

LOS CULTOS A MARÍA LIONZA COMO RESISTENCIA RELIGIOSA EN UN PAÍS PETROLERO¹

Annel Mejías Guiza²

Resumen: En las últimas décadas, los cultos a María Lionza, una manifestación religiosa popular de posesión venezolana, se han diversificado por diversas causas, entre ellas la movilidad de sectores rurales a centros urbanos en ese paso de una Venezuela agrícola a minera. En ese contexto del establecimiento de una modernidad petrolera en el siglo XX, los cultos recibieron el influjo tanto de los discursos nacionalistas del Estado-nación y de la ideología del movimiento nacionalista, así como de otras religiones que llegaron al país del Caribe, Europa y Asia. Los cambios abarcan desde el complejo mito/rito, la diversificación de actores y de espíritus. En el artículo nos centramos en analizar las transformaciones en el panteón de los cultos en las últimas siete décadas. Esto se realiza a través de una revisión documental y una etnografía. Los cambios en el panteón se explican como discursos y contradiscursos de identidad presentes en la organización y jerarquía de deidades, como estrategias de adaptación a las tecnologías de control de la modernidad y como traducción de la realidad social por parte de practicantes y creyentes.

Palabras clave: Modernidad petrolera; Cultos a María Lionza; Panteón de espíritus; Discursos de identidad.

¹ Cómo citar: GUIZA, Annel. Los cultos a María Lionza como resistencia religiosa en un país petrolero. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 26, n. 47, e153317, 2026.

² Magíster en Etnología y doctoranda en Ciencias Humanas por la Universidad de Los Andes (ULA), Venezuela. Investigadora del Grupo de Investigación en Socioantropologías del Sur, de la ULA, y de la Red de Antropologías del Sur. Profesora categoría asociado del Departamento de Investigación, de la Facultad de Odontología de la ULA, Venezuela. E-mail: annelmejias@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1883-4698>.

THE CULTS OF MARIA LIONZA AS A RELIGIOUS RESISTANCE IN AN OIL-PRODUCING COUNTRY

Abstract: In recent decades, the cults of María Lionza, a popular Venezuelan religious manifestation of possession, have diversified for various reasons. Among these causes is the migration from rural areas to urban centers during Venezuela's transition from an agricultural to a mining economy. Within the context of the establishment of a petroleum-based modernity in the 20th century, the cults were influenced by both the nationalist discourses of the nation-state and the ideology of the nationalist movement, as well as by other religions that arrived in the country from the Caribbean, Europe, and Asia. These changes encompass the complex myth/ritual structure and the diversification of actors and spirits. This article focuses on analyzing the transformations in the cults's pantheon over the last seven decades. To achieve this objective, a documentary review and an ethnography are conducted. Changes in the pantheon are explained as discourses and counter-discourses of identity present in the organization and hierarchy of deities. These are interpreted as strategies for adapting to the control technologies of modernity and as a translation of social reality by practitioners and believers.

Keywords: Oil modernity; cults of María Lionza; Pantheon of spirits; Discourses of identity.

INTRODUCCIÓN

Los cultos a María Lionza³, manifestación religiosa venezolana de posesión, se han diversificado y complejizado en los últimos setenta años en

³ Coincidimos con García Gavidia, quien manifiesta que el paso de una economía agropecuaria a una petrolera propició la expansión del culto a María Lionza a toda Venezuela, "logrando vencer las barreras regionales y permitiendo el agrupamiento de los individuos más allá de las diferencias de clases" (1996, p. 3). En cada región de Venezuela, el culto a esta deidad tiene particularidades, por lo tanto, esta autora afirma que existen muchos cultos a María Lionza; no obstante esta multiplicidad, se comparte "un sistema de prácticas y creencias que sirven de base para los ritos y mitos actuales" (1996, p. 3).

esa articulación entre lo social y lo simbólico. Esto ha ocurrido porque sus prácticas se han expandido desde el centro-occidente de Venezuela a todo el territorio nacional por las olas de movilidad de sectores campesinos de creyentes a centros urbanos, en ese pasaje de una Venezuela rural a petrolera en el siglo pasado. Los cultos también han recibido otras influencias, como las del movimiento nacionalista de intelectuales y artistas del siglo XX⁴, las de otras manifestaciones religiosas y las derivadas de la relación con el Estado-nación.

Estos cultos se plantean como un fenómeno propio del proceso de modernización petrolera en el siglo pasado (Barreto, 1987, 2020; García Gavidía, 1996; Clarac de Briceño, 2010). También se considera una “compleja creación cultural que tiene sentido en sí misma” como un discurso popular, abierto y tolerante, del mestizaje venezolano⁵ (Izard Martínez, 2002), pero más vinculado a un mestizaje en resistencia (Salas, 1997; Pérez, 2020).

⁴ Antolínez (apud Díaz, 1988, p. 128) indica que en la década de 1940 hubo un movimiento nacionalista de intelectuales (considerados hoy folclorólogos) y artistas (incluyéndolo), quienes se propusieron reindianizar el país, visibilizar los grupos afros y enaltecer los valores ancestrales venezolanos. Agrega: “Esta oficialización hace llevar poco a poco el culto de los centros poblados a la montaña [de Sorte, epicentro actual de la geografía mítica]. De ahí se ha ido generando el movimiento que tantos adeptos tiene hoy”. Es decir, este autor propone, primero, que el culto fue negativizado y perseguido durante principios del siglo XX por el dictador, el general Juan Vicente Gómez (1908-1935), quien fue marialioncero, pero persiguió a los brujos de sus adversarios, al parecer algunos de ellos ubicados en Sorte; y, segundo, el culto retornó a Sorte a mediados de este siglo cuando ocurrió su expansión por la revolución urbana.

⁵ En Venezuela, al igual que en otros países de América Latina, el mestizaje ha sido cuestionado como un discurso igualitario e integracionista, fundador de la ideología de la nacionalidad venezolana (Mansutti, 2006, p. 16 - 20; Biord Castillo, 2023). También se ha considerado como el relato de la *democracia racial* del sistema bipartidista del siglo XX (1959-1998) o, visto desde la contemporaneidad, como la iniciativa incompleta del chavismo al impulsar una *democracia racial mestiza* (de 1999 hasta ahora), con la cual se ha alimentado el discurso de una polarización política racializada (Duarte, 2017).

Coincidimos con Giumbelli (2014, p. 12-16) cuando plantea que “no existe una definición de religión independiente de sus usos históricos y sociales”⁶ y, por ello, invita a hacer una antropología de la modernidad teniendo como apoyo la problematización de la categoría religión, a través de un concepto clave: la regulación religiosa. Es decir, este autor propone partir de cómo la modernidad define y administra una *religión* mediante distintas articulaciones con los procesos de modernización. Los cultos a María Lionza han sido permeados por estos procesos derivados de la modernidad petrolera y los discursos/proyectos nacionalistas de modernización liderados, de un lado, por el Estado (ya que algunos presidentes han sido practicantes marialionceros desde el siglo pasado hasta ahora, como los dictadores, los generales Juan Vicente Gómez y Marcos Pérez Jiménez) y, del otro, por las corrientes intelectuales. En este trabajo nos interesa abordar también con algunos ejemplos la reinterpretación de esa regulación al interior de esta manifestación religiosa como un mecanismo de defensa cultural⁷, como serían los casos de la medicalización de los cultos como respuesta a la persecución de la biomedicina o la reinterpretación del bolivarianismo en el panteón como una influencia de los proyectos nacionalistas del Estado, sin llegar a profundizar en este artículo en las lógicas de los mecanismos de control de la regulación religiosa.

Asumimos los cultos a María Lionza como una forma de religiosidad popular, es decir, una manifestación de ser, estar y expresar una vinculación

⁶ “Mas para que esses objetivos se concretizem, é fundamental começar utilizando aspas na palavra religião, Assumo, por tanto, que não existe uma definição de religião independente de seus usos históricos e sociais” (Giumbelli, 2014, p. 12, traducción de la autora).

