

*Universidad de Los Andes
Facultad de Humanidades y Educación
Maestría en Etnología
Mención en Etnohistoria*



***EL CULTO A LOS MUERTOS
MILAGROSOS EN MÉRIDA
(Estudio etnohistórico y etnológico)***



www.bdigital.ula.ve

DONACION

***Autor: Francisco Franco
Tutor: José Manuel Briceño Guerrero***

***Tesis presentada como requisito parcial para la obtención del
título de Magister Scientiae en Etnología (Mención Etnohistoria)***

Mérida, noviembre de 2000

A la memoria de todos los muertos milagrosos

www.bdigital.ula.ve

Agradecimientos

Doy Gracias a todos los informantes que colaboraron con este trabajo.

Agradezco al Profesor José Manuel Briceño Guerrero por tutorar esta tesis.

*Agradezco especialmente a la Profesora Jacqueline Clarac de Briceño,
Coordinadora de la Maestría, quien leyó con interés y cuidado este trabajo.*

Doy Gracias a todos aquellos quienes contribuyeron con sus favores a terminar esta tesis.

Agradezco al CDCIT por financiar este trabajo

www.bdigital.ula.ve

"Habremos perdido hasta la memoria de nuestro encuentro ... y sin embargo nos reuniremos para separarnos y reunirnos de nuevo, allí donde se reúnen los hombres muertos: en los labios de los vivos."

SARTEL BUTLER

Citado en Bachelard, Gastón (1999) *La intuición del instante*. México: Fondo de Cultura Económica (p. 11).

"... Horacio dijo: me hice a mí mismo un monumento más duradero que el bronce, más alto que las pirámides; ni la lluvia ni el viento lo dañarán ni el fuego, ni el paso de los años. Pushkin agregó: en el camino que conduce hacia él no crecerá la hierba. Pero la secretaria está más muerta que el escritor si la muerte es el olvido. Pero, ¿puede el recuerdo remediar la muerte? ¿Puede el recuerdo curar de la muerte? ¿Puede el recuerdo de los vivos alimentar a un muerto de tal manera que sea consciente, goce, sufra, piense, moleste, viva? Los vivos se ocupan del muerto no para ayudarlo a nada sino para consolarse de su ausencia, en el mejor de los casos ..."

JOSÉ MANUEL BRICEÑO GUERRERO (1998) *Esa llanura temblorosa...* Caracas: Todunnann Editores (p. 9).

www.bdigital.ula.ve
"... qué es en realidad lo que el fenómeno entero del santo ha resultado tan irresistiblemente interesante a los hombres de toda índole y de todo tiempo, también a los filósofos: eso es, sin ninguna duda la apariencia de milagro que lleva consigo, es decir, la apariencia de una inmediata sucesión de ANTÍTESIS, de estados antinómicos de valoración moral antitética: se creía aferrar aquí con las manos el hecho de que de un 'hombre malo' surgía de repente un 'santo', un hombre bueno. La psicología habida hasta ahora ha naufragado en ese punto: ¿y no habrá ocurrido esto principalmente porque ella se había colocado bajo el dominio de la moral, porque ella misma creía en las antítesis morales de los valores, y proyectaba tales antítesis sobre la visión, sobre la lectura, sobre la INTERPRETACIÓN del texto y del hecho? —¿Cómo? ¿Sería el 'milagro' tan sólo un error de interpretación? ¿Una falta de filología? —

F. NIETZSCHE (1980 [1885]), *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial (p. 75).

INDICE

I PARTE

Introducción	7
Capítulo I. Objetivos y metodología.	9
1. Objetivos	9
2. Metodología	11
3. Sobre la noción de "Muerto Milagroso"	16

II PARTE: MUERTE Y CULTURA (Algunos aspectos etnológicos y etnohistóricos)

Capítulo II. El hombre y la muerte: individualidad y cultura	21
1. Muerte y cultura	21
2. Etnología de la muerte	24
2.1. Cercanía y familiaridad con los muertos	26
2.2. La noción de "persona" y sus distintas "almas"	30
2.3. El doble y la individualidad	33
2.4. La muerte y el chamán	35
2.5. Culto a los antepasados	38
2.6. Antepasados y santos católicos	40
2.6.1. Mártires cristianos, mártires contemporáneos	42
2.6.2. Mártir y anacoreta: modelos del santo cristiano	44
2.6.3. Las reliquias	51
3. El héroe	53
Capítulo III. Aproximación etnohistórica al culto de los muertos en América Latina	58
1. El "día de difuntos"	61
2. Las "ánimas del purgatorio"	63
3. El "ánima sola"	69
4. "Muertos Milagrosos" latinoamericanos	71
4.1. "San Ernesto" y los muertos milagrosos guerrilleros	71
4.2. "Santa Evita"	72
Capítulo IV. Algunas creencias y actitudes ante la muerte en Venezuela	79
1. Cuentos de fantasmas y aparecidos	80
2. "Capillas" en la carretera: ¿fascinación o miedo por la muerte súbita?	82
3. "Dormir, soñar ... morir ..."	87
4. Los muertos y el culto de María Lionza	88

III PARTE: LOS "MUERTOS MILAGROSOS"

Capítulo V. Un muerto milagroso de la Colonia: asesinato y arrepentimiento	102
1. Gregorio Rivera. Muerto Milagroso de la Mérida Colonial	102
2. El crimen de Gregorio Rivera	107

3. Muertos Milagrosos, primero; santos oficiales, después	110
3.1. Santa Rosa de Lima	110
3.2. San Martín de Porres	115
3.3. Pedro Claver	118
4. Santo colonial americano: transformación del modelo	120
Capítulo VI. El culto a los Muertos Milagrosos en Venezuela	125
1. Formas de culto a los Muertos Milagrosos	127
2. Muertos Milagrosos venezolanos	129
2.1. Simón Bolívar: El Libertador	130
2.2. El Tigre de Guaitó	136
2.3. Las ánimas de Guasare	142
2.4. José Gregorio Hernández	146
2.5. El ánima del Pica-Pica	154
2.6. El ánima de Taguapire (Francisca Duarte)	154
2.7. María Francia	158
2.8. Lino Valles	159
2.9. El Ánima de La Yaguara	160
2.10. Domingo Antonio Sánchez	161
2.11. El ánima de Mata'e Silva	162
Capítulo VII. Los Muertos Milagrosos méridenses	163
1. Guillermina Morales	163
2. Jacinto Plaza	165
2.1. La vida y muerte de Jacinto Plaza	166
2.2. La tumba	168
3. Alberto Carnevali	173
3.1. Breve reseña biográfica	173
3.2. La Tumba	176
3.3. Cuerpo Conservado: Cuerpo Milagroso	176
3.4. Sus milagros: sus devotos	177
4. "Machera"	178
4.1. Vida y muerte de "Machera"	179
5. El Soldado	182
5.1. La Tumba	184
5.2. El "otro" Soldado (años cincuenta)	185
6. "Ramón Poncho"	186
6.1. La tumba	189
7. Próspero Villanúzar	191
7.1. La tumba	192
7.2. En el culto a María Lionza	192
8. El "Negro" Bartolo	193
9. Adela García de Rodríguez	194

A MANERA DE CONCLUSIÓN

<i>El paso de "muerto común" a "muerto milagroso"</i>	196
---	-----

BIBLIOHEMEROGRAFÍA	218
---------------------------	-----

Introducción

En Venezuela y en Latinoamérica existe una actitud hacia la muerte (de tradición cristiana) que busca una continuidad superior en el más allá, en el cielo o en el paraíso. Paralela a ésta, de mayor arraigo popular, convive otra actitud más cercana y cotidiana ante la muerte que puede observarse en distintas costumbres y creencias (visita al cementerio, cuentos de fantasmas, sueño con muertos, posesión por los espíritus de los muertos en el culto a María Lionza, la intercesión de aquéllos en los asuntos de los vivos, importancia de los rituales funerarios, etc.) y particularmente en el llamado “culto a los muertos o ánimas milagrosas”, tema de este trabajo.

Los muertos milagrosos son personajes particulares, aunque no “demasiado” extraordinarios o sobresalientes, la mayoría de ellos podrían calificárseles de personas “comunes y corrientes”, sin embargo hay rasgos que los destacan dentro de sus comunidades: una muerte particular, pero no necesariamente violenta (“mala muerte”); una vida común y nada ascética, en algunos casos abiertamente licenciosa; pertenecientes a grupos sociales marginados; “solidarios” con su comunidad o grupo al cual pertenecen, lo que algunos autores han llamado “humanitarismo” o “caridad”. Éstos han sido recuperados por sus comunidades y se les ha proclamado milagrosos, porque desde el “más allá” hacen favores y milagros a los vivos.

Este sistema de culto a los muertos milagrosos no parece ser particular de la zona urbana, ni de Mérida o Venezuela, creo que incluso la existencia de este culto se puede extender a toda Latinoamérica. Es tal vez parte de una constante antropológica: la necesidad de los grupos humanos de exaltar a ciertas individualidades. ¿Encarnan estos muertos la figura del héroe, intermediarios entre los hombres y los dioses?

La justificación de este trabajo, en primera instancia, es la de toda investigación, la búsqueda del conocimiento acerca del hombre en una área determinada; pero más particularmente contribuir a reconstruir el imaginario del venezolano acerca de la muerte, el cual nos puede decir mucho —como ya lo veremos— acerca de distintos aspectos de nuestra sociedad y como la concibe o la ha concebido el venezolano. Como dice Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos* (citado por Godoy y Hourcade 1993): “...la representación que una sociedad se hace de la relación entre los vivos y los muertos se reduce a un esfuerzo para esconder, embellecer o justificar, en el plano del pensamiento religioso, las relaciones reales que prevalecen entre los vivos...” (p. 12).

A lo largo de este trabajo, llamo indistintamente a los muertos milagrosos ánimas milagrosas, santos populares o héroes populares; aunque no son sinónimos exactos, a veces

intercambio los términos (ver sección 3, capítulo I), sobre todo por razones de estilo. De igual manera, en algunos casos utilizo la primera persona en singular, pero en general usaré la primera persona del plural.

El trabajo está estructurado en tres partes, de la siguiente manera:

La PRIMERA PARTE corresponde a la presente introducción, a los objetivos y la metodología, pero además incluyo unas páginas acerca de la noción de Muerto Milagroso, donde aclaro su uso en este trabajo y explico sus implicaciones con el mito.

La SEGUNDA PARTE contiene los capítulos II, III y IV. En el dos planteo el tema de la muerte, su relación con la cultura y con algunas figuras individualizadas, desde un punto de vista etnológico e histórico. En el tercer capítulo hago una exploración etnhistórica sobre algunos temas fundamentales para acercarme al estudio de la muerte en América Latina y, además, proponer la existencia de muertos milagrosos latinoamericanos, como los que existen en Venezuela. En el cuarto capítulo trato temas sobre la muerte en Venezuela y su vinculación con el culto a los muertos milagrosos y con el culto a María Lionza.

En la TERCERA PARTE desarrollo de manera abierta y completa el tema de los muertos milagrosos, aunque ya desde el principio voy haciendo referencias a ellos en el análisis. Esta parte la integran los capítulos V, VI y VII. El capítulo V está dedicado a los muertos milagrosos de la colonia, reconstruyó los relatos acerca de estas figuras, sobre todo la de un muerto milagroso merideño del siglo XVIII y explico por qué algunos santos coloniales nacidos en América pueden considerarse muertos milagrosos. En el capítulo VI reconstruyo los relatos de once muertos milagrosos venezolanos, tal vez los más conocidos. El capítulo VII corresponde a los muertos milagrosos merideños.

Por último, están las conclusiones donde además de recapitular las afirmaciones fundamentales del trabajo, servirá como análisis final del mito de los muertos milagrosos.

Aunque, en este trabajo, parece haber un desequilibrio entre lo estudiado acerca de Mérida y lo que corresponde a Venezuela, debo aclarar que fue la misma investigación la que aportó tal cantidad de muertos merideños y de otras regiones. Al comienzo de este trabajo me había propuesto estudiar el fenómeno de los muertos milagrosos solamente en Mérida pero luego extendí el registro etnográfico y etnhistórico a los muertos milagrosos de otras partes de Venezuela (los más famosos), ya que los relatos de éstos parecían diferir demasiado con los merideños. Por otra parte, la mayoría de los muertos milagrosos de otras regiones son conocidos y se les rinde culto en Mérida.

II PARTE:
Muerte y Cultura
(Algunos aspectos etnológicos
y etnohistóricos)

www.bdigital.ula.ve

Capítulo I

Objetivos y metodología

1. Objetivos

La mayoría de los objetivos que en principio me planteé en este trabajo, fueron demasiado ambiciosos y amplios, pero, sobre todo, reflejaban un gran desconocimiento del tema, la muerte y el culto a los muertos, que comenzaba a explorar. No precisé de manera clara cómo lograría esas metas y no me percaté de que cada objetivo era prácticamente una tesis. Valga lo anterior para reconocer las limitaciones de este trabajo. Sin embargo, creo que es una contribución al estudio de la concepción de la muerte en Venezuela, tema que ha sido poco explorado; asimismo, estimo que con esta investigación dejó algunos caminos abiertos para ser profundizados desde una perspectiva etnohistórica y etnológica.

Los objetivos de este trabajo fueron los siguientes:

1º) ESTABLECER CUÁL ERA LA ACTITUD DE LOS MERIDEÑOS ANTE LA MUERTE.

La actitud del merideño acerca de la muerte no puede desligarse del tema de los muertos milagrosos, este fenómeno ciertamente revela gran parte de aquella actitud: una particular conciencia sobre la muerte. En este trabajo mostraré su importancia en toda Venezuela.

En un principio, este tema me pareció extraño, pero a lo largo de la investigación me di cuenta que estaba al frente de un imaginario que ya conocía y que —digámoslo así— había olvidado: la muerte cercana, los muertos familiares, los cuentos sobre los muertos, los muertos heroicos, los muertos milagrosos, el “gusto” por las muertes trágicas o accidentales, por los entierros, etc. Además, el imaginario y el tema que he estudiado pertenecen a una realidad cultural de la cual soy parte; muchos de los cuentos sobre fantasmas, muchas de las creencias acerca de la muerte, muchos de los relatos de los muertos milagrosos escuchados o leídos durante la recolección de la información, realmente, no eran nuevos para mí.

Todo esto me planteó algunos interrogantes: ¿Hasta qué punto somos conscientes, como investigadores de la pertenencia a la realidad que estudiamos? ¿Cómo nos afecta y cómo debemos enfrentarla? En el caso de la muerte sólo puedo decir que la heterogeneidad cultural que nos es propia se repite en este tema y se repite en mí: la aspiración a un más allá glorioso pervive en nuestras mentes y anhelos, torpedeada, tal vez, por una preocupación ancestral, aunque también muy actual, por el presente, por el gozo de la

vida y por una despreocupación —por no decir una total indiferencia— ante la vida ascética y las promesas de vida eterna.

2º) DETERMINAR LAS PARTICULARIDADES DEL CULTO A LOS MUERTOS EN MÉRIDA.

Me tocó adentrarme al tema del culto a los muertos: ¿qué es realmente el culto a los muertos? ¿Toda relación entre muertos y vivos es culto a los muertos? ¿Es el culto a los santos católicos un culto a los muertos? Había asumido desde el comienzo que en Mérida había un culto a los muertos el cual se encarnaba en la devoción a los muertos milagrosos.

3º) ESTUDIAR EL FENÓMENO DE LOS “MUERTOS MILAGROSOS” EN MÉRIDA.

En este trabajo, mostraré la particularidad del culto a los muertos milagrosos en Mérida; no obstante, la existencia de este fenómeno no se limita a nuestra ciudad, ni a Venezuela y, por lo menos, hay que ampliarlo a Latinoamérica. Por otra parte, aunque existen importantes diferencias, he observado algunas semejanzas entre el culto a los muertos milagrosos con el culto a los héroes y el culto a los santos. Esta semejanza, además de una explicación histórica admite explicaciones que se deben buscar en el orden del mito y de los universales culturales, donde la actitud y las creencias sobre la muerte tienen un espacio claro y determinante.

4) ESTUDIAR LA RELACIÓN DE LOS “MUERTOS MILAGROSOS” Y LOS MUERTOS FAMILIARES CON EL CULTO A MARÍA LIONZA.

Considero el culto a los muertos milagrosos un sistema aparte, con sus rituales y mitos particulares, distinto al catolicismo oficial y al culto a María Lionza. Por ello he considerado pertinente relacionar el culto a María Lionza con los muertos milagrosos; ya se ha dicho mucho acerca de la capacidad de este culto para absorber, sincretizar y apropiarse de signos y símbolos de distintos sistemas, si consideramos el culto a los muertos milagrosos como un sistema independiente vemos que también han sido incorporados al culto de María Lionza, lo cual muestra la fuerza y el arraigo de éste en el imaginario y en la mentalidad del venezolano. Mucha gente despliega su religiosidad en el culto a los muertos, la gente puede rendir culto a estos muertos de la manera que lo desee: dentro de los rituales de María Lionza, en el culto católico, en los cementerios, en la intimidad de su casa, o haciendo todas las combinaciones posibles.

La importancia de los muertos familiares en la vida de los merideños (y venezolanos en general) muestra la cercanía de este culto con el culto a los antepasados o a los ancestros; una idea algo atrevida pero se puede sostener de las observaciones etnográficas y de los datos que hemos recabado. Por supuesto, para rechazar o aprobar esta hipótesis debemos deslindar



Cementerio "El Espejo". Mérida
2 de Noviembre, Día de Difuntos.
 Fotografía tomada por Francisco Franco



Cementerio "El Espejo". Mérida
2 de Noviembre, Día de Difuntos.
 Fotografía tomada por Francisco Franco

el significado de culto a los muertos y de culto a los antepasados. En todo caso, la autonomía y la espontaneidad del culto a los muertos milagrosos, en muchos casos, no permite que el culto de algunos de estos muertos prospere y se institucionalice. Es decir, falta lo que posee el culto a María Lionza, si bien éste es bastante autónomo y no acepta dogmas ni cleros posee los intermediarios, los “*guardianes*” del culto (sacerdotes, mediums y bancos). En el culto a los muertos milagrosos existen familiares, devotos muy fieles, que luego de recibir el milagro se han dedicado a cuidar la tumba del muerto, o amigos convertidos en devotos; la constancia de éstos no siempre se mantiene lo cual no necesariamente implica el final del culto pero, tal vez, si su decadencia; no queda alguien que repita la historia del muerto, el “mito” que necesita actualizarse y vivificarse a través del relato. No obstante, en algunos casos pareciera que no es necesario conocer la historia del muerto para que algunas personas creen y sean devotas de aquél; son llevados a las tumbas de los muertos milagrosos gracias a la difusión de los relatos de los milagros y favores que aquellos han concedido. Lo que se difunde ya no es el relato de la vida y muerte del “heroe” sino sus milagros; parafraseando un conocidísimo refrán popular: *“se cuenta la historia de los milagros pero no la historia del santo”*.

2. Metodología

La *metodología* que empleé en este trabajo para recolectar la información y los datos ha sido primeramente etnográfica. Hice un trabajo de campo en los cementerios de El Espejo, en la ciudad de Mérida, y el cementerio de la ciudad de Ejido, donde están concentrados los muertos milagrosos. Fui a observar en diversas oportunidades las tumbas de estos personajes y en ocasiones especiales como aniversarios de sus muertes y en los días de difuntos. También exploré algunos pueblos de los Estados Trujillo, Lara y Apure donde recopilé alguna información sobre algunos muertos milagrosos (el Tigre de Guaitó, el Ánima del Pica Pica y el Mata e’Silva)¹.

En primer lugar, he intentado describir de la manera más minuciosa posible algunas de las tumbas de estos muertos milagrosos, mostrando las que tienen mayor relevancia para el culto popular, las más visitadas y la diferencia con otras menos frecuentadas.

Entrevisté (entrevistas abiertas) a las personas que “mantienen” y cuidan (o lo hicieron en el pasado) las tumbas de los muertos milagrosos. No todas tienen estos “guardianes”,

¹ Esto fue gracias a que paralelamente a esta investigación estuve haciendo etnografía en esas zonas como parte del proyecto etnobotánico *Búsqueda de plantas con actividad contra TRYPANOSOMA CRUZI y LEISHMANIA MEXICANA*, de la Facultad de Ciencias de la Universidad de Los Andes, coordinado por el profesor Michel Dubordieu, en el cual he entrevistado a curanderos, yerbateros, “brujos”, etc.



Cementerio de Ejido
2 de Noviembre, Día de Difuntos.
 Fotografía tomada por Francisco Franco



Entrada principal del Cementerio de Ejido
 Fotografía tomada por Francisco Franco



Lápidas de tumbas removidas. Cementerio de Ejido
 Fotografía tomada por Francisco Franco

algunas ya casi no son visitadas, están descuidadas y difícilmente pude observar visitantes, como ocurre en el cementerio de Ejido, sin embargo las flores y las velas dejadas señalan que todavía no se ha extinguido el culto. También entrevisté a muchos de los devotos que visitaban a los muertos milagrosos, así como a los trabajadores del cementerio.

Entrevisté a otras personas escogidas al azar, a veces cercanas a mi, con las cuales conversé largamente acerca de los muertos milagrosos y de la muerte en general.

Otro tipo de informante fueron personas pertenecientes al culto de María Lionza, creyentes en los muertos milagrosos. Participé con ellos en distintos rituales, asistiendo a centros de cultos y viajando además a la Montaña de Sorte (lugar sagrado fundamental desde un punto de vista mítico y ritual en el culto de María Lionza, es visitado regularmente por los adeptos del culto de toda Venezuela, sobretodo en Semana Santa y el 12 de octubre, "el día de la Raza").

Revisé testimonios históricos ya publicados para reconstruir el mito de Gregorio Rivera (personaje del siglo XVIII merideño pero que aún goza de vigencia como "santo popular") y utilicé información bibliográfica acerca de otros "muertos milagrosos" o mitos vividos de Venezuela y Latinoamérica, a fin de contrastar y comparar rasgos y aspectos de todas estas figuras. Pero, además, hacemos señalamientos acerca de algunos temas relacionados con la muerte que deben ser estudiados desde una perspectiva etnohistórica.

He sido, además mi propio informante, ya que a lo largo de este trabajo he reconocido —aunque a veces no se perciba en el trabajo— que mucho de lo que he podido reconstruir o información que he recabado no es nueva para mí, ya la he escuchado antes, en mi niñez o juventud, así como a lo largo de mi vida. Asimismo, el imaginario de la muerte, la mentalidad acerca de este tema, las representaciones y rituales sobre ella las he vivido y he participado de estas muchas veces; seguramente no con la conciencia y la distancia que a lo largo de este trabajo he intentado; distancia que tiene el propósito de comprender. Soy sujeto que estudia un sujeto-objeto en el cual estoy inmerso. Con esta perspectiva quise —o intenté— adentrarme en este tema y en esta actividad de investigación, tal como pretende Briceño Guerrero (1993):

"...para considerar la heterogénea realidad cultural que nos caracteriza" y buscar la plenitud de la autoconsciencia de modo que la erótica mujer poliédrica [¿nuestra idiosincrasia?] deje de ser ambivalente, caprichosamente cambiante, y sadomasoquista, y se convierta más bien en una latitud amplia, tibia y maternal donde pueda encontrar aire respirable la totalidad de nuestro ser con sus antagonismos y contradicciones en su tambaleante peregrinaje hacia la luz..." (p. 28).

Esta investigación —como ya lo hemos señalado— no contiene puramente información etnográfica, ha sido complementada con información histórica. La perspectiva con la cual hemos trabajado se inscribe dentro de lo que se conoce como *etnohistoria*, la combinación del método etnológico-etnográfico e histórico. Esta definición es muy vaga, de hecho entre los investigadores que se reconocen como etnohistoriadores o que “hacen etnohistoria” hay muchas diferencias e incluso contradicciones en su forma de ver la etnohistoria. Algunos afirman que es una metodología, otros que es una disciplina o una simple perspectiva de investigación². Otros autores son mucho más optimistas y la definen de manera más amplia; este es el caso de Moreno Yáñez y Oberem (1993/1994), quien nos dice sobre la Etnohistoria:

“...Su objeto es, sin lugar a dudas, descubrir el proceso histórico de una colectividad humana y analizar la auto-visión histórica que ha desarrollado ese grupo social y la función de esta auto-valoración dentro de su propia cultura ... [y] como toda reflexión científica, la Etnohistoria deberá posibilitar un nivel de abstracción dentro de parámetros universales...” (p. 54)

La etnohistoria sería una investigación etnográfica del pasado, cuyo objetivo sería parecido a lo que busca el etnógrafo, tratar de percibir, reconstruir y estudiar cómo se ve una comunidad a sí misma, pero en el caso de la etnohistoria sería una comunidad o una sociedad ya muerta, desaparecida³. Este pasado es visto, a la vez, desde sus implicaciones sincrónicas y diacrónicas, lo cual supone una distinción menos rígida entre pasado y presente y una menor “obsesión” por la “veracidad histórica” (según como lo veía la ciencia positivista decimonónica). Por otra parte, para estudiar temas del pasado no necesariamente se debe recurrir exclusivamente a documentación escrita; Moreno Yáñez y Oberem (1993/1994) señala que la etnohistoria

² En este sentido Piedad L. Tello y Socorro Vásquez (1992) anotan “... la mayoría de los investigadores coinciden en afirmar que la etnohistoria es un método o una técnica. Señalan sus características pero no existe consenso al definirla como disciplina ni al delimitar su campo de acción ni su metodología. Igual sucede en relación con su cuerpo teórico que limita la aplicación amplia de modelos en su interpretación de la historia. La etnohistoria se considera un medio de combinar aspectos generalizantes de la etnología con la cuidadosa evaluación de fuentes y los aspectos particulares de los que se ocupa el historiador ... (p. 88).

