduce tan a menudo a su condición de víctimas. Gracias al análisis de los relatos de los fieles se puede avanzar que la posesión “dramatiza” (Salas, 2005) una memoria rebelde cuyo epicentro reside más bien en los conceptos de sacrificio e inmolación²⁸ que, como lo muestra la propia evolución de los estilos corpóreos del trance desde los años sesenta hasta la actualidad (Ferrándiz, 2004a: 102-103; 2004b: 338), adquieren progresivamente una dimensión sagrada e incluso terapéutica dentro del culto.

De este modo, la figura del indio heroico que padeció los rigores de la época de contacto, aunque inspirada en la historiografía clásica dista mucho de ser un simple calco de esta. Como lo sugiere Gérard Genette en su estudio sobre la hipertextualidad, las relaciones “manifiestas o secretas” (1992: 7) entre una narración y todas aquellas que se desprenden directa o indirectamente de ella pueden dar lugar a modificaciones sustantivas del contenido de origen, sin que ello implique cambio alguno en las particularidades espacio–temporales del relato. Así, pues, esas operaciones de “derivación” pueden producir mutaciones significativas en los hilos narrativos que, aun siendo capaces de modificar intencionalmente el sentido de la historia, no tienen por qué afectar necesariamente la identidad de los personajes que la componen (1992: 440). Los caciques y las indias recogen muchos de los rasgos morales y estéticos que le atribuyeron las élites políticas, intelectuales y artísticas pero, a diferencia de esos registros, en el culto ellos adquieren una voz²⁹ y un lenguaje corporal propios que, con cada puesta en escena del trance, les permite recrear otras versiones del pasado. En palabras de Yolanda Salas: “La simulación de unidad y sincretismo cultural leída por la nación y por una ideología del mestizaje consumado difiere sobre manera de la historia narrada y actuada por los espíritus que poseionan a los médiums en los rituales” (1997: 166).

El baile en candela propone a su manera otra lectura de un día de fiesta nacional, originalmente concebido como la conmemoración republicana de un encuentro inevitable entre dos mundos; percepción que dará un giro hacia la noción de “resistencia” mucho más tarde, bajo la impronta de Hugo Chávez. La temprana reivindicación de una sensibilidad indígena en el culto constituye, así pues, una tentativa entre tantas otras por recuperar las voces

de los oprimidos –con quienes en fin de cuentas se tiene tanto en común- y, junto con ellas, rescatar su experiencia, íntima y subjetiva, de otros tiempos. Ello constituye no sólo un desafío a los silencios impuestos por la historia lineal racionalizada desde la óptica de los vencedores sino, más aún, una reapropiación “táctica” (en el sentido propuesto por Michel De Certeau) que da lugar a otras interpretaciones del pasado, cuya trama narrativa y sentido desbordan por completo a aquellos originalmente propuestos por sus creadores (intelectuales, artistas, políticos, etc.) (1990: 57-63). De ello se trata, según De Certeau, el auténtico “arte de los débiles” (1990: 61) –tan caro a los grupos subalternos– que, a través de un sinfín de procedimientos cotidianos que operan a nivel capilar, son capaces de apropiarse y manipular con astucia los discursos, conocimientos y usos impuestos por el otro (las instituciones y sus élites en un sentido amplio) para generar significados y prácticas propias.

Notas

- ¹ Sobre este particular consultar los estudios clásicos de Angelina Pollak-Eltz (1968, 1972, 1991, 1994), Jacqueline Clarac de Briceño (1970, 1983, 1992), Yolanda Salas (1987, 1997, 1998, 2005), Gustavo Martín (1983, 1985), Daisy Barreto (1987, 1989-1990, 1990, 1994, 1995, 1998), Nelly García Gavidia (1987, 1996), Dilia Flores (1988, 1991), Francisco Ferrándiz (1992, 1995, 1996, 1999, 2004a, 2004b, 2004c) y Bruno Manara (1995).
- ² Como en muchos otros aspectos, las condiciones exigidas a los médiums o *materias* para poder participar en el ritual varían de un centro de culto a otro. No obstante y pese a las diferencias de rigor, existe un cierto acuerdo en que, durante las semanas previas al baile (algunos adeptos hablan incluso de tres meses), los médiums tienen absolutamente proscrito el consumo de alcohol y de carnes rojas, así como toda suerte de contacto sexual. Además, ellos deben someterse a rituales de purificación y elevación de distinta naturaleza, sin olvidar intensas jornadas de ayuno y oración.
- ³ Según la antropóloga Daisy Barreto, la sacerdotisa Beatriz Veit-Tané, quién mantenía lazos estrechos con la alta esfera política, jugó un rol central en el proceso de declaratoria (Barreto, 1998).
- ⁴ Algunos ejemplos emblemáticos de ello pueden encontrarse en numerosos artículos de prensa que describen los allanamientos realizados por la policía en diversos centros de culto y la detención de adeptos generalmente acusados en el delito de estafa, violación del principio de la buena fe y ejercicio ilegal de la