⁷ Clarac de Briceño (2010, p. 15,79,94) afirma que la religión en formación de María Lionza forma parte de un modelo popular complejo dentro del sistema sociomédico de salud-enfermedad en Venezuela, que está más cerca de las representaciones simbólicas y ciertos mecanismos de defensa, elaborados durante siglos y proporcionados por la cultura tradicional contra “los traumatismos producidos por la situación de cambios violentos hacia otra cultura y hacia otro tipo de sociedad” debido a la modernidad petrolera del siglo XX.

con lo sagrado y lo profano, desde la interpretación del presente, tradición que persiste especialmente en el seno de sectores pobres dentro del cuadro de la modernidad petrolera, pero que también es practicada por las clases media y alta tanto en zonas rurales como en las ciudades.

En Venezuela se vivió una revolución urbana a mediados del siglo XX con la migración del campo a la ciudad (Altez, 2020) a principios del siglo XX, más de 80% de la población vivía en regiones rurales y, al finalizar este siglo, el 80% residía en ciudades, ubicándose su mayoría en las llamadas “orillas de la ciudad”. Esta revolución urbana incidió en la diversificación de los cultos a esta deidad, como leeremos más adelante.

Según Briceño-León (2018), la migración del campo a la ciudad propició lo que él llama una modernidad petrolera que, a su vez, ha sido “frágil, inconclusa y mestiza” (p.38). Este autor indica que dicha modernidad logró una complejización de la diferenciación social, especialmente por la creciente división del trabajo derivado de la industria petrolera y el ascenso social producto, en parte, de la educación universitaria, lo que causó el crecimiento de la clase media. Y, si bien se estableció un Estado laico desde mediados del siglo XIX, a lo largo del siglo XX hubo un retorno de congregaciones religiosas con mayor presencia en diversas áreas de la vida social y política, y un menor control del Estado en religiones hegemónicas (como la católica); sin embargo, este autor afirma que la organización de la vida social en Venezuela no es religiosa, sino secular (p. 36-37, 42). Este sociólogo indica que esa tensión entre “la tradición y la modernidad en Venezuela se ha movido por las formas que ha tomado la renta petrolera”, pero, al mismo tiempo que el petróleo empujó la modernización, también la obstaculizó al imponer trabas al desarrollo capitalista, a la empresa privada y las luchas sociales. Esto devino en que “unas áreas de la vida social permanezcan como tradicionales, otras como modernas y otras sean mestizas”, concluye (p.38).

En el campo religioso, dicha modernidad petrolera no ha sido una aplastadora, sino que ha habido una convivencia con distintas manifestaciones

religiosas, incluso cuando se encarnan en procesos no-pacíficos de control social, como los ejercidos en contra de los cultos a María Lionza⁸.

Toda religión, como fenómeno social, cambia. El culto a María Lionza se ha adaptado a este proceso y, por ello, en las últimas décadas su renovación ha sido vertiginosa con la incorporación de nuevos elementos y ritos en sus prácticas, en particular de diagnóstico y tratamiento, así como el crecimiento de su panteón de divinidades y la complejización de su organización social. Esto último abarca desde el cambio de su ética económica mágico-religiosa⁹ hasta la ampliación de sus actores.

⁸ La tecnología de control se manifiesta, en parte, en la legislación y, por otro lado, en la vergüenza cultural que viven sus practicantes, quienes ejercen clandestinamente (aunque esta realidad ha venido cambiando con las redes sociales, campo que no ha sido investigado sistemáticamente). En la *Ley de Vagos y Maleantes de Venezuela* (1956), en el literal (e), artículo 2, se catalogan como *vagos* a quienes “piden limosna para imágenes, santuarios y otros fines religiosos, sin licencia eclesiástica y el visado de la autoridad de policía”. En los literales (e) y (p), artículo 3, se consideran como *maleantes* a quienes “ejercen como brujos o hechiceros, los adivinadores y todos los que por medio de estas artes ilícitas exploten la ignorancia o la superstición ajena”, o los “curanderos reincidentes en algunas de las profesiones médicas, siempre que en su persistencia en la explotación de la credulidad ajena, constituyan peligros para la vida o la salud de las personas”. Esta ley estuvo vigente hasta 1994. Así, las y los practicantes marialioncero fueron marcados en la misma categoría que rufianes, proxenetes, pederastas, contrabandistas, practicantes de abigeato, entre otras personas que pudiesen ejercer otro tipo de actividades consideradas ilegales por la ley.

⁹ Sobre este punto, en la etnografía se ha identificado que, antes de las décadas de 1960, el *pago* a curanderos rurales por los favores de la deidad era voluntario (en su mayoría, con alimentos), lo que podemos interpretar como una reciprocidad de dones en las aldeas. En las últimas décadas, se ha conformado un circuito comercial esotérico, que incluye el pago monetario al brujo o a la bruja, la compra de insumos en las *perfumerías* para realizar los ritos y la conformación de complejos altares. La interlocutora Maglys Rojas, una practicante de Nirgua, municipio del estado Yaracuy, indica que, cuando se estaba formando, ella no podía cobrar y luego los *espíritus* la autorizaron. Dice que la mitad de lo que gana es para *ellos* (los *muertos*) y la otra para su hogar (comunicación personal, 10/09/2024). En la actualidad, se sigue observando el intercambio de dones

Para explicar estos cambios, planteamos la *fuerza centrípeta* del culto a María Lionza: es una *religión viva* (Bastide, 1969) de *resistencia oblicua* (Barreto, 2020), que se alimenta de otras manifestaciones religiosas. Esta fuerza se refleja en la renovación de las *cortes* del panteón de espíritus, especialmente porque en el siglo XX se han incorporado componentes de la medicina popular espiritual, el kardecismo europeo, el esoterismo oriental y de otras religiones del caribe, como la santería afrocubana, la palería, el shangó y el vodú haitiano (Pollak-Eltz, 1985, p. 7-10; Bracho, 2004, p. 26; Castillo, 2009, p. 359). También ha influido que la posesión (*espacio liminal del trance*, según Ferrandiz, 2004) se plantee, de acuerdo con Salas (1997, p. 166), como un contradiscurso para expresar nuevas subjetividades de sectores marginados o subalternos.

Así, en este trabajo se analiza esta transformación del culto a María Lionza al organizarse en un panteón estructurado en *cortes*. El artículo se divide en dos partes: primero, se brinda un contexto sobre el culto a María Lionza en el siglo XX y, segundo, se explica la resistencia religiosa presente en la organización y jerarquía de espíritus y deidades, como una posibilidad camaleónica de adaptación a la regulación religiosa o un mecanismo de defensa cultural frente a la modernidad petrolera. Para lograrlo, se realizó una revisión de la literatura sobre María Lionza y, para contextualizar en la actualidad, se presenta parte de una etnografía en proceso, realizada en el estado Yaracuy desde el año 2022, para ilustrar estos cultos como resistencia religiosa frente a la modernidad de un país petrolero.

o *favores* en otro tipo de médicos populares, como en el caso de *sobanderos* y *sobanderas* de algunos pueblos (especializadas en huesos y sistemas de *cuerdas*, llamando así los músculos y nervios de la movilidad).

UN CONTEXTO SOBRE EL CULTO A MARÍA LIONZA EN EL SIGLO XX

La creencia en María Lionza forma parte de un complejo mítico que se puede asociar a evidencias arqueológicas de grupos indígenas que vivieron en el actual territorio del estado Yaracuy antes del contacto europeo. Dicho complejo incluye la adoración a encantos y dueños que viven en lagunas y cursos de agua (espíritus de las aguas), así como también la devoción a espíritus guardianes de las montañas (llamados *capus* o *pilancones* en la literatura de principios del siglo XX, actualmente se les enuncia como los *Don juanes* del culto), explica Barreto (2020, p. 23-41, 48). Para esta autora, la presencia de comunidades indígenas hasta finales del siglo XVIII en las montañas colindantes de Chivacoa¹⁰, pueblo ubicado antes de entrar al Cerro de María Lionza, en Yaracuy, refuerza la hipótesis de que el *sustrato de creencia tradicional* en esta deidad se sostiene de concepciones y creencias de antepasados indígenas.

