

El conocimiento de los otros en la expresión cultural María Lionza

Knowledge of *others* in cultural expression María Lionza

Manuel Contreras¹ 

Universidad Pedagógica Experimental Libertador, Maracay, Venezuela
contactopsicologico@hotmail.com

Recibido: 30/9/2023.

Aceptado: 23/11/2023.

RESUMEN

En este trabajo, se propone una concepción heterológica como base fundamental para comprender la expresión cultural María Lionza en la Montaña de Sorte. La heterología, entendida como la producción de un saber alteritario, se utiliza como perspectiva epistémica para analizar documentalmente las prácticas sociales, tanto en su dimensión religiosa como cultural. La investigación documental permitió valorar lo heterológico como un espacio privilegiado para la comprensión de este fenómeno cultural. A partir del estudio de los saberes locales, se construyó un sistema de tramas que da cuenta de la heterogeneidad de las manifestaciones culturales relacionadas con María Lionza. Finalmente, el trabajo concluye con la elaboración de un tejido conceptual que surge de estos conocimientos, lo que permite una visión general de la expresión cultural estudiada. Este enfoque heterológico busca resaltar la alteridad y la diversidad inherentes a las prácticas sociales y culturales en torno a la figura de María Lionza.

Palabras clave: heterología, ethos, saber alteritario, heterogéneo, saber local

ABSTRACT

In this work, a heterological conception is proposed as a fundamental basis for understanding the cultural expression María Lionza in the Mountain of Sorte. Heterology, understood as the production of an alteritarian knowledge, is used as an epistemic perspective to documentarily analyze social practices, both in their religious and cultural dimension. Documentary research made it possible to assess the heterological as a privileged space for the understanding of this cultural phenomenon. Based on the study of local knowledge, a system of plots was constructed that accounts for the heterogeneity of social practices related to María Lionza. Finally, the work concludes with the elaboration of a conceptual fabric that arises from these knowledge, which allows an overview of the studied cultural expression. This heterological approach seeks to highlight the otherness and diversity inherent in social and cultural practices around the figure of María Lionza.

Keywords: heterology, ethos, alteritarian knowledge, heterogeneous, local knowledge

¹ Licenciado en Psicología (Universidad Central de Venezuela). Magíster en Educación mención Educación Superior (Universidad Pedagógica Experimental Libertador). Coordinador de la línea de investigación: Higiene Mental de la Comunidad Universitaria en la UPEL-Maracay.

Heterología y diversidad en la expresión cultural María Lionza

La idea de una heterología en la expresión cultural María Lionza propone establecer un paisaje de inestabilidad epistémica que permita abordar las preguntas surgidas del encuentro entre múltiples espacios epistémicos que confluyen en la Montaña de Sorte. Según Sergio Tonkonoff (2010), “tal vez la utilidad paradójica de la heterología consista en mostrar que los extremos pueden ser un punto de partida para el conocimiento” (p. 7). En este artículo se expone la perspectiva heterológica como una forma de trascender la lógica homogénea. Este enfoque busca resaltar la alteridad y la diversidad inherentes a esta manifestación, superando las interpretaciones uniformes y abriendo paso a una comprensión más compleja y matizada del fenómeno cultural en estudio. En pocas palabras, la inestabilidad epistémica que propone la heterología permite acercarse a las preguntas que surgen del encuentro entre múltiples espacios de sentido en la Montaña de Sorte, valorando la riqueza de la diversidad de opiniones y aprendiendo de ellas.

La heterología, entendida como la producción de un saber alteritario, se utiliza como una perspectiva epistémica para analizar las prácticas sociales, tanto en su dimensión religiosa como cultural, en este caso, relacionadas con la figura de María Lionza. Al considerar la heterología, se abre un espacio para reconocer la riqueza de las diversas voces y experiencias que coexisten en el culto a María Lionza, promoviendo un entendimiento más profundo y enriquecedor de su significado en la sociedad venezolana.

