

**CERVEZA BENDITA:
MATERIALIDADES Y SIGNIFICACIONES
CONTEXTUALES EN EL CULTO AL MUERTO
MILAGROSO DOMINGO ANTONIO SÁNCHEZ,
VENEZUELA***

NAVARRETE SÁNCHEZ, RODRIGO (†)¹



ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA, CARACAS, VENEZUELA

RESUMEN

Este trabajo examina la materialidad y simbolismo en el culto a Domingo Antonio Sánchez, un camionero convertido en un muerto milagroso en Venezuela. A través de una perspectiva etnográfica y arqueológica, se analizan prácticas devocionales que integran carreteras, vehículos y cerveza, reflejando tensiones entre tradición y modernidad. El artículo aborda cómo estos rituales encarnan discursos identitarios y políticos en un contexto de diversidad cultural y transformaciones sociopolíticas nacionales.

PALABRAS CLAVE: muertos milagrosos, Venezuela, materialidad, cerveza, religiosidad.

**CHOLY BEER: MATERIALITY AND CONTEXTUAL
MEANINGS IN THE CULT OF THE MIRACULOUS DEAD
DOMINGO ANTONIO SÁNCHEZ, VENEZUELA**

ABSTRACT

This paper examines the materiality and symbolism in the cult of Domingo Antonio Sánchez, a truck driver turned miraculous dead man in Venezuela. Through an ethnographic and archaeological perspective, it analyzes devotional practices that integrate roads, vehicles and beer, reflecting tensions between tradition and modernity. The article addresses how these rituals embody identity and political discourses in a context of cultural diversity and national socio-political transformations.

KEY WORDS: miraculous dead, Venezuela, materiality, beer, religiosity.

*Fecha de recepción: 05-03-2025. Fecha de aceptación: 05-05-2025.

1. DEVOCIÓN EN UNA BOTELLA DE CERVEZA: LA EXPERIENCIA INICIAL DEL CULTO

El 19 de septiembre de 1957 del siglo XX, tiempo originario, Domingo Antonio Sánchez, camionero transportista de cerveza Zulia que cubría la carretera Barquisimeto Carora (estado Lara, Venezuela), perdió la vida en un accidente de tránsito en las peligrosas curvas de esta estratégica vía de comunicación comercial desde la cuenca del Lago de Maracaibo al resto de una nación en pleno proceso de modernización. A pesar de ser ignorado y pasar desapercibido en su momento, por circunstancias tangenciales, su figura de rasgos genéricos y sin ninguna característica singular, fue cobrando valor simbólico como protector de los choferes y camioneros por todas las carreteras de Venezuela. Incluso, en una suerte de competencia, contradictoria pero complementaria, con la también emergente para el momento, la católica Virgen del Carmen. A su vez, inicialmente a nivel local y luego nacional, fue negociando clara, pero ambiguamente su posición simbólica con la multifacética constelación de manifestaciones espiritistas y afrovenezolanas venezolanas lideradas por José Gregorio Hernández y María Lionza. De esta forma, se materializó en el territorio de la venezolanidad (Franco, 2001, 2006, 2009; Martín, 1983).

Actualmente, la devoción religiosa hacia su figura de muerto milagroso comprende un complejo entramado de representaciones, prácticas y discursos que manifiestan una conjunción única de elementos característicos de la economía política y el imaginario simbólico venezolano, especialmente desde su modernización a mediados del siglo XX: autopistas de comunicación interregional, vehículos de transporte comercial, centros petroleros y la cerveza como bebida más popular en todo el país. Uno de los rasgos más llamativos en la particular performatividad de sus ceremonias es que integran los rasgos modernos antes mencionados y se mezclan como elementos materiales que derivan de su propia actuación y activan su poder

simbólico mientras refuerzan los sentidos de identidad colectivos y transitorios, entendido este último término tanto en su sentido de tránsito como de transitividad y transformación.

En este trabajo analizaremos el papel activo de la materialidad, cuando nos ubicamos en sus respectivos contextos temporales y espaciales performativos, y su actuación con relación a la efectividad simbólica y ritual de este culto a Domingo Antonio Sánchez en Venezuela. Un ejemplo singular de la constelación de otros escenarios religiosos viales latinoamericanos, en donde conducir y beber no parece un delito sino una bendición.

2. SANTOS MILAGROSOS Y LA CONSTRUCCIÓN DE NACIÓN EN VENEZUELA

Sabemos que los posibles santos milagrosos o ánimas que surgen fuera del modelo de santidad tradicional no fueron casos marginales ni escasos en la América colonial, sino que han formado toda una constelación a lo largo de nuestro territorio. Históricamente, Latinoamérica en general ha sido un prolífico vértice para la construcción, significación y resignificación de figuras religiosas, como es el caso de los muertos milagrosos, que han sido cargados de una sacralidad otorgada por su comunidad, a la vez que se forjaron como modelos de hombres-héroes que representan valores comunitarios. En general, más que ladrones de carreteras, asesinos, camioneros de cervezas, esclavos, campesinos, indios o niños, han expresado la resistencia a las virtudes cristianas canónicas tradicionales y, de hecho, sus biografías o hagiografías hablan más de la comunidad que lo venera que del personaje histórico concreto. En torno a estos personajes se desarrollan frecuentes peregrinaciones y ceremonias asociadas a un lugar y una fecha específica, por lo general, la de su nacimiento o muerte.