La Montaña de Sorte o Cerro de María Lionza, declarado Monumento Natural en 1960, es un lugar importante en la geografía mítica del culto. Ahí se accede a la deidad y sus espíritus por medio de *portales*¹¹ (Barreto, 2020, p. 25; Taussig, 1992, p. 496).

¹⁰ Chivacoa se ubica en el municipio Bruzual del estado Yaracuy. Tiene más de 80.000 habitantes. Se formó como una encomienda de indios caquetío y chica en 1694, cuyos descendientes fueron reconocidos como propietarios de estas tierras en las postrimerías del siglo XIX. Sin embargo, en 1888 los terratenientes de familias mestizas les quitaron sus tierras (Barreto, 2020, p. 43, 49).

¹¹ En la etnografía, se explica que los portales son conexiones energéticas entre el mundo terrenal y el *otro mundo* de *La Reina* María Lionza. También se les llama *unideros* y, según Abbate (2020, min.12:58-14:10), son puertas que comunican el “mundo de nosotros, de los vivos, de los que estamos en tránsito por aquí” con el “mundo de los verdaderos dueños” ubicados del otro lado de ese *portal*. *La Reina* o *La Doña* dirige ese mundo. Según esta investigadora, a determinadas horas y eventos, ella pasa de ese mundo al otro (el nuestro) para realizar las tareas encomendadas: conservación ambiental, y atender a personas para sanar.

No obstante esta relación con un complejo mítico de posible sustrato indígena, Barreto (2020, p. 233) asegura que la creencia en María Lionza se sustenta en un mito intermediario, correspondiente a ese tipo de mitos surgidos en todos los continentes en situación colonial o neocolonial, y que reflejan el momento del enfrentamiento y a su vez se muestran confusos en cuanto al futuro. Este tipo de mitos se preocupa más por el presente de cada individuo, de ahí que exista la preeminencia de actividades de curación en este culto.

El mito se sostiene en una deidad unificadora: una figura femenina, que se suele desdoblar. Hay distintas versiones del mito que retratan a María Lionza con diversas representaciones, lo que se puede observar si se visita su *portal* en Sorte (Imagen 1).

Imagen 1: Retratos y dibujos de representaciones de María Lionza en uno de los espacios de su portal en la Montaña de Sorte.

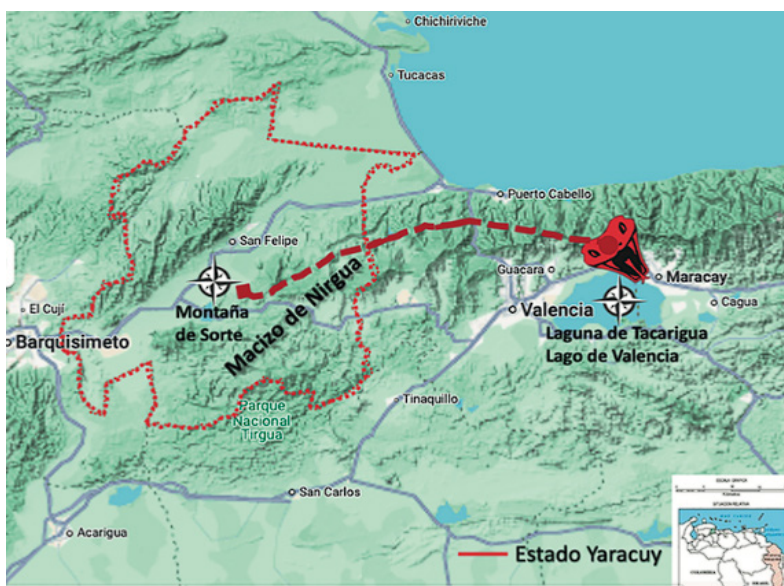


Fuente: Annel Mejías Guiza (2025).

En una versión publicada en 1939, Antolínez (2010), oriundo de Yaracuy, la retrata como una adolescente, hija de un cacique, de ojos verdegay,

quien no se podía ver en espejos de agua y se encontraba en ritos de paso. Su nacimiento, según el presagio de un líder religioso antiguo, anunciaba la destrucción del pueblo indígena de la zona si esa niña de ojos claros no era sacrificada al nacer a la anaconda mítica, la cual vivía en una laguna cercana desde hacía siglos. Como su padre no la ofreció como ofrenda, sino que la ocultó en una cueva, el desenlace de la premonición se cumplió cuando, al ser encantada por el vaho del animal, ella violó el tabú: miró su reflejo en la laguna y sus ojos, como huecos, la conectaron al *otro mundo*. Se lanzó a las aguas y su poder de hechicera despertó la serpiente, la cual creció y causó una gran inundación hasta desaparecer el pueblo. Este animal mítico aumentó tanto de tamaño que su cuerpo explotó. Su cabeza quedó en la Laguna de Tacarigua (hoy Lago de Valencia, estado Carabobo) y la cola en la Montaña de Sorte, estado Yaracuy (Mapa 1).

Mapa 1: Geografía mítica del culto a María Lionza, en la Cordillera de la Costa, Venezuela.



Fuente: Mejías Guiza y Rodríguez García (2025).

Por su parte, Tamayo (1954) la describe como una mujer, diosa bucólica protectora de la naturaleza y que cabalga desnuda sobre una danta. En nuestra etnografía, esta figura se ha identificado con *La Doña*, distinta a María Lionza, según creyentes; ella posee su *portal* en Sorte, diferente al *portal* de María Lionza. La representación de *La Doña* en la actualidad es como la escultura hecha por el artista Alejandro Colina en la década de 1950 (Imagen 2).

Imagen 2: Escultura de María Lionza sobre el danto, de Alejandro Colina, ubicada actualmente en Quibayo, en la entrada de la Montaña de Sorte.



Fuente: Annel Mejías Guiza (2024).

Abbate (2020), oriunda del estado Yaracuy, recogió otra versión del mito en el siglo XXI, vinculada a la reinterpretación de las comunidades alrededor

del complejo rupestre del Macizo de Nirgua¹² y que describe también un desdoblamiento de la deidad. En esta versión, las comunidades campesinas creyentes de Nirgua interpretan las piedras glifadas como *unideros* (*portales*) entre este mundo terrenal y el otro mundo de *la Dueña* original o *la Reina*, como prefiere llamarla esta investigadora, ya que María Lionza es un término que se le asigna posteriormente y pobladores de la zona no la identifican así:

Este mito reporta algo así muy *a grosso modo*: en Chivacoa existía un matrimonio que tenía dos hijas, una era María Lionza y la otra era Braga Lionza. Estas niñas tenían poderes curativos, pero ellas no lo sabían. [...] Cuando llegó el momento de asumir sus poderes que estaban predestinadas a tener, ellas comenzaron a enfermar gravemente. Los padres no sabían qué hacer para ayudar a sus hijas y entonces la gente de la comunidad les comentó que ellas tenían que ir al río para asumir de parte de los dueños originales de las aguas el poder de sanación que ellas tenían que poseer.

Así lo hicieron los padres y a Braga Lionza le dieron un tipo muy específico de poderes y a María Lionza se le dieron los poderes curativos y protectores de la naturaleza. Eso la convirtió en *la Dueña* y *la Reina*, no porque reinara y fuese poseedora del espacio, sino porque es la gran protectora del espacio, de toda la vida, tanto animal como vegetal.

Después que mueren los padres de María Lionza y Braga Lionza, las dos hermanas deciden dividir su herencia: Braga Leonza se va a Chivacoa y se queda con las tierras en las cuales se cultiva el cacao; María Lionza se muda para la Montaña de Nirgua. La gente de Chivacoa dice que recuerdan cuando María Lionza se mudó: fue una noche de mucha lluvia, mucha tempestad, y se escuchaban las carretas de *la Reina* cuando estaba transportando su tesoro de Chivacoa para Nirgua. A una de las carretas se le rompió el eje y tuvo que dejarla ahí, ella siguió con las demás carretas y se fue. A la mañana siguiente,

¹² El Macizo de Nirgua forma parte de la Depresión de Yaracuy, parte de la Cordillera de la Costa, donde se ubica la geografía mítica de esta deidad venezolana.

cuando amanece y sale el sol, la gente va a ver cuál era el tesoro que transportaba *la Reina*: eran piedras. Cuando ellos ven las piedras en la carreta y me reportan a mí ese hermosísimo cuento, esa historia, de inmediato hago el enlace entre las piedras [petroglifos] y María Lionza (Abbate, 2020, 9:50-12:48).