- medicina (Anónimo, 1950; Febres Cordero, 1965; Adochiles, 1966; Conde, 1966; Perazzo, 1966; Pernía, 1966).
- ⁵ Durante nuestro trabajo de campo, entre octubre 2005 y noviembre 2006, realizamos una meticulosa reconstrucción histórica de la montaña de Sorte basada en el arqueo intensivo de fuentes escritas (Biblioteca Nacional y biblioteca central de la Universidad Central de Venezuela-UCV), así como en una serie de entrevistas en profundidad con diferentes generaciones de adeptos del culto. En particular, trabajamos exhaustivamente en la recopilación de testimonios de tres médiums consagrados (quienes contaban para entonces con 74, 79 y 80 años de edad), cuya trayectoria en el mundo espiritista ha estado inextricablemente ligada al devenir de la montaña, especialmente de Quibayo.
- ⁶ Ver apartado “Breve descripción etnográfica del baile en candela”.
- ⁷ Inspiradas en la ideología nacionalista enérgicamente promovida por la dictadura militar de Marcos Pérez Jiménez, cortes como la india, la negra y la histórica (también llamada “bolivariana”) pasan a engrosar el panteón del culto a partir de los años 1950 (Pollak-Eltz, 2004: 42; Clarac de Briceño, 1983; Barreto, 1995, 1998), comenzando así a desplazar lentamente a los espíritus más antiguos como las reinas (como Guillermina, Carmelita o Margarita), las niñas (Flora o María) y los numerosos “Don Juanes” (Antolínez, 1995: 183).
- ⁸ Nos referimos aquí específicamente a la primera descripción conocida de una ceremonia de posesión –la cual tuvo lugar en San Felipe, estado Yaracuy– reseñada con todo detalle por Gilberto Antolínez para el periódico “El Heraldó” en 1950.
- ⁹ Durante nuestra investigación realizamos una serie de entrevistas en profundidad a cinco adeptos mayores de 60 años (tres de los cuales han hecho buena parte de su vida entre Chivacoa y Quibayo, uno en San Felipe y uno en Caracas), cuyos testimonios confirman ampliamente la transformación progresiva en los estilos de trance, sobre todo con la aparición de la corte india, la negra y la histórica durante los años cincuenta o con los espíritus malandros, los vikingos y los africanos hacia finales de los setenta. Ello corrobora, por lo demás, los análisis propuestos por el antropólogo Francisco Ferrándiz (2004a) sobre las metamorfosis sufridas por el ritual de posesión.
- ¹⁰ En efecto, la sobreexposición mediática del culto y, muy especialmente, de la posesión de espíritus, se traducirá no solamente en grandes debates públicos sobre la pertinencia de la devoción (a menudo descrita como un conjunto de creencias “atrasadas”), sino también en verdaderas polémicas entre los propios adeptos, que comienzan a exhibir posiciones abiertamente divergentes, sobre todo en lo que respecta a la mediumnidad. Aunque la multiplicación de centros de culto conllevará a la fragmentación de creencias y prácticas, dando a menudo lugar a toda suerte de bricolajes simbólicos, la mayoría de estas organizaciones se considerarán a sí mismas como garantes del auténtico espiritismo (descritos