³ Según Lévi-Strauss (*Raza e historia* [1952]), una sociedad desde su perspectiva puede agrupar de tres maneras o categorías a los otros pueblos y culturas: “...las que son contemporáneas de ella, pero se hallan situadas en otro lugar del globo; las que se manifestaron situadas en otro lugar del globo; las que se manifestaron aproximadamente en el mismo espacio, pero la precedieron en el tiempo; las que existieron a la vez en un tiempo anterior al suyo, y en un espacio diferente de aquel en que ella se asienta ...” (Citado en Gaboriau 94:1972). Triple diversidad, en el tiempo, en el espacio, en el espacio y el tiempo, que corresponden al objeto de la etnología.

debe incluir la tradición oral como fuente, entendida aquélla en un sentido bien amplio, lo cual podemos llamar sencillamente etnografía (Clarac 1996:17; Franco Graterol 1998).

En este trabajo hemos reconstruido el relato de muchos muertos milagrosos de Venezuela, en algunos casos nos hemos servido de información etnográfica, en otros de testimonios históricos. Nuestra intención no ha sido la elaboración de "biografías", ni mucho menos de precisar la "veracidad" de las historias sobre los muertos milagrosos. En efecto, éstas son relatos o simples cuentos que nos hablan de la vida de una persona de "carne y hueso", aparentemente común y corriente, que vivió y murió en una época determinada; en fin, pasado que un historiador puede reconstruir.

Los relatos sobre los muertos milagrosos, los hemos considerado aquí, como el discurso que una comunidad determinada ha elaborado acerca de cierto personaje que sabemos existió en un momento histórico —a veces preciso— y que dice más acerca de la realidad de esa comunidad que del mismo personaje histórico. Pero, aclaremos de nuevo, no es la biografía de los personajes lo que intentamos reconstruir en este trabajo (qué "hicieron realmente", su pensamiento, su vigencia, su importancia histórica, sus doctrinas políticas, etc.), lo que aquí nos interesa es el mito popular, colectivo, que se ha construido alrededor de los llamados *Muertos Milagrosos*³. Todo lo que se diga, todo lo que se cuente acerca de los muertos milagrosos nos interesa, no hay versión privilegiada⁴: tanto los relatos de sus devotos, como los libros de historia que hablan de ellos, los periódicos que se reseñan noticias que los involucran, los monumentos asociados a ellos, así como los rituales y oraciones, etc., todos estos son documentos que nos proporcionan alguna información y nos dicen algo —a condición de saber leerlos— sobre el sentido cultural, social, religioso y humano de los muertos milagrosos.

Al igual que muchos mitos clásicos y de otras culturas, las historias que existen alrededor de estos muertos resultan a primera vista escandalosas e inexplicables; generalmente, han sido dejadas a un lado, sin remordimientos, por los investigadores ya que no calzan en los cánones oficiales de la cultura, la historia y la sociedad. Por esto, creemos, son difíciles de considerar por los historiadores y sociólogos, son relegados despectivamente a los folkloristas, aún cuando

³ Los mitos, así como la historia, son relatos y en este sentido, como señala Martínez (1997): "Todo relato es, por definición, infiel. La realidad, como ya dije, no se puede contar ni repetir. Lo único que se puede hacer con la realidad es inventarla de nuevo." (p. 97).

⁴ Como señala Lévi-Strauss (1968), cuando habla acerca de las variantes del mito de Edipo: "... Si los comentarios de Freud sobre el complejo de Edipo forman parte integrante del mito de Edipo, pierde sentido la cuestión de saber si la transcripción del mito de origen de los zúñi hecha por Cushing es lo bastante fiel como para ser retomada. No existe versión 'verdadera' de la cual otras serían solamente copias o ecos deformados. Todas las versiones pertenecen al mito." (p. 199).

constituyen una parte fundamental de las creencias y rituales de la mayoría de los venezolanos y latinoamericanos. ¿Pero como debemos abordar estos relatos? Hacemos, entonces, nuestras las preguntas de Marcel Detienne (1985) acerca de la mitología. Citémoslo largamente:

*“... Pero, ¿qué voz se ha de oír en la mitología? ¿Qué pensamiento se ha de descubrir en ella?
¿La ingenuidad de la ignorancia o la palabra original?
¿El canto de la tierra o la tragedia de la Naturaleza?
¿El discurso sobre sí mismas de las sociedades primitivas o arcaicas?
¿Es el fenómeno religioso superior, ese que da eficacia y significación a los otros y cuyas garantías, en el país indoeuropeo de Dumézil, son graves administradores de la memoria y del pensamiento colectivos?
¿O bien, según la expresión de Tylor, padre fundador de la antropología, se trata de una filosofía de nodriza?
¿Hay un pensamiento mítico en el que todas las formas de la cultura estén como revestidas y envueltas por alguna figura surgida del mito?
¿Engendra este tipo de pensamientos en forma indefinida según las reglas de transformación, enumerables y sin defecto?
¿Será la tierra natal en donde el pensamiento filosófico toma conciencia de sí mismo a medida que consigue abstraerse de aquél y hacerse conceptual?
¿Exige una fe vigorosa?
¿Es salvaje o culto? ¿O ambas cosas?
¿Describe lo sobrenatural? ¿Lo legitima?
¿Es inconsciente, obligatorio, fundamental bajo la engañosa apariencia del placer que provoca sin cesar?
¿Una ignorancia que imita la profundidad o lo esencial que se ignora?”* (p. 6).

Si bien muchas de estas preguntas no corresponden o no tienen sentido para los mitos de los muertos milagrosos, señalan la multiplicidad de sentidos que se pueden encontrar en los mitos. Estos admiten numerosas significaciones y poseen distintos niveles⁵: una visión

⁵ “La mitología ha sido interpretada por el intelecto moderno como un torpe esfuerzo primitivo para explicar el mundo de la naturaleza (Frazer); como una producción de fantasía poética de los tiempos prehistóricos (Müller); como un sustitutivo de la instrucción alegórica para amoldar el individuo a su grupo (Durkheim); como un sueño colectivo, sintomático de las urgencias arquetípicas dentro de las profundidades de la psique humana (Jung); como el vehículo tradicional de las intuiciones metafísicas más profundas del hombre (Coomaraswamy); y como la Revelación de Dios a sus hijos (la Iglesia). La mitología es todo esto. Los diferentes juicios están determinados por los diferentes puntos de vista de los jueces...” (Campbell 1997:336).

sobre la naturaleza, fantasía poética, sustitutivo de la instrucción alegórica que el grupo utiliza para controlar al individuo, formas de conocimiento —como señala Lévi-Strauss (1986)—, la representación de la historia de los pueblos con sus héroes y hazañas —siguiendo a Evémero de Mesina, s. IV a.C.— etc.); pero generalmente quienes se han acercado al fenómeno mítico hacen hincapié sólo en uno de sus sentidos.

3. Acerca de la noción “Muerto Milagroso”

La gente llama *Muertos Milagrosos* a aquellas personas que en vida tuvieron una vida singularizada y, luego de muertos, de manera aparentemente “espontánea” y por “consenso popular”, hacen favores y milagros a los vivos, distinguiéndose así de otros muertos públicos, o héroes. Son venerados de manera “íntima”, familiar o públicamente en la tumba, en el cementerio, en el lugar donde murieron o en un altar casero —ya sea de María Lionza o de Santos católicos o a veces sin necesidad de ellos.

Los relatos que existen alrededor de cada uno de estos personajes lo consideraremos como un *mito vivido*, más o menos, en el sentido en que lo usa Mircea Eliade (1985) como “la historia de los actos de los Seres Sobrenaturales”. El problema para nosotros es que aquellos “seres sobrenaturales” son hombres de carne y hueso y los relatos que hablan acerca de ellos no remiten a ninguna época originaria o primordial; sin embargo, sus relatos se estructuran de acuerdo con una forma de pensar mítica, donde el pasado del personaje no es visto por su comunidad como lineal e histórico, sino más bien es percibido como legendario o arquetípico, al igual que sucede con los héroes⁶ de las distintas tradiciones culturales. Según lo formula Eliade (1985):

“El mito es la última —no la primera— etapa en el desarrollo de un héroe’ ... el recuerdo de un acontecimiento histórico o de un personaje auténtico no subsiste más de dos o tres siglos en la memoria popular. Esto se debe al hecho de que la memoria popular retiene difícilmente acontecimientos ‘individuales’ y figuras ‘auténticas’. Funciona por medio de estructuras diferentes; categorías en lugar de acontecimientos, arquetipos en vez de personajes históricos. El personaje histórico es asimilado a su modelo mítico (héroe, etc.), mientras que el acontecimiento se incluye en la categoría de las acciones míticas (lucha contra el monstruo, hermanos enemigos, etc.). Si ciertos poemas épicos conservan lo que se llama ‘verdad histórica’, esa ‘verdad’ no concierne casi nunca a personajes y acontecimientos precisos, sino a instituciones, costumbres, paisajes...” (p. 48).

⁶ Eliade (1985) se refiere aquí a los héroes de las tradiciones de pueblos que no se consideraban “primitivos”, cuyas historias se han conservado en su mayoría a través de la escritura (p. 42).

Según sostiene Lévi-Strauss (1968), el mito, al igual que el lenguaje, se define por ser a la vez diacrónico y sincrónico; dicho de otra manera, siempre se refiere a acontecimientos precisos del pasado, pero posee también una “estructura permanente”, atemporal (p. 189) que casi no cambia. Por esto, el mito hace referencia simultáneamente al pasado, al futuro y al presente. Por su parte, Mircea Eliade, en la cita anterior, opone “verdad histórica”, “acontecimientos auténticos” con esa estructura temporal a que hace referencia Lévi-Strauss. Es interesante, en todo caso, lo que afirma Eliade porque opone la verdad de la disciplina histórica, “lo que ocurrió realmente” y lo que la memoria colectiva o popular asume como “verdad”; las dos versiones son parte del mito. Al respecto, mencionando la historia (mitificada) de amor trágica de una pareja, en una localidad campesina de Europa, nos dice Eliade (1985) que *“...la historia verdadera no era sino mentira [para la comunidad]. El mito no era, por otra parte, cierto más que en tanto que proporcionaba a la historia un tono más profundo y más rico: revelaba un destino trágico.”* (p. 51).

Eliade (1985) también afirma que la mentalidad “primitiva” y la memoria colectiva “popular” no pueden percibir a ciertos hechos o a ciertos personajes como históricos, cotidianos, aburridos, como humanos normales sino que los transforma en mitos. Esto según Eliade muestra más que la imposibilidad de guardar en la memoria colectiva hechos y acontecimientos, la imposibilidad del pensar mítico de asumir la individualidad humana en cuanto tal:

“...la importancia de los arquetipos para la conciencia del hombre arcaico y la incapacidad de la memoria popular para retener lo que no sean arquetipos no nos revelan algo más que la resistencia de la espiritualidad tradicional frente a la historia; ... [sino que] nos revela la caducidad o en todo caso el carácter secundario, de la individualidad humana en cuanto tal, individualidad cuya espontaneidad creadora constituye, en último análisis, la autenticidad y la irreversibilidad de la historia...” (p. 51) [subrayado nuestro].

Pareciera que Eliade reconoce en el mito del héroe, donde se exalta individualidades, una búsqueda colectiva de luchar contra la irreversibilidad de la muerte.

A lo expresado anteriormente, Mircea Eliade (1978) agrega que la historia de aquellos seres —en nuestro caso, el relato sobre el muerto contada por la gente— *“...se considera absolutamente verdadera (porque se refiere a realidades) y sagrada (porque es obra de los Seres Sobrenaturales).”* (p. 25). En este sentido, no estamos hablando de lo que realmente ocurrió, lo que nos interesa es la “biografía” que la gente ha construido, cuenta, renueva, actualiza acerca de la vida de aquel personaje que luego de muerto hace milagros

y que la gente venera, lo arquetípico según las palabras de Eliade. Los relatos sobre los muertos milagrosos son considerados sagrados porque se refieren a un un “muerto especial”, que se acerca a la divinidad, intercede por los vivos, interviene mágicamente, en los más pequeños detalles de la vida y, a veces, en los más graves e importantes, incluso puede salvar de la muerte⁷. El culto supone, pues, una relación ritual y sagrada con la figura del muerto milagroso que se concretiza en la solicitud de favores y milagros de los devotos y la concesión de aquellos por parte del muerto⁸.

Pero hay que precisar que Eliade se refiere sobre todo a mitos de emergencia y mitos de origen, los cuales son distintos a los que vamos a tratar aquí, ya que los relatos sobre los muertos milagrosos no parece que remitan a un tiempo primordial, fundante o de migración, sino, como señala García González (1981), más bien reflejan rasgos fundamentalmente sociológicos, “donde la vida del héroe traduce una sociedad determinada” (p. 51)⁹: la sociedad colonial, la república fundada por los héroes de la independencia, la sociedad campesina venezolana, la sociedad urbana contemporánea. Solamente en el caso de Bolívar se hace referencia a un tiempo primordial, aquel de la fundación de la patria. Así, también, los relatos sobre los muertos milagrosos traducen una sociedad imaginaria, una sociedad más justa e igualitaria, más bien utópica que se ha logrado o encarnado en aquellos personajes, pero de manera cotidiana; de alguna manera “resumen” (en el sentido de que están inscritos

⁷ Dice Foucault (1999): “Quizá hay en la palabra una adhesión esencial entre la muerte, la prosecución ilimitada y la representación del lenguaje por sí mismo. Quizá la configuración del espejo al infinito contra la pared negra de la muerte es fundamental para todo lenguaje desde el momento en que no acepta circular sin dejar rastro. No es desde la invención de la escritura que el lenguaje pretende proseguir hasta el infinito; pero tampoco es porque no quería morir que decidió un día tomar cuerpo en signos visibles e imborrables...” (p. 130).

⁸ Para Eliade (1978) vivir el mito implica una experiencia verdaderamente religiosa “...puesto que se distingue de la experiencia ordinaria, de la vida cotidiana. La ‘religiosidad’ de esta experiencia se debe al hecho de que se reactualizan acontecimientos fabulosos, exaltantes, significativos; se asiste de nuevo a las obras creadoras de los Seres Sobrenaturales ... (p. 25) Las personas del mito se hacen presentes, uno se hace su contemporáneo. Esto implica también que no se vive ya en el tiempo cronológico, sino en el Tiempo primordial ... Revivir aquel tiempo, reintegrarlo lo más a menudo posible, asistir de nuevo al espectáculo de las obras divinas, reencontrar los seres sobrenaturales y volver a aprender su lección creadora es el deseo que puede leerse como filigrana en todas las reiteraciones rituales de los mitos. En suma, los mitos revelan que el mundo, el hombre y la vida tiene un origen y una historia sobrenatural, y que esta historia es significativa, preciosa y ejemplar.” (p. 26)

⁹ García González (1981:52) declara que usó el término “mito vivido” lo tomó de Clarac de Briceño (1981) quien reconoce como mito no sólo al “mito relatado” “...sino también a todas las creencias que implican una práctica simbólica muy viva y relacionada de algún modo con el mito de origen...” (p. 18). Sin embargo, creemos que los relatos sobre los Muertos Milagrosos no remiten a mitos de origen.

en la biografía mítica de aquellos héroes) aspiraciones sociales de la comunidad y sus “héroes” de alguna manera lo llegan a cumplir, por ejemplo Evita Perón quien de ser una oscura actriz de radionovela se convierte en pocos años en primera dama de Argentina y “Benefactora de los humildes y jefa espiritual” de aquella nación (Eloy Martínez 1997:183). Pero esas aspiraciones no aparecen tan claramente señaladas como en el relato de Evita, la mayoría de las veces —como más adelante veremos—, están reflejadas en el mito de manera negativa: los muertos milagrosos son desharrapados, borrachos, modelos sociales negativos, como ha señalado Clarac (1984; 1992:298). Pero estos mitos no encierran solamente aquellas reivindicaciones sociales, como todo verdadero mito admiten otras y múltiples significaciones.

Reconocemos, pues, como Muertos Milagrosos a santos católicos que nacieron en América durante la colonia, a los llamados héroes revolucionarios, como el Che o héroes políticos, como Evita Perón (ver capítulo III). No estudiaremos a profundidad a estos personajes, pero los mencionaremos para contrastar o resaltar algunos de sus rasgos; hemos encontrado que mucho de lo que vamos a afirmar en este trabajo sirve para explicar a estas figuras. También admitimos como Muertos Milagrosos a muchos espíritus del Culto de María Lionza (ver capítulo IV), ya que, según el trabajo etnográfico, la gente que les rinde culto combina en gran parte de los casos el culto en el cementerio, lugar de la tumba, o en las sesiones espiritistas de María Lionza. En este último caso la relación con el muerto es mucho más cercana y familiar.

Por último están los que son llamados propiamente muertos milagrosos o ánimas milagrosas, los cuales pertenecen a sistema de culto que consideramos independiente, donde se cruzan y mezclan elementos de la historia (regional, venezolana y mundial), del catolicismo con el culto a los santos y de María Lionza.

Si bien en principio el trabajo debía limitarse a los muertos milagrosos merideños, me encontré con que muchos de los muertos milagrosos de otras partes de Venezuela eran también adorados en Mérida y viceversa. En un comienzo los relatos se mostraron distintos y contradictorios en algunos casos, pero en la medida en que avanzamos en la investigación fuimos encontrando interesantes correspondencias.

En este punto, hacemos nuestra la observación de Lévi-Strauss (1986) donde aclara el porque toma mitos de distintas etnias y lugares y los compara, los combina y contrasta. Nos dice lo siguiente:

“...podría discutirse nuestro derecho a elegir los mitos a derecha e izquierda, de aclarar un mito del Chaco con una variante de la Guayana, un mito ge mediante su análogo

colombiano. Pero por respetuoso de la historia y por dispuesto que esté el análisis estructural a sacar provecho de todas las lecciones, se niega a dejarse encerrar dentro de los perímetros ya circunscritos por la investigación histórica. Al contrario, demostrando que mitos de muy diversos orígenes forman objetivamente un grupo, plantea un problema a la historia y la invita a ponerse a buscar una solución...” (p. 17).

En nuestro caso los mitos vividos referidos no son tan distantes en cuanto a contexto histórico, solamente a Latinoamérica; aunque sí distintos en cuanto al contexto cronológico.

www.bdigital.ula.ve

Capítulo II

Muerte e individualidad

A continuación precisaremos algunas nociones acerca del tema de los muertos y la muerte, tratando de delimitar el campo del fenómeno a estudiar: el del culto a los muertos milagrosos en Venezuela y Mérida. Partiendo de la premisa de que la conciencia y la actitud hacia la muerte, así como la relación con los muertos y la existencia de muertos exaltados, singularizados, fuertemente individualizados (no necesariamente sometidos a cultos) son nociones universales. Asimismo, trataré de definir qué es el culto a los muertos, su universalidad y sus manifestaciones particulares en algunas culturas y cómo se define la individualidad de la persona en relación con la muerte. Revisaré algunos cultos a los muertos parecidos al de los muertos milagrosos, así como su relación con el culto a los santos y a los héroes.

1. Muerte y cultura

La conciencia de la muerte, ya sea que se manifieste como insistencia, sospecha u olvido, pone al hombre de manera dramática frente a su pasado y a su futuro, a su historia y a lo que “viene después” de su propio deceso; a la naturaleza y a la cultura, al individuo y a la sociedad, a su miedo y a su heroísmo, a su finitud y a sus ansias de eternidad, en fin a la realidad y al misterio que ella implica.

La muerte, de forma contundente e ineludible, le revela al hombre su radical discontinuidad y su pertenencia al mundo natural; esta conciencia de la muerte supone una “actitud cultural” que lo enfrenta y, a la vez, lo protege de aquella, distanciándolo del animal¹. Louis-Vincent Thomas (1993), al respecto, nos dice que el hombre es el único “animal que entierra a sus muertos” y su actitud frente a la muerte y al cadáver es el “rasgo natural” por el cual escapa de la naturaleza hacia la cultura (p. 11). Dicho de otra manera, la indeterminación natural del hombre supone, con respecto a la muerte, una actitud que se manifiesta en los

¹ En estudios de etiología, más o menos recientes, se han descubierto en los animales comportamientos que tal vez muestran en éstos una “cierta actitud” frente a la muerte; en todo caso, ésta no parece que supere la determinación biológica (al respecto ver Thomas 1993:97). En la misma línea, Morin (1992) señala que el animal es ciego a la idea de su propia muerte y esta ausencia de conciencia quiere decir adaptación del individuo a la especie: “...La conciencia sólo puede ser individual, y supone una ruptura entre la inteligencia específica ... el instinto, y el individuo. La individualidad animal no existe...” (p. 59).

distintos rituales funerarios y en las creencias que el hombre ha creado para “sortear” y “asumir” su muerte. Por su parte, de manera parecida, Edgar Morin (1992) considera que la aparición de una conciencia de la muerte fue un paso fundamental en el proceso de hominización, provocando una brecha en la evolución biológica del homínido que lo llevaría a buscar una especie de camino propio, cultural, separado de la naturaleza; esta brecha entre las visiones subjetivas (la conciencia de la muerte) y objetivas (el hecho de morir) será colmada de mitos y ritos de “supervivencia”². En este sentido, el arqueólogo y etnólogo Leroi-Gourhan (1971) afirma que las prácticas funerarias en los primeros homínidos corresponden al desarrollo “de una afectividad propiamente humana”³, la cual pertenece “a unos estratos profundos del comportamiento psíquico” (p. 111) y agrega que en las sociedades actuales “... cuando se borran las superestructuras religiosas, las prácticas funerarias no pierden nada de su importancia.” (p. 112). Las afirmaciones anteriores estaría más o menos de acuerdo con lo que sostiene el historiador Philippe Ariès (1999), quien afirma que en gran parte de la historia de la humanidad ha prevalecido un “modelo” de la muerte que él llama *domada*⁴, característico de casi toda la

² “... todas las futuras religiones y filosofías intentarán superar o profundizar a través de mil distintas caminos este irrompible vínculo, esta insuperable ruptura...” (Morin 1992:117). Asimismo, la etnología “...muestra que en todas partes los muertos han sido, o son, objeto de prácticas que corresponden a creencias relacionadas con su supervivencia (bajo la forma de espectro corporal, sombra, fantasma, etc.) o con su renacimiento...” (Morin 1971:23).

³ “El entierro entre los hombres de Neanderthal es prácticamente seguro, pero está mal demostrado por los hallazgos arqueológicos. En el paleolítico superior, la sepultura es también segura, igualmente el uso del ocre, aunque esto con menos precisión, y el muerto conservaba sus vestiduras personales” (Leroi-Gourhan, *Las religiones de la Prehistoria*, citado por Thomas, 1993:303). “Las tumbas de Monte Carmelo (40 mil años), las de la capilla de los Santos (45-35 mil años), las del Monte Circeo (35 mil años), son sepulturas auténticas: el difunto se encuentra en posición fetal ... a veces con huellas de polen, como en una tumba irakiana (¿lecho de flores?); los huesos están untados de ocre (¿funerales?); los despojos protegidos por piedras, que más tarde estarán acompañados de armas y alimentos (¿muerte=viaje?).” (Idem).