En este sentido, Barreto (2020, p. 54-55) explica las representaciones desdobladas de la diosa de la siguiente manera: en la primera figura se identifica a María Lionza de origen indio, asociada al felino que la acompaña (onza o jaguar), como la adolescente hechicera quien ya es mujer en este otro mundo; mientras que la segunda figura es de origen español, una mujer blanca, encomendera, vestida a la usanza del siglo XIX.

Según esta autora, esto decanta en una dualidad: *María Lionza*, la celestial, con la que se desarrollan trabajos para hacer el bien, y *María Leonza*, invocada para hacer el mal o *magia negra*. Indica, además, que si se conversa con una persona practicante del culto, siempre se afirma que no trabajan por el mal, pero reconocen que otras personas sí lo pueden hacer. No obstante esta afirmación, en el trabajo de campo en los estados Yaracuy y Barinas¹³ hemos conseguido que algunos brujos y brujas invocan los espíritus y deidades por el bien y por el mal, sin contradicciones, y algunos hacen ritos para *trabajar con el Diablo*, especialmente para aumentar la riqueza material y el capital simbólico (Barreto, 2020).

Sobre los actores involucrados, en este culto de posesión actúan dos figuras centrales: las *materias*, que son médiums que reciben espíritus, y las personas *bancos*, que son quienes controlan la posesión y cuyo papel ha surgido en las últimas décadas. Cada *materia* necesita de un *banco* y un *banco* puede ser *materia*, pero no en el mismo rito cuando cumple la función

¹³ Barinas es uno de los estados llaneros de Venezuela, donde nació y se crió la autora. En esta zona y en toda Venezuela en general, la figura del *Diablo* atraviesa las representaciones sociales religiosas, imagen usada, según Strauss (2004), como una figura para satanizar y reprimir distintos grupos a lo largo del tiempo. En los Llanos venezolanos, existe el mito de *Florentino y el Diablo*, el relato de un llanero que venció el mal cantando y que fue recogido en varias versiones por el poeta Alberto Arvelo Torrealba.

de *banco*. El ritual se realiza la mayoría de veces en patios de las casas y en algunas zonas urbanas existen *centros*. Se llaman a los espíritus con música de tambor, el tabaco (también utilizado para el diagnóstico y la adivinación), oraciones católicas y, en algunos casos, las libaciones del cuerpo con licor. Si bien desde la antigua tradición hay reportes de consumo de alucinógenos, como hongos (Flores, 1996; Barreto, 2020, p. 50), en las actuales *embajadas*¹⁴ a las cuales hemos asistido en los últimos años, tanto en los estados Barinas y Lara, como en Mérida y Yaracuy, esta práctica está en desuso.

En la mayoría de casos, la visita al lugar sagrado de la Montaña de Sorte es obligatoria para ritos iniciáticos y preparación de *materias*, *bancos* y practicantes en general. Se hace por medio de *caravanas* y *peregrinaciones*, las cuales son reguladas por el Estado ya que, al trasladar una cierta cantidad de creyentes o pasar un tiempo en la Montaña, deben registrarse en el puesto de Inparques y Guardia Nacional en la entrada del sector Quibayo. Dentro del calendario religioso, durante la semana de celebración del 12 de octubre de cada año, día de las *Tres Potencias*¹⁵ (en la efeméride gubernamental, *Día de la Resistencia Indígena*), la Montaña ha recibido a más de 25.000 practicantes.

Con la expansión del culto en el siglo XX por todo el país, se han posicionado otros sitios de peregrinación de sus adeptos y adeptas, según

¹⁴ Se llama *embajada* al rito de posesión en el cual una sola materia recibe varios espíritus, uno tras otro. Según la interlocutora, la practicante Maglys Rojas, de Nirgua (comunicación personal, 10/09/2024), se invocan estas entidades dependiendo del nivel de preparación de las *materias* de acuerdo con las escalas (*luz*) de los *muertos* que el médium haya alcanzado (ella las visualiza coma peldaños de una escalera). Generalmente, hay una sola *materia* en ritos privados.

En la etnografía hemos observados incorporaciones colectivas en fiestas sagradas especiales del calendario religioso marialioncero, como el *Baile en candela* el 12 de octubre de cada año, cuando se pueden congregar más de cien *materias* y sus *bancos* en Sorte, pero no todas entran en trance. En el *Baile en candela* del año 2025, se observó más como un rito de iniciación por la gran cantidad de *materias* jóvenes.

¹⁵ Las *Tres Potencias* son las tres principales deidades del panteón, las cuales explicaremos más adelante: la Reina María Lionza, el Cacique Guaicaipuro y el Negro Felipe.

Barreto (2020, p. 30), en particular en cuevas de los estados Portuguesa (municipios Araure y Agua Blanca), Trujillo, Falcón, Mérida, Carabobo y el Distrito Capital, algunos de estos lugares donde, según esta autora, se han conseguido materiales arqueológicos, algunos asociados con figuras de serpientes y batracios, como la serpiente de agua dulce (anaconda). Jiménez Sierra (2025) escribió en el año 1971 que María Lionza era una de las *madres del agua* y formaba parte del culto a las *Diosas Madres* de pueblos indígenas de la región, hasta el punto de afirmar que la deidad que se le apareció al Indio Coromoto en 1652 en el hoy estado Portuguesa no era la Virgen del Coromoto (declarada patrona de Venezuela en 1942), sino la propia María Lionza. Esto podría traducir que sus creyentes frecuentan estas zonas del centro-occidente desde hace siglos y no solo como producto de la expansión de los cultos por todo el país.

La practicante Anne Valles¹⁶ indica que esos sitios, como el páramo de la India Tibisay en Mérida, son lugares energéticos de los espíritus del panteón, pero así como se usan espacios naturales también han surgido otros lugares urbanos del culto. Por ejemplo, los cementerios se han convertido en los últimos cuarenta años en espacios importantes, ya que allí están sepultados algunos espíritus o sus creyentes creen que están inhumados allí porque “sienten la fuerza”, como el caso de *Don Juan de los Tabacos*, quien es uno de los *encantados* ubicados en el Cementerio Municipal de Nirgua, pero cuya tumba no tiene nombre. Anne Valles es la cuidadora de la tumba del espíritu de Don Lino Valles, considerado el *apóstol de María Lionza* e integrante de la *Corte Chamarrera*, en el Cementerio Municipal de Chivacoa, en el estado Yaracuy, y trabaja junto a su *banco* y el espíritu del *Profesor*, como lo llaman, en ese camposanto.

Desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX, en los estados Yaracuy y Trujillo los curanderos del culto eran hombres, llamados *mojanes*¹⁷

¹⁶ Entrevista realizada el 25/01/2025 en Chivacoa, estado Yaracuy, Venezuela.

¹⁷ Al ser el agua el soporte de la cultura andina, “los *mojanes* andinos (Colombia y Venezuela) son chamanes de agua y no de fuego, como en otras partes de América del Norte

(se transportaban sin *bancos*), y tenían una posición jerárquica, además de un poder reconocido y temido. A partir de 1960, las mujeres se han ido incorporando en el rol de brujas y sacerdotisas hasta el punto de que, hoy día, son *materias* y bancos al igual que sus pares masculinos (Barreto, 2020, p.34-35). En las zonas rurales, según García Gavidia (1996, p. 31), las mujeres tenían negada esta posibilidad y, de hecho, en los tiempos de antes solo entraba a Sorte Don Lino Valles cuando estaba vivo, pero la participación activa de la mujer se debe al afianzamiento de la matrifocalidad en los últimos años, producto de los procesos de modernización que han dado posibilidad de agencia a las mujeres. En la etnografía conseguimos que la última sacerdotisa del sector Quibayo, en la Montaña de Sorte, Juana de Dios Martínez, murió de 92 años de edad en 2020 como la líder espiritual que regentaba este sitio; su tumba se encuentra en el Cementerio Municipal de Chivacoa. Actualmente ha sido suplida por otra mujer creyente.