- por adjetivos como puro, tradicional, científico, etc.) en contraste con otros grupos, reales o imaginarios, a los que acusarán de farsantes.
- ¹¹ Muy utilizado por los cultores en las áreas rurales, el vocablo “embajada” es una deformación del sustantivo “bajada” que, en el presente contexto, describe el descenso de los espíritus o entidades en los cuerpos de los médiums para la celebración del baile en candela.
- ¹² Según los testimonios de nuestros informantes clave, este tipo de praxis aparece entre los años cincuenta y sesenta de la mano de los espíritus de la corte india – especialmente de los grandes caciques–, levantando un sinnúmero de polémicas entre los adeptos y una enorme curiosidad en el seno de la opinión pública (ver, por ejemplo, Anónimo, 1966). No obstante, los cortes y las perforaciones dejan de ser elementos esporádicos para volverse recurrentes en la escena ritual con la aparición de las cortes malandra (o calé), africana y vikinga, las cuales adquieren una formidable popularidad a partir de los años ochenta (Ferrándiz, 1995, 1996, 1999).
- ¹³ La primera vía de acceso a los tres sectores de la montaña (Sorte, El Oro y Quibayo) fue inicialmente construida como parte del Central Matilde, emblemático complejo azucarero del estado Yaracuy. Por tanto, hasta bien entrada la década de los sesenta los vehículos podían desplazarse tan sólo hasta ese lugar –donde se establecerán los primeros puntos de control de la Guardia Nacional– cuya frontera natural con la montaña es el río Yaracuy.
- ¹⁴ Además de la aparición de espíritus inspirados en la historiografía oficial (indios refractarios a la conquista, negros que desafían el modelo esclavista, héroes independentistas, etc.), en este mismo período los grandes símbolos de la nación pasan a formar parte de la parafernalia ceremonial y la puesta en escena ritual (se decoran los altares con la bandera nacional y se entona el himno a la llegada de espíritus como el de Simón Bolívar, por ejemplo), y las principales fechas patrias (24 de junio, 5 de julio, 24 de julio, 12 de octubre, etc.) se convierten rápidamente en referentes temporales para los grandes peregrinajes a la montaña de Sorte donde tienen lugar celebraciones espiritistas masivas (cf. Salas, 1987: 95-119; Ferrándiz, 1992: 32-42).
- ¹⁵ Por razones de espacio, nos limitamos aquí a mencionar apenas dos figuras de un período particularmente prolijo, marcado por una profusa producción intelectual y artística que incluye las representaciones escultóricas de Alejandro Colina o la extensa obra de Gilberto Antolínez. La tesis doctoral de Daisy Barreto (1998) descifra y analiza *in extenso* los factores que hicieron posible la consolidación de una cierta percepción de los indígenas, en especial de los caciques, en esa época.
- ¹⁶ En realidad, resultan escasos los rituales organizados y/o celebrados por múltiples organizaciones de culto. De acuerdo con los datos recopilados durante

nuestra experiencia de campo, la Asociación Nacional de Espiritistas Hijos de María Lionza llegó a realizar junto con otras organizaciones varias procesiones y rezo del rosario en Quibayo durante la semana Santa. De igual modo, un grupo de jóvenes de diversos centros organizan un “Baile en vidrio” (modalidad en la que los médiums, generalmente poseídos por espíritus vikingos o africanos, bailan sobre cristales rotos) en Sorte para celebrar el 12 de octubre. No obstante, ninguna de esas ceremonias disfruta por el momento de la proyección pública ni la transcendencia ritual del “baile en candela”.