Con frecuencia, sus orígenes parecen alimentarse tanto de la religiosidad de grupos indígenas locales, así como con elementos afroamericanos en formas de culto animista, sobre

la base de la proliferación colonial de sistemas de creencias europeas tanto cristianas como espiritistas que asignaron a estas figuras sus papeles de deidades entre lo terrenal y lo celestial. En especial, en algunos casos —no necesariamente en el de Domingo Antonio Sánchez, pero sí de forma definitiva en los de María Lionza y José Gregorio Hernández— su apropiación simbólica y resignificación estilística por parte de ciertos sectores intelectuales, artísticos y políticos nacionalistas desde la década de los cuarenta y los cincuenta del siglo XX, hicieron que sus figuras y cultos se popularizaran y se hicieran parte del mundo simbólico nacional. No casualmente, al mismo tiempo —y a veces mezclada— en esta ocasión con el auge de la Virgen de la Coromoto, patrona católica de Venezuela (Ascencio, 2012, 2007; Barreto, 1995; Manara, 1995; Pollak-Eltz, 2004).

Las festividades o rituales específicos asociados a sus cultos, tales como las peregrinaciones familiares o colectivas a las tumbas en el cementerio o las capillas de carretera en efemérides concretas anuales, representan eventos que, en su carácter coyuntural, tienden a contraponerse a la estructura rutinaria diaria. Sin embargo, a su vez se sostienen sobre una permanencia material cotidiana a lo largo de todo el año en sus expresiones materiales portables como imágenes, retablos, estampitas, calcomanías, relicarios, etc.

Mediante estos vehículos materiales precisamente mantienen una relación convergente o divergente con las esferas de las relaciones de poder y, por tanto, de identidades locales, regionales y, sobre todo, nacionales. Por su parte, la variabilidad sociohistórica de cada contexto geográfico y cultural, en este caso el nacional venezolano y en específico el regional centro-occidental, permite también dentro de sus límites, cierta variación de nexos económicos, políticos, culturales y simbólicos con la figura y sus representaciones, que se configuran mediante formas distintas en la actuación de los roles sociales de los participantes y activan diversos sistemas de relaciones entre categorías

socioculturales como clase, raza, género, etnia, etc. (Guss, 2005; Navarrete, 2009)

De hecho, por ejemplo, el sentido de identidad con el lugar de culto —Santuario de Domingo Antonio Sánchez— ya sea por parte de los creyentes locales o de los que provienen desde otras lejanas regiones del país —incluso, de aquellos que atraviesan las fronteras internacionales— ofrece un amplio abanico de posicionamientos dentro la diversidad nacional. Estas estructuras de negociación simbólica ritual constituyen matrices categoriales estructuradas y a la vez estructurantes de las relaciones intersubjetivas temporo-espaciales, pero también son estructurables según las necesidades, intenciones y contingencias desde cada contexto sociocultural históricamente particular de proveniencia.

Así, se produce una intensa red de negociaciones, conflictos, porosidades, ambigüedades y complementariedades entre la concepción de nación como una comunidad homogénea histórico-cultural distinguible de los territorios nacionales aledaños y la tendencia fragmentaria que producen las diferencias colectivas regionales internas e incluso las más idiosincráticas individuales. Sin embargo, una vez más los correlatos discursivos, pero sobre todo las materialidades y corporalidades que acompañan al culto, tienden a reforzar —no sin cierta flexibilidad— los límites artefactuales y territoriales nacionales. Es la propia activación de sus oraciones, promesas, ofrendas y liturgia lo que conduce a legitimar el imaginario de la nación materializada (Amodio, 2009).

Los límites entre mito, historia y ficción son siempre problemáticos, pero precisamente en el caso de los eventos y los contextos asociados a los muertos milagrosos, esta relación se hace mucho más patente e incluso podríamos decir que se constituyen sobre la base de la tensión epidérmica entre estos supuestos límites. Y es que exudan esta condición latente al formar una suerte de modernidad periférica que gravita inconsistentemente

entre lo ancestral y la novedad, lo autóctono y lo alóctono.

En efecto, los eventos reconocidos como tradicionales, que provienen de una prolongada trayectoria y raíces históricas, y como populares, considerados expresión cultural generalmente relacionada con espacios rurales o incluso pre-modernos, no están exentos de expresar en su especificidad, nuestras propias relaciones y desigualdades de clase, raza, etnia y género. Al contrario, están cargados de recursos históricos y socioculturales idóneos sumamente plásticos para su actuación. Por lo tanto, representan emblemáticos escenarios para reconocer y contraponer la construcción de las categorías tanto de uniformidad nacional como de diversidad regional y debatir, proponer y construir nuevas políticas que subvierten el orden del reglamento político. De hecho, aunque parezca contradictorio, siendo la nación una construcción imaginaria característicamente occidental moderna, son con frecuencia los actos recurrentes normativos reconocidos como tradicionales los que garantizan con mayor eficacia simbólica la cohesión identitaria de la población nacional (Amodio, 2009; Anderson, 1993; Hobsbawm y Ranger, 1983).

Al igual que las nociones de nación, pero a la inversa de sus límites normativos, la plasticidad del proceso de formación de los cultos a las ánimas y muertos milagrosos se contrapone a la rigurosa estructura y liturgia de otras religiones institucionalizadas como la hegemónica cristiana, flexibilidad que a su vez ha generado una interactiva permeabilidad y que ha permitido una compleja interacción, yuxtaposición, absorción y/o resignificación de otros discursos o prácticas religiosas como el espiritista cartesiana, la santera, la palera -de origen afroamericano- la reciente Nueva Era y, por supuesto, la cristiana (Amodio, 2007). Esta fusión o confusión -en los sentidos de relación de interacción tensa y ambigua- tal como la nación, en un proceso de transformación constante y vertiginosa, pero a su vez jerarquizada y estructurada. Los devotos organizan bajo esta autoridad espiritual, sus propias negociadas jerarquías, según etnicidades, gentilicios, oficios, profesiones

o acciones. Así, cambiantes y fluidos panteones dependen de las necesidades socioculturales, históricas y simbólicas de los individuos y colectivos participantes (Amodio, 2007; Ferrándiz Martín, 2004).