⁴ Con Thomas (1993) consideramos que el término de “muerte domada” puede llevar a equívocos: “...Se ha pretendido que algunos pueblos muestran una verdadera familiaridad con la muerte; basta ver la desinhibición con que hablan de ella, o su comportamiento en los funerales (desórdenes de conducta, bufonadas, trifulcas, comidas copiosas, embriaguez). Tal fue nuestra primera reacción frente a la muerte africana; pero mucho tiempo después comprendimos que no era así, y que estas apariencias escandalosas, a veces indecentes o cuando menos despreocupadas, ocultan en verdad actitudes o ritos de una rara complejidad y de un gran alcance simbólico. Hasta el humor sirve para ocultar tomas de conciencia indiscutiblemente dramáticas. No se domestica gratuitamente a la muerte.” (p. 370). Los estadounidenses parecen tener la misma opinión que critica Thomas con respecto a los mexicanos, quienes supuestamente no temerían a la muerte debido a una familiaridad que se destaca el 2 de noviembre el día de los difuntos; incluso en San Francisco los estadounidenses “celebran” la muerte ese día, con una especie de marcha, disfrazados al estilo

humanidad, y que se puede definir de acuerdo con los siguientes rasgos: 1º) la muerte es asumida no individualmente sino como un acto social; 2º) la muerte ha sido ritualizada para “socializarla” y arrancarla de la naturaleza, protegiéndose así al grupo de la discontinuidad salvaje y peligrosa que significa la muerte; 3º) la muerte no constituye un fin, es un tránsito o una espera hacia un más allá, a veces considerado como verdadera inmortalidad; 4º) la muerte está vinculada al *mal*, el cual remite a múltiples significados como el dolor físico, la desgracia, la enfermedad, el sufrimiento, la mala suerte, la envidia; etc., todas consideradas como manifestación de la “violencia ciega de las fuerzas naturales” y sociales, las cuales hay que ritualizar para defenderse de ellas, siempre vinculada a algo o alguien (Ariès 1999:500). Este “modelo” de muerte no cambió en sus aspectos fundamentales sino en los últimos siglos en el occidente europeo cristiano y aún así —reconoce el autor— no se puede afirmar que hoy en día haya desaparecido. Aunque este historiador se dedica al desarrollo histórico de la concepción, la actitud hacia la muerte y las “mentalidades” implicadas con aquella en el occidente cristiano (desde la Edad Media hasta el presente), de manera implícita reconoce una especie de sustrato en la concepción y actitud acerca de la muerte más o menos permanente en el hombre. Más que un modelo histórico acerca de la muerte, la “muerte domada” señala algunos rasgos que nos parecen comunes a casi cualquier cultura y sociedad —que no sea la occidental moderna—: la muerte como fenómeno social, las creencias y los rituales que existen alrededor de ella y la creencia casi universal de que no constituye un fin.

La muerte está rodeada de mitos, rituales, creencias, actitudes, etc. y lo reconocemos como un hecho universal, incluso en la actual sociedad moderna donde a la muerte se le ha puesto un velo pesado y oscuro que sólo en ciertas ocasiones, no sin repugnancia, es levantado⁵; este “olvido” y marginación constituye una actitud, aunque de signo negativo.

Halloween. Hay que recordar un pasaje de la película de *Gringo viejo* (basado en la novela de Carlos Fuentes), donde el gringo protagonista va de regreso al campamento de los revolucionarios al lado de un prisionero (un oficial del gobierno) que iba a ser fusilado al día siguiente. Ellos iban conversando, camino al campamento, y al gringo le pareció pasmoso, e incluso demasiado vanidosa, la actitud clínica del oficial Federal sobre su próximo fusilamiento, así que el gringo influyó —sin querer— para que el general revolucionario Miranda (su amigo) decidiera fusilarlo inmediatamente, ante esto la actitud del prisionero cambió radicalmente y llorando suplicaba que lo dejarán vivir por lo menos un día más; su actitud “familiar” y despreocupada ante su propia muerte (el día siguiente) se desvaneció cuando se hizo presente e inminente.

⁵ En el Occidente moderno, poco a poco, se fue alejando a los muertos del centro de la vida de los hombres y a la misma muerte; ésta desaparece en la exaltación de la vida como valor absoluto que se acumula, pretendidamente sin término: sin muerte. Con Baudrillard (1980) podríamos decir que en las actuales sociedades los muertos han dejado de existir; “...Son arrojados fuera de la circulación simbólica del grupo. No son seres protagonistas, compañeros dignos del intercambio

En la actualidad, también existen otras actitudes que muestran una preocupación por la sobrevivencia después del "final", producto de la influencia de las religiones y el pensamiento oriental; otras están caracterizadas por la confianza y la esperanza en la tecnología y la ciencia, en la posibilidad de que gracias a ella podamos vencer definitivamente la enfermedad y la muerte, una aspiración a cierto tipo de inmortalidad.

Hoy, el tema de la muerte esta de moda⁶ pero nunca había estado ausente del pensamiento del hombre, ya sea místico, religioso o filosófico; es la ciencia social occidental que en las últimas décadas del siglo XX ha reconocido como una novedad la importancia del estudio de la muerte. La proposición de Morin, hecha en los años cincuenta, sobre la necesidad de "copernizar la muerte y elaborar una ciencia total", o lo que algunos han propuesto en llamar *antropotanatología* (Thomas 1993:10) retoma una tradición filosófica de reflexión acerca de la muerte⁷.

2. Etnología de la muerte

El tipo de relación e intercambio que se establece entre los vivos y los muertos —quedando admitida su universalidad— no es igual en todo pueblo y cultura; en efecto, el hombre ha creado complicados sistemas mágicos, religiosos y filosóficos para explicar y protegerse de la inevitabilidad de la muerte y su misterio: enterrando a sus muertos, rindiéndoles culto, incinerándolos, construyendo grandes o pequeños monumentos funerarios, conviviendo con ellos, alejándolos, etc. Como dice Paul Valéry en el prefacio al libro de Frazer, *Creencia sobre los muertos* (citado en Thomas 1993):

... han sido proscritos y alejados cada vez más de los vivos ... arrojados cada vez más lejos del centro hacia la periferia, y finalmente a ninguna parte ..." (p. 145).

⁶ Citando a un autor Thomas (1993) señala que a comienzo desde los años sesenta los estudios en psicología sobre la muerte habían aumentado de manera exponencial (p. 15). Nosotros hemos observado que los estudios sobre la muerte en antropología y en historia han tomado un auge curioso en las últimas décadas y esto asumiendo que no hemos hecho ninguna pesquisa exhaustiva.

⁷ Morin (1994) en su libro *El hombre y la muerte* (publicado por primera vez en 1951) en varios de sus capítulos hace un recorrido por la historia de la filosofía mostrando las posiciones de algunos filósofos occidentales acerca de la muerte, desde los griegos hasta Sartre y mostrando por último la posición de los científicos contemporáneos (biólogos y bioquímicos). Por su parte, Philippe Ariès (1999) en su historia de la muerte en Occidente se vale en gran medida de fuentes literarias, de grandes y pequeñas obras, para reconstruir los cambios en la mentalidad acerca de la muerte. Ver también: Ferrater Mora (1988) y Toynbee (1971).

... De la Melanesia a Madagascar, de Nigeria a Colombia, cada pueblo teme, evoca, alimenta, utiliza a sus difuntos; mantiene trato con ellos; les atribuyen un papel positivo en la vida, los soportan como parásitos, los acogen como huéspedes más o menos deseables, les confieren necesidades, intenciones, poderes. (p. 182).

Como vemos, los muertos siempre han tenido un puesto en la sociedad humana, incluso han llegado a convertirse en el núcleo de lo religioso; aunque a veces ese espacio puede ser despreciado o negado, como en las actuales sociedades modernas. Sin embargo, no pretendemos afirmar que todas las religiones están fundadas en un “culto a los muertos”⁸. Consideramos, con Marc Augé (1993), que cuando la sociedad se remite sin cesar a su pasado, “presencia-ausencia” de los muertos que pesa sobre la suerte de los vivos (p. 24), la relación con los difuntos llega a convertirse en religión. Aquéllos afectan continuamente el presente y el grupo se ha organizado en relación e intercambio constante con ellos y con el más allá, no le bastan los rituales funerarios para resolver la descohesión y la “violencia” que —según Girard (1975:320)— significa la muerte de alguno de sus miembros.

Las sociedades que tienen como base religiosa el culto a los muertos son aquéllas que poseen un culto a los antepasados o culto a los ancestros; no obstante, otras sociedades pueden dedicar parte de su tiempo y esfuerzo a rendir culto a algunos de sus muertos, a cambio de ayudas, milagros e intercesiones con otras deidades en el más allá, sin ser el único tipo de manifestación religiosa.

Aquí nos topamos, pues, con un problema de fronteras cuya delimitación supone contestar varias interrogantes: ¿Es la familiaridad y el intercambio con los muertos un culto a éstos? ¿Este tipo de relación sólo aparece en las llamadas culturas “primitivas”? ¿Se puede considerar sin lugar a duda el culto a los ancestros y el culto a los héroes un culto a los muertos? ¿Es el culto a los santos cristianos una proyección cristiana del culto a los antepasados? ¿Entonces, es el culto a los muertos milagrosos un culto a los antepasados? No creo que podamos contestar todas estas preguntas de forma satisfactoria, no sólo por su extensión y complejidad —cada una de estas interrogantes podría ser una tesis— sino además porque actualmente se admite que es difícil marcar territorios claros y precisos en materia religiosa o en todo caso las fronteras tradicionales entre religión, cultos populares y magia ya

⁸ Buxo i Rey (1989) formula la hipótesis de que la religión no es un simple producto cultural sino una forma de cognición que genera modelos de realidad a partir de “la inexactitud y la incerteza de la vida” producto de la muerte. Agrega que el núcleo universal temático “...constitutivo de toda religión es la preocupación por la muerte en la elaboración de modelos intuitivos, imaginados y racionalizados sobre el alma, la inmortalidad y otros, así como referente de toda reflexión axiológica ...” (p. 209). Algo parecido había formulado hace tiempo Malinowski (1974).

no se consideran tan precisas e, incluso, intentar deslindar estos territorios muestra más una intención de exaltar y justificar algunas formas religiosas en detrimento de otras, más que un intento de comprenderlas.

En cualquier caso, nosotros nos atenemos a una definición amplia de religión, ya sea ésta institucionalizada, popular —en el sentido de no oficial— o practicada por un número restringido de personas; constituye un asunto social, reconocible porque crea espacios donde el individuo converge y establece lazos con sus semejantes, normalmente a través de rituales pero también a través de la creación de signos, símbolos y mitos donde la gente se reconoce y se explica infinidad de fenómenos, proporcionando sentido, en la mayoría de los casos, a la individualidad desde una perspectiva cósmica y cotidiana. Asimismo, toda creencia —sistemizada o no— es, o puede considerarse, religiosa, incluso sin mencionar explícitamente alguna divinidad. Clifford Geertz (citado por Augé 1993): incluye dentro de lo religioso “... las diversas prácticas simbólicas fragmentarias que, en buena parte de las sociedades modernas, constituyen una especie de religión sin fe ni culto unificado ...” (p. 389)⁹. Además, se debe agregar que prácticas y representaciones simbólicas distintas pueden convivir y enfrentarse entre sí en una misma sociedad (Briceño Guerrero 1983; Clarac 1992).

2.1. CERCANÍA Y FAMILIARIDAD CON LOS MUERTOS

Hasta ahora hemos insistido en la familiaridad que la mayoría de las sociedades tradicionales no occidentales mantienen con sus muertos, sin que necesariamente desarrollen un tipo de culto a los muertos. Vamos a mostrar ejemplos diversos de Suramérica, Melanesia e incluso de Venezuela para afirmar la universalidad, dentro de esa compleja diversidad, de la relación entre vivos y muertos marcada por la idea de muerte-renacimiento y por la noción de las distintas “almas”. Y en este contexto se puede sin embargo desarrollar una especie de culto a ciertos muertos, individualidades exaltadas y singularizadas por su rol social, religioso y sobre todo individual durante su vida, representados por la figura del chamán y la del guerrero cuyas proezas individuales son rememoradas en cantos épicos o relatos que se mantienen a través de la tradición oral. La muerte no señala ningún fin, solamente una transformación, pero algunos individuos escapan a ese ciclo, manteniendo su individualidad y a veces recibiendo un tipo de culto.

⁹ Clifford Geertz afirma: que el estudio antropológico de la religión “... es una operación en dos fases: en primer lugar, un análisis del sistema de significados implicados en los símbolos que constituyen la religión propiamente dicha, y, en segundo lugar, el establecimiento de las relaciones existentes entre estos sistemas y los procesos socioestructurales y psicológicos ...” (citado por Augé 1993:389).

El tipo de familiaridad que la mayoría de las llamadas “culturas primitivas” o de “mentalidad arcaica”¹⁰ mantienen con sus muertos generalmente no se considera como culto a los muertos. Esta familiaridad o intercambio con los muertos está basado en la noción de que la muerte es un tránsito, una transformación, una regeneración, es una profunda y universal noción que aparece en las mentalidades de los pueblos tradicionales, donde “... *toda muerte anuncia un nacimiento, todo nacimiento procede de una muerte, todo cambio es análogo a una muerte-renacimiento y el ciclo de la vida humana se inscribe en los ciclos naturales de la muerte-renacimiento.*” (Morin 1994:115). Es lo que señalábamos arriba cuando decíamos, con Ariés (1999), que la muerte para el hombre realmente nunca ha constituido un verdadero fin.

Maurice Leenhardt (1974) quien estudió y convivió por muchos años con los canacos de Nueva Caledonia, relataba que uno de ellos, en 1915, viajó por primera vez a Sidney, donde le sorprendió ver tanta gente caminando por las calles; al regresar a su comunidad le comentó a sus paisanos que en aquella ciudad los muertos “caminaban al lado de los vivos”. El mismo Leenhardt informa de otras anécdotas canacas donde muestra que la familiaridad que este grupo tenía con los muertos podía, a veces, provocar confusión cuando se encontraban con extraños, éstos podían ser confundidos con los muertos o viceversa. Los exploradores europeos del siglo pasado informaban que los canacos se mantenían indiferentes, en la primera época de contacto, cuando ellos pasaban cerca de sus aldeas, pero, a la vez, muy atentos porque creían que aquellos extraños podían ser muertos que rondaban las aldeas canacas (p. 64).

En una conferencia sobre los Yanomami¹¹, Catherine Alès y Jean Chiappino (1997) (antropólogos franceses), comentaban el tipo de familiaridad que este grupo establecía con sus muertos, muy parecido a lo que relataba Leenhardt. Cuando ellos llegaron por primera vez a un chabono, los Yanomami quedaron muy sorprendidos con la visita de aquellos extraños que no se parecían a los vecinos con quienes normalmente tenían relaciones,

¹⁰ Hacemos nuestra la reserva de Briceño Guerrero (1966) —que también lo es de la etnología moderna— en relación con el término “sociedades primitivas”: “... no son sencillas, es decir, no son primitivas, si por ser primitivo se entiende el estar comenzando, el no haber logrado todavía un desarrollo en cierta forma prefigurado para toda la humanidad, o el haberse detenido en un estadio de conato frustrado ... Sus fundamentos y manifestaciones presentan una complejidad y una diferenciación tales, que sólo largos siglos de hacer cultural pueden hacer comprensibles ...” (p. 24). Casi todos los investigadores en ciencias sociales están de acuerdo con las implicaciones negativas y peyorativas del término, sin embargo no se ha podido, o no se ha querido, encontrar un vocablo sustituto que tenga consenso entre ellos.

¹¹ Realizada en Mérida en la Universidad de Los Andes, organizada por el Centro de Investigaciones Etnológicas (CIET).

inmediatamente asumieron que eran “aparecidos” o fantasmas que visitaban a los muertos, posteriormente esta idea cambió y fueron tratados como extranjeros, es decir no-Yanomami.

Lo primero que resalta de estas anécdotas es la facilidad con que estos grupos pueden confundir a un “vivo” con un muerto, confirmando lo que señalaba Morin (1994): “... *los espectros no abandonan el espacio de los vivos ... éstos los sienten omnipresentes ... pululan por todas partes ... el desconocido suele ser interrogado así: ‘Quién eres tú, oh desconocido, hombre o espíritu? Lo que significa que la vida de los muertos está imbricada en la de los mortales, análoga a ella...*” (p. 146). Podríamos decir que los Yanomami y los Canacos se explican —como normalmente lo hacemos todos los seres humanos— una situación extraña, que en primera instancia no pueden explicar, a partir de lo conocido. En este caso, las creencias acerca de la relación entre muertos y vivos sirve para definir la relación con aquellos extranjeros; los muertos son considerados unos “otros” con los que cotidianamente se convive, más o menos en paz; entonces, la figura de los muertos que acechan a los vivos sirve para explicarse la presencia de aquellos extranjeros y media en las primeras relaciones que con ellos establecen.

Si bien se puede establecer una relación cordial con los “muertos”, también puede ser hostil y peligrosa, pueden ser temidos, causar enfermedades y contaminar a los vivos. Esta es una de las razones por las cuales, en el caso de los Yanomami, la selva es temida¹², ya que está habitada por espíritus y seres hostiles a los seres humanos; de allí que se recomienda a los miembros del grupo no salir solos del Chabono¹³. Joseph Campbell (1997) afirma que los espacios que están fuera del tránsito cotidiano y frecuente de los pueblos son poblados por todas las mitologías “con engañosas y peligrosas presencias” (p. 77) y las regiones desconocidas como desiertos, selvas, mares profundos, tierras extrañas, etc. “son libre campo para la proyección de los contenidos inconscientes” (p. 78). Por su parte, Mircea Eliade (1985) sostiene que el espacio que nos rodea, en el cual sentimos la presencia y acción del hombre, es decir el espacio socializado-culturizado, siempre corresponde con un “arquetipo”, concebido como un “plano”, una “forma” o un “doble”; pero el espacio que nos rodea

¹² El mundo humano, según los Yanomami, es frecuentado por distintos seres: los aparecidos o espectros de los muertos (*Pore*) que vagan por la selva; otros espíritus relacionados con los animales, plantas, el bosque, elementos naturales, etc., llamados *Hekuras*, estos son los “espíritus auxiliares” que se alojan en el pecho de los seres humanos para proporcionarles la fuerzas vitales, antepasados míticos yanomami; existen también otros seres peligrosos que causan daños a los seres humanos, muy parecidos a ciertos animales (Chappino 1997; Lizot 1988).

¹³ El *Shapono* o *Chabono* es la vivienda yanomami, semi permanente, hecha de madera y palma, tradicionalmente circular que refleja la organización social, el orden cósmico y la visión simbólica del tiempo y el espacio (Lizot 1988:513).

donde el hombre no ha hecho presencia, regiones salvajes, incultas, etc., no corresponde a ningún prototipo y lo que es más, es asimilado al caos; por tanto esos espacios antes de ser habitados deben ser primeramente “cosmizados” (p. 18).

Por otra parte, hay que hacer notar que el espíritu o “alma” de los muertos entre los yanomami generalmente se mantiene errante entre los vivos en la etapa de descomposición del cadáver y durante el duelo, en este período se le teme, así como en el caso de una “mala muerte”. Sobre esta categoría es importante que nos detengamos. Su par opositor es la **buena muerte**, la cual corresponde a una muerte cumplida según las tradiciones; es decir, es la “muerte ideal” que una sociedad señala a sus miembros como tal, por ejemplo la muerte en familia de los campesinos, la muerte en la guerra o en un duelo, el suicidio como manera “honrosa” de morir y como escape al deshonor en el Imperio Romano, en cambio hoy en día la muerte rápida y sin sufrimiento es considerada por muchos como una buena muerte. En oposición, la **mala muerte** es aquella que implica por la forma del deceso un desorden social y un grado de impureza y contagio mayor hacia los vivos que la muerte normal. Se considera que una persona tiene una “mala muerte” cuando muere de manera espectacular o trágica (ahogados, ahorcados, etc.) o de manera “anormal” (mujeres encinta, durante la iniciación, etc.); también las personas socialmente peligrosos o demasiado singularizadas (algunos locos, brujos o reyes “demasiados cargados de numinosidad”) o porque mueren sin descendencia o sencillamente porque no se les hizo el ritual funerario acostumbrado (Thomas 1993:230). Jennsen (1982) va todavía más allá, señalando que entre los grupos “primitivos” es muy extendida “la relación entre muerte violenta y convertirse en demonio o fantasma” le parece concluyente que *“cuando se habla de muertos, temidos como espíritus, se trata sobre todo de víctimas de una mala muerte ... [y] se trata de individuos que no han sido admitidos en el reino de los muertos...”* (p. 362). La mala muerte es un atentado contra la sociedad y la “salud” de los individuos, requiere entonces un esfuerzo ritual y simbólico mayor que el acostumbrado en las muertes comunes y corrientes.

Pero no siempre la muerte es tan peligrosa; como todo lo ~~s~~agrado la muerte es percibida como ambivalente. Baudrillard (1992) señala que entre los grupos “primitivos” la muerte implica un cambio de estatuto social manteniéndose el intercambio entre muertos y vivos; no hay entre éstos “distinción en el plano simbólico”, sin embargo como los muertos tienen otro estatuto exigen algunas precauciones rituales, *“... visible e invisible no se excluyen, son dos estados posibles de la persona. La muerte es un aspecto de la vida...”* (p. 153). El cambio de estatuto ocurre en virtud de la transformación del vivo en muerto, gracias, o por intermedio, de los rituales funerarios, que en este sentido equivalen simbólicamente a un ritual de iniciación: el

muerto es preparado para su otra vida, es iniciado para el más allá¹⁴. Esto es muy claro en el caso de los Canacos, también en África negra, China, Japón y muchas culturas andinas, donde se ha documentado muy bien el culto a los ancestros, practicado desde hace mucho tiempo. En el caso de los Yanomami y de las culturas amazónicas no parece tan evidente ese cambio de estatuto en los muertos, a pesar de la familiaridad que a veces se establece con éstos.

2.2. LA NOCIÓN DE "PERSONA" Y SUS "DISTINTAS ALMAS"

La muerte además de significar un cambio social de la persona también implica un cambio ontológico. Con la muerte ocurre la separación de los distintos elementos (o "almas") que integraban a la persona. Este es un tema recurrente en la mayoría de las culturas estudiadas por la etnografía y la etnología clásica, la cual generalmente utilizó información recogida por misioneros u oficiales coloniales que poseían una visión cristiana del alma, concepción bastante alejada de la noción de las "diversas almas" que componen a la persona. Marc Augé (1993) plantea bien el problema del uso de la palabra "alma" para nombrar a todos estos componentes de la persona en estas culturas:

"... La palabra alma, que a falta de término más adecuado emplean ciertos etnólogos para designar algunos de sus principios, debe distinguirse claramente ... de su sentido cristiano (pues de lo contrario corresponde de inmediato a una unificación de la noción de persona y a la definición de un vínculo exclusivo del alma individual con el Dios personal). Felizmente el equívoco creado por este homónimo ... ha quedado disipado gracias al plural que esos mismo etnólogos se han visto muchas veces forzados a emplear para dar cuenta de la realidad. La persona, como concepto, remite simultáneamente

¹⁴ Entre los Tanala de Madagascar, nos informa Linton (1970) "...la familia estaba dividida en dos grupos, el de los vivos y el de los difuntos, y los dos grupos tenían la misma realidad para la mente del aborigen. El grupo de los muertos tenían su pueblo, donde sus miembros vivían exactamente en la misma forma en que vivieron antes de su muerte, incluso casándose y teniendo hijos. La muerte es considerada como poco más o menos un cambio de residencia, y el aspecto más importante de la ceremonia fúnebre era la presentación del nuevo difunto a sus antepasados, con la petición de que lo recibieran y trataran bien. Por otra parte, se ponía en conocimiento del difunto su nueva posición y se le aconsejaba que, toda vez que ya formaba parte del grupo de los antepasados, debería comportarse de acuerdo con esta nueva posición..." (p. 437). En este mismo sentido, la vida en el más allá, según Jennesen (1982): "...aparece como comparable en todos los detalles a la de acá. Los muertos viven en casas, cultivan sus campos, celebran las fiestas tradicionales, son casados, y aún en ocasiones se da la idea de que su permanencia allí, como en la vida terrenal, es pasajera. Procrean, envejecen, mueren y van a otro reino de los muertos." (p. 330).

a la existencia de una pluralidad de principios y al orden cósmico, de donde extrae su coherencia.” (p. 224).

Thomas señala (1993) que para el caso africano —donde las distintos componentes de la persona son tan numerosos en algunas etnias que es difícil para un occidental analizar con sus propias categorías estos sistemas sin restarle significación y fuerza— se trata de una totalidad concreta, “...existencial que pertenece sobre todo al orden del mito. La conciencia intelectual no puede aprehender toda su sustancia...” (p. 258). Como agrega Augé (1993), esas “almas” se integran en la personalidad del individuo, “...lo abandonan o lo siguen hasta la muerte, se combinan unas con otras, se esfuman o se reencarnan: variantes aparentemente infinitas, pero que jamás se deben al azar o a la arbitrariedad.” (p. 64). Los pueblos que poseen esta noción y mantienen su lengua, llaman a cada una de éstas “almas” de manera diferente, cada una de distinta “naturaleza”, composición múltiple de la persona, o “multiplicidad coherente”, como dice Thomas (1993), señalando distintos aspectos de la personalidad (social, individual, biológico e incluso cósmico); cada una de estas “almas” está relacionada con la divinidad, un principio vital, a veces con los antepasados, con el lenguaje, con el cuerpo, con la individualidad que permanece después de la muerte, con la sangre, la sombra, el aliento, etc. Thomas (1993) enumera algunos de los componentes de la persona en el África:

“... el diola (Senegal) afirma que él es a la vez enil (cuerpo), yal (alma) y buhinum (pensamiento). El mina (Dahomey), que su yo es a la vez se (alma, soplo vital), jete (antepasado reencarnado) y kpoli (signo del individuo; su destino está revelado de alguna manera por Fa). El yoruba (Nigeria) declara que él tiene un ara (cuerpo), un emi (soplo vital), un ojiji (doble), un ori (espíritu-inteligencia que tiene asiento en la cabeza), un okon (espíritu-voluntad que reside en su corazón) y un conjunto de fuerzas secundarias, tales como el ipori, alojada en los dedos de los pies, el ipin ijeun, localizada en el vientre...” (p. 250).