A lo largo del siglo XX, quienes han ejercido el poder del Estado han sido practicantes del culto, entre ellos los presidentes dictadores, los generales Gómez (1908-1935) y Pérez Jiménez (1952-1958), quienes lideraron proyectos nacionalistas en el marco de la modernización petrolera. Gómez marcó el pasaje de la Venezuela rural a la Venezuela minera en el siglo del petróleo (Coronil, 2002), especialmente en la consolidación de lo que Gerig (2020, p. 15) llama la *razón rentista*¹⁸, sintetizada en la frase: sembrar el

y Asia”, indica Clarac de Briceño (2020, p. 92), y sus rituales se practican en los lagos. En el caso Yaracuy, este estado no forma parte de los estados andinos de Venezuela, aunque se encuentra relativamente cercano, pero algunas prácticas marialionceras se hacen en brazos de ríos y riachuelos, y existe una cultura de siembra de agua (Mejías Guiza; Rodríguez García, R2025), relativamente diferente al ritual de los Andes. Esto evidencia un complejo mítico alrededor del agua que abarca varias regiones y paisajes culturales del país.

¹⁸ Gerig (2020, p. 15-16) indica que la *razón rentista*, sustentada por el pensamiento de la política económica del petróleo, tiene cuatro pilares: (1) el reclamo de la propiedad del Estado por el petróleo; (2) la maximización de los ingresos rentistas; (3) la inversión de los ingresos rentistas en un proyecto nacional de desarrollo; y (4) “centrar el debate

petróleo, acuñada al intelectual Arturo Uslar Pietri en 1936. Pérez Jiménez lideró la modernización de concreto del país, especialmente de la capital Caracas.

Así, los procesos de modernización de Venezuela en el siglo XX se entienden en torno a la economía petrolera y la instauración de un Estado rentista, que a su vez consolidó una burguesía petrolera y asida a procesos industriales. Esto causó una distribución desigual de la renta entre las regiones del país, propiciando un desequilibrio demográfico. Sí, hubo una migración masiva del campo a la ciudad, propiciándose una revolución demográfica propia de la modernización petrolera, pero con mucha desigualdad social.

Para Altez (2020), esta distribución desigual de la renta se basó en la oposición *rural-urbano*, entendiendo que para lograr el *desarrollo* se debía *desruralizar* el país y pasar de economías de subsistencia, muy pobres, a una *industria agrícola*. Pese a que los gobiernos de la primera mitad del siglo XX mejoraron la vialidad, el acceso a la educación, la red sanitaria y los servicios públicos en zonas rurales, este autor afirma que las estructuras agrarias inoperantes produjeron fuertes corrientes migratorias hacia centros urbanos entre las décadas de 1940 y 1950, pero se afianzó durante el proceso de urbanización en el gobierno de Pérez Jiménez y luego continuó durante la democracia. Esto no se tradujo en una mejora en la calidad de vida de la población rural, sino en el traslado de sus condiciones de pobreza a las ciudades o, como indica este antropólogo, “la reproducción de su lugar dentro de la sociedad [como sujeto subalterno]”.

Dichos cambios de la modernidad petrolera atravesaron los cultos a María Lionza, especialmente porque quienes lideraron el Poder Ejecutivo fueron sus creyentes o tuvieron que dialogar con algunos grupos de sus creyentes en Caracas y en la Montaña de Sorte. Como veremos en la próxima sección, estos cambios se reflejan, cual espejo, en las representaciones sociales del panteón de esta manifestación religiosa. En este artículo solo

político, luego de coincidir *grosso modo* en los puntos anteriores, en torno al sujeto social encargado de traducir el excedente de origen externo en desarrollo nacional”.

nos centraremos en algunos cambios en el panteón porque allí se observan las transformaciones más significativas.

IDENTIDADES ÉTNICAS Y LUCHAS PARA REPRESENTAR EL PASADO EN LAS *CORTES* DE MARÍA LIONZA

Clarac de Briceño (2010, p. 101-104, 167) observa una continuidad histórica del culto a María Lionza desde hace más de cinco siglos y, por ello, identifica cinco fases en su evolución. Ella explica que la primera fase estuvo centrada en el culto indígena a una deidad acuática (culebra mítica); en la segunda, identifica influencias de algún culto de origen africano de los esclavos traídos a la zona (específicamente, la Sierra de Aroa); y la tercera, llamada urbana, postcolonial o postindependencia, inicia luego de la guerra de la independencia de Venezuela en el siglo XIX y se extiende hasta el XX con la modernidad petrolera.

La autora continúa: la cuarta fase, denominada afroamericana, coincide con la expansión espacial del culto, incluso fuera de Venezuela, incluyendo la incorporación de elementos de otras religiones del Caribe; mientras que, en la quinta fase, el culto sube a la Cordillera Andina de Venezuela en la década del setenta del siglo XX, integrando a sus ritos técnicas terapéuticas de la medicina tradicional andina y medicina occidental, pero además fundando la *Corte Malandra*, *Calé* o *Corte de los Caballeros*.

En esta parte del trabajo nos centraremos en la segunda fase para explicar los cambios en *La Trinidad* o *Tres Potencias*, y también nos concentraremos en la cuarta y quinta fases para analizar la diversificación del panteón en *cortes*, ya que, antes de 1950, o no existían las *cortes* (llamadas líneas), como propone Pollak-Eltz (1985), o solo existía una *corte*: la de la misma diosa con sus espíritus, como explica Clarac de Briceño (2010, p. 134). Es decir la diversificación de *cortes* coincidió con el proyecto nacionalista del general Pérez Jiménez, quien instituyó la figura del indígena heroico, institucionalizó el folclore e impulsó un culto marialioncero de elite en la capital.

Esta última autora define una *corte* como un conjunto de dioses, espíritus y entidades. Las *cortes* no son cerradas, sino que los espíritus o deidades pueden moverse entre *cortes*, ser invocados para distintos usos sociales (sanación, trabajos de amor o riqueza material, por ejemplo) y presentarse de forma ambivalente (para hacer el bien o el mal). Debido a la complejización con religiones afrocaribeñas, consideramos que la *corte* también ayuda a ubicar al espíritu según una identidad (étnica, racial, profesional, de género, etc.) y sitúa al *muerto* según la *rama* por la cual se le trabaje. Esto lo explica la interlocutora Maglys Rojas¹⁹, cuya maestra espiritual vive en el estado Miranda (Caribe venezolano): existen más de 300 *líneas*, cada espíritu tiene otras *ramas* y se invoca según su utilidad. Por ejemplo, ella nos dice que el Santo Niño de Atocha está en cuatro *ramas*: la celestial, la palería²⁰, la santería (en ambas, se llama Elegguá) y la brujería.

Esto traduce que la entidad se desdobla según el uso social y por eso se habla de muchos espíritus. Cubrir las necesidades más urgentes de creyentes renueva de forma permanente el panteón, según Barreto (2020, p. 41), verbigracia, la multiplicación de los *Don juanes* (*Don Juan* del deseo, del tabaco, del dinero, del odio, del amor, etc.). Para García Gavidia (1996, p 30-31), el paso a una economía basada en un modelo minero-exportador trajo como consecuencia la transformación de relaciones basadas en la filiación a relaciones de competencia, impulsando el progreso individual y no grupal, y promoviendo otros valores, como el deseo de triunfar y ser rico. Esto ha redefinido el fenómeno religioso para dar respuesta a estas nuevas necesidades de una sociedad con economía petrolera, lo que implica que

¹⁹ Entrevista realizada a la practicante Maglys Rojas en el altar de su casa en Nirgua, estado Yaracuy (comunicación personal, 10/09/2024).

²⁰ En el Palo Mayombé, a sus practicantes se les llama *paleros/as*; palo significa *rama* o *palo de madera* (Pokines, 2015). La recreación del Santo Niño de Atocha, descrito por la interlocutora, coincide con el número de *ramas* del Palo: Palo Mayombe, Palo Monte, Palo Briyumba (Villumba, Vriyumba o Biyumba) y Palo Kimbisa. Si bien es de origen africano, en Cuba la palería recibió la influencia de la religión abrahámica (cristianismo católico), usando términos cristianos y judíos (Fhunsu, 2016, p. 19-20).

las personas curanderas renovaran sus prácticas y representaciones sociales. Dicha transformación también se vio influenciada porque pasaron a competir con el sistema biomédico y con curanderos de otros sistemas sociomédicos, con el fin de dar respuesta a males y necesidades más complejas.