Finalmente, consideramos que este tipo de cultos encarnan y canalizan las necesidades, tensiones e identidades propias de una modernidad en permanente crisis como la latinoamericana, a partir de su vínculo con diversos sectores de una sociedad multiétnica y bajo una ideología populista, como lo tipificó la historia de Venezuela.

Como ya hemos mencionado, aunque el epicentro geográfico del culto a Domingo Antonio Sánchez está en la carretera Barquisimeto-Carora y su día central es el 18 de septiembre, sus prácticas rituales pueden desarrollarse en otros momentos y lugares que posean suficiente carga espiritual para el contacto con el ánima. Todos los llamados trabajos espirituales suponen el uso de un complejo equipo de objetos, performatividades y corporalidades que canalizan la incorporación y el contacto con el mundo sobrenatural. Además, como parte de la movilización y unificación nacional, permanentemente se desplaza en forma de calcomanías, llaveros, imágenes, oraciones, tarjetas, etc. en los vehículos públicos y privados que atraviesan toda la nación y en los hogares que íntimamente reproducen las identidades simbólicas de una nacionalidad venezolana (Ascencio, 2012; Barreto, 1995).

3. EL MATERIAL IN MATERIAL: CULTURA MATERIAL Y SISTEMAS DE SIGNIFICACIONES INTANGIBLES

Según como genialmente expone Daniel Miller (2009) al introducir su compilación sobre la materialidad, aunque en una gran parte de las actividades sociales, y especialmente en la mayoría de las religiones, rige el principio subyacente de que la materialidad representa lo meramente aparente, detrás de lo que reside lo real intangible; esta lógica idealista es rebasada por la

inevitabilidad de la materialidad. Incluso el hinduismo, creencia centrada en la verdad última como una forma de inmaterialidad, se expresa a pesar de todo mediante formas y prácticas materiales como la arquitectura del templo o el control del yoga sobre el cuerpo.

En el plano del pensamiento social occidental moderno, el debate sobre la materialidad y su papel causal ha constituido un tema fundamental para las propuestas filosóficas en debate. Métodos de comprensión de la historia social como el marxismo se han construido sobre una filosofía de la praxis que prioriza lo material sobre lo ideal en contraposición a nociones idealistas sobre las causas del desarrollo que han subyacido a la historia y sociología tradicionales burguesas. Desde una perspectiva marxista, la que alimenta como trasfondo nuestra posición ante el tema, la humanidad es producto de su capacidad para transformar el mundo material con la producción.

En este sentido, creamos los objetos que, a su vez, crean nuestro entendimiento de lo que podemos ser. Si retomamos los propios debates modernos originarios sobre la relación entre materia e idea, Hegel (1966) pareciera que concibe una separación crucial entre humanidad y materialidad. No obstante, al afirmar que no podemos saber quiénes somos o ser lo que somos sino mirándonos en un espejo material, el cual no puede ser otra cosa que el mundo histórico producido por los que vivieron antes, supone que el mundo nos enfrenta como cultura material y evoluciona a través de nosotros. En consecuencia, sería incongruente hablar de sujetos y objetos ontológicamente separables en el proceso histórico-dialéctico de objetivación. Es decir, mientras las formas materiales tengan consecuencias para y sobre la gente que sean autónomas de la agencia humana, poseen entonces, la necesaria agencia que causa los efectos.

Muchos años después, las ideas fenomenológicas de autores como Merleau-Ponty (1989) aportaron nuevas significaciones el sentido de experimentar el mundo, ese cúmulo de cosas que nos

rodean y hacen como entes que somos y estamos en el mundo, en cuerpo y materia que es inseparable de las significaciones que la cultura les otorga. Somos, así, objetos de la propia objetivación de la realidad por la cultura y, a la inversa, productos de la confección de un sentido de materialidad que un sistema de ideas culturales entreteje.

Ya sea a partir de la tesis de Latour (2005) que intenta encontrar ese componente no humano bajo la agencia humana, o desde la de Gell (1998) que intenta ver a través de los propios objetos la agencia humana que inferimos que contienen, tendemos a coincidir con quienes argumentan que la solución filosófica al problema de la materialidad consiste en la disolución de nuestro dualismo de sentido común en el cual, los objetos y los sujetos son vistos como separados y en relación el uno con el otro.

Es necesario volver a una empatía etnográfica y a un lenguaje ordinario que permita una adecuada inteligibilidad interna e interinteligibilidad externa, tanto entre individuos como colectivos. Así, la interpretación material debería tanto relacionarse con un sentido común como con los determinantes culturales y biográficas que permitan un diálogo para refinar los consensos y disensos sobre lo que las cosas son y significan. Incluso lo divino podría ser aprehendido social y naturalmente para controlar los grados de materialidad. Es decir, negociar lo que los artefactos como botellas de cerveza, vehículos, imágenes, altares, velones, etc. importan e implican para los observadores y para los practicantes a la vez.

A continuación, sobre la base de Miller (2009), desarrollamos los aportes de algunos teóricos sociales para la comprensión de la cultura material como fuente estructurante y generativa de los discursos, prácticas y actuaciones humanas. En primer lugar, rescatamos el aporte de Goffman (1975), quien plantea que nuestro comportamiento está pautado por las expectativas determinadas por los marcos que constituyen el contexto de acción, lo que está estructurado a partir de ciertas

dimensiones, nociones y composiciones de la materialidad y corporalidad al constituirse dentro de un sistema de complejas relaciones intersubjetivas e interobjetivas.