Esta “heterodoxia” se manifiesta desde tiempos antiguos, cuando grupos en conflicto, como terratenientes y campesinos desposeídos, así como el pueblo y los gobernadores, acudieron con intenciones muy distintas a solicitar favores a la Reina de Sorte y a los espíritus de las cortes. Al respecto, Daysi Barreto (2020) indica que:

para la élite es más un espiritismo asociado a las corrientes intelectuales europeas, mientras que el pueblo conjuga una variedad de elementos: concepciones indígenas y negras, espiritismo de Allan Kardec, catolicismo, santería, y otras influencias que continuamente se van incorporando. (p. 205)

Estas interacciones reflejan las tensiones sociales y culturales que han caracterizado la relación entre diferentes sectores de la sociedad venezolana. Este fenómeno ilustra cómo la expresión cultural María Lionza no solo sirve como un medio de conexión espiritual, sino también como un espacio donde se negocian y redefinen las dinámicas de poder, permitiendo que las voces marginadas encuentren un lugar en el discurso cultural y social del país.

Otra manifestación de la heterología radica en que “las materias” (personas que entran en trance y se integran con otros espíritus) incorporan en sus creencias y rituales elementos de diversas fuentes religiosas, como la santería, el espiritismo, el esoterismo y la new age. En tal sentido, se podría afirmar que el amplio conjunto de preferencias individuales que se encuentran dentro de la expresión cultural María Lionza es heterogéneo.

Para comprender conceptualmente la heterología en la expresión cultural María Lionza, es necesario considerar lo siguiente:

1. La heterología como estudio, ciencia y reflexión sobre lo radicalmente otro, así como sobre la interacción, transacción y contaminación respecto a esos “Otros” en el ethos de la Montaña de Sorte.

2. El cuestionamiento de lo totalizante y homogéneo como fundamento de las dinámicas de dominación cultural, así como un instrumento destructivo del pensamiento y la actividad alteritaria referida a la experiencia del subalterno y de los ocupantes de la Montaña de Sorte.

3. Los *otros* como un devenir incierto y la necesidad de un diálogo entre diferentes "sistemas epistémicos".

4. La importancia de una aproximación documental al cuerpo, a la sexualidad, a la comida, a la tierra, y a "los campos simbólicos y la producción de subjetividades". Es fundamental documentar las lenguas que se hablan, tanto de vivos como de muertos, las ofrendas que se hacen a los difuntos, los rezos, los cantos, los cuerpos en movimiento, la danza, al igual que los relatos, mitos, anécdotas y ritos.

En este universo mítico y ancestral que conforman María Lionza y Sorte, se entiende por *otros* a aquellos que, desde el punto de vista social, se sitúan al margen, en la periferia, y que posibilitan relaciones de poder verdaderamente llamativas, pues, es la fe absoluta en estas creencias, junto con sus ritos y símbolos, la que otorga a los miembros de estos grupos sociales (*ethos*) la posibilidad de ejercer control sobre el grupo que los excluye o sobre el espacio del que no se sienten o no forman parte.

En relación con el diálogo entre diferentes sistemas epistémicos y la heterología, así como con la documentación de las lenguas, Antonio Colmenares (2011) menciona que los rituales chamánicos de la etnia Wayú se conservan en Venezuela a través de las tradiciones de los curanderos y el culto a María Lionza de la siguiente manera:

Al entrar en trance, el piache asciende al cielo para conversar con el ente espiritual. Por tal razón, los indígenas indican que el alma del piache sale del cuerpo, antes de que los espíritus invadan su mente, y ésta viaja por el aire o debajo del agua y puede transmutarse en animal, piedras o planta. (p. 8)

Este enfoque permite una comprensión más profunda de la diversidad cultural y epistémica que caracteriza la expresión de María Lionza, al resaltar la riqueza de las interacciones entre diferentes acervos y saberes.

Sincretismo y rituales

En relación con la documentación simbólica y subjetiva del cuerpo, la tierra, la sexualidad, la religión y la comida, la mayoría de los textos ofrecen una descripción de las "prácticas terapéuticas populares" asociadas con la expresión cultural María Lionza. Estas costumbres incluyen baños de plantas y esencias, masajes corporales, prendas de vestir, pases magnéticos, sahumeros, polvos, oraciones, reliquias y amuletos, así como diagnósticos realizados a través de la orina, el pulso, el tabaco y las cartas.

En este contexto, la corte médica, integrada por José Gregorio Hernández, Luis Razetti y José María Vargas, junto a curanderos como el profesor Lino Valles y don Nicanor Ochoa, también utiliza todos estos rituales a través de las "materias", quienes realizan "operaciones espirituales". Este sincretismo refleja la riqueza y complejidad del culto a María Lionza, que integra elementos de diversas tradiciones culturales.