En sintonía con lo que plantea Campos (2024, p. 243), quien concluye que la modernidad no llevaría a la desaparición de la religión, sino a una transformación que abarcaría la reconstrucción y adaptación constante de las identidades religiosas, en Venezuela el proceso de secularización ha sido particular y la manifestación religiosa en torno a María Lionza lo atestigua: el culto no solo se ha multiplicado por todo el país y fuera de él, sino que se ha complejizado. Esto ocurre porque, en la cuarta fase, recibió influencia de las religiones de la región Caribe insular y continental, así como de otras manifestaciones religiosas de otros continentes, ya que que Venezuela se convirtió en un país receptor de migrantes por la bonanza petrolera y ha tenido relaciones estrechas con otros países del Caribe.

Este intercambio cultural entre grupos étnicos y racializados, que suma siglos, ha permitido establecer tres criterios para crear una *corte*, de acuerdo con Clarac de Briceño (2010, p. 138): un *criterio religioso indígena*, en el que la palabra *corte* se asume como significante, mientras prevalece el significado indígena (la *Corte India* es una de las más poderosas y con más *fuerza* en el panteón); un *criterio histórico*, cincelado por las representaciones sociales de líderes políticos y el movimiento artístico nacionalista del siglo XX; y un *criterio de adaptación de una nueva situación sociocultural*, como mecanismo de defensa para ajustarse a los cambios culturales y reintegrarse a los modelos preexistentes. En este último caso se ubicarían tanto la *Corte Médica* como la *Corte Vikinga* y la *Corte Malandra*. Explicaremos esta última.

Cuando Altez (2020) afirma que la población rural trasladó sus condiciones de pobreza del campo a las ciudades, se interpreta que la revolución urbana de la modernidad petrolera reprodujo esta pobreza en las zonas urbanas, por supuesto, cambiando las estructuras de parentesco y otras relaciones sociales. Esto devino en un aumento de la violencia urbana a partir de las décadas del sesenta y setenta del siglo XX. Los cultos a María Lionza,

respondiendo a la necesidad de seguridad, agrupan los espíritus de delincuente en la *Corte Malandra*, espíritus considerados de baja luz. El primer muerto milagroso que la integró fue el delincuente andino *Machera*²¹ (el *Robin Hood de Mérida*), según Clarac de Briceño (2010), pero existen otros malandros famosos de la región capital del país. A la par, la *Corte Vikinga* y la *Corte Africana* se convierten en los nichos para reflejar esa violencia en los ritos, volviéndose populares en zonas urbanas y las favoritas para trabajar con creyentes jóvenes, porque incorporan heridas con elementos punzocortantes en los cuerpos de las materias y ritos de sangre para hacer los trabajos.

Según Salas (1997, p. 164-165, 170), las *cortes* suelen ser identificadas por lazos étnicos y raciales, que “se cargan de una especial conciencia histórica” de resistencia frente a la modernidad, pero también afirma que la afinidad de y entre *cortes* se puede hacer también por acciones y aspiraciones, como ocurre con estas dos *cortes* que parecerían antagónicas (la *Africana* y la *Vikinga*). Ambas se asocian para resignificar la violencia y sanar el cuerpo enfermo del creyente, que a su vez es el cuerpo enfermo del país. Pero no solo es la reinterpretación de la violencia urbana, sino cómo sus creyentes viven la violencia política. Y para explicarlo nombraremos el caso del espíritu de Simón Bolívar.

En la década de 1980, hubo casos graves de corrupción de sectores políticos y se aplicaron paquetes neoliberales, impuestos por el Fondo Monetario Internacional a gobiernos administradores de la renta petrolera. Todo esto devino en la explosión social de *El Caracazo* en 1989, cuando *bajaron los cerros* en la capital del país. A par de estos sucesos, el espíritu de Bolívar comenzó a transformarse en las *embajadas* espirituales, según Salas (apud Ferrándiz, 2004, p. 25-29), reflejando los pliegues y repliegues entre

²¹ Su nombre era Luis Enrique Cerrada Molina (1956-1977), uno de los delincuentes más solicitados de su época. Nació en el barrio Santa Anita y murió acribillado a los 21 años de edad en un enfrentamiento policial. En la actualidad, su tumba, ubicada en el Cementerio Municipal El Espejo, en la ciudad de Mérida, es cuidada por su madre y otros familiares, y visitada por sus creyentes.

cuerpos y ambientes sociales y políticos: de la figura del “Gran General” comenzó a *bajar* un “Bolívar en el paso de los Andes”, con frío y en medio de dificultades, hasta un “Bolívar moribundo”, en estado terminal. Para esta autora, este caso refleja el desmembramiento del modelo bolivariano y la ruptura de la relación entre pueblo-Estado que devino en *El Caracazo*. Debido a esto, dejaron de invocar a este espíritu.

Pero así como se reinterpreta la realidad social, actuando como una *fuerza centrípeta* que transforma los cultos a María Lionza, también este fenómeno religioso responde a los procesos de modernización para adaptarse y sobrevivir. Esto se observa en la tendencia a la *medicalización de la posesión* como un fenómeno emergente, según Ferrándiz (2004, p. 34-35, 159, 170-179), debido al establecimiento de la biomedicina como el sistema médico oficial. Este autor indica que con el surgimiento, entre las *cortes* de profesionales, de la *Corte Médica* o *Doctorada*, donde se consiguen espíritus de médicos (*doctores*), se transfieren prácticas y rutinas biomédicas al ámbito de la cura mística, reflejadas especialmente en las visitas espirituales y en las populares *operaciones* o *cirugías espirituales*. El líder de esta *corte* es el *Médico de los Pobres*, José Gregorio Hernández, quien nació en el siglo XIX en Isnotú, un pueblo del estado andino Trujillo, y ejerció la medicina en Caracas, donde murió atropellado. Luego de un proceso que duró un siglo, fue santificado en 2025 por la Iglesia católica; sin embargo, su espíritu ya había sido elevado en el panteón de María Lionza y desde 1960 se estaría transportando a los médiums del culto, pero solo a aquellos que resisten su gran *fuerza* (Pollak-Eltz, 1987).

Como un ejemplo de modernidad mestiza, la *Corte Chamarrera* convive junto a la *Corte Médica*, sin contradicción. En la *Corte Chamarrera*, una de las más consultadas, se encuentran los espíritus de curanderas y curanderos, también llamados *curiosas* o *curiosos*, representación *tradicional* de la salud/enfermedad y herederos de un saber ancestral para el manejo de elementos naturales, especialmente de plantas. Nirgua es uno de los pueblos con más espíritus de chamarreros y chamarreras en su cementerio; sin embargo, estas

entidades se consiguen en distintas partes del país, incluso a algunas se les adora en lechos de ríos, cuevas y bajo la *pata* de un árbol.

Un cambio interesante en el siglo XXI ha ocurrido con la vinculación de la figura de María Lionza indígena con las *Tres Potencias*. En Venezuela, quienes lideran la Montaña de Sorte han dialogado con los distintos gobiernos desde el siglo XX, pero este acercamiento ha sido más evidente con el gobierno chavista en el siglo XXI. La Federación Venezolana de Espiritismo (FVE) ha liderado este proceso, logrando que algunas figuras y prácticas sean reconocidas por el Estado en las últimas dos décadas²². En el culto a María Lionza, se ha estudiado cómo la ideología oficial interviene en este fenómeno religioso. Taussig (2005) afirma que el Estado-nación ha buscado su legitimidad como entidad moderna en una manifestación religiosa que él considera premoderna, interviniendo en sus prácticas y en su simbología. Esto se revela en dos representaciones específicas: las *Tres Potencias* y la *Corte Militar*.