Los objetos son importantes no debido a que son evidentes y físicamente limitan o posibilitan, sino usualmente porque precisamente no los vemos donde y cuando están frecuentemente activando y actuando en interacciones entre la gente y los objetos. Cuanto menos conscientes somos de ellos, más pueden determinar expectativas a través del establecimiento escénico y aseguran una conducta normativa sin impugnarlos y, así, definen nuestra identidad contextual y determinan qué sucede mientras somos inconscientes de su capacidad para hacerlo.

En general, la ciencia social tradicional ha privilegiado el campo de la sociedad y percibe a los objetos, en consecuencia, como sus representaciones proyectadas. Esta tesis surge obviamente de la oposición idealista moderna impuesta entre cultura y naturaleza que permite homologar lo social con ideas y lo objetual con materia. Sin embargo, la cultura material, no a través de nuestra conciencia o el cuerpo, sino como ambiente exterior que nos habitúa e impulsa posee una extraordinaria capacidad objetual para difuminarse y permanecer periféricos a nuestra visión.

Para Bourdieu (1977), desde una teoría de la práctica contextualizada, la misma habilidad de los objetos para condicionar implícitamente a los actores humanos se convierte en el medio primario mediante el cual la gente es incorporada como seres sociales. Somos educados con las expectativas características de un grupo social particular, especialmente a través de lo que aprendemos en nuestro involucramiento con las relaciones entre las cosas cotidianas. Cada interacción se desarrolla con, a través o desde un artefacto, el cual, en un sentido simbólico, ya es de antemano producto de la materialidad de los capitales económicos, culturales y simbólicos (Bourdieu 1977). Así, por un lado, podemos reconocer la razón del énfasis que

Marx colocaba sobre la práctica material, no solo en el sentido económico o tecnológico, sino incluso ontológico y, si se nos permite extrapolar, con la experiencia de ser y vivir en materia y un mundo material.

Por su parte, Foucault en *Las palabras y las cosas* (2001) y *Arqueología del saber* (2006) documenta los cambios históricos en nuestras nociones de materialidad, los cuales asignaron ciertas órdenes y objetos de acuerdo a partir de yuxtaposiciones históricas fortuitas más que deliberadas que poco a poco se van estructurando como condicionantes de la normativa social. Al proponer que es posible reconocer escalas de materialidad en condiciones y prácticas particulares, implica que el estudio de la cultura material es efectivo para entender el poder no como la abstracción de ideas dominantes sino como la tecnología y el procedimiento mediante el cual se realizan y forjan formas o gentes en prácticas concretas de interacción humana. En consecuencia, para Foucault, la posesión de objetos no únicamente condiciona el bienestar o el modo de vida de los individuos, sino que les transfiere la capacidad de autocreación social o individual mediante la apropiación de los propios objetos. En definitiva, el poder es una propiedad de la materialidad.

Es necesario también recordar que, los objetos pueden ser entendidos como significantes concretos asociados a ciertos significados ideales, pero tampoco es posible reducirlos a esta relación unívoca, ya que, la polisemia y la multiplicidad de los contextos performativos de la acción material rebasa cualquier esquema binario y unicausal. Keane (1997), por ejemplo, afirma que no podemos subordinar la materialidad a una significación -así como la misma materialidad no es un significado- y afirma que así como no es posible distinguir idea de materia, tampoco son separables los cuerpos de las cosas. Tal como ejemplifica cuando supone que la ropa no representa a la persona, sino que implica un fenómeno integral ropa/persona.

Otros autores como Douglas (1978) y Gell (1998) van

más allá e incluso infieren una agencia en los mismos objetos que no representa una propiedad objetual inherente, sino resultante del proceso de objetivación que crea el sentido de sujetos e instituciones sociales. En consecuencia, los objetos son propiedad y apropiación de la materialidad mediante la cual son constituidos, por lo que no es posible reconocerse en la simple dualidad sujeto-objeto la complejidad de la construcción y actuación del mundo de la materialidad que somos y vivimos cotidianamente.

Como planteamos inicialmente, según distintas visiones de mundo, ciertas cosas son vistas como menos tangibles o más abstractas mientras distintas visiones de la inmaterialidad se expresan mediante formas materiales. Los hinduistas, quienes, según el ejemplo de Miller (2009), desarrollaron todo un extraordinario poder político con imágenes a pesar de rechazar doctrinariamente la materialidad y el apego a un mundo de cosas. En consecuencia, cuanto más se acerca un grupo social o un sistema cultural a la conceptualización de lo inmaterial, más importante se hace la forma específica de su materialización. Quizás quien mejor enuncia esta paradoja es Latour (2005), al afirmar que la inmaterialidad solo puede expresarse mediante la materialidad y así la inmaterialidad es poder. Al fin, la materialidad es el cultivo sistemático de la inmaterialidad.

Para Miller (2009), es indispensable recuperar el lugar central que la antropología ha reconocido en la materialidad y en los artefactos como formadores de nuestra infraestructura anticipatoria y así poder construir una nueva noción de los objetos en la vida de los individuos, y los individuos en la vida de los objetos. Si no enfrentamos este debate estamos evadiendo la responsabilidad que implica para los arqueólogos asumir que es posible reconocer significaciones en los artefactos sin la necesidad de la interacción con los individuos en sus respectivos contextos sistémicos en acción.