Igualmente, se documenta que se prohíbe consumir el "Dante". Se asume la noción de la naturaleza como una entidad animada, poblada de espíritus, y se utilizan cuevas, montañas, lagunas y ríos para los rituales. También se destaca la importancia de la fecundidad femenina y su relación con el agua y la tierra, así como el origen de la leyenda atribuida a los indios caquetíos y jirajaras en la época de la conquista.

Además, se ha registrado que, para estimular el trance, se fuma tabaco, se ingiere licor y algunos consumen alucinógenos como el ñongué, en sus dos variedades: morado y blanco. Las sesiones espiritistas generalmente se celebran de noche, ya sea en casas o en espacios naturales, especialmente en cuevas y ríos de la Montaña de Sorte.

Por otra parte, se ha documentado la creencia en la naturaleza como hogar de entidades sobrenaturales (dueños, encantos, fuerzas o espíritus), que se manifiesta tradicionalmente a través de ofrendas y sacrificios. Estas creencias derivan de mitos de indios, donde personajes míticos figuran como dueños de bosques, selvas, montañas, cerros, ríos y lagunas. Esta perspectiva revela la profunda conexión que los creyentes establecen con su entorno natural, considerando a la naturaleza no solo como un recurso, sino como un espacio sagrado habitado por fuerzas que deben ser respetadas y veneradas. La práctica de ofrendar y sacrificar refleja una cosmovisión que integra lo espiritual y lo material, fortaleciendo así la relación entre los seres humanos y el mundo que los rodea.

En cuanto a la documentación de los rituales, Meridith Kohut (2017) argumenta:

Díaz se tumbó sobre la tierra rodeada de velas e intrincados dibujos perfilados con tiza blanca y cerró los ojos. De pie sobre ella en una nube de humo de tabaco, Edward Guidice, con el pecho desnudo y collares de cuentas coloridas y dientes de jabalíes salvajes en torno a su cuello, empezó a rezar en alto invocando a un panteón de santos y espíritus de la secta religiosa de María Lionza para enviar el espíritu de un anciano, Emergildo, que había muerto décadas antes, para que poseyera su cuerpo y curara el cáncer de Díaz. El día que Yasmery hizo este viaje en busca de una cura, Guidice, con una taza de café en la mano, se arrodilló e hizo un corte en su pecho con una cuchilla, cubriéndolo con flores de hibisco rojas para simbolizar una incisión profunda. Inclínándose a apenas centímetros de su pecho, dio una calada a su puro, exhalando humo sobre la piel que cubría el tumor y dejando caer cera de una vela roja sobre la zona. Se cree que el humo del tabaco absorbe la enfermedad y cuando la ceniza cambia de color, de negro a blanco, significaría que se está produciendo la curación. (p. 3)

De esta manera, en la cita precedente se vislumbra la asociación con la naturaleza como hogar de entidades naturales, sumado a las ofrendas de tabaco, café y flores en las prácticas y costumbres de la expresión cultural María Lionza.

Otra documentación de rituales se encuentra en lo que la autora mencionada relata más adelante:

Los médiums devotos a María Lionza canalizan a docenas de espíritus: doctores, indígenas, ancianos campesinos, vikingos, líderes militares, gánsteres y mujeres que bailan y llevan coloridos vestidos. Sin embargo, Guidice es el único médium que puede invocar a Emergildo y se cree que Emergildo tiene unas capacidades curativas más fuertes que el resto de espíritus. Emergildo es un espíritu audaz e ingenioso con una larga barba blanca que camina encorvado con un cayado y que siempre pide café cuando se aparece. Varios pacientes afirman que Emergildo les ha curado sus enfermedades terminales. Otros dicen que estaban cojos y que fue él quien les permitió caminar de nuevo. Los enfermos en Venezuela suelen viajar con regularidad a la cabaña de Guidice en la montaña con la esperanza de que Emergildo pueda curarles también. (p. 3)

En este artículo, se precisa cómo la fe en la expresión cultural María Lionza está ligada a expectativas de soluciones espirituales en relación con la salud y la medicina. Kohut destaca la complejidad de la expresión cultural de María Lionza al mostrar cómo la fe y los rituales están

entrelazados con expectativas de curación y soluciones trascendentes. La descripción de los médiums que canalizan a diversos espíritus, entre ellos Emergildo, sugiere una rica diversidad de creencias que trascienden lo meramente religioso, incorporando elementos de la cultura popular y la medicina tradicional.