Para Venezuela se ha reportado (Pollak-Eltz 1974) la existencia de la noción de “almas separadas” en Barlovento (Estado Miranda). Una de estas almas representa la fuerza vital, proveniente de Dios y es la que nos proporciona la vida, tiene su sede en el corazón o en la cabeza y guía nuestras acciones, esta alma corresponde al alma católica y luego de la muerte del individuo, señala Pollak-Eltz (1974) “...desaparece a la muerte de la persona. Probablemente vuelve a Dios pero este concepto no es muy claro...” (p. 170). La segunda alma es una especie de espíritu protector, sombra o ángel guardián, a veces considerado externo a la persona; cuando una persona duerme, en ocasiones, esta alma abandona el cuerpo y desanda, los “brujos” de la zona para realizar algún tipo de sortilegio

contra la persona atacan esta alma y a veces la capturan; cuando la persona muere abandona el cuerpo, se convierte en espíritu y hace el correspondiente recorrido, según sea el caso, por el Purgatorio hacia el Paraíso cristiano o al infierno. Puede ocurrir también que el alma-sombra quede vagando durante el período de los rituales funerarios y a veces rondando “por siempre” los lugares que habitó en vida (p. 170). Hay que hacer notar que el alma no-católica se manifiesta en los sueños y después de la muerte. Algunas de las creencias, señaladas por Pollak-Eltz, son comunes a otras partes de Venezuela pero la noción claramente delimitada de dos almas distintas, componentes parciales de la persona que se separan, siguiendo caminos distintos después de la muerte, aparece en Barlovento así como en todas las Antillas (Bastide 1969:65).

También, entre los Yanomami una de las almas (*Pei ke mi amo*) está relacionada con los antepasados míticos o espíritus auxiliares (*Hekuras*, espíritus originarios de las plantas, animales y también humanos, ver nota 12), los cuales habitan en el pecho de la persona, dándole vida y manteniendo en equilibrio todo su ser, cuando muere la persona los espíritus auxiliares (*Hekuras*) escapan del cuerpo¹⁵. Este componente de la persona es una especie de principio vital o elemento divino y estaría relacionado con los antepasados. Otro componente de la persona Yanomami aparece cuando ésta muere, surge de las cenizas de la cremación, y es lo que hemos llamado el espectro o fantasma (*Pore*), el cual no existía antes de la muerte de la persona. Los rituales funerarios buscan alejar a esta “alma” o “doble” de la comunidad de los vivos, de hecho se mantiene entre ellos, más o menos, hasta que finaliza el período de duelo y se aleja de la tierra hasta que se acaban las cenizas del muerto¹⁶.

¹⁵ “... Toda actividad del orden que sea, motriz o psico-sensorial, es función de espíritus auxiliares específicos que vuelven al cuerpo apto para realizarla. Lo consiguen gracias a las propiedades dinámicas particulares que cada uno de ellos posee y transmite al cuerpo a fin de producir en él los comportamientos deseados. Estas entidades fueron cuidadosamente seleccionadas por los antepasados respecto a su interés por la humanidad. Son movidas [por ello enferman o se curan, respectivamente se desequilibran o equilibran] gracias a las funciones singulares de los shamanes, y éstas últimas se reagrupan en el seno de la actividad que llamamos ‘chamánica’.” (Chappino 1997:257). Por su parte Lizot (1988) menciona otro elemento de la persona yanomami, el *Peikeno uh tipi*, que puede traducirse como eco, de esta forma una persona puede ser molestada por el eco de un animal (p. 568).

¹⁶ La única fiesta de los Yanomami es el *reahu* o *reafu* que consiste en lo siguiente: después de las ceremonias fúnebres y luego de ser cremado los restos de la persona, éstos son molidos hasta que se convierten en un polvo muy fino, el cual es guardado en totumas que sirven de urnas, la fiesta se lleva a cabo utilizando un poco de la ceniza del muerto y mezclándolas con carate de plátano, el cual es ingerido por los familiares e invitados. Se pueden hacer varias fiestas con la ceniza de un mismo muerto, hasta que aquella se acabe, incluso puede durar varios años, después de las ceremonias fúnebres (Chiappino y Alès 1997:260; Lizot 1987:572).



Consumo de las cenizas del muerto. Fiesta fúnebre yanomami, llamada "reahu" o "reafu"
Tomado de Sanoja, Mario y Vargas, Iraida (1992) *La huella asiática*
en el poblamiento de Venezuela. Cuadernos Lagoven. Editorial Arte.

2.3. EL DOBLE Y LA INDIVIDUALIDAD

El “doble”, uno de los componentes de la persona ha sido identificada por la etnología con la individualidad. Puede, a veces, según el contexto cultural, estar relacionada con la sombra, con los sueños, los espectros, la imagen reflejada, los fantasmas, el cadáver, el pene, etc.; en algunas culturas se mantiene al lado de la persona mientras ésta vive, otras veces sólo aparece luego de la muerte. Para Edgar Morin (1994) el doble es el núcleo de toda representación arcaica concerniente a los muertos:

“...no es tanto la reproducción, la copia conforme y POST MORTEN del individuo fallecido, sino que acompaña al vivo durante toda su existencia, lo dobla, y este último lo siente, lo conoce, lo oye, lo ve, según una constante experiencia diurna y nocturna, en sus sueños, en su sombra en su imagen reflejada, en su eco, en su aliento, en su pene e incluso en sus gases intestinales.” (p. 142).

Podríamos decir que es la representación residual que tenemos de nosotros mismos y que de alguna manera el grupo comparte y conoce; es una “imagen” individual pero que se expresa de manera codificada de acuerdo con la cultura a la que pertenezcamos. Es la representación fantasmal de los “malos muertos” o de los muertos familiares, es la sombra de la persona que debe resguardarse del sol de mediodía, es la imagen reflejada en el espejo que siempre nos causa una “familiar extrañeza”. Son representaciones que están ligadas al cuerpo, a lo corporal y a la finitud del individuo.

Siguiendo a Baudrillard (1992), el doble no es una imagen interiorizada e inconsciente del individuo, esta es una noción de individualidad del hombre moderno, basado en el principio de unificación del sujeto en el alma y la conciencia única. No existe —aclara— entre el “primitivo” y su “doble”:

“... una relación de espejo o de abstracción como entre el sujeto y su principio espiritual, el alma, o entre el sujeto y su principio moral y psicológico, la conciencia. En ninguna parte aflora esta razón indivisa, esta relación de equivalencia ideal que estructura para nosotros al sujeto, hasta en su desdoblamiento ... El doble como el muerto (el muerto es el doble del vivo, el doble es la figura viviente y familiar de la muerte) es un compañero con el cual el primitivo tiene una relación personal y concreta, una relación ambivalente, feliz o desgraciada según el caso, un cierto tipo de intercambio visible (palabra, gestual y ritual) con una parte invisible de sí mismo, sin que se pueda hablar de enajenación ... [porque no interioriza al doble]. “El estatuto del doble en la sociedad primitiva ... es pues, lo inverso de nuestra alienación: el ser se desmultiplica en él en innumerables otros, tan vivos como él, mientras que el

sujeto unificado, individuado, no puede sino enfrentarse a sí mismo en la alienación y en la muerte." (p. 163)

El doble es una construcción antropológica para referirse a la individualidad. Esta no necesariamente corresponde a un elemento particular de la "persona", varía culturalmente, aunque aparece con mucha frecuencia con la muerte de la persona y queda rondando alrededor del muerto y de la comunidad. Para explicar mejor lo qué es el doble presentemos un ejemplo.

En el caso de los Yanomami además del *poré* (espectro o fantasma), que aparece luego de la muerte de la persona, posee un doble-animal o *noreshi*, el cual se hereda de los padres (las niñas de su madre y el varón de su padre) y representa la sombra, la imagen de la persona. Ésta y el doble-animal están unidos indisolublemente, la enfermedad de uno trae la enfermedad del otro, la muerte de uno ocasiona el deceso del otro. Un Yanomami solamente puede saber a través de los sueños cuál es el doble-animal o *noreshi* que posee. Tiene una existencia concreta en la selva pero vive muy lejos de su doble por lo cual es muy remota la posibilidad de que se encuentren y que un Yanomami lo caze (Lizot 1988:566). Este doble animal representa como una especie de gentelicio al cual pertenece la persona, así como la herencia que recibe de sus padres y de sus antepasados, ya que para este grupo los animales son espíritus de antepasados. Aquí el término doble es usado en un sentido lato por los etnógrafos y etnólogos que han estudiado a los Yanomami, no corresponde al doble antropológico del que hablabamos arriba.

El aspecto individual de la persona yanomami es el nombre propio, el cual particulariza a la persona y le confiere individualidad, por eso entre ellos es prohibido pronunciarlo, se mantiene en secreto ya que puede ser manipulado mágicamente para dañar al poseedor del nombre, sólo se le menciona a los familiares o amigos mas cercanos¹⁷.

Como se puede observar en los párrafos anteriores, la individualidad Yanomami, en vida, está relacionada con el nombre propio y, luego de la muerte, con el espectro (*poke*) que aparece luego del ritual funerario y se va definitivamente cuando se acaban las cenizas del muerto (ver nota 16).

Por su parte, Marcel Mauss (1971) considera que la individualidad se mantiene solamente durante la etapa del duelo "...*poco a poco, va borrándose y el alma del muerto se*

¹⁷ "Según los Yanomami el nombrar a una persona implica correr el riesgo de provocar la muerte, pronunciar el nombre de una persona fallecida es muchísimo más grave: se corre el riesgo de ser severamente castigado por sus parientes más cercanos si éstos se enteran de que se pronunció, hay peligro de encontrarse con el aparecido del difunto y, en fin, volverse tartamudo o mudo (*aka pokepi*)..." (Lizot 1988:567).

transforma en un principio más o menos abstracto, que se confunde con el alma del grupo hasta el día en que se separa de él de nuevo para ir a animar otro cuerpo..." (Mauss 1971:134). En la mayoría de los casos, no hay dudas de que esto es así, incluso éste es el destino ideal de los muertos, o por lo menos de esa parte de la persona ya fallecida, sin embargo, como ya señalamos puede ser que ese muerto quede rondando y molestando a los vivos. En algunas culturas, el muerto se transforma en animal, se junta finalmente con los antepasados anónimos y, en efecto, el recuerdo se mantiene mientras existan parientes que lo recuerden. Por otra parte, frecuentemente, es prohibido mencionar el nombre del muerto (uno de los componentes de la persona) ya que éste puede regresar y molestar a los vivos, sin embargo se mantiene la relación con aquél. Mauss en el texto citado señala un tipo de reencarnación (que no significa la preservación de la individualidad), que aparece en muchas culturas distintas (por ejemplo, en la Melanesia), donde el alma, o una de ellas, luego de su estancia en el mundo de los muertos "regresa" en un nuevo cuerpo, como un nuevo individuo, es decir como antepasado anónimo¹⁸.

2.4. LA MUERTE Y EL CHAMÁN

Pero existe otra posibilidad muy singular con respecto al destino del alma-doble o la individualidad cuando el muerto es un chamán. Como ya lo señalamos, todo muerto es peligroso en la etapa del duelo, no obstante el chamán lo es aun más. Tal como se ha observado en varios grupos amazónicos la muerte de aquél, nos dice Langdon (1996), implica siempre una gran preocupación para la comunidad que lo sobrevive. Entre los siona (tucanos occidentales, del río Putumayo, Colombia) por ejemplo ocurre lo siguiente: *"... Cuando uno de ellos muere, el cielo oscurece y hay relámpagos y truenos ... en el pasado, cuando un chamán fallecía, la comunidad se mudaba a otro lugar para evitar las enfermedades e infortunios causados por el 'wati'¹⁹ del difunto..."* (1996:66). Hay que recordar que si todo muerto es peligroso y contaminante en la etapa de descomposición del cadáver y del duelo, el chamán, que en vida tenía el poder tanto de dañar al enemigo como a cualquier otra

¹⁸ En algunos pueblos como los Trobriandeses, estudiados por Malinowski (1959; 1975), el espíritu del muerto se va hacia la tierra de los muertos (Toluma) y vive allí más o menos igual a como vivía en vida, aunque con mayores placeres y disfrutes, en muchas ocasiones estos espíritus se "aburren" y se devuelven al mundo de los vivos para "reencarnar" en algún recién nacido. No existe aquí propiamente inmortalidad y la individualidad no parece perdurar.

¹⁹ *Wati*: palabra siona que en su sentido más general significa entidad sobrenatural que no es visible en circunstancias normales y que es potencialmente dañina, puede estar asociado a animales, plantas, a fenómenos naturales y a los muertos, los 'wati' de estos son normalmente peligrosos para los vivos.

persona, ahora en su condición de muerto su peligrosidad se duplica, de allí el miedo excepcional hacia la posibilidad de que el alma del chamán quede vagando.

El chamán es una persona singular en estas culturas, así como también lo es su muerte; su destino *post-mortem* es distinto al que experimentan los demás mortales. Normalmente, el chamán muerto se transformará en una especie de “ancestro” y su recuerdo se mantendrá, sino entre toda su comunidad, por lo menos entre otros chamanes. Cuando un chamán es muy destacado en vida dentro de su comunidad, luego de su muerte fungirá como un “espíritu auxiliar” para otros chamanes vivos. Chaumeil (1992) señala que entre los Guaraníes, incluso, existe un culto de conmemoración de los huesos de los grandes chamanes (p. 117).

Igualmente, en algunas comunidades amazónicas los guerreros tienen, al igual que los chamanes, un destino diferente al de las demás personas. Según Chaumeil (1992), los Yaguas del Amazonas peruano reconocen un tipo de “inmortalidad” a ciertos guerreros, el cual alcanzan cuando han ejercido la actividad de la guerra o han muerto en batalla. En estos dos casos, señala el autor, se da un proceso de “ancestralización”, el guerrero se convierte en antepasado y es recordado en los relatos que se narran en la comunidad, “...relatos épicos que cuentan las proezas de guerreros invencibles nombrados individualmente, es decir inmortalizados como héroes con un nombre que perdura y al cual uno se refiere...” (p. 122). Por el contrario, cuando una persona común muere, luego del correspondiente ritual funerario, una de sus almas, la que contiene el principio vital, se convierte en espíritu forestal o animal, mientras su alma-doble se va a la tierra de los muertos (p. 118).

Algunos autores, basados en la supuesta discontinuidad entre vivos y muertos en la concepción de la muerte de los grupos amazónicos, han insistido que en estas culturas no había ningún tipo de culto a los ancestros. Esta tesis estaría basada en la noción del muerto como “vampiro”, en cuanto que el muerto regresa a matar o alimentarse de los vivos y donde el contacto muertos-vivos siempre sería contaminante y peligroso, nunca positivo ni benigno; se podría agregar, en apoyo a esta tesis, la prohibición de nombrar al muerto luego de los funerales, donde el vivo corre peligro, si este tabú se rompe la persona transgresora es visitada y molestada por los muertos (ver Novoes 1992; Polo 1992; Lizot 1988; Perrin 1980; Chaumeil 1992; Langdon 1996). Al parecer, y siguiendo a éstos dos últimos autores, la tesis del muerto como vampiro parece ser un poco imprecisa, ya que atribuye a los muertos rasgos que fundamentalmente aparecen en la etapa de la descomposición del cadáver y del duelo, pero, además, obvia lo que hemos señalado acerca de la muerte del chamán.

Según Novoes (1992), Pólo (1992), Chaumeil (1992) y Langdon (1996) en algunas culturas amazónicas se da un proceso de ancestralización pero no de todos los muertos sino de algunos personajes particulares como el chamán y el guerrero; por su parte, las personas comunes experimentan un proceso de transformación o de "retorno a casa" (una especie de reencarnación) pero sin mantener su individualidad. Nos parece interesante señalar la existencia de un tipo de culto a los ancestros, restringido, en varios grupos amazónicos, como los estudiados por Langdon y Chaumeil, así como entre los Yanomami, lo cual muestra el relieve de la relación con los muertos en pueblos donde aparentemente no tienen un puesto dentro de las representaciones simbólicas, ni ejercen ninguna función social dentro del grupo, solamente temor. En cualquier caso los especialistas son los que pueden decidir sobre el problema de la ancestralidad amazónica, ya comprobada en muchas culturas andinas, en culturas africanas, de la Polinesia y Melanesia.

Lo que hasta ahora nos parece interesante y queremos remarcar es la importancia de la noción de la muerte del chamán y la del guerrero, como figuras individualizadas que se mantiene en la memoria del grupo. Como señala Seeger y Viveiros de Castro [1979] (citado por Landgon 1996), el chamán, la bruja, el cantante y el líder tribal son categorías sociales que se separan notablemente del grupo, fuertemente individualizados capaces de guiarlo y modificarlo:

"... De estos papeles sociales surge una región liminar donde la persona puede expresar su profunda discordancia con el grupo y su contribución a la herencia del grupo. En vida, los chamanes son figuras liminares que protegen a su grupo y causan daño a los enemigos. Después de la muerte, se separan de su grupo, uniéndose al BAIN HOY WATI y atacando a los vivos. Por último, como 'figuras estelares' los chamanes continúan teniendo un papel importante en la herencia siona. Mientras la persona normal permanece en la memoria de los vivos por un tiempo limitado, podríamos decir que, a través de las narraciones, el chamán vive en las memoria de los siona eternamente ..." (p. 74).

La muerte del chamán²⁰ y la manera particular como es asumida por su comunidad, pone en evidencia una relación muy particular entre la individualidad y la muerte. El chamán, el más social del grupo es luego de su muerte el más asocial; el chamán el más

²⁰ El fenómeno del chamán y su muerte hay que ubicarlo dentro del fenómeno del chamanismo, el cual ha sido estudiado con gran interés por la antropología desde el siglo pasado y en la actualidad. En la etnología de América Latina ocupa abundantes páginas de investigación. Como fenómeno religioso o si se prefiere mágico-religioso, es muy complejo, extendido por distintos y lejanos ámbitos geográficos del planeta. Para Mircea Eliade "... el chamanismo 'es una de las técnicas arcaicas del éxtasis', pero también es mística, es magia, es religión, es arte, es capacidad, es medicina, psicopatología, psicoanálisis y psicopomología." (Velázquez. 1987:31). En efecto, el chamán es a la vez médico,

individual durante su vida se convierte luego de muerto en el más social: el único que mantiene su individualidad.

2.5. CULTO A LOS ANTEPASADOS

Algunos autores señalan que el culto a los antepasados no constituye un culto propiamente a los muertos. En la concepción religiosa de aquellos pueblos donde se presenta —argumentan— el hombre es considerado divino; el muerto no es en última instancia el objeto del culto sino aquella parte divina que lo compone como hombre. Así lo estima Jennsen (1982:344), quien afirma la universalidad de la noción de la condición divina del hombre, la cual se presenta culturalmente según tres concepciones:

- 1º) Por haber sido creado a imagen de dios, por ejemplo en el judaísmo y en el cristianismo.
- 2º) Por haber recibido de la divinidad una esencia espiritual, por ejemplo en los Yanomami.
- 3º) Por descender directamente de la deidad a través de la cadena de antepasados, participando así en lo divino, mediante la procreación y el nacimiento; esta última vía de relación con dios correspondería a la que se da en el culto a los antepasados, como en el caso —reconocido por los etnólogos— del África negra, China, Japón y en varios pueblos de la Polinesia y la Melanesia.

En esta interpretación de Jennsen acerca del culto a los ancestros, existe una gran preocupación por “rescatar” el culto a lo divino, incluso a reducir el de los ancestros a una especie de religión deísta-humanista que toma como pretexto a los muertos para adorar finalmente al dios que está en todas las cosas; una versión moderna atribuida a sociedades que conciben a la divinidad de manera muy distinta. Sin embargo, estamos de acuerdo con que la noción de que el hombre pertenece o tiene un componente divino es universal.

brujo, sacerdote, psicopompo, guardián de la tradición de su pueblo y en algunas ocasiones jefe político, en pocas palabras es la figura fundamental de diversas culturas actuales y pasadas; su poder es prácticamente ilimitado y pervive aún después de su muerte. George Devereux (1973) propone que el chamán es generalmente un enfermo mental, aunque reconoce, sólo para luego acentuar su patología, lo especial, lo único o singular que es el chamán dentro de su sociedad: “...aunque es posible que todos los chamanes sean histéricos, es también cierto que incluso en las sociedades primitivas, no todos los histéricos son chamanes...” (p. 40); además, agrega: “...muy a menudo, el chamán es ‘como todo el mundo’ pero ‘más que todo el mundo’...” (p. 41). Devereux también reconoce, aunque no sin discutirlo, que “...en el seno de algunas tribus apaches en vía de rápida desintegración, el chamán está, en el conjunto, menos neurótico que la mayoría de los miembros de su tribu...” (p. 51). No obstante, en los casos de acelerada “aculturación” y “desintegración” los chamanes pueden resistir mucho mejor que sus parientes e inclusive enfermarse menos, contrariamente a la tesis que Devereux defiende. El chamán es tal vez la persona que maneja con mayor desenvoltura y propiedad (si se me permite esta expresión) los materiales culturales (ya sean conscientes o inconscientes) de su sociedad y muchas veces gracias a él su cultura se mantiene en pie.

En el culto a los antepasados muchas personas son objeto de veneración en vida, gracias a su relación más cercana con las deidades, el caso de los ancianos, pero sólo después de morir es cuando aquellas personas consiguen la confirmación para convertirse en mediadores entre la divinidad y los hombres; sino alcanzan la condición de muertos el anciano no puede obtener su estatus de ancestro ni la posibilidad de recibir culto.

Laplantine (1974) coincide con Jensen (1982) al afirmar que el culto a los ancestros en las sociedades “primitivas” no puede considerarse propiamente un culto; supone una relación estrecha entre vivos y muertos, donde la sociedad de los vivos estaría vinculada estrechamente con la sociedad del más allá. Los difuntos son considerados personas que han completado su ciclo, alcanzando su verdadero ser como hombres, entonces pasan a ocupar un lugar privilegiado, a ser objeto de veneración y, como corresponde, reconocidos socialmente. Agrega que cuando la comunidad se torna hacia el ancestro “...*se perpetúa la permanencia del PHYLUM familiar, éste se fortalece en los primeros instantes donde el universo fue creado. Nada de misterio hay en esto, ni de sobrenatural, en el sentido que nosotros damos habitualmente a esa palabra...*” [traducción Thania Villamizar] (Laplantine 1974:18). La persona está vinculada primeramente a su comunidad, a veces estrechamente ligada a un tótem o animal clánico, ocupa un espacio social subordinada a los ancianos y en un nivel más alto —por así decirlo— a los ancestros. Éstos, así como los ancianos, son respetados porque encarnan “el principio del clan”, son aquellos que están más cerca del origen mítico.

Esta preocupación por los antepasados, sometidos a una “actividad ritual, canónica, reglamentada por la liturgia, auténtica institución” (Thomas 1993:15), no puede considerarse idéntica a aquella relación con los muertos que mencionamos páginas atrás. Cuando hablamos de manera estricta de culto a los ancestros, la particularidad de esta relación con los muertos está en el hecho de que potencialmente cualquier persona del grupo puede convertirse —o se convertirá de hecho— luego de su muerte, en ancestro; este puesto —en el imaginario escatológico— no es concedido únicamente a las personas singularizadas y destacadas.

En las sociedades donde se rinde culto a los antepasados, donde religión y vida cotidiana están masivamente relacionadas con sus muertos, el grupo ejerce una fuerte presión para que la muerte como desaparición de la individualidad no tenga ningún efecto negativo en la sociedad, ésta se erige como inmortal y la muerte de los individuos resulta apenas un accidente, es la forma “... *trascendida, hipostasiada, de la conciencia del grupo, una proyección en la utopía del deseo que el grupo tiene de perdurar sin término...*” (Thomas 1993:9).