En conclusión, coincidimos con Miller (2009) en los siguientes postulados para poder trascender la dualidad

material/ideal y así cuestionar ciertas paradojas de la inferencia arqueológica: 1) reconocer y debatir la vehemente historia de rechazo a la materialidad en la inferencia social —incluso en la arqueología aunque su fuente de información es primordialmente la cultura material; 2) aceptar la materialidad como relativa, plural, polisémica y ambigua, tal como lo es la inmaterialidad y 3) cuestionar y rechazar la asunción automática del dualismo material inmaterial, personas-cosas. Solo así será posible el retorno a una etnografía en la que reconoce y valora heurísticamente que existen contradicciones subyacentes entre materialidad e inmaterialidad, ya que la propia dinámica de su nexa es problemática tanto para los casos o individuos estudiados como para los que escriben sobre ellos y los analizan. Cuestionar las nociones de material/ideal desestabiliza críticamente la distinción objeto/sujeto tanto ontológica como epistemológicamente.

Así, desde una teoría de las meras cosas como artefactos hasta una teoría que trasciende el dualismo de sujetos y objetos y entre materialidad y poder, ha sido necesario ir más allá de la materialidad donde algunas cosas y personas son vistas como más materiales que otras para explorar múltiples formas de inmaterialidad y su relación con lo material.

Por esto elegimos este singular contexto religioso para observar arqueológicamente la contemporaneidad en y desde los objetos en los discursos y prácticas de los individuos y colectivos de nuestra sociedad.

4. VEHÍCULOS, ALCOHOL Y DEVOCIÓN: TRÁNSITOS MATERIALES PARA DOMINGO ANTONIO SÁNCHEZ

Del 18 al 19 de septiembre de cada año. Tiempo ritual, tal día como hoy que nos reunimos aquí en este texto. Los devotos del culto a este muerto milagroso se movilizan desde diversas regiones de Venezuela -e incluso Colombia, pero especialmente desde el estado Zulia- al sitio en la carretera vieja Barquisimeto-Carora donde actualmente se centraliza el evento religioso en

cuestión (Figura 1).



Figura 1. Entrada al santuario, Autopista Barquisimeto-Carora. Fotografía Cesar Escalona.

Nuestro trabajo de campo para observar tanto la materialidad como la performatividad de este cada vez más popular evento, se realizó precisamente la noche del 18 de septiembre de 2011, por lo que solamente representa una brevísima y superficial inmersión dentro del complejo mundo simbólico de los discursos y prácticas asociadas. Este acercamiento preliminar nos permitió reconocer la pertinencia y el altísimo potencial del contexto disposicional y performativo del sitio y su evento asociado para discutir la relación entre materialidad e inmaterialidad. Para seguir la lógica del método arqueológico y desarrollarla con efectividad en un contexto cultural actual, luego de presentar el marco temporal, nos referiremos a los términos espaciales para luego entrar en el

campo de los artefactos, su ubicación contextual, su participación en la performatividad y sus significados.

Históricamente, Venezuela, como territorio nacional, se ha desarrollado a partir de la región central, donde se ubica su capital, Caracas. Esto generó no solo una centralización política, económica demográfica y cultural, sino que mantuvo al área de influencia de la capital relativamente desconectada de otras regiones durante gran parte del período colonial y republicano venezolano, especialmente algunas como la región amazónica, andina o zuliana. Estas regiones históricas, paulatinamente, con el proceso de modernización impulsado por el auge de la economía petrolera en las décadas 40 y 50 del siglo XX, fueron entrando en conexión con el centro y otras áreas del territorio nacional mediante un plan nacional integral de modernización de la vialidad (Barreto, 1995).

Nuestra región, denominada centro occidental-central y formada por los estados Carabobo, Yaracuy y Lara, precisamente comenzó a jugar el papel de eje conector entre la región central y la cuenca del Lago de Maracaibo, zona de producción petrolera originaria por excelencia y de la cual comenzó a depender la economía venezolana casi en su totalidad desde la tercera década del siglo XX. La construcción de la carretera Centro Occidental y la de Barquisimeto-Carora (sustituida ahora por la autopista Lara-Zulia) fue el medio de transporte que garantizó el tránsito de mano de obra, productos, bienes, servicios y, por supuesto, mundos simbólicos y religiosos en una interacción interregional que mientras consolidaba definitivamente la unificación del territorio nacional, a su vez visibilizaba y agudizaba las tensiones entre las distintas regiones con tradiciones sociopolíticas e histórico-culturales ya diferenciadas y consolidadas, especialmente con relación al centro.

Es precisamente esta carretera la que unía el estado Zulia con Caracas, toponímicos que no casualmente corresponden a los nombres de las dos marcas de cerveza que dominaban

industrialmente el panorama comercial étlico de la Venezuela de mediados del siglo XX. Por su parte, esta carretera que transita dentro del Parque Nacional Xerófito Cerro Saroche ha sido reconocida, tanto por la tradición oral larense como por la nacional, como una de las vías más peligrosas y de alta incidencia de accidentes de tránsito mortales por sus curvas, estrechez, oscuridad y desolación. Así, el lugar en donde actualmente se encuentra el santuario se ubica al margen de la carretera, la cual actualmente juega el papel de vía alterna o carretera vieja en una zona muy seca xerófito despoblada (Barreto, 1995; Franco, 2009).

5. SANTUARIOS ETÍLICOS: UN ESTUDIO DEL CONTEXTO MATERIAL DEL CULTO

El santuario como complejo de edificaciones actualmente cuenta con una serie de estructuras que secuencialmente se han ido incorporando al contexto espacial del sitio sin un patrón controlado aparente y con alto nivel de flexibilidad estructural correspondiente precisamente a la naturaleza del proceso de formación de este tipo espacios para el establecimiento de religiosidades informales o híbridas. En primer lugar, se encuentra a la orilla de carretera la capilla originaria para el santo milagroso (conocida como animitas en Venezuela), la cual debió ser construida, como se acostumbra, en un período cercano al fatídico accidente de Domingo Antonio Sánchez. Posteriormente, se encuentra una pequeña tienda de venta de alimentos que se ubicó unas décadas después en el sitio y que aprovechó la circunstancia de la alta incidencia de clientes, transportistas y camioneros para iniciar la venta de artículos de veneración religiosa como velitas, estampitas, relicarios, etc.