- 17 Conjunto de peregrinos, generalmente conformado por los miembros de un centro así como por los pacientes y/o clientes vinculados con dicha organización, quienes acuden a cualquiera de los sitios naturales con valor sagrado en el culto, como Aguas Blancas (estado Portuguesa) o la propia montaña de Sorte. Muy a menudo los grupos así constituidos alquilan una unidad de transporte colectivo para facilitar el traslado de los participantes. Una vez llegada a su destino, la caravana establece un campamento en el que sus miembros pernoctan: la mayoría de las veces se trata de estancias cortas durante las cuales los participantes se someten a todo tipo de rituales planificados cuidadosamente antes del viaje
- 18 Se trataba del alcalde Douglas Sióncnez (PSUV), quien ejerció dicho cargo entre 2004 y 2013.
- 19 Decreto presidencial N° 2028 del 10 octubre 2002, publicado en la Gaceta Oficial N° 5605.
- 20 Ver, por ejemplo, el artículo de Larry Camacho (2006).
- 21 Chivacoa se encuentra enclavada en el municipio Bruzual, a una treintena de kilómetros de la ciudad de San Felipe, capital del estado Yaracuy (en la región central de Venezuela). Se trata de un poblado con poco menos de 80.000 habitantes que, en virtud de su cercanía con la montaña de Sorte (apenas 15 minutos en auto) se ha convertido en una parada obligatoria para los numerosos peregrinos y visitantes que, muy a menudo, se detienen para comprar provisiones (alimentos y bebidas) o, sobre todo, para adquirir algunos de los elementos más comúnmente usados en la práctica ritual (tabaco, velas, velones, esencias, etc.).
- 22 Los médiums o *materias* son los encargados de recibir en sus cuerpos a los espíritus durante las ceremonias de trance o posesión.
- 23 El *banco* es el ayudante y protector del médium, a quien asiste durante todo el trance.
- 24 Los espíritus de la dilatada corte india –entre los que se cuentan figuras reales o imaginarias como la India Rosa, Guaicaipuro, Paramaconi, Naiguatá, Mara, Yaracuy, Terepaima, Tamanaco o Yoraco– suelen evocar las representaciones de los grandes caciques tal como aparecen en la literatura popular y, sobre todo,

- en el arte monumental y nativista de los años cincuenta: así pues, la posesión están en buena medida inspirada en la figura del indio guerrero, de cuerpo musculoso y actitud altiva.
- ²⁵ De modo pues que la edad y el tipo de formación del médium, su extracción social y sus preferencias por tal o cual corte de espíritus juegan sin duda un rol decisivo en la lectura de determinados procesos históricos.
- ²⁶ Los nuevos paisajes políticos y sociales ejercen una influencia considerable en el proceso de construcción memorial. Un ejemplo emblemático de ello, específicamente relacionado con la figura de Hugo Chávez y la revolución bolivariana, lo ofrece el investigador Emanuel Amodio, quien afirma que: “en los últimos años, gracias a la prédica bolivariana con matices didácticos que cada Aló Presidente emite, han ido en aumento los datos históricos que las materias *marialionceras* incorporan en su performance, como es el caso de la descripción de las batallas de la independencia disputadas por Bolívar” (Amodio, 2009: 166).
- ²⁷ Un ejemplo diáfano de ello puede encontrarse en la crítica historiográfica a la existencia del cacique Chacao propuesta por el antropólogo Rogelio Altez (1997).
- ²⁸ Durante nuestro trabajo de campo (septiembre 2005–octubre 2006) recopilamos un amplio corpus de entrevistas sobre esta cuestión en Quibayo.
- ²⁹ Durante la posesión, los espíritus indios suelen hablar en una mezcla de español y lengua indígena.

Referencias bibliográficas

- ADOCHILES, Juan. 1966. “Desde su prisión el dueño de la Mansión Negra asegura que es inocente”. En *El Mundo*, Caracas, Venezuela, 21 de marzo: pp. 8.
- ALTEZ ORTEGA, Rogelio. 1997. “La otra historia de Chacao: crítica historiográfica a la existencia del cacique Chacao”. En *Montalbán*, No 30, Caracas: pp. 207-228.
- AMODIO, Emanuele. 2009. “Las cortes históricas en el culto a María Lionza en Venezuela. Construcción del pasado y mitologías de los héroes”. En *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, No 15 (3), Caracas: pp. 157-168.
- ANÓNIMO. 1950. “Detenida una hechicera por maleficio a la esposa de un fiscal”. En *El Nacional*, Caracas, Venezuela, 10 de febrero, Interior: pp. 10.
- ANÓNIMO. 1966. “Por televisión científicos analizaron fenómenos de María Leonza”. En *La Verdad*, Caracas, Venezuela, 8 de febrero: pp. 1.
- ANTOLÍNEZ, Gilberto. 1950. “Aspecto espiritista del culto a María Lionza”. En *El Heraldo*, Caracas, Venezuela, 6 de julio: pp. 9.
- _____. 1995. *Los ciclos de los dioses*. Ediciones la Oruga Luminosa. San Felipe.