De acuerdo con Toynbee (1971:103) el culto a los antepasados implica una actitud egocéntrica ante la muerte, una inquietud por lo que va a suceder después de su propio

final. Ese empeño que por el grupo proclama el culto a los antepasados, estaría solapando y escondiendo un cuidado extremo por proteger a los vivos; la preocupación del individuo no estaría basada tanto en la "perpetuación de la raza" —como dice el historiador inglés (lo cual equivale a sociedad o al grupo al cual se pertenece)—, sino en la certeza de que la conmemoración del muerto reciente (convertido en antepasado) tendría algún valor póstumo para aquél que le corresponda mantener el culto. Agrega Toynbee (1971):

"...el descendiente que practica el culto puede estar movido a soportar esta carga no sólo por amor a un padre o un sentimiento de piedad hacia un antepasado más remoto, sino también por una creencia en que los antepasados muertos tienen poder para beneficiar o perjudicar a sus descendientes, y que es entonces aconsejable para sus descendientes el satisfacerlos por la continuación del culto..." (p. 103)

Esta afirmación tiene bastante pertinencia pero no estaría en contradicción con la anterior de Thomas, siendo más bien complementaria. El comentario de este autor señala el rasgo fundamental que caracterizaría el culto a los ancestros, en cambio Toynbee resalta la actitud psíquica que implica el culto a los antepasados e incluso el mecanismo psicológico fundamental que explicaría la conducta de los hombres ante sus muertos, dentro de una sociedad que tiene como centro a sus antepasados, sin la cual difícilmente podría perdurar esa práctica religiosa.

www.bdigital.ula.ve

2.6. ANTEPASADOS Y SANTOS CATÓLICOS

La afirmación de Toynbee (1971) nos fuerza a comparar esta actitud individual que aparece en el culto a los antepasados con la que ha existido en el ámbito católico en relación con sus muertos, un compromiso ya no tan contundente pero sí presente entre vivos y muertos. En el caso de Venezuela, en el culto a María Lionza, es evidente ese compromiso entre vivos y los espíritus de los muertos lo cual coincide con lo que señala arriba Toynbee (1971): se establece un culto a los muertos ya no por póstumos favores sino por beneficios inmediatos que los espíritus de los muertos pueden proporcionar a los vivos.

En el caso del culto a los santos y a las ánimas del purgatorio (durante la Edad Media y hasta hace poco), la relación entre vivos y muertos estaba caracterizada por la búsqueda de favores inmediatos pero también, en parte, como preparación para alcanzar el futuro póstumo. La diferencia entre ánimas y santos estaría en la necesidad que tienen las primeras de recibir culto, a través de oraciones y misas que favorecen a aquéllas a completar su camino hacia el paraíso; los santos, por su parte, ya habían conseguido la última y alta meta, reconocida por la canonización eclesiástica. En este punto existe una coincidencia

clara entre el culto católico a las ánimas, el culto a los muertos milagrosos y la relación entre los creyentes y espíritus de los muertos en el Culto a María Lionza. **Ánimas, muertos y espíritus necesitan de la relación con los vivos para seguir su camino o evolución hacia el más allá; sólo los santos habrían llegado al final pero esto último es decidido, sancionado, no por los fieles sino por la jerarquía eclesiástica a través de los procesos de canonización.**

La recurrencia del pasado en el presente en el culto a los antepasados no es sino una manera de darle forma a la noción de muerte-renacimiento, un ciclo interminable, cerrado pero sin fin entre vivos y muertos (antepasados), lo cual no se hace sin orden establecido; supone la creación de rituales, dogmas, creencias, historias, etc., que la mayoría de las veces implican una tensión entre vivos y muertos. En este punto Louis-Vincent Thomas (1993) percibe una cercanía entre el culto a los antepasados y el de los santos dentro del catolicismo. La semejanza entre estos dos cultos —además de las anteriormente señaladas— serían las siguientes:

- 1) Cualquiera persona puede alcanzar el estado de consagración.
- 2) Los santos y los ancestros son intermediarios que pueden predisponer a las deidades.
- 3) Son “modelos” a seguir.
- 4) Hay posibilidad de que existan “desviaciones” en el modelo aceptado del antepasado y el del santo.

La primera (1) de las semejanzas es una posibilidad teórica en el catolicismo, en la práctica resulta muy complicado que se impongan las “desviaciones”; es difícil que los santos que no corresponden con el modelo de vida cristiano consigan el respaldo institucional (o económico o político) de la Iglesia Católica y sean consagrados dentro de la Institución. No obstante, muchos de los santos católicos, hoy oficiales, han sido en primera instancia “muertos milagrosos” venerados por una comunidad mucho antes de ser reconocidos por la jerarquía eclesiástica. En el caso de los antepasados africanos las “desviaciones” en el culto, según el mismo Thomas, tienen menos dificultades para que se impongan o sean reconocidas. Los Muertos Milagrosos venezolanos, constituyen un buen ejemplo de cómo esas “desviaciones” pugnan por imponerse dentro del culto católico oficial; son considerados “santos” por la comunidad, aunque no hayan sido reconocidos por la Iglesia Católica y sus devotos no pierden la esperanza de que finalmente entren al culto oficial.

Los santos católicos, como los antepasados, son potencias que interceden ante dios para satisfacer los pedidos de los devotos (los vivos), sin embargo el poder milagroso de aquellos es a veces despreciado por la jerarquía eclesiástica, la que insiste más en el santo como modelo de vida cristiana; mientras que los ancestros africanos realizan la misma función,

transformándose algunos de ellos en verdaderas deidades centrales del culto. En el catolicismo todo el culto debe ser dirigido a dios, sin embargo se permiten cultos menores que sirven en última instancia para honrar a dios (o para su Gloria), tal como el culto mariano y el culto a los santos. Oficialmente, según la teología católica, cuando se rinde culto a aquellos, realmente se está rindiendo culto a dios. En la práctica cotidiana y popular de la Edad Media, e incluso, hasta la actualidad no se ha visto de la misma manera que en la visión oficial; los santos y las vírgenes son considerados entidades distintas con poder propio e incluso independientes de dios. En este sentido el culto a los santos es idéntico al de los Muertos Milagrosos en Mérida, no obstante la jerarquía existe y los creyentes no la obvian.

Si seguimos las afirmaciones que mencionamos antes de Jennsen (1982) y Laplantine (1974) acerca del culto a los antepasados, encontraríamos poca distancia entre éste, el culto a los santos y los muertos milagrosos venezolanos; sin embargo el parecido termina cuando sale a relucir el dogma cristiano en la creencia en un solo Dios. Pero ¿no es ésta insistencia un anhelo y un mandato de la élite eclesiástica católica? Para nosotros el culto a los santos si bien nace como culto a los mártires va a desembocar en un culto cercano al de los antepasados, por ello, tal vez, será tan bien recibidos en América e incluso dará como resultado importantes reestructuraciones ya no sólo en lo que respecta al culto a los muertos sino también en relación con otras deidades indígenas más antiguas. Más aún, es posible que en todas las religiones las deidades locales, ancestrales y familiares son de alguna manera recuperadas debido a su popularidad, incluso en aquellas donde se impone un dios único como en el cristianismo; como señala E. Morin (1994):

"Entre los grandes dioses regios, los dioses-ancestros subsisten con poderes restringidos, como dioses locales, tribales, familiares o como 'héroes'. Llegado su momento el cristianismo también los integra. Lucius [DIE ANFÄNGE DER HEILIGEN KULTUS IN DER CHRISTLICHEN KIRCHE, Tubinga, 1906] demostró con toda precisión que los caracteres propios de los cultos a los ancestros y héroes, han sido transferidos a los santos. Son estos últimos dioses menores, hacedores de milagros, intercesores, benéficos, cuyos poderes se escalonan entre los de los 'ghosts' y los del Dios Supremo..." (p. 164).

2.6.1. MÁRTIRES CRISTIANOS Y MÁRTIRES CONTEMPORÁNEOS

El culto a los santos católicos nació como culto a aquellas personas muertas durante el Imperio Romano que habían preferido la muerte a abjurar del nuevo dios cristiano, "...soportando con firmeza los sufrimientos hasta el testimonio final..." (Poupard 1987:1609).



San Marcos de León.

Evangelista y fundador de la Iglesia de Alejandría.

Se le invoca para dominar y controlar a otras personas.

Tomado de Blanco Celia (1988) *Manual Esotérico*.

San Antonio

Santo portugués que vivió entre los siglos XII y XIII d.C. Fue monje de los Franciscanos.

Evangelizó en África y Sicilia.

Es requerido para conquistar "el amor, el corazón y la atención" del ser querido.



En ese proceso de resistencia e insurgencia confesional muchos fueron los que murieron pero sólo algunos destacaron individualmente, muertos singularizados que quedaron en la memoria de sus herederos cristianos. Más tarde, fueron “recuperados” por la cristiandad como “héroes” que servían de “modelos” de vida y muerte cristiana; poco les importó a aquellos “héroes” sacrificar su vida terrenal para lograr la salvación eterna, la cual sólo podía lograrse si la persona se mantenía dentro de las filas de la nueva confesión. La historia de esos personajes glorificaban y, a la vez, promovía la doctrina cristiana.

Los mártires del cristianismo —nos atrevemos a afirmar— no se diferencian mucho de los muertos “recuperados”²¹ de otras épocas, “héroes” asociados a la historia de algunas naciones, a proyectos políticos, a ideales de liberación, a nacionalismos, a luchas coloniales, etc., ligados pues a un culto más bien laico o civil; son los muertos fecundos, como dice Thomas (1993), que se erigen como “modelos” para los vivos:

“...mártires de la libertad y de la revolución, de la ciencia y del trabajo, de la fe y el progreso, tienen derecho a la veneración de los sobrevivientes. Se nos dice que ciertos personajes anónimos, pero que tiene el valor de símbolos ... o perdidos en una colectividad ... con más razón si están fuertemente individualizados, han obrado por el bien de la colectividad...” (p. 375).

El mártir de los primeros tiempos del cristianismo ha sido hasta hoy el modelo de todo mártir político, religioso, revolucionario, del mundo occidental cristiano, donde la simbología de Cristo funciona como arquetipo: líderes carismáticos, empeñados y asesinados que han sacrificado —como el “cordero de dios”— sus vidas para conseguir sus ideales a nombre de las mayorías, de la comunidad universal. Si bien el culto a los mártires se dio dentro de un marco religioso, el culto a los muertos “recuperados” contemporáneos se da más bien en un contexto no-religioso, laico y la mayoría de las veces político o sostenido por los medios de comunicación, éstos últimos van a jugar un papel fundamental en la creación y difusión de los muertos-héroes.

En la sociedad occidental moderna aunque se escamotea a sus muertos y se intenta borrar todo tipo de contacto o intercambio con ellos, constantemente reaparece este particular culto a los muertos, alrededor de mitos contruidos gracias a la televisión y el cine (en general todos los medios de comunicación masivos), tal como ha sucedido en EEUU con Lincoln, y Keneddy y con el Che Guevara, Nehru, Hitler, Stalin, Lenin y otros.

²¹ Desde siempre, algunos hombres luego de muertos han sido convertidos en modelos; “Desde la *Vida de los hombres ilustres* de Plutarco, hasta los *Libros de los mártires* cristianos o los manuales escolares que se dedican gran espacio a todo lo que puede ‘llegar al niño’, alimentar su emoción, ‘tocar los resortes que lo emocionan’, los muertos son omnipresentes.” (Thomas 1993:375).

2.6.2. MÁRTIR Y ANACORETA, MODELOS DEL SANTO CRISTIANO

Si el mártir de los primeros tiempos del cristianismo fue el modelo del tipo de relación, fidelidad hasta la muerte, que un cristiano debía establecer con la nueva fe y la nueva Iglesia, el anacoreta oriental de la antigüedad cristiana fue el modelo a seguir para alcanzar la ascesis profunda y radical, del camino cotidiano que todo cristiano debía seguir o aspirar. Estas dos características van a ser fundamentales en la figura del santo medieval, únicas personas en llevar hasta sus últimas consecuencias la doctrina y la piedad cristiana.

El anacoreta cristiano aparece en Egipto²² en el siglo III d.c., expandiéndose por Siria, Palestina, Armenia y Asia menor. Del siglo III al V dC. la devoción a los mártires y anacoretas en el culto cristiano se va haciendo más fuerte, se va moviendo de la periferia al centro del culto, sobre todo en lo que respecta al culto privado. Después, los relatos acerca del sufrimiento y la vida ascética de aquellos hombres contribuyeron en gran medida a configurar como principal forma de la piedad cristiana el culto a los santos²³.

La aparición del anacoreta se explica, sobre todo, por la esperanza de una *parusía* y la creencia en un inminente final de mundo, previsto ya por la doctrina cristiana. Ante ello, muchos fieles elegían entre el martirio y la vida ascética —o ambas— como formas de alcanzar en la tierra el estado de santidad y así estar preparados ante el pronto regreso de Cristo. *Anacoreta* significa en griego, “el que parte”, el que se va del mundo. El objetivo de la *anacoresis* era alcanzar la “apatía” (del griego ἀπαθή?, indemne, intacto, insensible), un estado de autocontrol, de autodomínio del cuerpo, de los sentidos, logrando así la superación de las terribles consecuencias propias de la vida en soledad, al margen de la sociedad y de los hombres. El método para lograr tan difícil meta era la *ascesis*, ejercicio físico y psíquico que consistía en ayunos, privaciones, esfuerzo corporal, concentración mental, es decir mortificación del cuerpo

²² “... Parece haber sido importante en este surgimiento de la anacoresis en el mundo egipcio el papel que la carga cultural y las tradiciones aun vivas del viejo mundo faraónico (por más helenizado que estuviese) desempeñaron en el cristianismo egipcio de los primeros siglos, gracias al peso e influencia de cultos tradicionales, adoración de seres antropomórficos, rituales de salvación, sobrevivencia de las momificaciones, de las viejas tumbas, y del culto a la muerte asociado a la cultura egipcia antigua.” (Acosta 1996:139).

²³ “...J. Le Goff distinguió dos oleadas en la historia del culto a los santos. Una, en la alta Edad Media, que ponen de manifiesto las primeras hagiografías fabulosas, otra a partir del siglo XIII, con la *Leyenda Aurea* y las maravillosas anécdotas de un arte riquísimo en pintoresquismo folklórico. El primer período coincide con el éxito del enterramiento *Ad Sanctos*; el segundo no tuvo efectos directos en las costumbres funerarias y no influyó en la actitud hacia los muertos. Si nos atenemos a la lectura de los testamentos, no se sospecharía la popularidad del folklore de los santos a finales de la Edad Media. En ellos únicamente aparece un sólo aspecto de esa devoción: el peregrinaje después de la muerte.” (citado en Ariès 1999:67).



San Jerónimo, Siglo V dC. Santo Anacoreta y Sabio
 Óleo de Marco Palmezzano. Tomado de D'Annunzio, Francesco (1999) *Los santos protectores*

www.bdigital.ula.ve



San Francisco de Asís. Santo medieval.
 Tomado de D'Annunzio (1999) *Los santos protectores.*

y la mente (Acosta tomo II, 1996:140). Estos hombres pretendían vencer la condición humana y alcanzar una vida sobrehumana, "...su fin era lograr que cada hombre que elegía el camino de la ascesis hiciese de sí mismo un ser incorpóreo, un puro espíritu..." (p. 141), a través del olvido y la mortificación del cuerpo, aunque a veces se hacía más presente, a través del dolor²⁴.

En principio la anacoresis fue una búsqueda individual, pero más tarde se convirtió en una opción social aceptada, multiplicándose los imitadores. En la medida en que el cristianismo se fue consolidando, afianzando su poder político y haciéndose cada vez más lejana la segunda venida de Cristo, aquel impulso colectivo hacia la ascesis radical se fue apaciguando y fue absorbido por la Iglesia a través del "monacato"²⁵.

Ya en plena Edad Media, los santos medievales como San Francisco de Asís van a pendular entre un ascetismo radical, al estilo de los primeros anacoretas, y una forma de vida monástica "bendecida" por la jerarquía eclesiástica, ya que ésta aceptaba de mala gana las prácticas extremas de los emuladores de aquellos primeros "atletas del exilio". En todo caso, la hagiografía de éstos y otros santos va a destacar los rasgos ascéticos de aquellos primeros santos, erigiendo a éstos como modelos para los santos medievales; pero además se incluirán en la figura del santo elementos culturales pertenecientes a un sustrato distinto de la tradición cristiana-occidental, tal como señala Acosta (1996):

"Lo que hacen... el cristianismo occidental y la literatura europea ulterior al siglo XII es retomar el viejo tema de los eremitas del desierto oriental, de sus excesos penitenciaros y de su condición de hombres salvajes santos para usarlo como base de historias edificantes que tienen por protagonistas a varios de ellos..." (p. 164).

Los Muertos Milagrosos venezolanos y latinoamericanos, aunque herederos de la tradición del santo cristiano van a "subvertir" este modelo de héroe; sus vidas, sus leyendas y la mayoría de sus rasgos no corresponden con el rasgo de ascetismo de los primeros anacoretas, por el contrario suponen una vida llena de excesos, si bien se asemejan al mártir

²⁴ El intento de eliminar los placeres sensibles de los anacoretas esconde un inconsciente placer pervertido por el cuerpo, de igual manera, como señala Kundera, por boca de un personaje aficionado a los anacoretas, en su novela *La Despedida* (1997): "...era gente que tenía un enorme apego a las satisfacciones de la vida, sólo que las alcanzaban de otro modo..." (p. 119).

²⁵ El monacato se inició a partir del siglo IV dC. en Oriente pasando luego a Occidente pero ya depurado de los excesos de los primeros anacoretas. Es un movimiento que se distingue de los laicos "...por su aspiración a realizar los ideales cristianos más rigurosos y de la gran Iglesia organizada, por la independencia de su Jerarquía y su propio estilo de vida..." (Meir 1975:56). Posteriormente, dentro del movimiento monástico se establecerán los votos clásicos de los monjes de clausura: obediencia, castidad y pobreza.

por el sufrimiento, por el desprecio a que fueron sometidos en vida, por pertenecer a los estratos sociales y grupos más humildes, no por defender “grandes ideas” o el dogma cristiano.

A pesar de las desviaciones dogmáticas a que tendía el culto a los santos, la Iglesia católica, con aprobación teológica, desde muy temprano permitió la invocación de los santos, su función como intercesores y prácticas adjuntas (proclamación de sus vidas como modelos, erección de monumentos e iglesias para exaltar sus memorias, etc.). Sin embargo, el culto a los santos y mártires provocaba “excesos” en la piedad popular que la Iglesia no toleraba pero que le era difícil combatir; siendo principalmente popular, el culto a los santos se ligará con elementos religiosos poco cristianos: creencia en el poder personal y milagroso de los santos, la utilización mágica de las reliquias (que más tarde, durante la Edad Media, precisamente se institucionalizará para mejor control de la Iglesia Católica), la creación de lugares santos y el uso de las tumbas para la realización de prácticas orgiásticas de origen “pagano” (Maier 1975:62). Algunos padres de la Iglesia como San Agustín y San Ambrosio²⁶ combatirán con energía el “abuso” en el culto a las reliquias y algunas concepciones paganas que se escondían detrás del culto a los mártires y a los santos²⁷. La preocupación de aquellos teólogos por el culto a los santos muestra su importancia para la época y la ambivalencia que generaba en la jerarquía eclesiástica; no obstante ellos mismos después de difíciles argumentaciones teológicas aprobaban y recomendaban el culto a los santos y mártires pero con mesura. Esta ambigüedad se explica por la existencia de un sustrato “popular” de creencias distintas a la doctrina de la Iglesia; al igual que ocurría con respecto a la creencia en las apariciones de los muertos. Delaumeau (1989), al respecto dice :

²⁶ “... San Agustín manifestaba cierta frialdad respecto a devociones en las que, sin duda, adivinaba alguna filiación con las magias funerarias africanas: insistió sobre el hecho de que los honores debidos a los muertos servían sobre todo para consolación de los vivos: sólo las plegarias tenían una acción realmente propiciatoria. Pero estas reservas fueron rápidamente olvidadas en la Edad Media...” (Ariès 1999:43). Por su parte San Ambrosio, santo teólogo muy riguroso al igual que San Agustín, enterró a su hermano (379 dC.) junto al cuerpo de un mártir y escribió la inscripción funeraria que decía así: “...Ambrosio ha enterrado a su hermano Manlius Satyrus a la izquierda de un mártir; que en premio por su vida buena la humedad de esa sangre santa se filtre hasta él y bañe su cuerpo...” (citado por Eliade 1997:60).

²⁷ La existencia real de algunos santos siempre se ha puesto en duda: no son más que la transformación de antiguas deidades paganas, como parte del proceso de evangelización que se desarrolló en Europa durante la última etapa de expansión del Imperio Romano, ya cristiano, y durante la primera etapa de la Edad Media. Para algunos autores, detrás de Santa Tecla, se esconde una deidad o sacerdotisa oriental; así también Santa Rosalía sería la encarnación de antiguas diosas rurales del bosque y las cuevas; San Jorge sería la reestructuración de un antiguo guerrero más elfo que santo y más caballero que esforzado cristiano; hay que recordar también la peculiar coincidencia entre las antiguas fiestas solsticiales y la de San Juan Evangelista y San Juan Apóstol. (Frazer 1986; D’Annunzio 1998).

"Existían antaño dos formas diferentes de creer en las apariciones de los muertos. Una 'horizontal' ... naturalista, antigua y popular, exponía implícitamente 'la supervivencia del doble' [siguiendo a Morín] continuaba viviendo cierto tiempo y volvía a los lugares de su existencia terrestre. La otra concepción, vertical y trascendental, fue la de los teólogos, oficiales y oficiosos, que intentaban explicar la existencia de los aparecidos (expresión que no corresponde a la época) por el juego de fuerzas espirituales ..." (p. 123).

A pesar de las disquisiciones teológicas y filosóficas los teólogos terminaban recuperando las apariciones de los muertos (ver nota 26) cuando se afirmaba que los muertos solamente se les presentaban a los vivos con permiso de dios y para bien de éstos; *"... Los aparecidos vienen a instruir a la Iglesia militante, a pedir plegarias que los liberen del purgatorio o a amonestar a los vivientes para que vivan mejor."* (Delaumeau 1989:125). En el cristianismo, según señala Ariès (1999) *"...los muertos no están considerados como separados de los vivos, pertenecen al mismo PHYLUM ININTERRUPIDO..."* (p. 131), la comunidad cristiana está constituida por los fieles vivos y muertos, incluso la solidaridad entre ellos se expresa —aun hoy— en la misa.

Por otra parte, en la primera época del cristianismo todos los fieles cristianos eran considerados santos, *"...todos los creyentes dormidos en la paz de la Iglesia, confiados a la tierra de la Iglesia. En efecto, la Vulgata llamaba SANCTI a aquéllos que los traductores modernos designan con el nombre de creyentes o fieles."* (Ariès 1999:89). Los santos eran los "escogidos" para levantarse con Jesús en su Advenimiento, eran los que no debían temer por el apocalipsis, los que formaban parte de la Iglesia. Santo era, pues, sinónimo de cristiano y, en este sentido, su figura por excelencia era el mártir.

En esta primera etapa el santo no tenía ninguna posibilidad de ser condenado, como las personas comunes y corrientes, a las cuales sólo les bastaba convertirse —en el caso de que no hubiesen sido siempre cristianas— para tener la certeza de su salvación y bienaventuranza. En cambio, a partir del siglo VII el santo tiene que combatir por su salvación, ya basta su sola conversión o su mantenimiento en la fe cristiana, debe a través de la ascesis y la renuncia al mundo combatir contra el mal. Como nos dice Ariès (1999):

"...La vida del santo era una lucha contra el diablo, pero una lucha victoriosa. En adelante, y quizá, bajo el influjo del pensamiento agustiniano, el santo mismo, santa Mónica, por ejemplo, tiene cada vez más posibilidades de ser condenado; a partir de ese momento, los vivos temen siempre, cada vez más, por su salvación. En el caso de Gregorio el Grande, a principios del siglo VII, el diablo disputa el alma del monje Teodoro durante la agonía y arrastra el cuerpo de otro monje fuera de la iglesia, donde había sido enterrado a pesar de su impenitencia final." (p. 132).

El culto a los santos va a imponerse, en Europa, ya en plena Edad Media, como uno de los componentes fundamentales del culto cristiano y después católico²⁸ hasta prácticamente el siglo XX. Precisamente, en uno de los aspectos donde se observará de manera importante la influencia de los santos en el culto será en el ritual funerario. Debido al prestigio que habían alcanzado los mártires y santos se fue haciendo una práctica extendida en el medioevo enterrarse *ad santos*, es decir cerca de la tumba de los santos. El sentido de esta práctica era ayudarse, buscar un impulso luego de la muerte para alcanzar la salvación eterna; la cercanía con las reliquias le concedía a las almas de aquellos muertos cristianos ayuda espiritual, más bien mágica, para alcanzar rápidamente y de manera segura la gloria. En el lugar donde estaba enterrado un santo se levantaba un templo o luego de saberse donde estaba enterrado el cuerpo de algún santo allí se levantaba una iglesia y a su lado un "campo santo"²⁹. La noción de "entierro *Ad Sanctos*", será sustituido, hacia finales de la Edad Media, por el entierro dentro de la Iglesia (*Apud Ecclesiam*), la tumba del santo va a perder importancia como fuente benéfica para las personas que se enterraban a su lado; quien luego otorgará ese beneficio será la Iglesia como templo sagrado, como lugar donde se celebraba la misa (Ariès 1999:67). Esta tradición pasará a la colonia española americana. Sin embargo, hay que apuntar que la idea de que los santos ayudan a los muertos a seguir su camino en el más allá, de alguna manera, persiste aun hoy en día; en muchas tumbas podemos fácilmente conseguir imágenes de santos que tienen el propósito de proteger y ayudar a los muertos que descansan allí.