El éxito de la asociación espacial entre la venta de artículos religiosos y su uso inmediato por parte de los conductores en la capilla de ánima próxima, conllevó que la familia Crespo se trasladara desde el cercano poblado de Arenales a establecer su vivienda definitiva detrás del actual santuario. Ahí vive la viuda del individuo que promovió el culto, por mero beneficio

comercial, y quien heredó su condición de custodia del santuario -sin ninguna función o rol religioso inherente.

Seguidamente, tenemos el recinto reconocido en sí como santuario, estructura de mayor tamaño del sitio y con una ubicación central y frontal a la carretera, la cual se subdivide a su vez de diversas áreas de actividades internas que pasaremos a describir. Posteriormente, ya en la segunda década del siglo XX, se construyó una pequeña estructura para la capilla de la Virgen del Carmen, protectora de los choferes que, aunque representa a la religión cristiana dominante, entra en tensión, pero no compite espacial ni simbólica ante la imperante aura material e inmaterial de con este muerto milagroso. En efecto, aunque represente del catolicismo hegemónico, su capilla se encuentra en la periferia del área del santuario. Finalmente, debemos considerar algunas áreas de actividad asociadas al culto: la amplia zona de estacionamiento de los vehículos —artefactos centrales en el culto— entre la carretera y el santuario, el espacio donde se irguió una estatua del personaje y que se destina a la colocación de estructuras y equipos adicionales el día del culto como torres de fuegos artificiales, grandes equipos de sonido y templetes para las fiestas y, finalmente, pero no menos importante, la propia carretera (Figura 2).

Volvamos, entonces ahora, a la formación del recinto central, el santuario. Es una estructura rectangular de unos 14 m de ancho frontal por 12 m de largo lateral, la cual se divide internamente en tres grandes áreas de actividad longitudinales y secuenciales separadas entre sí por paredes con portales de acceso entre ellas. La primera corresponde a una solera de acceso libre con piso de cemento pulido, en la cual se observan una gran cantidad de placas de vehículos y chapas conmemorativas asociadas con eventos automovilísticos (compras, robos, accidentes, protecciones, etc.) y zonas de descanso (Figura 3).



Figura 2. Virgen de la Coromoto en altar principal de Domingo Antonio Sánchez. Fotografía de Cesar Escalona.



Figura 3. Placas de vehículos entregadas como promesas. Fotografía de Cesar Escalona.

Inmediatamente, se accede por medio de un solo portón a un segundo salón de piso embaldosado con medias paredes, en el cual la profusión de placas previas se sobresaeta y se observan pequeños altares temáticos dedicados al culto de Domingo Antonio Sánchez en tensa armonía con otros personajes religiosos asociados con la cristiandad u otros cultos espiritistas venezolanos como la Virgen del Carmen, José Gregorio Hernández, Gregorio de La Rivera, María Lionza, Negro Primero, Indio Guaicaipuro, Don Juan del Chaparro, el Malandro Ismael, entre otros (Figura 4).



Figura 4. María Lionza y Negro Primero en altar de Domingo Antonio Sánchez. Fotografía de Cesar Escalona.

En fin, una inmensa variedad de deidades que comparten un mismo espacio simbólico flexible en el que las tensiones entre sus capitales simbólicos y sus relaciones de poder parecen suspenderse ante su presencia física simultánea y la práctica de

ceremonias mixtas dentro de un mismo espacio.

Al fondo, la tercera sección se divide a su vez en dos recintos elevados, cerrados y oscuros, iluminados únicamente por las velas, a los que se accede descalzo mediante unas escaleras, exclusivamente para desarrollar las actividades de cultos más íntimas o personales —más no privadas— que suponen una serie de actitudes personales más normadas y mecanismos de autocontrol, cierta vigilancia y regulación, así como una actitud de respeto y reverencia.

Mientras el de la derecha está destinado al resto de los personajes religiosos asociados que se agolpan en un aparente desorden en la secuencia en que son incorporados o tributados al santuario, el de la izquierda solo se dedica al culto de Domingo Antonio Sánchez —en ocasiones especiales, como la noche del 18 de septiembre, se le pueden asociar imágenes marianas como la Virgen de la Coromoto o la del Carmen. Es aquí donde se pueden observar los contextos más específicos y típicos, en los que se presentan ciertas constantes con múltiples variantes que no parecen responder a un patrón estricto o una normativa instituida: en las paredes se agolpan ahora fotos de carros, títulos de propiedad, permisos de circulación, licencias de conducir, levantamientos de siniestros, etc., con imágenes de este muerto milagroso y otros artefactos religiosos o votivos, mientras sobre los altares se amontonan los bustos y efigies de pie con latas y botellas de cerveza, carros de juguete y velones (Figura 5).



Figura 5. Retrato de Domingo Antonio Sánchez rodeado de fotos y documentos ofrendados. Fotografía de Cesar Escalona.

6. ENTRE CERVEZA, BOCINAS, TAMBORES Y ALARMAS: PERFORMATIVIDAD DEL CULTO

Ahora pasemos al acto. Aun cuando la performatividad no es un indicador observable en una recolección de información arqueológica tradicional, cuando hablamos de culturas contemporáneas tenemos la ventaja de presenciar la forma en que los agentes/objetos sociales actúan y se activan en su interacción circunstancial dentro de un conjunto de experiencias vividas el día principal del culto (Rowlands, 1984).