- BARRETO, Daisy. 1987. *María Lionza: mito e historia*. Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- _____. 1989-1990. "Perspectiva histórica del mito y culto a María Lionza". En *Boletín Americanista*, No 39-40, Barcelona: pp. 9-26.
- _____. 1994. "Plasticité et résistance: le mythe et le culte de María Lionza au Venezuela". En *Gradhiva*, No 15, París: pp. 81-88.
- _____. 1995. "El mito y el culto de María Lionza: Identidad y resistencia popular". En E. Amodio et T. Ontiveros (comp.). *Historias de identidad urbana*. Fondo editorial Tropykos, Caracas: pp. 61-72.
- _____. 1998. *María Lionza. Genealogía de un mito*. Tesis Doctoral. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- CAMACHO, Larry. 2006. "Seguidores de María Lionza celebraron la llegada de la imagen a Yaracuy". En *El Nacional*, Caracas, Venezuela, 19 de febrero, cuerpo B: pp. 22.
- CERTEAU, Michel de. 1990. *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*. Gallimard. París.
- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline. 1970. "El culto a María Lionza". En *América Indígena*. N° XXX (2), México: pp. 359-374.
- _____. 1983. "Una religión en formación en una sociedad petrolera". En *Boletín Antropológico*, N°4, Universidad de los Andes, Mérida: pp. 29-35.
- _____. 1992. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Universidad de los Andes, Mérida.
- CONDE, Miguel. 1966. "Persecución contra culto a María Lionza no ha sido ordenada por justicia". En *El Mundo*, Caracas, Venezuela, 10 de marzo: pp. 18.
- DA ANTONIO, Francisco y CÁRDENAS, María Luz. 1991. *Pedro Centeno Vallenilla*. Museo de Arte Contemporáneo Sofía Ímber, Editorial Armitano. Caracas.
- ERMINY ARISMENDI, Santos. 1952. *Huellas folklóricas*. Editorial Oceánida. Caracas.
- FEBRES CORDERO, Julio. 1965. "Criminología y espiritismo". En *El Nacional*, Caracas, Venezuela, 19 abril, Cuerpo A: pp.4.
- FERNÁNDEZ QUINTANA, Anabel. 2008. "Memoria de una larga resistencia: la 'corte india' en el culto a María Lionza". En H. Biord Castillo (ed.), *Venezuela refundada: Invención y reinención de los orígenes del país*. Asociación Otro Futuro, Caracas: pp. 45-59.
- FERRÁNDIZ, Francisco. 1992. "Dimensions of nationalism in a Venezuelan possession cult: the crystallization of an oral tradition". En *Kroeber Anthropological Society Papers*, No 75-76, Berkeley: pp. 28-47.

- _____ 1995. “Itinerarios de un médium: espiritismo y vida cotidiana en la Venezuela contemporánea”. En *Antropología*, No 10, España: pp. 133-166.
- _____ 1996. “Malandros, africanos y vikingos: violencia cotidiana y espiritismo en la urbe venezolana”. En C. Caravantes (comp.). *Antropología Social de América Latina*. Zaragoza. Actas del VII Congreso Nacional de Antropología Social. Zaragoza: pp. 125-137.
- _____ 1999. “El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos”. En *Alteridades*, No 9 (18), México: pp. 39-55.
- _____ 2004a. *Escenarios del cuerpo: espiritismo y sociedad en Venezuela*. Universidad de Deusto, Bilbao.
- _____ 2004b. “Trabajo de campo entre espiritistas venezolanos: fragmentos”. En A. Téllez Infante (dir.). *Experiencias etnográficas*. Editorial Club Universitario, Alicante: pp. 79-103.
- _____ 2004c. “Venas abiertas. Africanos y vikingos entre los jóvenes espiritistas venezolanos”. En Aurora Marquina Espinosa (coord.). *El ayer y el hoy: Lecturas de antropología política*, Vol. II, El Futuro, Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED, España: pp. 327-346.
- FLORES DÍAZ, Dilia. 1988. *Trance, posesión y hablas sagradas: un estudio etnológico de la comunicación*. Universidad del Zulia, Facultad Experimental de Ciencias, Maracaibo.
- _____ 1991. *La adivinación por el tabaco en el culto a María Lionza*. Universidad del Zulia, Facultad Experimental de Ciencias, Maracaibo.
- FOUÉRÉ, Marie-Aude. 2010. “La mémoire au prisme du politique”. En *Cahiers d'Études africaines*, No 1 (197), París: pp. 5-24.
- GARCÍA GAVIDIA, Nelly. 1987. *Posesión y ambivalencia en el culto a María Lionza: notas para una tipología de los cultos de posesión existentes en la América del Sur*. Universidad del Zulia, Facultad Experimental de Ciencias. Maracaibo.
- _____ 1996. *El arte de curar en el culto a María Lionza*. Universidad del Zulia, Facultad Experimental de Ciencias. Maracaibo.
- GENETTE, Gérard. 1992. *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Éditions du Seuil. París.
- MANARA, Bruno. 1995. *María Lionza: su entidad, su culto y la cosmovisión anexa*. Dirección de Cultura, Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- MARTÍN, Gustavo. 1983. *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*. Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- _____ 1985. “María Lionza: la búsqueda de lo desconocido”. En *Tierra Firme*, No 9, Caracas: pp. 94-105.
- NORA, Pierre. 1984. “Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux”. En P. Nora (coord.). *Les Lieux de mémoire*, Tome 1, La République. Gallimard, París: pp. XVII-XLII.