Esta intersección entre lo espiritual y lo científico refleja una superposición de conocimientos mutuamente excluyentes, donde las ceremonias chamánicas se presentan como alternativas viables a la medicina convencional. La figura de Emergildo, con su reputación de poseer habilidades curativas superiores, simboliza la esperanza de los pacientes que buscan alivio para enfermedades terminales, lo que resalta la importancia de la espiritualidad en el proceso de sanación.

Además, la práctica de ofrendar tabaco, café y flores no solo actúa como un medio para invocar a los espíritus, sino que también establece un vínculo profundo con la naturaleza, considerada como un espacio sagrado y animado. Todo esto sugiere que, en la expresión cultural María Lionza, la salud no se concibe únicamente como la ausencia de enfermedad, sino como un estado integral que abarca lo físico, lo emocional y lo espiritual, lo que invita a una reflexión más amplia sobre la relación entre la cultura, la espiritualidad y la salud en contextos no occidentales.

La confluencia entre la espiritualidad y la salud en esta expresión cultural que se ha venido analizando se manifiesta de manera significativa en los rituales que buscan la curación a través de la invocación de espíritus, como se observa en la figura de Emergildo. Esta complejidad se ve reflejada en la constante afluencia de seguidores al altar de María Lionza en la Montaña de Sorte, donde cada día llegan personas con la esperanza de encontrar alivio a sus dolencias.

En su análisis sobre la curación espiritual en Venezuela, Meridith Kohut (2017) señala que:

Un torrente constante de seguidores llega cada día al altar junto al río dedicado a María Lionza en la montaña de Sorte, en el estado de Yaracuy, en el interior de Venezuela. Algunos vienen caminando sobre sus rodillas como acto de devoción; otros como Oseas Ríos, un paciente con fallo renal que ha pasado 15 días sin recibir su medicación debido a la escasez, están demasiado debilitados para caminar por sí solos, por lo que necesitan la ayuda de sus familiares. (p. 2)

Esta observación ilustra cómo la crisis en el acceso a la atención médica convencional impulsa a las personas a buscar alternativas en la espiritualidad. El enfoque de Kohut subraya la devoción que muestra la gente al llegar al altar de María Lionza, algunos incluso caminando sobre sus rodillas, lo que hace pensar en la profunda conexión emocional y cultural que tienen con estas prácticas. El culto a María Lionza no solo actúa como un sistema de creencias, sino también como un mecanismo de resistencia cultural que permite a los venezolanos reafirmar su identidad en medio de la adversidad. Más allá de la curación física, estas ceremonias ofrecen un espacio donde los individuos pueden reconectar con su identidad cultural y encontrar apoyo emocional en un entorno donde las instituciones tradicionales pueden fallar.

La búsqueda de sanación, entonces, se convierte en un proceso integral que trasciende lo físico, abarcando también dimensiones espirituales y emocionales, y reflejando la complejidad de la experiencia humana en momentos de crisis. Así, se establece un diálogo entre la fe, la salud y la cultura, donde la expresión cultural María Lionza se transforma en un espacio de firmeza y esperanza frente a las adversidades, permitiendo a los creyentes encontrar un sentido de pertenencia y apoyo en su búsqueda de sanación.

Dentro de los roles iniciales de esta heterología, aparece la figura intermedia del "materia", que encarna la temática de las relaciones interculturales y las heterogeneidades que pueden presentar variaciones en las perspectivas asumidas, abarcando elementos y posturas étnicas, africanas, indígenas, indigenistas, europeas, mestizas, cristianas, católicas, santeras y otros aspectos que protagonizan la tradición cultural de María Lionza.

Los conocimientos europeos, resultado de la colonización, cristianización y dominación en territorios de los pueblos árabes, judíos, nórdicos y africanos, también pueden jugar un papel en la construcción de esta alteridad, procesando, en dinámicas epistémicas, elementos y construcciones provenientes de realidades ajenas a la de la Montaña de Sorte. Recibir al otro con la creencia de que, una vez asimilado en el cuerpo, se pasa a ser "con-el-otro", parece ser una conceptualización heterológica de los pueblos indígenas.