En principio, se pueden reconocer una serie de ceremonias muy estructuradas y según pautas tradicionales relativamente comunes y evidentes que implican las bendiciones y solicitudes personales al divino dentro del recinto más sagrado y profundo del santuario. Estas acciones, como es usual, en gran parte de las prácticas espiritistas venezolanas, incorporan el consumo y ofrenda de tabaco y cerveza, las que, en este caso, se reciclan a medida que los propios practicantes retiran botellas y latas de cerveza llenas para bendecir sus carros y colocan nuevas como promesa. Seguido y simultáneo se presenta una suerte de programa flexible, el cual se inicia en horas de la tarde del 18 de septiembre con la llegada de los vehículos frente al santuario. La bendición inicial del automóvil se puede realizar con cerveza, sahumero o humo de tabaco que se lanzan sobre la carrocería, dentro de la cabina o en la maquinaria, y que puede estar acompañada por la solicitud de permiso ante el milagroso para participar en la ceremonia (Figura 6).

La larga espera amenizada por diversos tipos de músicas, termina a la medianoche, momento en el cual se encienden, en una especie de paroxismo extático, todas las luces, alarmas, bocinas y equipos de sonido de los vehículos; se levantan las capotas de los motores, se abren todas las puertas de las cabinas; se comienzan a bendecir los automóviles con incienso y a encender las maquinarias y los compartimientos. Mientras, se lanzan fuegos artificiales y ofrendas pirotécnicas ofrecidas por individuos, familias, uniones

de conductores, sindicatos, comercios y empresas (Figura 7).



Figura 6. Bendición de vehículos con sahumero ante santuario. Fotografía de Cesar Escalona.



Figura 7. Víspera de nacimiento de Domingo Antonio Sánchez ante santuario. Fotografía de Cesar Escalona

Durante este lapso de tiempo, se intercalan otra serie de actos espontáneos que tienden a generar complejos solapamientos conmemorativos en términos del valor simbólico de la celebración de efemérides de distintos tipos y niveles en el ámbito nacional: canto del himno nacional según solicitud de algún grupo organizado; ofrendas de serenatas y mariachis; celebración de cumpleaños —aunque lo que se conmemora es la muerte— con canto de cumpleaños, torta y piñata; cuadrillas de quinceañeras que reponen su vals en el santuario; toque y baile de tambores afrovenezolanos (chimbagueles); grupos de música llanera, tamunanges u otros sonos tradicionales, y otras impredecibles expresiones devocionales múltiples.

7. UNA NACIÓN DE PERSONAS, COSAS E IDEAS: VISIONES DEL PAPEL ACTIVO DE LA MATERIALIDAD

La anterior descripción de una situación etnográfica desde una perspectiva arqueológica nos permite reconocer a partir de la compenetración entre el sujeto y el objeto, así como de la indivisibilidad entre la inmaterialidad y la materialidad. Esta perspectiva holística nos ofrece un panorama más completo y complejo del sistema de nociones y artefactos significados que conforman la trama cultural del evento y fenómeno en particular, y en consecuencia del ámbito regional dentro del nacional o global, en una suerte de economía política de los signos dentro de la actuación ritual. El culto a Domingo Antonio Sánchez, así, representa un contexto excepcional y a la vez una suerte de ensamblaje de artefactos —junto a discursos y acciones— en donde se evidencia de forma paradigmática el papel central del aura material en torno a los cultos espiritistas de la modernidad venezolana.

En este caso en particular, la especial ecuación artefactual que estructura y a la vez activa el culto está paradójicamente presente también, pero nunca en la misma combinatoria simbólica, en la vida cotidiana de todos los venezolanos y, más importante aún,

simboliza en gran medida la sumatoria de una modernidad nacional. Un conjunto de elementos materiales sin aparente connotaciones religiosas o rituales en otras dinámicas diarias, repentinamente se activan en una típica ecuación ritual cuando la carretera, junto al vehículo y la cerveza se ligan al santuario y a la figura de Domingo Antonio Sánchez, especialmente durante la noche descrita. Es precisamente esta espirituosa trinidad la que podría considerarse como también central en la formación del Estado-Nación moderno venezolano lo que, obviamente, como afirmarí Goffman (1975), conjunción simbólica que no es precisamente visible o evidente para los actores durante su interacción con y mediante los objetos ritualizados.

En definitiva, la apertura del tránsito regional dentro de la red del contexto nacional para facilitar la movilidad espacial y socioeconómica desde Maracaibo en el estado Zulia hacia Caracas en el Distrito Capital homologaba la tensión entre la cerveza Zulia y la Caracas para mediados del siglo XX, pero a su vez preconizaba la desaparición posterior de ambas cervezas regionales ante la total hegemonía nacional de la cerveza Polar (En los últimos pares de años que la cerveza Zulia reaparece dentro del proceso nacional de descentralización industrial²). Y, evidentemente, la cerveza circulaba en camiones por carreteras, y así lo garantizaban conductores como Domingo Antonio Sánchez.

En consecuencia, proponemos que se pudiese interpretar este particular culto de tránsito en el más amplio sentido moderno del prefijo trans, implicando y procesando tránsito, transitorio, transporte, transportación, transferencia, transformación, transtemporal, tranespacial, en última instancia, como plantearía Dussel (2000), transmoderno.

La meta de la revolución epistemológica propuesta por autores como Miller (2009), Goffman (1975), Gell (1998), Bourdieu (1977), Latour (2005) u otros, desde distintos campos de la teoría social, y en especial para nosotros en la arqueología, debería ser la de promover la igualdad sociocultural. Una especie de régimen dialéctico en la cual las personas y las cosas existan y coexistan en constante auto-construcción e interconstrucción, un espacio y un tiempo en los que el respeto debido a su origen, dependencia mutua entre objeto y sujeto permita reconocer y

cuestionar las implicaciones de las experiencias, intenciones, agencia, contingencia y el poder en la materialidad.