En la jerarquía religiosa del culto (las *Tres Potencias*), se encuentran en la cúspide María Lionza (en el centro) y, a su misma altura (en las imágenes comerciales), el Cacique Guaicaipuro y el Negro Felipe, quienes se ubican a cada lado de *La Reina*. Estas tres deidades son consideradas con mucha *luz espiritual*. Salas (1997) indica que esta *Trinidad* desmonta la narrativa del mestizaje, impulsada por los proyectos nacionalistas del Estado-nación y de la intelectualidad (inclusive la artística) de la primera mitad del siglo XX. Ella concluye que María Lionza y su panteón se plantean como un

²² Presentamos algunos hechos que reflejan este diálogo entre líderes de la Montaña de Sorte y el gobierno chavista: se llevaron los restos simbólicos del Cacique Guaicaipuro y de Pedro Camejo o “Negro Primero” (lo equiparan con el “Negro Felipe”) al Panteón Nacional en 2001 y 2015, respectivamente. Este último traslado lo gestionó la FVE. El 7 de octubre de 2025 las *Tres Potencias* fueron declaradas Bien de Interés Cultural y, cinco días después, el 12 de octubre el *Baile en candela* fue declarado Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación. El camino del Estado en las últimas dos décadas ha sido llevar el fenómeno religioso de María Lionza para recibir el reconocimiento de la UNESCO.

contradiscurso que postula la diferenciación étnica, en un país donde los grupos racializados han sufrido invisibilización y racismo desde la época colonial.

Sin embargo, ¿qué ocurre cuando el proyecto de Estado-nación lo lidera un líder como Chávez o un grupo racializado? Desde 2020, cuando fallece la sacerdotisa Juana de Dios Martínez y se instaura en Sorte la FVE, con un presidente vinculado al gobierno chavista, en la etnografía comenzamos a observar la aparición en los altares de la Montaña la figura de *La Doña* (María Lionza sobre la danta) junto a las *Tres Potencias*. De hecho, en el altar del Baile en candela observado en 2025, la María Lionza blanca fue sustituida por la imagen de una María Lionza indígena. En esta representación, las *Tres Potencias* serían dos figuras indígenas (María Lionza y Guaicaipuro) y un negro, lo que coincide con el proyecto nacionalista del chavismo de una democracia racial mestiza.

También se ha observado un retorno al bolivarianismo. En los cultos ha existido la *Corte Militar, Libertadora* o de *Simón Bolívar*, fundada en 1960²³ (Amodio, 2009, p. 160) y donde se consiguen espíritus de héroes y generales (incluyendo a Gómez). Barreto (2020, p. 228) afirma que esta *corte* no tiene tanta importancia para creyentes. Sin embargo, y citando a Rufer (2010) sobre la memoria, consideramos que son luchas en la representación y gestión del pasado: en dichas producciones de historia se reflejan tensiones entre la redefinición del pasado desde el Estado nacional, que cincela los límites de las *nuevas* memorias y su entramado de inclusiones/exclusiones, y cómo los sectores subalternos *leen* y se posicionan ante esta representación hegemónica estatal. En las últimas dos décadas el gobierno

²³ Salas (1997, p. 164) indica que pudo existir un culto espiritista al Libertador Simón Bolívar a principios del siglo XX en una zona afrovenezolana, Barlovento. En una de las versiones del mito de este culto, recogida por esta autora, se traslada el nacimiento de Bolívar de Caracas a Cayapa (donde se ubicaba una de las haciendas de su familia) y lo representan como mulato, hijo de una esclava; en otra versión, él es hijo del mismo Cacique Guaicaipuro, lo cual es improbable por las fechas de nacimiento de ambos personajes.

chavista, movimiento que se ha alimentado de símbolos de la subalternidad, ha exacerbado el culto a Bolívar hasta el punto de realizar en 2023 trabajos arqueológicos en la Hacienda Palacios, ubicada en Cayapa, para verificar si este espacio pertenecía a la familia Bolívar; o incluso exhumar los restos de El Libertador en el Panteón Nacional en 2010 para determinar las causas de su muerte y rehacer el retrato de un Bolívar más mestizo. Ambos hechos han generado una narrativa en algunos sectores de la población sobre el uso de los restos de El Libertador para *hacer brujería* y mantenerse en el poder. En nuestra etnografía, los espíritus de militares cubren necesidades relevantes, aunque son menos utilizados si se compara con la *Corte Médica* o *Chamarrera*, como lo narra Maglys Rojas²⁴, quien aclara que los *muertos* de esta *corte* se *mueven* para la liberación de personas *cuando caen presas*, lo que representa una función simbólica importante en sectores populares.

Para Salas (1997), representar el pasado también implica estudiar la contestación de los grupos subalternizados, en lo que Barreto (2020, p. 48) llama la *resistencia oblicua*. Esta última autora explica que no se trata de una confrontación frontal, sino que, mediante el lenguaje simbólico de la posesión, las y los creyentes critican a gobernantes, expresan su molestia social por el deterioro de las condiciones de vida, a pesar de estar en un país rico petrolero. La relación de estos grupos de creyentes con la historia, agrega, no es exclusiva con la historia pasada, sino con la vida presente, la realidad inmediata, en la cual se incluye, por supuesto, el acontecer del país. Por ejemplo, Bolívar *bajaba* en la década del ochenta del siglo XX no solo porque era una figura heroica, sino porque en los ritos verbalizaba la queja social: se le *quemaban* los pies al caminar porque los políticos *habían profanado la tierra de su patria*, decía.

Esa oposición entre grupos antagónicos (elites/pueblo) se presenta desde los siglos XIX y XX, según Barreto (2020, p. 227-228), como cuando los terratenientes y caudillos del estado Yaracuy pedían a la diosa fortalecer su

²⁴ Entrevista realizada a la practicante Maglys Rojas en el altar de su casa en Nirgua, estado Yaracuy (comunicación personal, 10/09/2024).

poder y riqueza durante el inicio de la economía petrolera, mientras que los campesinos solicitaban resistir y enfrentar este yugo. No obstante este poder de contestación a través de la posesión, el movimiento marialioncero está fragmentado por las disputas internas y aparece como un poder disperso en diversidad de organizaciones, lo que le da a su vez permanencia, autonomía, carácter polisémico y posibilidad abierta (Fernández y Barreto, 2001-2002). En el caso actual de Venezuela, es como mirarse en el espejo de un país fragmentado políticamente.

CONCLUSIONES

Si bien en sus inicios la creencia indígena a una deidad acuática se vinculaba a un animal mítico (anaconda) que cuidaba de los seres vivos y de la naturaleza, esta manifestación religiosa vivió transformaciones en más de cinco siglos y, durante el XX y lo que va del XXI, se convirtió en lo que actualmente conocemos como cultos a María Lionza. Coincidimos con Clarac de Briceño (2010, p. 100) cuando afirma que “se trata de *un auténtico discurso religioso latinoamericano del siglo XX*, en un país petrolero” (cursiva en el original).

La diversificación de su panteón y del complejo mito/rito ha ido de la mano con los procesos de modernización de este país en el siglo pasado. Si bien no hemos abarcado en profundidad esta complejización por un tema de espacio, presentamos un contexto de esta manifestación religiosa en el marco de la modernidad petrolera. Además, se hilaron las transformaciones en el mito y en la multiplicación de *cortes*, reflejo de las identidades étnicas, raciales y de clase social que atraviesan las comunidades de creyentes, pero también como una respuesta o mecanismos de defensa cultural frente a la modernidad y procesos de modernización. También se planteó la *medicalización de la posesión* como una contestación para adaptarse a la biomedicina como modelo de salud oficial.

El culto a María Lionza es una manifestación religiosa popular para, no solo estar en contacto con lo sagrado, sino para intentar traducir el presente y dar respuestas. Primero, respuestas a sus creyentes quienes aún conservan y viven modelos de la salud/enfermedad heredados de memorias tradicionales, pese a los avances de la medicina alopática y de vivir en las ciudades. También, respuestas para interpretar las situaciones complejas del país y verbalizar los anhelos de los grupos de creyentes.

Esta manifestación religiosa se plantea, además, como una posibilidad de integración de la diversidad religiosa vivida en Venezuela, país caribeño, andino y amazónico al mismo tiempo. En pleno siglo XXI, nos toca investigar las transformaciones del culto desde la complejidad de una religión *viva y vivida*.