Asociado a este contexto, y parafraseando a Inés Pérez-Wilke (2016), cuando se observa a una persona adorando la montaña de Sorte o una imagen de María Lionza, ofreciendo el cuerpo de un animal, flores, velas, entre otros elementos que consideran que tienen una "capacidad de actuación", se pueden identificar flujos heterogéneos que implican indicadores variables. Estos flujos posiblemente deriven de la perspectiva del animismo, que la autora alega proviene "con un enfoque originalmente evolucionista y eurocéntrico" (p. 45), que se origina en la escuela inglesa de Tylor.

Animismo, elementos como la palabra reflejada en danza y canto, así como la veneración a los ancestros, "son códigos culturales africanos" presentes en el tejido cultural de María Lionza. Estos códigos culturales africanos también se manifiestan en la atención especial que los pobladores brindaban a sus muertos, desenterrándolos, preparando los huesos y colocándolos en cerámicas.

En la expresión cultural María Lionza coexisten creencias indígenas, católicas, masonería, espiritismo, gnosticismo, cábala, evangelismo y ocultismo. Construir una aproximación heterológica es una propuesta que busca contribuir a la edificación teórica, estimulando el debate en torno a las formas y consecuencias de los intercambios socioculturales históricos en la Montaña de Sorte, con el fin de lograr una comprensión de los procesos de producción de saberes socioculturales.

En relación con lo mencionado, el surgimiento del mito de María Lionza presenta dos perspectivas iniciales diversas: la de los intelectuales y artistas influenciados por ideologías nacionalistas, y el culto donde coexisten la santería, el espiritismo, la new age, el catolicismo y el evangelismo. Esta heterogeneidad flexible constituye una de sus características principales.

Igualmente, Daysi Barreto (2020) menciona que "Francisco Ferrándiz analiza la cosmología de los marialionceros y revela cómo se enriquece con los nuevos muertos, mostrando la distinción que hacen los practicantes entre los muertos recientes (ánimas) y los más antiguos (espíritus)" (p. 234). Este análisis pone de relieve la dinámica en la que se entrelazan las creencias contemporáneas con las tradiciones ancestrales, lo que refleja la capacidad de la cultura de María Lionza para adaptarse y evolucionar. La inclusión de nuevos espíritus en la cosmología del culto no solo enriquece su práctica, sino que también evidencia cómo las creencias se transforman y se nutren de la realidad social y cultural actual. Así, la figura de María Lionza se convierte en un símbolo de resistencia y continuidad cultural, donde las distintas experiencias que la rodean se amalgaman para crear un espacio de sanación y espiritualidad que responde a las necesidades de su comunidad.

Heterogeneidad, marginalidad y resistencia en la expresión cultural María Lionza

La tendencia heterogénea, heterodoxa e inclusiva de la expresión cultural María Lionza se manifiesta en la incorporación de nuevos espíritus y cortes, como la de los malandros y la corte gay, lo que amplía la diversidad de perspectivas y permite visibilizar a *otros* en la dimensión mítica y ancestral, a pesar de que socialmente han sido catalogados como marginados y excluidos.

La problemática identitaria y alteritaria se manifiesta en el encuentro de diversas culturas que confluyen en la Montaña de Sorte, mostrando huellas de discursos coloniales, modernos, postmodernos y nacionalistas. Dentro de los discursos modernos, coloniales y nacionalistas se incluyen los propios de la corte bolivariana, la corte médica y la corte chamarrera; mientras que en los discursos postmodernos se pueden englobar los de la corte malandra y gay, junto con antecedentes premodernos como la corte india.

La configuración histórica de un *ethos* de la Montaña de Sorte, alteritario como modo de operar en un mundo de diferencias, se basa en el reconocimiento de las articulaciones y de las tensiones inherentes a cada cultura implicada. Esto es clave para pensar en una heterología de la expresión cultural María Lionza, donde la existencia de múltiples sistemas de construcción de sentido y veracidad permanece activa en zonas fronterizas, entrelazándose e incluyéndose mutuamente.