Huizinga (1984) en su famosa obra sobre la Edad Media, nos muestra la enorme presencia que en la vida de los católicos medievales tuvo el culto a los santos. Fueron figuras muy cercanas y familiares en la piedad de la gente, el culto popular y cotidiano se estructuró alrededor de los santos:

"...con ellos se enlazaban todos los impulsos religiosos más superficiales y sensibles ... todo un tesoro de vida religiosa, cotidiana, ingenua y franca ... Apodérase de ellos la

²⁸ Precisamente, los reformistas del siglo XV van a criticar y a rechazar todo lo relacionado con el culto a las ánimas y a los santos. Las tendencias reformistas más radicales como el calvinismo rechazaron todo tipo de práctica religiosa que "oliese" a magia por considerarlas "idolatrías" y superstición; el intercambio con los muertos y los santos fue considerado un tipo de magia que debía erradicarse (Weber 1979:124,148). Incluso Erasmo de Rotterdam (1992) rechaza también toda relación con los muertos por considerarla un engaño, sobre los santos patrones ver p. 69.

²⁹ La costumbre de enterrarse *Ad Sanctos* está en el origen del cementerio como "campo santo", lugar sagrado donde reposa el cadáver del cristiano para recibir una "buena muerte". En su origen la costumbre era aún más importante porque aseguraba "...la protección del mártir no sólo al cuerpo mortal del difunto, sino a su ser entero, para el día del despertar y del juicio." (Ariès 1999:36).

fantasía popular; tienen su figura conocida y sus atributos; se saben sus crueles martirios y sus asombrosos milagros; van vestidos y equipados como el pueblo mismo..." (p. 236).

El culto a las reliquias, además, contribuyó a reforzar y promover el culto a los santos, tanto así que la iglesia siempre luchó por controlarlo, con la intención de eliminar los "abusos populares"³⁰.

Huizinga (1984), también, nos señala que el culto a los santos de la Edad Media no poseía el rasgo "sobrenatural" y no producía en los fieles el "horror" que —supuestamente— identifica una "verdadera" adoración a una deidad y a todo lo religioso, ya que en el culto a los santos se acentúa es lo corporal y la cercanía a la gente.

"...Justamente por haber tomado el santo esa forma corporal, por haber atraído y haber hecho cristalizar en torno suyo tanta materia imaginativa, le falta lo que despierta horror: el carácter de lo siniestro. El miedo a lo sobrenatural radica en lo ilimitado de la representación, en la excitación producida por la idea de que algo insólito pudiera revelarse súbitamente en una nueva forma horrificica nunca antes sospechada. Tan pronto como se perfila y delimita la representación, nace un sentimiento de seguridad y confianza. Los santos, con sus figuras bien conocidas, tienen algo del carácter tranquilizador de un agente de policía en una gran ciudad extraña. Su veneración y ante todo su representación plástica creó, por decirlo así, una zona neutral, de fe cordial y tranquila, entre los éxtasis de la visión divina y los dulces estremecimientos del amor a Cristo, por una parte, y los horribles fantasmas del miedo al diablo y de la brujería por otra ..." (p. 238).

La definición de la deidad y de lo religioso que detenta nuestro autor parece influenciada por Rudolf Otto (1980) quien hace hincapié en que lo sagrado siempre es terrorífico; asume que el hombre siempre ve a sus deidades como crueles, todopoderosas, tremendas, implacables y peligrosas, olvidando, o restando importancia, al carácter tranquilizador, amigable, pacífico, comprensivo, etc. de aquellas. La cuestión está, en todo caso, en asumir que lo sagrado siempre posee pares contradictorios, el santo ayuda a sus devotos pero si éstos no cumplen puede ser también peligroso y temible. Esto, sin embargo, lo observa Huizinga pero para marcar el carácter pagano de esta veneración:

³⁰ Las reliquias de santos se multiplicaron por el ansias de poseerlas, lo cual condujo a profanaciones y a "exageraciones", tal como ocurrió en Umbría en 1500, donde el pueblo intentó matar a su santo, San Romualdo, "para no perder sus huesos" (Huizinga 1984:237). Algo parecido se cuenta de un santo colombiano —también Muerto Milagroso— recién reconocido como Beato por el Vaticano, el Padre Marianito (como lo llaman popularmente). Cuando murió (hace más o menos treinta años), la gente del pueblo cayó sobre su cadáver para capturar alguna reliquia.

"En la mente del hombre vulgar tenía que desaparecer por completo la idea de la función meramente intercesora de los santos, ante semejante delegación de la omnipotencia y de la espontaneidad de acción"... (p. 243).

"...No es la insondable justicia de Dios la que causa la enfermedad, sino la cólera del santo quien la envía y exige satisfacción. Si el santo la cura, ¿por qué no podrá causarla? Pero esto era desplazar en un sentido pagano la fe desde la esfera ético-religiosa a la esfera mágica; de lo cual sólo podía hacerse responsable a la Iglesia por no haber contado bastante con lo mucho que las doctrinas más puras se enturbian en un espíritu ignorante." (p. 245).

Huizinga —agudo historiador— observó la supremacía del culto popular de los santos sobre el culto 'verdadero y dogmático' al Dios católico. El centro de aquella veneración era precisamente su carácter cercano y familiar, el hecho de que la figura adorada tenía un carácter fuertemente individualizado y el culto mismo, por lo general, se dirigía a una necesidad específica y cotidiana: resolvía los problemas particulares y rutinarios de cada quien, de una manera tal que los santos se especializaron para sanar enfermedades y males determinados (San Lázaro para enfermedades de la piel, Santa Catalina y Santa Quileria para los casos de rabia, San Cipriano contra las pestes y las epidemias, San José era invocado para la "buena muerte", etc.) o son reconocidos como santos protectores de una ciudad o de un oficio determinado (San Roque para cirujanos y médicos, San Ramón Nonato de las comadronas, ginecólogos y los nacimientos, etc.); no obstante no hay que exagerar la "especialización" de los santos, los atributos y poderes a veces se confunden, se repiten en numerosos santos no siendo exclusivos, aunque en algunas ocasiones pareciera que sí.

Como finalmente señala Huizinga (1984) el santo termina sustituyendo la figura del dios católico; sin embargo para este autor, con una visión limitada de lo religioso, señala que esta veneración, era más una "vivencia estética", "apegada a los colores y a las formas" que terminaba por anular lo religioso:

"El contenido afectivo e intelectual de la veneración a los santos estaba apegado a los colores y las formas de las imágenes en una parte tan grande, que esta directa vivencia estética amenazaba continuamente anular el espíritu religioso. Entre la contemplación del brillo del oro de la reproducción meticulosamente fiel de las vestiduras, de la piadosa mirada de los ojos y la consideración de la viva representación del santo en la conciencia, apenas quedaba espacio para reflexionar sobre lo que la iglesia permitía y lo que prohibía tributar como homenaje y devoción a aquellos gloriosos seres. Los santos vivían en el espíritu del pueblo justamente como dioses ..." (Huizinga 1984:246).

Con respecto a la falta de un “aspecto sobrenatural” en la veneración a los santos medievales, hay que recordar que para la cultura occidental-científica que ha hecho una separación radical entre la naturaleza y el hombre, para quién la primera es sólo algo que se debe dominar, luego de haberla “desencantado” —como dice Weber (1979:124)—, la distinción entre naturaleza y sobrenaturaleza tiene sentido; en cambio para la mayoría de las culturas —entre las que incluimos el ámbito popular Medieval— esta distinción no es pertinente. Los favores y milagros de los santos medievales son hechos que se producen sin ningún “asombro” para los devotos, o mejor dicho de “forma familiar”, todo está impregnado de magia y la intercesión de los santos y los muertos corresponde también a esta familiaridad.

Como vemos, el culto a los santos siempre ha escondido o supuesto rasgos no muy cristianos; aunque esta veneración era y es parte característica del culto cristiano y luego del católico, siempre ha tendido a distanciarse en la piedad de la ortodoxia católica. Hoy en día, como antaño, podemos observar que las beatificaciones y santificaciones son parte de una política de control de la Iglesia católica sobre sus fieles.

2.6.3. LAS RELIQUIAS

El culto a las reliquias de los santos será uno de los rasgos fundamentales del cristianismo medieval que incluso nos llega con alguna fuerza hasta hoy en día; sin embargo, aunque no es exclusivo del catolicismo, en una gran gama de pueblos existe algún tipo de culto a las reliquias.

Si bien todos los rituales funerarios buscan acelerar, “suspender” o atenuar los efectos contaminantes que la descomposición del cadáver puede ocasionar en los vivos; igualmente, aquél puede constituirse en un objeto apreciado que obsequia a sus poseedores buena suerte e incluso poderes milagrosos. Se puede entender lo anterior si asumimos la reversibilidad de lo puro y lo impuro en el cadáver; por lo general, mientras duran los rituales fúnebres y el duelo, el cadáver es una potencia maléfica y terrible pero al terminar esa etapa “los restos terrenales del cadáver se convierten en reliquias: el horror se cambia en confianza” (Callois 1996:45).

El cadáver representa a la persona, o por lo menos una parte de ella, de ahí que represente también la memoria y, en algunos casos, al mismo desaparecido; “...*el cadáver por definición está allí, ‘nada’ quizás para muchos, pero habría que decir ‘peor que nada’, puesto que el hecho de estar allí, subraya que lo que animaba ya no está presente allí.*” (Thomas 1993:289). El cadáver simboliza la violencia que significa la muerte, a la cual todos tienen que enfrentarse. Para Bataille el sentimiento de sobrecoimiento que se experimenta ante la vista del cadáver es un retroceso mediante el cual se rechaza la violencia y por el cual se separa de la violencia (*El*

erotismo, citado por Thomas 1993:298); de allí la ambivalencia alrededor del cadáver, las manifestaciones más exageradas y contradictorias que se expresan en relación con las reliquias, objetos sagrados, ambivalentes: repugnancia o respeto, deseo de conservarlo o de mutilarlo, cuidado minucioso o abandono sistemático, insensibilidad o necrofilia.

En algunos pueblos como los de la Melanesia los huesos del cadáver son sometidos a una rápida descomposición artificial, luego de este rápido proceso los huesos blancos y relucientes son considerados reliquias. En el caso de los Yanomami el cadáver es quemado, las cenizas guardadas para llevar a cabo la única fiesta que ellos celebran. En uno y otro caso las reliquias, huesos o cenizas, son los de cualquier muerto —posiblemente expresión de que estamos ante un culto a los ancestros—; en cambio, en el cristianismo solamente llega a convertirse en reliquia el cadáver de un santo, individualidad exaltada. ¿Es acaso por su cercanía a la gloria?

La importancia de las reliquias, como objeto de veneración, no parece haber perdido importancia del todo en nuestro país y en América Latina, como lo demuestra la relevancia de las reliquias para el culto católico (ver en la Catedral de Mérida a San Clemente, colocado debajo del altar); el gusto por los cadáveres conservados (ver *Del amor y otros demonios* de Gabriel García Márquez, inspirada en un relato de la costa Colombiana, acerca del cadáver conservado de una "santa popular"); en los relatos-mitos de algunas figuras o héroes populares latinoamericanos recientes muy presentes en el imaginario como es el caso de Evita Perón y el Che Guevara; la importancia de guardar y rendir culto a los cadáveres de los héroes patrios (como en nuestro Panteón Nacional)³¹; por último,

³¹ En una entrevista, el escritor argentino Tomas Eloy Martínez, autor de la novela *Santa Evita* (relato sobre las vicisitudes de una reliquia, de un cuerpo venerado y odiado por todo un país), comenta acerca de la afición argentina a la necrofilia lo siguiente: "...es tan vieja como el ser nacional. Comienza ya cuando Ulrico Schmidl, el primero de los cronistas de Indias que llega hasta el Río de La Plata, narra cómo Don Pedro de Mendoza pretendía curarse de la sífilis que padecía aplicándose en sus llagas la sangre de los hombres que él mismo había ordenado ahorcar. Todos recuerdan la odisea del cadáver de Juan Lavalle, que se iba pudriendo a medida que los soldados trataban de preservarlo de los enemigos llevándolo por la Quebrada de Humahuaca. En 1841, un cierto capitán García cuenta el martirio de Marco Manuel de Avellaneda, el padre de Nicolás Avellaneda, un personaje importante de la Liga Federal, antirrosista y gobernador de Tucumán, asesinado por las fuerzas de Oribe. El relato de la muerte de Avellaneda es de un notable regocijo necrofilico. Cuenta que esa muerte tarda, que los ojos se le revuelven, que cortada la cabeza ésta se agita durante varios minutos en el suelo, que el cuerpo se desgarró con sus uñas ya decapitado. Una matrona llamada Fortunata García de García recuperó esa cabeza y la lavó con perfume y supuestamente la depositó en un nicho del convento de San Francisco. Yo investigué profundamente el tema y descubrí después que en realidad a la muerte de Fortunata García de García, encontraron en su cama, perfumada y acicalada la cabeza del mártir Marco

es notorio la importancia de los cadáveres conservados en algunos de los relatos sobre los muertos milagrosos (Alberto Carnevali, la médico yerbatera Adela de Ejido y la Madre María de San José).

3. EL HÉROE

Hemos querido ahora explorar la figura del héroe porque presenta algunas semejanzas con la figura de los muertos milagrosos, como figuras individuales exaltadas las dos reúnen características contradictorias que permiten su singularidad, el ser reconocidos como verdaderas individualidades; a pesar de poseer contenidos distintos las contradicciones que encierran los muertos milagrosos y los héroes míticos, remiten a la figura del oximorón de la muerte: remiten a un orden social de manera positiva, a su vez son destructores o atentan contra ese orden, como la figura del Chamán son a la vez los más reconocidos socialmente y a la vez los más odiados, o por lo menos rechazados.

El sentido del héroe pareciera, como afirma Marc Augé (1993), ser arbitrario, la palabra héroe es utilizada para personajes tan aparentemente disímiles como Gilgamesh, Quetzalcoatl, Viracocha, Hércules, Aquiles, Moisés, Jesús, Rómulo, Tristán (ver Rank 1991), pero a éstos sin dificultad le podemos reconocer un origen o una relación con los dioses o la divinidad, un mito (o varios) los acompañan y son reconocidos como tales dentro del contexto cultural al cual pertenecen. Pero no son los únicos que son reconocidos como tales, los héroes épicos relacionados con gestas nacionales como el Mio Cid y más tarde en el proceso de formación del Estado Moderno Nacional los patriotas nacionales son reclamados por sus herederos como héroes. Los santos —ya lo hemos dicho— son también héroes religiosos recuperados por una religión poderosa que extendió su influencia por casi todo el mundo, usando como recurso de dominación y evangelización el reconocimiento oficial de santos regionales y locales. Pero aquí no termina la “arbitrariedad del sentido” de lo heroico, como dice Augé, los protagonistas de las novelas modernas (desde el Quijote) son también llamados héroes, pero, además, lo podemos encontrar en las tiras cómicas, en las radionovelas, los deportistas de las altas competencias, los héroes de la vida cotidiana, los héroes de la guerra, héroes trágicos e incluso los llamados antihéroes de la novela moderna.

A pesar de la aparente arbitrariedad del sentido de la palabra héroe hay algunos patrones que el mismo Augé (1993) distingue:

Manuel de Avellaneda, con la cual había dormido a lo largo de treinta años”. (Nota de Miguel Wijnazki en *Noticias*, 16 de julio de 1995, Buenos Aires, tomado de la Web).

EL HÉROE MÍTICO el de los mitos de orígenes, el héroe cultural que funda una cultura, un pueblo, comparte características divinas y humanas, funda el orden y la ley humana, sirve de mediación entre el orden cosmológico y el ámbito humano. Este héroe de alguna manera representa a los antepasados y en una visión evemerista del mito podemos incluso considerarlo un antepasado que vivió y murió en una región determinada, fundando a veces con sus reliquias un culto religioso:

"... puesto que el mito habla de los orígenes, constituyen una categoría próxima a la de los antepasados; la identificación es completa en el caso de los antepasados clánicos o tribales que una genealogía más o menos fabulosa puede situar EX PROFESO en el origen de una unidad social actual e inscribir en una historia cuyos elementos propiamente míticos los especialistas tratarán especialmente de seriar y de interpretar; en este caso, puede poner en evidencia la proximidad de las nociones de dios, de héroes y de antepasado..." (Augé 1993:188).

El orden que implanta el héroe mítico es ruptura con el orden anterior divino, lucha de la naturaleza contra cultura, la cual se decide a favor de esta última, según las victorias del héroe. Este héroe es reconocido como antepasado en todos los pueblos:

EL HÉROE DE LA TRAGEDIA se remonta al mito pero para deshacer el orden en el que ha nacido, no opone nada a las leyes, su retorno conduce a un vacío, descubre la soledad del hombre:

"Si los héroes trágicos son radicalmente distintos de los héroes míticos, es ante todo porque los primeros no proceden de una anterioridad a la Ley, ni para fundarla, ni para ejercerla en su beneficio, sino que viven, sin esperanzas de retorno, las contradicciones y las exigencias, a veces contrarias, de la Ley. Si bien oponen la ley a la ley, no oponen nada a las leyes. Desde este punto de vista, los héroes épicos ya no son héroes míticos o, si se prefiere, ya son héroes trágicos." (Augé 1993:192).

EL HÉROE ÉPICO ya no es solitario, sus hazañas se llevan a cabo bajo la mirada de una colectividad o por lo menos bajo la de un confidente, un cómplice, un testigo. El héroe mítico realiza sus hazañas en la oscuridad de los tiempos, en el alba de la humanidad, sus testigos son los dioses. El héroe épico encarna la ley y el orden, es la espada de aquél, que se manifiesta en sus hazañas, y éstas, como en el héroe mítico, no son contemporáneas al relato sobre el héroe, han nacido en el transcurrir del tiempo. Estos héroes son de una sola pieza, carecen de profundidad psicológica, responden más bien a un arquetipo, como los héroes míticos. Pero, por ser históricos, están sujetos también a la muerte, dice Augé (1993):

"... la epopeya confiere a sus héroes una grandeza que nace de lo efímero, y simboliza también algo insuperable y siempre condenado que se asemeja a la individualidad mortal; de este modo, participa a menudo de esa 'tristeza majestuosa' que, según Racine, constituye todo el placer de la tragedia." (p. 197).

Esta característica no es exclusiva del héroe épico, las otras dos categorías de héroes también remiten a la muerte, no necesariamente de la individualidad, pero sí a la muerte que el hombre lleva como "marca", la conciencia de la muerte, la consecuencia de haberse separado de la naturaleza. Es en una figura individual donde se resume a un tiempo, según afirma Augé, "un orden y un antiorden", el héroe lo funda pero también se rebela contra él, lo construye pero a la vez hace su crítica y su inconformidad. El héroe, según dice Todorov (1993:13), está "claramente del lado de la libertad y de la voluntad" nunca estará del lado de los conservadores siempre de los revolucionarios; nunca será fatalista, supone que las empresas que se propone siempre las podrá alcanzar; no importa que su ideal sea irrealizable pero "como lo desea por encima de todo, pondrá todas sus fuerzas por alcanzarlo" (p. 14).

El mito heroico es también relato, historia, cuento y canto, el héroe sólo debe su ser al lenguaje, como dice Blanchot (1996), su autenticidad, si existe alguna,

"...debería determinarse como verbo, pero nunca como sustantivo. Ahora bien, al contrario, sólo cuenta, sólo importa el héroe en la plenitud del nombre. Esto también significa que si no hay heroísmo más que en la acción, no hay héroe más que en y por el habla. El canto es su morada privilegiada. El héroe nace cuando el cantor se adelanta en la sala grande. Él se relata. Él no es, sólo se canta..." (p. 572).

El héroe es un relato, es una historia que se cuenta ya sea de los orígenes o de épocas históricas pasadas. Mas recientemente, donde el héroe existe a condición de trocarse en su doble invertido, el antihéroe, queda como permanencia el relato, el cuento, la historia que los antihéroes puede provocar. Y en esta época de televisión y medios masivos de comunicación cualquier suceso, cualquier anécdota puede convertirse en un gran relato, apenas con buena propaganda. No es solamente, abuso de aquellos medios de comunicación, los héroes parecen ser intrínsecos a la imaginación humana. Los grandes mitos, los grandes héroes contemporáneos han aparecido alrededor de los medios de comunicación, o catapultados por moverse en el ambiguo terreno de la muerte.

Antes el héroe, como su significado etimológico lo señala, se distinguía por las grandes hazañas guerreras que llevaba a cabo y por ser intermediario entre dios y los hombres; hoy en día sus hazañas no son tales y luego que han desaparecido los dioses —o en todo caso

disminuido su importancia y injerencia en la conciencia y en las acciones de los hombres— los héroes modernos han ocupado el espacio de los dioses pero sólo para servir de espejo a los hombres.

Para Todorov (1993), el "héroe puro" se funda en sí mismo y en más nada ni en más nadie; no sirve a ninguna causa, a ningún ideal que este fuera de él y por eso se convierte en encarnación del poderío (la fuerza física o moral, la astucia, la caridad, la sabiduría, la gracia, el valor, etc.). Pero su sola excelencia no basta para hacerlo héroe, es puramente interna, íntima y debe expresarse al exterior a través de la "gloria"; *"Sin relato que lo glorifique el héroe ya no es héroe"* (Todorov 1993:53). El héroe siempre desea algo más allá de su vida —que será contado en el relato— por eso está ligado a la muerte y no a la vida, aquella es un ideal, un absoluto mientras que la otra está vinculada a la cotidianidad, la vida normal de los seres humanos comunes. Para el héroe la muerte es un valor superior a la vida, como en los mártires cristianos; *"Solo la muerte —tanto la de uno mismo como la de otros— permite alcanzar lo absoluto: sacrificando la vida se prueba que se amaba más al ideal que a la vida..."* (p. 18).

El héroe es un "ser solitario", lucha por abstracciones más que por individuos y la cercanía con seres humanos lo hace vulnerable; *"La educación de un héroe es un aprendizaje de la soledad: y también, por supuesto, de la reafirmación del valor. El acto valeroso es incluso la manifestación más directa del heroísmo..."* (p. 16). Este rasgo remite al carácter antisocial del héroe y explica que aunque encarne muy bien a su cultura, a su sociedad, a su pueblo pueda ser a la vez antisocial.

El héroe "puro", de tradición griega, según Todorov (1993), se degradará y pasará a ser "servidor" de un rey, una patria, una mujer, una causa, la caridad, el paraíso, etc. Por ello se darán, de acuerdo al contexto cultural y la época, varias transformaciones del modelo:

1º) Los héroes que sirven no sólo al ideal heroico sino también a una instancia exterior (el rey, la patria, el pueblo o alguna causa noble) (Aquiles)

2º) El héroe que retiene de él la elevación del alma sin hacer uso de la fuerza física (Sócrates y los santos cristianos)

3º) El héroe que encarna el poderío de la astucia y la razón.

4º) El héroe santo caritativo: *"A las categorías tradicionales de los santos: el mártir y el asceta, se añadió más tarde el santo de caridad, aquel que consagra su vida a los pobres y a los que sufren. Aunque se desenvuelve con abnegación, este santo no vive a la sombra de la muerte: un san Vicente de Paul, en el siglo XVII, se parece a un inspector de asistencia pública más que a un ser destinado a la muerte gloriosa ... Los santos caritativos se dedican*

a los seres humanos, pero, a través de ellos, no dejan de aspirar a Dios; los seres humanos son un medio para hacer reinar la ley de Dios sobre la tierra.” (Todorov 1993:56).

5º) En la modernidad contemporánea el héroe casi ha desaparecido y se ha “desparramado” por casi todas las actividades humanas pero ya despojado casi por completo de todos sus rasgos heroicos: “...La degradación proseguirá a lo largo de todo el siglo XX y desembocará en los vagabundos de Chaplin o en los mendigos de Beckett; los vencidos suscitan hoy, más simpatía que los vencedores...” (Todorov 1993:56).

www.bdigital.ula.ve

Capítulo III

Aproximación Ethnohistórica al culto de los muertos en América Latina

Los muertos siempre han tenido puesto privilegiado en las manifestaciones culturales de América Latina: en las creencias y prácticas religiosas, en el llamado imaginario colectivo y en la literatura, incluso la importancia de la muerte parece ser un rasgo cultural muy publicitado y divulgado como estereotipo latinoamericano; gracias, creemos, a la difusión en los Estados Unidos de las prácticas y creencias mexicanas acerca del día de los difuntos¹. Esto pertenece al tema del contacto cultural, al problema de la identidad y la alteridad, sin embargo creemos que hay todavía mucho que explorar para aventurar conclusiones acerca de una 'actitud del latinoamericano sobre la muerte', menos aún generalizar a partir de una costumbre y de rituales regionales.