REFERENCIAS

ABBATE GALLO, Fortunada Liliana. Las voces del olvido... ecos eternos. In: *CONGRESO INTERNACIONAL DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR*, 2., 2020 Yaracuy, 2.^a ed.. 2020, Mérida: Red de Antropologías del Sur, UPEL, 2020. Disponible em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ap07LXxttIo&list=PLlGBh4MVR-SGo9r0a71SQT-XZEB7dEN8d&index=7>. Acesso em 10/01/2024.

ALTEZ, Rogelio. La sociedad en el siglo XX venezolano: la desruralización. *El Archivo Fotografía Urbana*. Caracas, 13 dez. 2020. Disponible em: <https://elarchivo.org/la-sociedad-en-el-siglo-xx-venezolano-la-desruralizacion/>. Acesso em: 27/01/2026.

AMODIO, Emanuel. Las cortes históricas en el culto a María Lionza: construcción del pasado y mitologías de los héroes. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Caracas, v. 15, n. 3, p. 157-168, 2009.

- ANTOLÍNEZ, Gilberto. *La diosa de la danta: Ciclo mítico, legendario y folclórico de María de la Onza*. Compilação e prólogo: Orlando Barreto. Caracas: Universidad Nacional Experimental de Yaracuy; Gráficas Lauki, 2010.
- BARRETO, Daisy. *María Lionza, Divinidad sin fronteras: Genealogía del mito y el culto*. Mérida: Museo Arqueológico ULA; Ediciones Dabánatà, 2020.
- BASTIDE, Roger. *Las Américas Negras: Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*. Madrid: Alianza Editorial, colección El Libro de Bolsillo, 1969.
- BIORD CASTILLO, Horacio. Mestizaje y alteridades camufladas: identidad nacional venezolana y el fenómeno de las migraciones. *Procesos Históricos: Revista de Historia*, Mérida, n. 43, p. 3-18, 2023. Disponível em: <http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/procesoshistoricos/article/view-File/18730/21921930047>. Acesso em: 20/01/2026.
- BRACHO, Edmundo. *María Lionza en Venezuela*. Caracas: Fundación Bigott, 2004.
- BRICEÑO-LEÓN, Roberto. *La modernidad mestiza: Estudios de sociología venezolana*. Espanha: Editorial Alfa, 2018.
- CAMPOS, Roberta Bivar C. Trajetória de uma antropóloga sem religião. In: ORO, Ari Pedro; THOMÉ, Alessandro (org.). *Antropologia da religião no Brasil: trajetórias*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2004. p. 239-256.
- CASTILLO, Ocarina. Los grandes mitos y cultos populares. In: BALZA, José et al. *Geografía Cultural 8*. Caracas: Fundación Empresas Polar, 2009. p. 350-391
- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. 4ed Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana, 2010.
- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline. Del mito de El Dorado a los mitos y representaciones del agua y diferentes formas de su uso en los Andes de

Venezuela y Colombia. *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, Montevideo, año 3, n. 5, p. 81-97, 2020.

CORONIL, Fernando. *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. 1. ed. en español Caracas: Universidad Central de Venezuela, Nueva Sociedad, 2002.

DÍAZ, Mariano. *María Lionza: religiosidad mágica en Venezuela*. Caracas: Grupo Univensa, 1988.

DUARTE, Andrea. Mestizaje y petróleo: Las deudas culturales e institucionales en el reconocimiento de la afrovenezolanidad. *Intervenciones en estudios culturales*, Bogotá, v. 3, n. 4, p. 153-166, 2017.

FERNÁNDEZ, Anabel; BARRETO, Daisy. El culto a María Lionza: Del pluralismo espiritista a la contestación. *Antropológica*, Caracas, n. 96, p. 13-30, 2001-2002.

FERRÁNDIZ MARTÍN, Francisco. *Escenarios del cuerpo: espiritismo y sociedad en Venezuela*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.

FHUNSU, Donato. *The Kongo rule: the Palo Monte Mayombe wisdom society (Reglas de Congo: Palo Monte Mayombe) a book by lydia cabrera an english translation from the spanish*. Tese (Doctorate of Philosophy)–Department of English and Comparative Literature (Comparative Literature)/University of North Carolina, Chapel Hill, 2016.

GARCÍA GAVIDIA, Nelly. *El arte de curar en el culto a María Lionza*. Zulía: La Universidad del Zulía, Vicerrectorado Académico, EDILUZ, 1996.

GERIG, Malfred. La razón rentista y sus teóricos: la economía política en el siglo petrolero venezolano. *Anuario Latinoamericano Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales*, Lublin, v. 9, p. 13-36, 2020.

GIUMBELLI, Emerson. *Símbolos religiosos em controversias*. São Paulo: Coleção Antropologia Hoje, Terceiro Nome, 2014.

IZARD MARTÍNEZ, Gabriel. La religión de María Lionza en la Venezuela contemporánea. *Revista del Colegio de San Luis*, Caracas, n. 12, p. 71-82, 2002.

JIMÉNEZ SIERRA, Eligio. La Venus Venezolana (fragmento). In: JIMÉNEZ EMÁN, Gabriel (org.). *María Lionza: Mito, Historia y Literatura*. Yaracuy: Alcaldía del Municipio Bruzual, Cátedra de Indianismo Americano “Gilberto Antolínez”, Fábula Ediciones, 2025.

MANSUTTI RODRÍGUEZ, Alexander. La demarcación de territorios indígenas en Venezuela: algunas condiciones de funcionamiento y el rol de los antropólogos. *Antropológica*, Caracas, n. 105-106, p. 13-39, 2006.

MEJÍAS GUIZA, Annel; RODRÍGUEZ GARCÍA, Issa. *Yaracuy, de la naturaleza viva al cuerpo: Etno-alimentación en el Macizo de Nirgua*. Mérida: Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología (FONACIT), del Ministerio del Poder Popular para Ciencia y Tecnología (MinCyT); Red de Antropologías del Sur, 2025.

PÉREZ, Berta. Hacia una desmitificación del mestizaje. *Paper do NAEA*, Belém, v. 29, n. 1, p. 9-35, 2020.

POKINES, James. A Santería/Palo Mayombe ritual cauldron containing a human skull and multiple artifacts recovered in western Massachusetts, U.S.A. *Forensic Science International*, [S. l.], v. 248, p. e1-17, 2015.

POLLAK-ELTZ, ANGELINA. *María Lionza: Mito y Culto Venezolano*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1985.

RUFER, Mario. *La nación en escena: memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*. México D.F: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2010. Disponível em: https://repositorio.colmex.mx/concern/books/g445cg824?f%5Bbased_near_label_sim%5D%5B%-5D=Argentina%2C+%2C+Argentina&f%5Blanguage_sim%5D%5B%-5D=Español&locale=en&per_page=100. Acesso em: 20/01/2026.

SALAS, Yolanda. Una biografía de los “espíritus” en la historia popular venezolana. *Inti: Revista de literatura hispánica*, Providence , n. 45, p. 163-174,

primavera 1997, p. 163-174. Disponível em: <https://digitalcommons.providence.edu/inti/vol1/iss45/1/>. Acesso em: 15/05/ 2025.

STRAUSS, Rafael. *El diablo en Venezuela: certezas, comentarios, preguntas*. Caracas: Fundación Bigott, 2004

TAMAYO, Francisco. El mito de María Lionza. *El Nacional*, Caracas, 11 fev. 1954.

TAUSSIG, Michael. La magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea. In: LEÓN-PORTILLA, Miguel et al. *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. México, DF: XXI, 1992. p. 489-517.

TAUSSIG, Michael. *La magia del Estado*. Tradução: C. Rodríguez Aguilar. México, DF: Siglo XXI Editores, Universidad Nacional Autónoma de México/UNAM, 2005.

VENEZUELA. Ley de Vagos y Maleantes, de 15 de agosto de 1956. *Gaceta Oficial de la República de Venezuela*, Caracas, n. 25.129, 16 ago. 1956.

Recebido em: 31/01/2026

Aprovado em: 31/08/2026