La suposición de una heterología en la expresión cultural María Lionza tiene como base las construcciones culturales que se asumen como heterogéneas y que operan de modo marginal, contraviniéndose al sentido del otro dominante, frente al cual existen desigualdades económicas, epistémicas, y diferencias éticas y culturales. En este sentido, algunos conocimientos locales sirven de base para permitir a los subalternos percibir el mundo desde sus experiencias. Desde este punto de vista, para Inés Pérez-Wilke (2016), "la narrativa local interpela y se interpela en relación a su construcción ontológica, o a sus disgresiones, tras aquello que pueda producir desde, los acervos indígena y afro, lo suramericano, lo criollo, lo mestizo" (p. 75). La relevancia de esta cita reside en que lo local converge con lo no local, creando una narrativa donde pueden confluir múltiples acervos.

Al respecto, Oriana Mendoza indica que, en cuanto a la Montaña de Sorte, "las personas dicen que cada lugar es de respeto; y cada vez que vayas y pases por allí debes pedir permiso. En cuanto a las monedas y billetes las personas las colocan por las peticiones a la llamada reina" (2021, documento en línea). En su trabajo, la autora resalta la importancia del respeto y la reverencia hacia los espacios sagrados de la Montaña de Sorte, así como la práctica de dejar ofrendas de monedas y billetes como peticiones a María Lionza. Estos usos locales forman parte de la heterología que caracteriza la expresión cultural María Lionza, donde coinciden diversos acervos y narrativas que desafían el sentido dominante y visibilizan las experiencias y conocimientos de los grupos subalternos.

Para ingresar a la Montaña de Sorte, hay dos paradas: la Montaña de Sorte y Quinbayo. En Quinbayo, se dispone de estacionamiento, posadas, restaurantes y "perfumerías". Según Colmenares (2017), las perfumerías son "los lugares donde venden todos los implementos para los rituales y donde se encuentran los brujos maestros que pueden dirigir a las almas perdidas en su camino espiritual" (p. 8). En Quinbayo, después del estacionamiento y las casas, se encuentra el Altar Mayor. Esta información es significativa porque en este lugar confluyen intereses religiosos y comerciales, así como expresiones artísticas.

Después de visitar el Altar Mayor, es tradición bañarse antes de cruzar el río Yaracuy, donde se instalan “caravanas”, que son campamentos rodeados por cuerdas delimitadoras. Según Colmenares (2017), “cada caravana sigue a alguna Cohorte de Santos lo cual tematiza los colores, imágenes y rituales de su lugar” (p. 9). Dentro de las cohortes de santos se encuentran la celestial, médica, india, vikinga, chamarrera, patriótica, venezolana, entre otras. La acotación de Colmenares resalta la heterogeneidad de temas, colores, imágenes, rituales y cortes que confluyen en un mismo lugar o territorio.

Por otra parte, y como un siguiente elemento tradicional y de costumbre, Colmenares (2017) asegura:

La noche revela la cara más mística y frenética de Sorte, el retumbar de los tambores, la luz danzante de las fogatas y las velas son elementos sensoriales que ayudan a invocar a los espíritus de las distintas cohortes para que bajen a la tierra a través de las “materias” y revelen los secretos y concedan todos los favores que solicitan sus feligreses. Gritos, cantos, bailes, posesiones espirituales, acompañados del tabaco y el ron, se entremezclan para formar un ambiente frenético y misterioso que hacen de Sorte una gran experiencia mágico-religiosa. (p. 12)

Esta descripción permite entrever cómo confluyen tradiciones de diversas culturas, representadas por expresiones como los gritos, cantos, bailes, posesiones espirituales, tabaco y licor. Las expresiones de otredad indígena, negra e incluso mestiza, que han sido construidas como negatividad desde el discurso europeo, aparecen como “multiplicidad epistémica”, ofreciendo una visión amplia sobre la expresión cultural María Lionza, desde la deshumanización colonial hasta las formas alteritarias de “resistencia, resignificación, resguardo, incorporación y producción” del conocimiento local.

Con respecto a la deshumanización, hay quienes señalan que las prácticas de curanderismo y sus representantes han sido atacados fuertemente por gobiernos y el gremio médico, con las etiquetas de “atraso e ignorancia”. Esta crítica resalta la lucha constante por la legitimación de estas prácticas dentro de un contexto donde las creencias populares y las tradiciones culturales son a menudo desestimadas o marginadas. En este sentido, la expresión cultural María Lionza no solo representa un sistema de creencias, sino también un acto de resistencia frente a la desvalorización de las leyendas que han sido parte integral de la identidad venezolana.