Hace falta un acercamiento etnográfico de la muerte, no es que antes no se haya tocado el tema, pero —como señalaban Cipolletti y Langdon (1992)—, es sólo recientemente que la muerte se ha convertido en un tema central en la disciplina antropológica. Actualmente, por ejemplo, se ha examinado de manera más puntual las concepciones y rituales de la muerte; esto claramente se evidencia en las monografías etnográficas sobre etnias sudamericanas, *"...mientras que hasta la década de los años 70, el tratamiento de la muerte ocupaba unas pocas páginas o, a lo sumo, un capítulo de una monografía el número de trabajos recientes que se centra en este tema sigue aumentando..."* (p. 3). Los antropólogos han reconocido la estrecha vinculación entre creencias y prácticas acerca de la muerte con la mayoría de los aspectos de la sociedad y la cultura; pareciera que no hay ningún ámbito de la cultura *"...en la cual los muertos no ejerzan su influencia o en las cuales sea posible concebir algo acerca de la muerte sin concebir, al mismo tiempo, algo acerca de la vida..."* (Cipolletti y Langdon 1992:4)². O como dice Octavio Paz

¹ En Internet se puede encontrar numerosas páginas acerca del día de difuntos en México, incluso una maestra estadounidense me informaba que era bastante común que en algunas escuelas norteamericanas se celebrase el día de los difuntos el 2 de noviembre, como actividades didácticas para conocer la cultura mexicana y latinoamericana. Es indudable que esto es debido a una influencia demográfica y cultural mexicana (ver capítulo 2, nota 4); así como a la literatura, por la recurrencia en esta del tema de la muerte, pensemos por ejemplo en la difusión del libro *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz (1992 [1950]).

² Estudiando la muerte, pues, podemos profundizar en el conocimiento sobre la concepción del poder en una cultura determinada; podemos apreciar las ideas acerca del cuerpo y su relación con

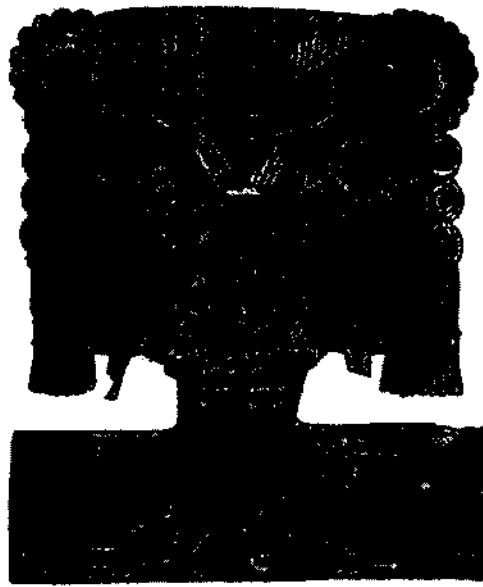
(1992) tratando de entender a los mexicanos: *"La muerte es un espejo que refleja las vanas gesticulaciones de la vida"*. (p. 48).

Pero la importancia del tema de la muerte y de los muertos en América Latina no ha sido reconocida solamente por la etnografía, también los historiadores y los llamados etnohistoriadores lo han hecho. Francois Chevalier (1983), por ejemplo, se lamentaba de que los "etnohistoriadores"³ latinoamericanos no se hubiesen abocado al estudio del culto a los muertos, fenómeno en el que confluyen interesantes tradiciones prehispánicas y europeas. Es de notar que este autor no menciona la contribución africana en el tema de la muerte en Latinoamérica, primordial en amplias zonas de la región. Por otra parte, encontramos que hay un número considerable de trabajos particulares —más o menos recientes—elaborados por investigadores de diversas disciplinas, donde convergen el interés histórico y antropológico sobre la muerte. Mencionaremos algunos.

Un trabajo que podemos considerar etnohistórico, elaborado por el antropólogo Hugo Nutini (1988), estudia el componente sincrético del culto a los muertos en Mesoamérica y muestra la importancia se le otorgaba a éste en la vida religiosa, en la teología y la cosmología de los nahuatl de México. Por su lado, Hans Van den Berg (1991) estudia la celebración del día de difuntos entre los campesinos aimaras del altiplano boliviano y propone que sus fiestas agrícolas se reestructuraron con las "fiesta" católica de los difuntos, señalando su importancia social y el intercambio constante entre las "almas" de los difuntos con la comunidad de los vivos. Otro trabajo digno de mencionar es el de Castillo y Torres (1995) quienes aplican una metodología semiótica a los relatos sobre los muertos en el pueblo mexicano de Mízcic, develando en el discurso la importancia de los muertos para los campesinos contemporáneos de origen nahuatl. Hay que hacer notar que estos tres trabajos se han hecho en regiones donde la influencia indígena, hasta hoy en día, es muy acentuada.

la enfermedad; el concepto de 'muerte-social' muestra la influencia de la sociedad en la vida psíquica del individuo; el culto a los ancestros muestra la influencia de los muertos en la vida cotidiana de los vivos; parecen haber también una gran vinculación entre los sueños y los muertos; las ideas acerca de la muerte también parece mostrar la concepción del individuo dentro de la sociedad, en este sentido podemos hablar del alejamiento de los muertos o glorificación de ellos; los rituales funerarios constantes en todas las culturas y pueblos también nos pueden decir mucho acerca del psiquismo del hombre; existen diversas actividades que están en relación directa con la muerte, por ejemplo el soñar, la guerra, el sacrificio, los sacerdotes, etc.

³ Es difícil precisar qué significa etnohistoria para este autor, de cualquier modo, creemos que se refiere a la investigación histórica que hace hincapié en la evolución de aspectos culturales de la sociedad latinoamericana, los procesos de aculturación y de contacto implícitos en éstos. Ver nota 2 del Capítulo I).



Máscara que representa al dios maya de la muerte
 Tomado de Chevalier, J. y Gheerbrant (1993): Diccionario de símbolos. Barcelona: Editorial Herder.



Mictlantecuhctli, el dios azteca de la muerte (Códice Borbónico)
 Tomado de Matos Moctezuma, Eduardo (1996) Muerte a filo de obsidiana. México: F.C.E.

Existen otras investigaciones desarrolladas fundamentalmente en ámbitos urbanos, como la de Rodrigues Brandao (1988 y 1993), quien investiga, desde una perspectiva antropológica, las normas por las cuales se rigen las relaciones entre los vivos y los muertos en cinco sistemas religiosos brasileños (umbanda, candomblé, catolicismo rural, protestantismo pentecostal y el espiritismo), estudiando las formas como categorizan los espíritus, el destino que las personas después de muertas siguen y el “código del alma” que cada uno de estos sistemas establece⁴.

Eduardo Espinosa (1996) en un artículo publicado en *Alteridades*, hace una descripción del proceso que las religiones africanas siguieron en Cuba comenzando desde su arribo en épocas de la colonia hasta el presente. La supervivencia sincrética y la práctica de hoy en día, señala Espinosa, muestra el vigor y la extensión fuera de sus raíces en la sociedad cubana. Este autor recalca, como algo reciente, la importancia que se le otorga a los espíritus de los muertos y los antepasados en la santería cubana.

El libro de Godoy y Hourcade (1993) titulado *Muerte y cultura*, reúne varios trabajos producto de un seminario de la Universidad de Rosario (Argentina) sobre la *Historia de las Mentalidades*. Aunque colectivo —cada trabajo tiene su unidad— el hilo que los une es el tema de la muerte y el enfoque de las mentalidades, como categoría que propone el acento del estudio histórico en las marginalidades de las fuentes, de los testimonios, la búsqueda de la historia en aquellos ámbitos donde la sociedad histórica estudiada debe sus rasgos más difíciles de aprehender, sus aspectos más inconscientes, donde mejor se observa sus contradicciones y permanencias⁵. El interés de Godoy y Hourcade (1993) se vuelca hacia la cultura (de allí el nombre de la obra) y en algunos casos el historiador hace etnografía; pero también se sirve de otras herramientas como la iconografía, puesta de manifiesto en el trabajo sobre el Cementerio

⁴ Dice Rodrigues Brandao (1993): “Lo que importa considerar aquí es cómo los sistemas religiosos no sólo crean en Brasil concepciones cosmo-metafísicas respecto al destino de las personas muertas —en sus almas, espíritus o semejantes—, sino cómo establecen, también, un verdadero ‘código del alma’. Una gramática de valores y preceptos que define identidades y propone una norma de situaciones y principios mediante los cuales pueden convivir personas vivas con la persona viva del muerto: deseos, temores, gestos e intercambios...” (p. 253).

⁵ Jacques Le Goff (1980) precisa que el campo de la historia de las mentalidades se sitúa “...en el punto de conjunción de lo individual con lo colectivo, del tiempo largo y de lo cotidiano, de lo inconsciente y lo intencional, de lo estructural y lo coyuntural, de lo marginal y lo general.” (p. 85). Si bien este autor explícitamente no le da preeminencia a la etnología, ya que también señala la importancia de los aportes de la sociología y la psicología social en esta nueva disciplina, considera que el estudio de la cultura es fundamental para la historia de las mentalidades, la cual no puede hacerse sin estar estrechamente ligada a la historia de los sistemas culturales, sistemas de creencias, de valores, de equiparamiento intelectual en el seno de las cuales se elaboran, han vivido y evolucionado. (p. 95).

de La Recoleta. De igual forma, se reconstruye el suicidio de un hombre público y su impacto en la colectividad. Se explora también dos ámbitos marginales en la sociedad occidental como lo es la locura y la muerte. El intento de adentrarse al tema de la muerte lleva al investigador a recurrir a fuentes distintas de las usuales y a mirar el tema desde perspectivas diferentes⁶.

Pasemos ahora a revisar algunos de los temas, que parecen los más recurrentes en Latinoamérica en relación con el culto a los muertos.

1. El "día de difuntos"

El "día de los muertos" o "día de los difuntos" constituye en algunas zonas de Mesoamérica (como ya lo señalamos) y el altiplano andino una fiesta fundamental en su calendario religioso. La celebración de este día la encontramos en toda Latinoamérica —creemos, sin excepción— debido a la imposición del calendario católico en nuestro continente⁷. Posiblemente, durante la conquista algo que los españoles vieron con mucho "horror" y desatino fueron las ceremonias funerarias de los amerindios, las intentaron, seguramente, homogeneizar a través de la implantación del "día de los difuntos". Así por ejemplo, en el caso de Mesoamérica, no se toma suficientemente en cuenta las implicaciones sociológicas y religiosas del culto a los muertos y sus manifestaciones rituales y ceremoniales en el ciclo anual, las cuales se extienden más allá de la celebración de la fiesta *Todos los santos* y constituyen una parte integral del culto a los santos. Se presume que los orígenes de esta fiesta son prehispánicos, como lo observa Nutini (1988):

"...El desempeño regional del culto de los muertos en la segunda mitad del siglo 20 es una variación compleja sincrética pero una en la cual los componentes pre-hispánicos son siempre

⁶ Entre otros trabajos, podemos mencionar rápidamente el de San Félix Alvaro (1993) quien elabora un trabajo histórico, siguiendo la tradición historiográfica europea de explorar los testamentos acerca de la muerte. Nina Friedemann (1994), por su parte, lleva a cabo una interesante investigación acerca de la concepción de la muerte en un pueblo colombiano de la costa, de origen cimarrón. Gussinyer (1995) en cambio basándose en distintas fuentes se propone plantear la complejidad de las ideas, nociones y prácticas acerca de la muerte en Mesoamérica, se sirve de casi todas las fuentes disponibles. Por último, el trabajo de Targa (1995) es un trabajo arqueológico con pretensiones de generalidad.

⁷ El día a los difuntos se celebraba en la Europa Medieval en un principio, en distintas fechas según variaba la zona, con el propósito de ayudar a aquellas almas de los muertos quienes no tenían a nadie para que rezase por ellos. La Iglesia decidió fijar oficialmente el día 2 de noviembre como día de los difuntos durante el papado de Gregorio IV en el siglo IX; "...fue preferido y terminó por extenderse, pero sólo muy poco antes del siglo XII, a toda la Iglesia latina..." (Ariès 1999:138).

importantes, tal vez predominantes, en la configuración de la religión popular local. Este es un aspecto bien conocido de la religión india y mestiza de Mesoamérica que ha sido noticiada y ocasionalmente discutida por antropólogos en más de dos generaciones de continua investigación. Sin embargo, el bagaje pre-hispánico del culto sincrético de los muertos nunca ha sido enteramente, a fondo, y sistemáticamente presentado..." (p. 60).

Esto muestra la importancia actual del culto a los muertos en Mesoamérica, el cual tiene relación con otras celebraciones de tradición prehispánica. Por otra parte, es bueno señalar —como lo hace Nutini—, que hace falta estudiar más a fondo, desde una perspectiva etnohistórica, los cambios que ha sufrido la concepción de la muerte y las costumbres funerarias a partir de la conquista, lo cual aclararía mucho más las ideas originales de los grupos indígenas de Latinoamérica. En su trabajo, Nutini (1988) se pregunta si acaso la actividad ritual alrededor de los muertos en la Mesoamérica prehispánica apunta hacia el culto de los ancestros, valorando críticamente las interpretaciones de algunas crónicas mexicanas, como la de Sahagún, acerca de los muertos⁸.

Para los aymara, campesinos actuales del altiplano boliviano, la celebración de la fiesta de difuntos juega un papel fundamental en la vida de la comunidad. Las categorías de almas, que maneja esta cultura, están muy ligadas a la fiesta de difuntos católica. Berg (1991) muestra que esta festividad está en vinculación con distintos aspectos de la sociedad aymara, los cuales no son precisamente occidentales (ni españoles, ni modernos); "...Para el Aymara, el alma que se va al cielo, no abandona por completo a su familia, sino que tiene que recordar y, hasta cierto punto, trabajar por el bien de su familia..." (p. 55). Se puede decir que la fiesta de muertos cumple con varios propósitos:

- 1º) Desde el punto de vista social, contribuye a establecer una red de relaciones entre familiares y amigos del difunto, entre familiares y comunidad (Berg 1990:57).
- 2º) La fiesta de los difuntos hace hincapié en la actuación de los niños, adolescentes y jóvenes, desplegando un sentido simbólico de la muerte como posibilidad de continuación o de la renovación de la vida.
- 3º) La fiesta marca un momento importante dentro del ciclo agrícola anual.

⁸ Hugo Nutini (1988) dice al respecto: "...la razón principal de por qué yo pienso que los pueblos de Mesoamérica en general, y estos del centro de México en particular, no tuvieron un sistema de adoración de ancestros ("ancestors worship") es que Sahagún describe el culto de los muertos no tanto como un complejo separado sino como una parte del ciclo ceremonial y ritual anual. Igualmente, yo concuerdo con Carrasco (c.p.), quien piensa que los pueblos nahuatl de México Central no tienen adoración a los ancestros porque ellos carecen de linajes (y descendencia unilineal)..." (p. 61).

- 4) La fiesta de difuntos se celebra a los antepasados remotos, a los fundadores de la comunidad y en ese sentido funciona como mecanismo de identidad cultural.

2. Las "ánimas del purgatorio"

Uno de los temas de investigación que Chevalier (1983) propone a los etnohistoriadores latinoamericanos es la devoción a las ánimas del purgatorio, muy relacionado con el culto a los muertos y de gran vigencia incluso en nuestros días. Su inquietud se inspira en datos de México donde las almas de los muertos, para ser aplacadas y evitar que cometan diabluras domésticas se les ofrecen oraciones, velas y misas⁹; también habla del culto al "Ánima Sola" o alma solitaria en pena "pintada como las demás entre llamas sobre pequeños retablos" o estampas con su oración que la gente compra para solicitarle favores (p. 364). Estos fenómenos también están presentes en Venezuela donde el culto a las ánimas del purgatorio, el del "Ánima Sola" e incluso el mito de la "Llorona"¹⁰ han sido siempre muy importantes; en uno de sus sentidos representan ánimas colectivas.

La devoción o culto a las ánimas del purgatorio es una noción escatológica católica que se desarrolló en Europa a fines del siglo XII, aunque estaba en germen en la primer etapa de la Edad Media. Durante esta época, la idea de "fin" la representaba el apocalipsis, final de los tiempos donde los únicos "salvos" serían los cristianos. La muerte individual no significaba propiamente el fin, quedaba entonces un intervalo

⁹ Ver Castillo y Torres (1995) y Nutini (1988).

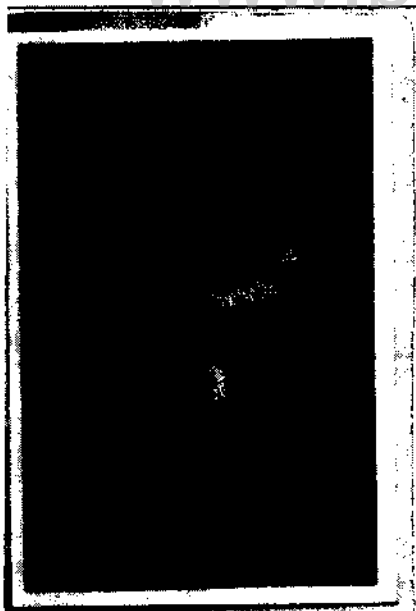
¹⁰ El mito de la Llorona es interesante porque remite a un alma en pena, la de una mujer castigada por Dios por haber asesinado a su hijo. Se le escucha llorar, así como a su hijo, durante las noches. Es muy peligrosa para los vivos; algunos cuentan que si una mujer tiene un encuentro con ella, ésta le entrega a su hijo; es decir recibe su pena, su pecado y de esta manera la antigua Llorona descarga su peso, mientras que otra mujer continúa el ciclo. Es posible que esto último implica una especie de ciclo cerrado y la representación de una figura colectiva, la Llorona sería el alma de todas las mujeres que han castigado a sus hijos o representa esa terrible posibilidad en el inconsciente colectivo. Sólo recordemos el "gusto" de los latinoamericanos por las historias (en la radio y la televisión) donde la madre pierde a su hijo y pasa toda su vida buscándolo y "llorando" por él. Debemos recordar que este mito aparece en casi toda latinoamérica e incluso podría tener un origen en el proceso de conquista. León-Portilla (1985) señala que uno de los presagios aztecas de la llegada de los españoles hace referencia a una mujer que gritaba y lloraba quejándose por lo que en el futuro cercano le iba a pasar a sus hijos; en sus extrañas apariciones les decía a los aztecas que se fueran a otro lugar, este presagio es relacionado con la figura de la Llorona. Clarac (1992) muestra que la Llorona representa a la "madre-que-mata" en vez de la "madre-que-da-vida"; sin embargo, también protege a las esposas y las madres de familia: "eufemización diurna de la imagen nocturna" (p. 467).



Ánimas del Purgatorio.

Imagen tomada de una *Novena de las benditas almas del purgatorio* que se vende en las perfumerías

www.bdigital.ula.ve



Dos representaciones del Ánima Sola.

Imagen tomadas de las "*Estampitas*" que venden en las Perfumerías

—tiempo de nadie— entre el juicio y la resurrección donde la muerte no era completamente muerte,

“...el balance de su vida no estaba cerrado, se sobrevivía a medias en su sombra. Semi-vivo semi muerto, siempre tenta el recurso de 'aparecerse' para reclamar a los hombres de la tierra la ayuda, los sacrificios o la plegaria que le faltaban. Se consentía una tregua que los bienaventurados intercesores o los fieles piadosos podían aprovechar en beneficio propio. Los efectos lejanos de las obras de beneficencia cumplidas durante la vida tentan todavía tiempo para hacerse sentir.” (Ariès 1999:96).

Es a partir del siglo XII cuando la figura del apocalipsis será sustituida por la del juicio (ya sea individual, después de la muerte, o al final de los tiempos), el cual es representado como un “pesaje de las almas”, “...Cada vida termina desembocando en los platillos de la balanza. Cada pesaje retiene de este modo la atención de los mundos celeste e infernal.” (Ariès 1999:91) o un proceso de “intercesiones” donde “...el papel conjugado del abogado (PATRONUS), del suplicante (ADVOCARE DEUM) que apelan a la piedad, es decir, a la gracia del soberano juez...” (Ariès 1999:92).

La importancia del “pesaje de las almas” y de las “intercesiones” en el paso hacia el más allá, muestra que cada vez es más difícil para los cristianos —ya no solamente para la piedad popular— mantener la certeza de la salvación y la resurrección, por tanto es necesario ayudarse con intercesores. En la representación del juicio apocalíptico se encuentra la figura del libro donde están anotados los bienaventurados que alcanzarán a Dios; este libro de los elegidos se convertirá después del siglo XII en el libro de los condenados (Ariès 1999:92).

La noción de purgatorio se formalizará y se hará corriente a finales de la Edad Media (siglo XVII, más bien), para hacer frente a la doctrina protestante que acentuaba la idea de una salvación individualista por la fe o ya determinada por el destino (Lorenzo 1991:88), lo cual hacía innecesario el intercambio con los muertos¹¹. Como señala Lorenzo (1991):

¹¹ Max Weber (1979) sostiene que el “protestantismo ascético” al proponer el abandono de una salvación eclesiástico-sacramental, eliminaba todas las posibilidades “mágicas” de intervención para ese fin; “...El puritano auténtico rechazaba incluso toda huella de ceremonial religioso en la tumba, y enterraba a los suyos calladamente, sólo por evitar toda apariencia de *superstition*, de confianza en la supuesta acción salvadora de cuanto tuviese carácter mágico-sacramental...” (p. 124). Algunos acentuaban la idea de que el intercambio entre muertos y vivos era una necesidad, era simple idolatría. Erasmo de Rotterdam (1992), católico ilustrado, en su libro *Elogio a la locura* [1511], opinaba de manera parecida a los protestantes, consideraba simples tonterías o delirios el interés de la gente vulgar por la intercesión de los santos en sus vidas, lo cual podía extenderse para el culto de las ánimas del purgatorio; de igual manera estimaba que la excesiva preocupación por los rituales fúnebres era una tontería, como “...los que disponen en vida sus

“... El purgatorio aparece à modo de un estado previo hacia la santidad, situación espiritual que coincide con una finalización de las penas, puesto que la posibilidad de la perfección sin necesidad de permanecer en este recinto estaba limitada a un reducido número de fieles. Un mal comportamiento en la tierra podría acarrear muchos años de sufrimientos, por esto insisten en una vida austera, purgando las penas en la tierra para no tenerlo que hacer en el más allá ... Dado que las almas del purgatorio no podían alcanzar méritos propios, excepto con sus padecimientos, quedaba abierta la intervención y solidaridad del individuo hacia sus antepasados a través de la oración, limosna, ayuno y misas. Este tipo de actuaciones con los difuntos, consideradas como un negociar adelantamientos, hallarían su recompensa cuando las almas liberadas intercediesen delante de la divinidad a favor de quienes les auxiliaron.” (p. 91).

Como se muestra en esta cita, lo importante es que auxiliando a las ánimas del purgatorio los vivos conseguían indulgencias futuras ante dios; en otras palabras, es a través de los sufragios a las ánimas que los vivos acumulaban durante su vida méritos futuros para cuando estuviesen ellos mismos en el purgatorio.

Pero desde mucho antes del siglo XVII, los cristianos admitían la existencia de un espacio intermedio donde sus plegarias, obras, indulgencias, sufragios, etc. podían ayudar a los que se encontraban allí. Como señala Ariès (1999): *“... Este espacio debía derivar tanto de viejas creencias paganas como de visiones de la sensibilización monástica medieval: a la vez lugar donde vagaban las sombras insatisfechas (limbos), y lugar donde el pecador, gracias a su expiación, podía escapar a la muerte eterna...” (p. 133)*

La aparición viene a flexibilizar la idea de la importancia del juicio final definitivo al momento de la muerte; antes de su establecimiento si una persona cristiana no había vivido según los preceptos de la Iglesia, la única opción que tenía en el más allá era el infierno. Con el purgatorio, la condena eterna no se va a aplicar inmediatamente, se da la oportunidad de que las almas “aguarden” el tiempo necesario para “pagar” sus pecados, purificándose y, finalmente, siguiendo su camino hacia el paraíso.

La concepción del purgatorio que hoy en día tienen los venezolanos no parece que haya variado en forma radical de aquella noción europea y medieval. Desde la colonia española y pasando por el siglo XIX, dicha devoción ha permanecido hasta nuestros días, pero con

funerales y establecen con toda minuciosidad cómo han de ser y quienes oficiantes deben intervenir en ellos, y cuántas loas y plañideras y músicos y cantores tomarán parte en los solemnes actos que se celebren. Diríase de estos tales que van a poder presenciar el espectáculo de su entierro o que se les va a indultar por ello de la muerte ...” (p. 71).

influencias y cambios producto del desarrollo del culto a María Lionza, la penetración de ideas religiosas orientales y esotéricas e ideas más modernas acerca de la muerte.