- PERAZZO, Nicolás. 1966. “Brujería y secuestro de menores”. En *El Mundo*, Caracas, Venezuela, 10 de marzo: pp.2.
- PERNÍA, Fructoso. 1966. “Suprimen parcialmente a santeros y yerbateros”. En *El Mundo*, Caracas, Venezuela, 8 de marzo: pp. 1.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. 1968. “El culto a María Lionza”. En *Zona Franca*, No 58, Caracas: pp. 14-22.
- _____ 1972. *María Lionza. Mito y culto venezolano*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- _____ 1991. “Pilgrimages to Sorte in the Cult of María Lionza in Venezuela”. En N. R. Crumrine y E. A. Morinis (coord.). *Pilgrimage in Latin America*. Greenwood Publishing Group, United States: pp. 205-214.
- _____ 1994. *La religiosidad popular en Venezuela*. Editorial San Pablo. Caracas.
- _____ 2004. *María Lionza. Mito y culto venezolano, ayer y hoy 40 años de trabajo en el campo*. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas.
- SALAS, Yolanda. 1987. *Bolívar y la historia en la conciencia popular*. Universidad Simón Bolívar. Caracas.
- _____ 1997. “Una biografía de los espíritus en la historia popular venezolana”. En *Inti: Revista de literatura hispánica*, No 45, Rhode Island: pp. 163-174.
- _____ 1998. “La cárcel y sus espíritus guerreros: una aproximación a los imaginarios de la violencia”. En *Tribuna del investigador*, No 5 (1), Caracas: pp. 20-37.
- _____ 2005. “La dramatización social y política del imaginario popular: el fenómeno del bolivarianismo en Venezuela”. En D. Matos (coord.). *Cultura, política y sociedad. Perspectivas Latinoamericanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires: pp. 241-263.
- RAMÍREZ, Alesia. 1990. “El culto a María Lionza: un sincretismo religioso urbano de nuestros días”. En *Anuario FUNDEF*, No 1, Caracas: pp. 101-106.
- RAMÓN Y RIVIERA, Luis Felipe. 1958. “Aspecto del culto a María Lionza en el distrito Bruzual, Estado Yaracuy”. En *Boletín Indigenista Venezolano*. N°1-4, Caracas, pp. 127-130.
- RODRÍGUEZ CÁRDENAS, Manuel. 1951. “María Leonza”. En *El Nacional*, Caracas, Venezuela, 11 de noviembre, cuerpo I: pp. 4.
- TAMAYO, Francisco. 1943. “El mito de María Lionza”. En *Boletín del Centro Histórico Larense*, No 5 (2), Barquisimeto: pp. 5-8.
- YÁNEZ, Óscar. 1966. “La extraña historia de un devoto y la sacerdotisa de María Leonza”. En *La Verdad*, Caracas, Venezuela, 31 de enero: pp. 8.