Según Daysi Barreto (2020), “en el artículo ‘Brujos, curanderos, chamarreros. Plagas sociales que hay que eliminar’, publicado en 1939 en el periódico Comienzo de Yaracuy, se descalifican los procedimientos de los brujos y el uso de ciertas plantas como el ñongué, mencionado por Antolínez en la entrevista” (p. 50). Cabe destacar que este artículo es una evidencia directa de un intento sistemático de deshumanización dirigido a la expresión cultural María Lionza.

Asimismo, Daysi Barreto (2020) apunta: “El léxico utilizado refuerza la descalificación: pillos, estafadores, matasanos, plagas, maleantes, especuladores, entre otros; y su clientela es llamada atrasada, inculta e ignorante” (p. 103). Esta observación de Barreto respalda la presunción de un intento sistemático de deshumanización y desprestigio hacia estas expresiones culturales.

Lo discutido hasta aquí revela cómo el curanderismo y sus representantes han sido objeto de una descalificación que, además de reflejar una falta de comprensión de las prácticas locales, pone de manifiesto la lucha por la legitimación de estas costumbres en un entorno donde las creencias populares son frecuentemente marginadas.

Mestizaje y heterogeneidad ontológica en la expresión cultural María Lionza

La noción de mestizaje, entendida como síntesis de los procesos de intercambio biocultural en la leyenda de María Lionza, podría utilizarse como un medio para invisibilizar la heterogeneidad social de los indios de Sorte en cuanto a sus necesidades y cualidades distintivas. Esto se refiere a la "heterogeneidad ontológica y epistémica" de sus formas culturales subalternas, que, al ser visibilizadas, podrían operar como una subversión del discurso de la cultura eurocéntrica. En este sentido, el término "mestizo" podría estar cargado de un significado deshumanizante, que agrupa una gran heterogeneidad de razas y hábitos con la intención de frenar su auge emancipador frente a la cultura eurocéntrica.

Por lo tanto, la barbarie, la brujería y la antropofagia, históricamente adjudicadas a los indios, hoy en día se asocian con marginalidad, ignorancia y pobreza. Esta estigmatización permite entrever el deseo de la cultura occidental de empañar lo distinto. De esta manera, se perpetúa una narrativa que deslegitima y deshumaniza las prácticas y creencias de estos pueblos, impidiendo un reconocimiento pleno de su riqueza y potencia cultural.

En su artículo, titulado *Mito y rito de María Lionza: una distinción clave*, Roisin Duffy-Gideon (2014) sostiene que el mito y rito de María Lionza no solo reflejan una rica tradición cultural, sino que también sirven como un medio de resistencia y afirmación de identidad frente a la opresión histórica. Esta afirmación resuena con las ideas expuestas sobre cómo la expresión cultural María Lionza integra diversas tradiciones, permitiendo a las comunidades subalternas reivindicar su identidad en un contexto donde han sido históricamente marginadas. La noción de que el mito y el rito actúan como herramientas de resistencia sugiere que, a través de la práctica ritual y la narración de su leyenda, las comunidades no solo preservan su herencia cultural, sino que también desafían las narrativas hegemónicas impuestas por el colonialismo y el eurocentrismo. Este proceso de resignificación de la figura de María Lionza permite que las prácticas indígenas, afrodescendientes y mestizas se entrelacen, creando un espacio donde la diversidad cultural no solo es reconocida, sino también celebrada como parte integral de la identidad venezolana.

En este sentido, y como refuerzo al intento de agrupar bajo el término "mestizo" a una gran cantidad de culturas y razas, han salido a la luz distintos relatos. Ilan Moyetones (2014), en su investigación, se refirió, por ejemplo, a una leyenda en que los indígenas Jirajara-Nívar recibieron de su piache (chamán) el presagio de que, con el paso del tiempo, nacería una dama, hija de un cacique, con los ojos del color de las aguas de la laguna. Cuando esta mujer se viese en el espejo del río, una serpiente saldría, causando la ruina y extinción de los Nívar. Poco antes de la invasión española, un cacique Nívar tuvo una hija con pupilas de color aguamarina. El jefe decidió recluirla en un lugar secreto bajo la protección de guerreros. La dama se sentó en el borde del agua y miró su cara por primera vez. Entonces, el rostro de la niña comenzó a transformarse, adquiriendo la forma de una serpiente; su cuerpo creció en espirales, una sobre otra, hasta que finalmente el extremo afilado de su cola se sumergió en las aguas. Los Nívar huían de la terrible inundación. La serpiente se extendía hacia la selva de Sorte, al noroeste, y hasta las aguas del Lago de Tacarigua, al noreste, estallando y quedando inerte, con la cola en Sorte y la cabeza en Tacarigua. He aquí un resumen de la leyenda mestiza de los lugareños de Nirgua.