Debemos desarrollar etnografías y arqueologías que se enfoquen en la creación del sentido de nosotros como sujetos. Necesitamos mostrar cómo las cosas que hace la gente hacen a la gente. Mediante la experiencia etnográfica mundana, subrayar el constante juego de encuentros y yuxtaposiciones en la vida de la gente que, con frecuencia inconmensurables y contradictorias para los teóricos de la cultura, parecen ser vividas con y por medio de ellas habitualmente por las gentes de distintos lugares.

En el caso de nuestro muerto milagroso, una hagiografía reconocida como biografía cosmogónica, como historia y mito, como realidad y ficción, como invención y reinención, en fin, como artefacto y significación. Como lo refiere Miller (2002) en su trabajo sobre la influencia de Internet en Trinidad con relación al consumo, lo estudiado no es Internet ni los trinitenses, sino el proceso de objetivación que creó lo que se entiende hoy como “Trinitenses” e “Internet” en su despertar. Una verdadera recuperación del espíritu de la antropología como comprensión del proceso de ser social en el mundo de significados podría empezar por invocar, desde la botella de cerveza, el espectro sociopolítico de nuestros muertos milagrosos incorporados en cada uno de nosotros (Figura 8).

¡Domingo Antonio Sánchez los bendiga, conductores de artefactos de la modernidad!



Figura 8. Busto de Domingo Antonio Sánchez tras botellas y latas de cerveza ofrendadas. Fotografía de Cesar Escalona

NOTAS

- 1 Este artículo es una publicación póstuma en honor al antropólogo venezolano Rodrigo Navarrete Sánchez (1965-2023).
- 2 Para el momento del trabajo de campo que recordamos fue en el 2011. Nota de los editores.

BIBLIOGRAFÍA

- Amodio, Emanuele. (2007). La república indígena. Pueblos indígenas y perspectivas políticas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 13(3), 175-188.
- Amodio, Emanuele. (2009). Las cortes históricas en el culto a María Lionza en Venezuela. *Construcción del pasado y mitologías de los héroes*. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 15 (3), 157-168.
- Anderson, Benedict. (1993). *Comunidades Imaginadas*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Ascencio, Michaelle. (2007). *Las diosas del Caribe*. Caracas, Venezuela: Alfa.
- Ascencio, Michelle. (2012). *De que vuelan, vuelan*. Imaginarios religiosos venezolanos. Caracas, Venezuela: Editorial Alfa.
- Barreto, Daisy. (1995). El mito y culto de María Lionza: identidad y resistencia popular. En Emanuele, Amodio y Teresa, Ontiveros (Eds.). *Historias y recomposiciones de identidades en los territorios populares urbanos* (pp. 61-72). Caracas, Venezuela: Tropykos-FaCES.
- Bourdieu, Pierre. (1977). *El sentido práctico*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Douglas, Mary. (1978). *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Dussel, Enrique. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Edgardo, Lander (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 24-33). Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

- Ferrándiz Martín, Francisco. (2004). Escenarios del cuerpo: espiritismo y sociedad en Venezuela. Bilbao, España: Universidad de Deusto.
- Foucault, Michel. (2001). Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (2006). La arqueología del saber. Ciudad de México, México Siglo XXI.
- Franco, Francisco. (2001). El culto a los muertos milagrosos en Venezuela: estudio etnohistórico y etnológico. Boletín Antropológico, 11(52): 107-144. Consultado en: <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/18402?show=full&locale-attribute=en>
- Franco, Francisco. (2006). La hagiografía y el mito en los relatos sobre un muerto milagroso: Gregorio de La Rivera. Boletín Antropológico, 24(68): 397-463. Consultado en: <https://www.redalyc.org/pdf/712/71206803.pdf>
- Franco, Francisco. (2009). Muertos, fantasmas y héroes. El culto a los muertos milagrosos en Venezuela. Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes.
- Gell, Alfred. (1998). Art and Agency: An Anthropological Theory. Gloucestershire, Reino Unido: Clarendon Press.
- Goffman, Erving. (1975). Frame Analysis. Harmondsworth: Penguin.
- Guss, David. (2005). El Estado festivo. Raza, etnicidad y nacionalismo como representación cultural. Caracas: Fundef.
- Hegel, Georg. (1966). Fenomenología del espíritu. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (Eds.). (1983). The Invention of the Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keane, Webb. (1997). Signs of Recognition. Berkeley: University of California Press.
- Latour, Bruno. (2005). Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Manara, Bruno. (1995). María Lionza. Su entidad, su culto y la cosmovisión anexa. Caracas: Dirección de Cultura UCV.

- Martín, Gustavo. (1983). *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1989). *Fenomenología de la percepción*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Miller, Daniel. (2002). *Coca-Cola: A Black Sweet Drink From Trinidad*. En Daniel, Miller (Ed.), *Material Cultures. Why Some Things Matter* (pp. 245-262). Chicago: University of Chicago Press.
- Miller, Daniel. (2009). *Materiality*. Durham: Duke University Press.
- Navarrete, Rodrigo. (2009). *La Burriquita tiene bigotes. Travestismo e inversión sexual en las manifestaciones culturales venezolanas*. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 15(3): 169-188.
- Pollak-Eltz, Angelina. (2004). *María Lionza. Mito y culto ayer y hoy*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Rowlands, Mike. (1984). *Objectivity and Subjectivity in Archaeology*. En Matthew, Spriggs (Ed.), *Marxist Directions in Archaeology* (pp.108-113). Cambridge: Cambridge University Press.