Cabe destacar que el anterior relato, en el que se fusionan elementos de la "tradición oral legendaria" y la creencia de María Lionza a principios del siglo XX, se asocia con la representación simbólica de las piezas femeninas arqueológicas de los indígenas prehispánicos y figuras relacionadas en la mitología de los pueblos indígenas de Venezuela, Brasil y Colombia. Esto permite suponer la existencia de una raza y cultura con orígenes diversos, que no pueden ser simplemente etiquetadas como "mestizas".

Sin embargo, hay otro relato en el que María Alonso, una dama española, propietaria de tierras en Yaracuy, con quien se hacían pactos para obtener riquezas, indicaría otro tipo de raza y cultura colonial, muy distinta a la mestiza.

Ambas narraciones revelan la complejidad de la figura de María Lionza, que integra elementos de diversas tradiciones culturales, tanto indígenas como coloniales. En consecuencia, la idea de "mestizaje" resulta insuficiente para capturar la riqueza y heterogeneidad de los orígenes de esta deidad sincrética, que trasciende las categorías raciales y culturales impuestas desde una perspectiva eurocéntrica. La coexistencia de relatos que remiten a diferentes raíces históricas y geográficas subraya la capacidad de la tradición de María Lionza para absorber y resignificar múltiples influencias, convirtiéndose en un símbolo de la diversidad cultural venezolana.

Referencias

- Barreto Ramos, Daysi (2020). *María Lionza. Divinidad sin fronteras*. Ediciones Dabanata/ Universidad de los Andes.
- Colmenares, Antonio (2011). Constructo teórico sobre la espiritualidad y el nivel de naturaleza material. REDHECS: *Revista electrónica de Humanidades, Educación y Comunicación Social*, 6(10), 97-111. <https://ojs.urbe.edu/index.php/redhecs/article/view/697/713>.
- Colmenares, Antonio (2022, 1 de febrero). Montaña del Sorte, María Lionza, Venezuela. *Travesía 360*. <https://travesia360.com/montana-del-sorte-maria-lionza/#gsc.tab=0>.
- Duffy-Gideon, Roisin (2014). Mito y rito de María Lionza: una distinción clave. *Entre Diversidades, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 2, 69-99. core.ac.uk/download/pdf/285985144.pdf.
- Kohut, Meridith (2017, 9 de noviembre). La historia de los pacientes venezolanos que recurren a la curación espiritual. *National Geographic*. <https://www.nationalgeographic.es/historia/2017/07/la-historia-de-los-pacientes-venezolanos-que-recurren-a-la-curacion-espiritual>.
- Mendoza, Oriana (2021, 10 de junio). Las monedas y los billetes de la montaña de Sorte. *La Voz*. <https://diariolavoz.net/2021/06/10/las-monedas-y-billetes-de-la-montaña-de-Sorte/>.
- Moyetones, Ilan (2014). *El mito de María Lionza en la tradición oral del Edo. Yaracuy*. [Trabajo de grado, Universidad de Carabobo]. Repositorio institucional de la Universidad de Carabobo. <http://www.riuc.bc.uc.edu.ve/bitstream/123456789/1435/4/4461.pdf>.
- Pérez-Wilke, Inés (2016). *La experiencia de los otros. Claves para una heterología suramericana*. [Tesis doctoral, Universidad Bolivariana de Venezuela]. Universidad Bolivariana de Venezuela. https://www.researchgate.net/profile/Ines-Perez-Wilke/publication/323129208_La_Experiencia_de_Ls_Otrs_Claves_para_una_Heterologia_Suramericana/links/5a81fec70f7e9bda869f4e1c/La-Experiencia-de-Ls-Otrs-Claves-para-una-Heterologia-Suramericana.pdf.
- Tonkonoff, Sergio (2010, 9 y 10 de diciembre). *¿Qué es y para qué sirve una Heterología?* VI Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, Argentina. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5058/ev.5058.pdf.