Del siglo XIX, hallamos un testimonio que nos muestra la importancia de la devoción a las ánimas del purgatorio. Existe un texto de Enrique María Castro publicado en 1884, titulado *Vida de un cura santo*, donde se cuenta la vida del sacerdote Francisco Rosario (1860-1877), párroco del pueblo trujillano de Mendoza, con el fin de proponerlo como posible santo¹². Hoy en día, la gente del pueblo y sus alrededores todavía lo recuerda, posiblemente es milagroso aunque no obtuvimos información acerca de ello. Habría que realizar un trabajo etnográfico de mayor tiempo para recoger los relatos que los habitantes de esta región guardan de ese personaje. Su vida se convirtió en relato pero no en mito y su figura no es considerada sagrada. Lo que ahora nos interesa, es que en la biografía de Castro se señala la enorme devoción del padre Rosario a las ánimas del purgatorio; más extraño todavía era la facultad de determinar o conocer cuáles ánimas estaban en trance de pasar al cielo o cuáles se iban a quedar allí por mucho tiempo. Su biógrafo cuenta acerca de su relación con las ánimas lo siguiente:

“... El mismo padre confió a algunas personas timoratas de Dios, que había tenido varias veces aviso o revelaciones de que alguna alma había salido del purgatorio, mediante sus sufragios, y volado al cielo. Esta revelación se le hacía o bien por la misma alma que le avisaba estar ya en libertad para ir al cielo, y le daba las gracias por el inmenso beneficio que le había hecho, o bien por una íntima inspiración en que Dios le daba a conocer que su oración había sido oída en favor de tal alma; quedando el Padre después

¹² Sospechamos por algunos testimonios que es un muerto milagroso, tal vez en decadencia. Se dice que perteneció a una familia de cierto nivel económico, como oficio escogió ser cura pero sin llevar realmente una vida acorde con el hábito; era parrandero, tuvo muchas mujeres, unos cuantos hijos y, al parecer no se cuidó de mantener en secreto sus andanzas. Ya con cierta edad, al parecer se arrepintió de su vida de pecador y decidió cambiarla drásticamente sometiéndose a duras disciplinas ascéticas, muchas de las cuales hizo de manera pública para mejor expiar su culpa. El martirio al cual se sometió fue extremo y en algunos casos tuvo problemas con el obispo. La Iglesia del pueblo de Mendoza, donde vivió la mayor parte de sus años, fue construida por él, hoy todavía se puede visitar y observar la estatua que preside su frente donde el pueblo en los años cuarenta deja constancia de un homenaje y reconocimiento (ver Castro 1988; González Rivas 1993).

¹³ “Como esta devoción del Padre a las almas del Purgatorio, se divulgó en el pueblo, ocurrían muchos a pedirle responsos por sus deudos difuntos, los cuales rezaba él a millares sin interesar ni un centavo. Algunas personas le hacían el encargo especial de que en sus oraciones rogase por tal alma deuda suya; y le hacían este encargo ora por el natural deseo de que aquella alma recibiese muchos sufragios de un sacerdote tan santo, ora porque el conocimiento de la vida de su finado pariente les hacía temer que costase mucho su salida del purgatorio. El Padre entonces tomaba a pechos el rogar por aquella alma con especialidad, y después de algún tiempo tenía la complacencia de

de esta inspiración completamente tranquilo y confiado de que aquella alma había ido ya a gozar de Dios." (Castro 1988:63)¹³.

Esta práctica del padre Rosario, seguramente fue mal vista por la jerarquía eclesiástica de la época; su facultad para "ver" a los muertos era demasiado heterodoxa; las oraciones, las velas y las misas para los difuntos era una ayuda que los vivos prestaban a los muertos, pero en última instancia esa devoción no garantizaba la posibilidad de "saber" cuando un alma alcanzaba el camino hacia el cielo, sin embargo en la tradición europea católica existían los *exempla* o historias propagadas por los predicadores y sacerdotes que confirmaban la existencia del purgatorio y sus sufrimientos¹⁴. Esto es una muestra de cómo el más allá estaba presente en el mundo de los vivos, en pleno siglo XIX; en este caso, un sacerdote, un poco peculiar, era quien daba las señales acerca de los muertos en el purgatorio.

Actualmente he podido observar que en muchas circunstancias la gente relata que el muerto, o su espíritu, se manifiesta de varias formas: presencias, con o sin ruido, a altas horas de la noche sentidas y escuchadas por un familiar en su casa; los escalofríos que alguien siente aparentemente sin ninguna explicación; también en el sueño los muertos se manifiestan; en el culto a María Lionza, a través de los mediums o por intermedio de otros espíritus conocemos o podemos preguntar acerca de la situación de algún muerto querido o familiar. En todos estos casos, o en su mayoría, los muertos se manifiestan para comunicar que están abandonados, que han sido olvidados, y es una manera de que los familiares o amigos vivos mantengan y cuiden el recuerdo del muerto. Cuando se habla de ánimas a secas se refiere a aquellos muertos familiares, cuyo recuerdo permanece en la memoria de los vivos, existen incluso señales que muestran que éstos se manifiestan a sus familiares o amigos cercanos vivos, la más común de éstas es soñar con el familiar muerto, aunque también éste puede hacer sentir su presencia o aparecer en su casa o en

participar á sus parientes, que estaba ya gozando de Dios; otras veces guardaba silencio y nunca jamás volvía a hablar sobre el encargo que se le había hecho. ¡Silencio pavoroso! ¿No lo guardaría, porque Dios le había manifestado que no se empeñase por aquella alma que estaba perdida para siempre? Parece probable ser esta la causa de aquel silencio ..." (Castro 1988:64).

¹⁴ Según Lorenzo Pinar (1991), para España (1500-1880), "...Los contactos perceptibles que mantenidos por las almas de los difuntos con los vivos parecían escasos. Los tratadistas afirmaban que sus apariciones debían ir subordinadas al consentimiento divino y el aspecto de los seres espirituales por lo general no daba pena ni espanto sino consuelo y ánimo. Estas visiones fueron utilizadas por los escritores religiosos para justificar ciertas creencias, caso de los *exempla* que avalaban la existencia del purgatorio; o para inducir a las personas al arrepentimiento al mostrar el estado de condenación en que se encontraban." (p. 83).

algun lugar que en vida frecuentaba. El familiar muerto se aparece en sueños para recordar a sus familiares que lo han olvidado. Con los muertos lejanos no se sueña casi nunca, esto tal vez mide la sensibilidad que se siente por un muerto, cuando se acostumbra el sobreviviente a la muerte del ser querido, deja de soñar, deja de tenerlo presente y es posible pensar que ya ha dejado el purgatorio.

El criterio en el siglo XIX, a juzgar por lo que se cuenta del padre Rosario, lo determinaba el sacerdote, tal vez las misas, oraciones, velas que se le dedicaban al muerto. Si se tiene relación estrecha con el culto a María Lionza las señales, signos y presencias del muerto son aún más palpables y cercanas, ya que el muerto puede incluso “bajar” o un espíritu de “mayor luz” avisar cómo se encuentra el espíritu del muerto, si necesita velas, misas o rezar por su alma. Es de notar que el papel que jugaba el padre Rosario como intermediario entre los familiares y los muertos, ha sido sustituido en el culto de María Lionza por el médium, o materia.

En el testimonio anterior, del Padre Rosario, existe mucha preocupación por el destino de las ánimas de los muertos y la preocupación por el futuro individual de aquellos. Hoy en día la relación con las ánimas está determinada por los favores e incluso milagros que aquellas ánimas ofrecen a los vivos; es decir lo importante no es asegurar futuras ventajas en el más allá sino que se “fuerza” a las ánimas para que ayuden en el presente a los vivos, esto supone, por supuesto, un compromiso con las ánimas que no se puede eludir.

Las ánimas del purgatorio representan una figura colectiva, los familiares y amigos muertos, en este sentido podría pensarse en una especie de figura de los antepasados¹⁵. A la vez, las ánimas del purgatorio implican una noción individual, cada una de las almas de los muertos, en este sentido son consideradas individualmente, como ya lo vimos en el testimonio del padre Rosario. La doctrina de las ánimas del purgatorio es uno de los soportes de la noción en Venezuela de que cualquier ánima —dicho de otra forma, cualquier muerto—, puede ayudar a los vivos con favores a condición de que estos le celebren misas, recen por ellos, etc. Si uno se encuentra sólo en su casa y siente miedo puede pedirle a un familiar muerto que lo

¹⁵ Gustavo Martín (1983) sostiene que en el culto a las ánimas del purgatorio en Barlovento, pueblo con gran influencia cultural africana, ha permanecido el culto a los antepasados de los antiguos esclavos, además la figura de las ánimas del purgatorio resuelve los problemas “...de ambivalencia afectiva que genera la muerte, mediante la despersonalización de la misma, sino también se reduce la angustia de la muerte escatológica, conservando a la vez la tradición del culto a los antepasados; los cuales en la creencia del barloventefío instituyeron las normas de reciprocidad que rigen la vida social del Grupo...” (p. 66).

proteja, también si uno necesita introducir algún papel en alguna institución puede solicitar la ayuda de una ánima familiar (es decir, un padre muerto, un abuelo, un hermano, etc.); éstos cumplen la función de ánima protectora, una especie de ángel de la guarda o, podríamos decir, un “muerto de la guarda”. Igualmente, es muy común encontrar la idea de que la muerte de un familiar cercano constituye más que una tragedia una suerte en cuanto que va a servir de protección y ayuda a los familiares, éstos, luego de la muerte de aquél, van a “echar pa’lante”, van a tener más suerte gracias a la intercesión en el más allá del muerto familiar¹⁶.

3. El “ánima sola”

Una figura interesante en el imaginario de la muerte del venezolano es “el Ánima Sola”, que, como ya señalamos, parece que está presente en muchas partes de Latinoamérica. Es un ánima en pena, que —según cuentan algunos— se portó mal con Jesucristo en sus momentos de pasión y muerte, negándole agua por miedo a los judíos, aquél decidió entonces castigarla por toda la eternidad; sin embargo es más frecuente que los informantes no sepan nada de su historia y solamente soliciten su favor por ser “muy milagrosa” y efectiva. Una informante dice “...que el nombre del Ánima Sola es Celestina. Ella fue quien le negó el agua a Jesús cuando éste sufría hacia el Calvario, entonces fue maldita por el propio Jesús por toda la eternidad”. En las perfumerías se puede encontrar, además de las estampas alusivas a ella¹⁷, una novena del ánima sola que narra su historia, dándosele una identidad precisa: Celestina Abdenago, lo cual remite a dos sentidos: (1) la alcahueta (de la famosa novela española), la mujer que interviene para que dos personas consigan unirse, esto que lo hizo —recuérdese que es un ánima— en vida podría hacerlo de otra manera en la muerte, intercediendo ante

¹⁶ Estas estampas tienen la imagen del santo, virgen o muerto milagroso por un lado y al reverso una oración, en algunos casos son uniformes, en otros varían un poco. Citemos lo que dice una de las “estampitas” dedicada al ánima sola: “Oye mortal el lamento de un alma aprisionada. Sola, triste, abandonada. En este oscuro aposento. Anima mía. Anima de paz y de guerra. Anima de mar y de tierra, deseo que todo lo que tengo ausente o perdido se me entregue o aparezca. ¡Oh Ánima: la más sola y desamparada del purgatorio, yo os acompaño en vuestro dolor, compadeciéndolos al veros gemir y padecer en el abandono de esa dura y estrecha cárcel, y deseo aliviaros vuestra aflicción; ofrendaos todas aquellas obras meritorias que he pasado, paso y he de pasar en esta vida para que paguéis vuestras culpas a Dios, y alcanceis su gracia esperando que me haréis el gran beneficio de pedirle que dé a mi entendimiento la luz necesaria para que yo cumpla su Santa Ley, amándole sobre todas las cosas como a mi único y sumo bien, a mi prójimo como a mi mismo, pues así mereceré de su “Divina Majestad” y misericordia infinita mi salvación.”

¹⁷ Estamos conscientes de que sólo mencionaremos ejemplos del Perú, Colombia y Argentina, pero lo anunciamos como hipótesis; aunque como ya señalamos vemos que hay un contexto parecido en lo que respecta a el culto a los muertos.

dios por los vivos; (2) la bruja, la figura femenina maléfica, que no quiso darle agua a Cristo durante su pasión y por lo que fue castigada.

La novena del *Ánima Sola* cuenta más o menos la historia señalada arriba y contiene unas oraciones que deben rezarse todos los días y otras por nueve días seguidos por el alma del *“Ánima Sola”*; es interesante anotar que estas oraciones siempre van acompañadas de una invocación a las ánimas del purgatorio. Se dice que aunque no ha sido consagrada por la Iglesia es una santa, “...por su intercesión se puede orar y alcanzar muchos beneficios de lo Alto palpables en grandes milagros obtenidos mediante su invocación sin alterar en nada la fe católica instituida por Jesucristo y legada por nuestros mayores...” (*Novena del Ánima Sola*, p. 1). Esta ánima puede conceder cualquier solicitud o favor, pero se dice que es muy peligroso pedirle ya que “cobra” muy caro, le “quita” al devoto algo muy querido, como por ejemplo un familiar; a pesar de ésto la popularidad del *Ánima Sola* es muy grande.

El rasgo más resaltante del *“Ánima Sola”* es su soledad y abandono (se dice de ella que es la “más abandonada y solitaria” de las ánimas del purgatorio), representa a los muertos que mueren solos, sin familiares vivos, sin posibilidad de que puedan velar por el buen camino de su alma hacia el más allá; su relación trágica con Jesucristo remite al pecado que cometió, terrible para poder llamar la atención, para convertirse en relato y constituirse todavía hoy en “mito vivido”. Sirve además de enseñanza, de moraleja, aunque una persona cometa tan terrible pecado puede gracias a los sufragios de los vivos ser perdonada en el purgatorio. ¿Será que la popularidad de esta ánima, así como en otro tiempo el de las ánimas del purgatorio, radica en esa identificación con la posibilidad de pecar y sobre todo de redimirse en el futuro escatológico? ¿Se debe su popularidad a una mentalidad que no le interesa mucho el futuro? O ¿sólo refleja la preocupación desesperada de la gente por resolver sus problemas inmediatos?

Como vemos las ánimas del purgatorio tienen un doble significado, representan un aspecto individual y uno colectivo. A su vez el *Ánima Sola* puede considerarse como una especie de entidad colectiva de las ánimas o muertos que en el purgatorio tienen muy poca posibilidad de “alcanzar la luz”, el paraíso; sin embargo esa condición la hace de alguna manera atractiva para ayudar a los vivos. A la vez, constituye un mito que habla acerca de una mujer solitaria que a pesar de sus pecados intercede por los vivos a cambio de su salvación eterna.

Dentro de las ánimas del purgatorio se reconoce a algunas que son especiales y sobresalen por encima de las demás, si bien las ánimas del purgatorio tienden a colectivizarse

éstas de las que hablamos se singularizan, se particularizan y mantienen de manera formidable su individualidad; éste es el caso de los santos y los muertos milagrosos.

4. "Muertos Milagrosos" latinoamericanos

Nos atrevemos a afirmar que podemos conseguir muertos milagrosos en toda Latinoamérica; por supuesto, para confirmar tal aseveración se requerirían trabajos particulares que así lo confirmasen. En todo caso, sostenemos que la aparición de "muertos milagrosos" no es un fenómeno puramente contemporáneo ni urbano, en distintos contextos históricos podemos encontrar numerosos muertos que han recibido un culto parecido al de los muertos milagrosos que conocemos en Venezuela y en la Mérida actual, tales como los primeros santos coloniales nacidos en América, Santa Rosa de Lima, San Martín de Porres y Pedro Claver, hasta figuras contemporáneas vinculadas con la política como Evita Perón y el Che Guevara¹⁸. Vamos entonces a explorar, primero, a estos dos personajes, figuras conocidísimas y resaltantes de la historia reciente latinoamericana; segundo, pasaremos a la colonia para examinar a los primeros santos católicos nacidos en la América española. Esto lo haremos relacionándolos siempre con muertos milagrosos venezolanos y merideños para comparar semejanzas y diferencias en sus rasgos; con lo cual, de paso, mostramos la pertinencia de la hipótesis anterior acerca de la existencia de Muertos milagrosos en Latinoamérica en distintos contextos.

¹⁸ En este caso los medios de comunicación, así como su figura internacional y política, contribuyeron a crear un mito y un símbolo contemporáneo, más amplio que el "santo popular" de Bolivia. En una revista, leemos en un reportaje sobre el Ché lo que sigue: "Y a partir del verano de 1997, cuando un equipo de especialistas cubanos y argentinos descubrieron sus restos en Vallegrande, pueblito boliviano próximo al lugar donde fue asesinado, Guevara comenzó a experimentar una insólita resurrección. De entonces acá se desató en todo el planeta una epidemia que ya había mostrado su avanzada desde mucho antes: *la Chemanta*. En este nuevo avatar Ernesto Guevara puede estar presente y encarnado en celuloide por el *sex symbol* Antonio Banderas, en la etiqueta de una cerveza inglesa sin alcohol, en una publicidad del modisto francés Jean-Paul Gaultier, en una pancarta moscovita que protesta el bombardeo a Yugoslavia, en un tatuaje en el hombre del futbolista Diego Armando Maradona o en una página de Internet dedicada a mujeres cuyo saludo es *el Che olla testosterona*. Incluso en el mausoleo que se levanta en el centro de la isla de Cuba, en la ciudad de Santa Clara, donde desde hace dos años reposan los venerados despojos, están a la venta imágenes, llaveros, dibujos, ceniceros y hasta máscaras del Che. En tiempos de liberalismo económico, ese cadáver, o más bien esos huesos cuasi sagrados, también desacralizan no sólo el mito del santo, sino además la leyenda del revolucionario eterno..." (*Ernesto Che Guevara. De la guerrilla al marketing en Feriádo*, (Revista dominical de *El Nacional*), N° 831, Domingo, 30 de Mayo de 1999, p. 20)

4.1. "SAN ERNESTO" Y LOS MUERTOS MILAGROSOS GUERRILLEROS

ERNESTO "CHE" GUEVARA famoso líder guerrillero de la Revolución Cubana, cuya historia es bastante conocida como para que la recordemos aquí, es también hoy en día un "muerto milagroso" de Bolivia; el lugar donde fue fusilado sirve hoy de santuario para recibir a la gente del pueblo de La Higuera y sus alrededores, que lo visitan para solicitarle favores y milagros, así como para cumplir promesas.

Un biógrafo reciente del Ché (Jorge Castañeda 1999) relaciona su mito con el de Jesucristo, resumiendo así uno de los rasgos que se presenta con bastante frecuencia en los muertos milagrosos: el sacrificio, remitiéndonos a la figura de los primeros mártires cristianos. Para este autor es inconcebible el impacto de la figura del Ché sin la noción de sacrificio, su disposición a morir por sus ideales, implícita en el mito:

"... un hombre que tenía todo —gloria, poder, familia y comodidad— lo entrega a cambio de una idea, y lo hace sin rabia ni dudas. La disposición a la muerte no se confirma en los discursos o mensajes del propio Che, o en las oraciones fúnebres de Fidel Castro, ni en la exaltación póstuma y ajena del martirio, sino en una mirada: la de Guevara muerto, viendo a sus victimarios y perdonándolos porque no sabían lo que hacían; y la del mundo, asegurándole que no se sufre cuando se muere por ideas." (Castañeda 1999:22)¹⁹.

Esta visión ofrecida por un biógrafo impresionado por la vida y muerte del Che, pertenece también a su mito: su muerte ofrecida a todos por sus captores, gracias a los medios de comunicación modernos; hay que recordar que luego de que el Ché fue asesinado, la foto donde se veía ya caído, sin vida, cuerpo abatido por el ejército, recorrió los noticiarios y los periódicos del mundo. Esta es la visión que Castañeda recuerda y es la que según él constituye el principal motivo de la construcción del mito "cristiano" del Ché; es decir, iguala la figura de este personaje con los mártires cristianos, primeros santos que por mantenerse aferrados a su confesión —que a fin de cuentas son también ideas— fueron asesinados por el Imperio Romano. La identificación que nos propone este autor con Cristo, es también la identificación con los mártires cristianos (ver capítulo II). El mito del Che tiene, sin embargo, otras aristas, las que cuentan la historia de un joven solitario, viajero, "sensible ante las injusticias del mundo", rebelde, que puede lograr cambiar el mundo, lograr una revolución, pero, a la vez, rechazar los beneficios del poder a través de una vida ascética (como la de los santos medievales)¹⁹, por ideales de justicia y sin importar que pueda morir por ello.

¹⁹ Decimos una vida ascética porque vivió de la renuncia: renunció a su vida cómoda de pequeño burgués, no solamente renunció a los privilegios del poder sino que renunció al poder mismo.

Otra de las aristas del mito del Che Guevara es su **figura como muerto milagroso**, concede milagros y favores a los vivos en el pueblo boliviano de La Higuera. Para los campesinos bolivianos de esa región el Che no es el mártir, el héroe popular que luchó y murió por ideas abstractas como la libertad, el comunismo, la lucha contra el imperialismo y la burguesía. ¿No será para ellos un hombre bueno, joven, decidido y rebelde que luchó por los pobres? Es curioso que éste en su última aventura guerrillera no recibió apoyo de aquellos campesinos que luego lo convertirán en muerto milagroso. Aunque mató gente inocente murió en sus tierras, mostrando su debilidad ante una fuerza superior y despiadada, a pesar de que pudo haberse quedado en el poder, gozando de él, prefirió ir a luchar a las montañas para ayudar a los pobres. Esta es mi reconstrucción acerca del mito del Che, he podido constatar que incluso en Venezuela, por lo menos en la zona de los Andes, la figura del Che es apreciada por la gente, más o menos de esa manera, también he observado que algunos jóvenes llevan medallas, en forma de escapulario, con la imagen del Che. El boom de su figura aunque se acentuó con la exaltación que le ha dado Chávez era anterior y, precisamente, éste refleja ese interés popular, es decir no lo creo el actual presidente de Venezuela.

En Venezuela tenemos varios muertos que al igual que el Ché, fueron guerrilleros y rebeldes que intentaban derrocar al gobierno e imponer un sistema más igualitario y justo; murieron de manera violenta en manos del ejército durante sus "andanzas revolucionarias".

Uno de aquellos muertos milagrosos se encuentra en Boconó, *el guerrillero de Santa Ana*, donde está su tumba, el lugar donde falleció peleando contra el ejército durante la década de los sesenta. Su relato cuenta que no tenía madre ni padre, su muerte fue penosa, el ejército lo emboscó y lo mataron.

En las montañas de Trujillo, las que colindan con Lara y Portuguesa, en el siglo pasado vivió y murió un personaje parecido a estos guerrilleros, el TIGRE DE GUAITÓ, cuya historia recogió de la tradición oral el escritor José León Tapia (1992). Este héroe se levantó contra los caudillos de la región (sobre todo contra el "León de la Cordillera", Juan Bautista Araujo), era un campesino pobre que no aceptó los abusos y la explotación de aquellos caudillos del siglo XIX, fue uno de los jefes de las famosas montoneras de ese siglo pero, al parecer, resistiéndose siempre a alinearse con los caudillos poderosos de la región, se dice que incluso en una de sus incursiones a la capital de Trujillo quemó la catedral de la ciudad, lo cual indudablemente le granjeó la animadversión de la Iglesia; ayudaba a otros campesinos pobres y murió asesinado en una emboscada organizada por sus poderosos enemigos. La



www.bdigital.ula.ve

La imagen más conocida del Ché. Tomada por un fotógrafo italiano , durante los años sesenta, se convertirá en el icono de la revolución socialista y la rebeldía en todo el mundo.

gente de la región contaba —según Tapia (1992)— que luego de muerto todavía se le podía ver por algunas de las montañas. Su ánima era también solicitada porque concedía favores y milagros.

Existe otro muerto milagroso, llamado MONTENEGRO, que se encuentra en Altagracia de Orituco, quien sirvió como informante de la policía cuando se combatía la guerrilla en la región del Parque de Guatopo, pero un día cambió de frente y se convirtió en guerrillero por su propia cuenta, “aterrorizando” una región del Guárico cerca del Río Apure; se dice que robaba a los ricos para ayudar a los pobres. Finalmente fue ultimado por la Guardia Nacional, su tumba se encuentra en Calabozo adonde acuden los fieles a solicitarle milagros y favores (Pollak-Eltz 1987:65)²⁰.

A diferencia del Che los muertos milagrosos venezolanos no alcanzaron nunca el poder, ofrecieron sus vidas por los “pobres”, los desamparados, y lucharon contra los poderosos en pos de una “sociedad más justa” o por lo menos para defenderse de los poderosos. En este sentido, tal vez sea BOLIVAR la figura con la que más se puede identificar el Ché, con la diferencia de que aquél no dejó el poder por propia voluntad sino que lo retiraron, muriendo el pobre y abandonado²¹, lo cual a fin de cuentas, los iguala, pero sobre todo con los pobres, aquellos que —según la visión popular— intentaba liberar. Por otro lado, los dos son héroes fundadores de un nuevo orden, héroes trágicos, distintos a los héroes civilizadores de los mitos de origen, en cuanto que están ‘destinados’, “... a una suerte funesta, al error o a la falta tras cada hazaña...” (p. 192) “...sólo se salvan en el momento de su muerte gracias a un ascenso a la condición divina, en la que se puede ver una prefiguración, aunque en otra escala, de los ascensos al heroísmo mítico que se presenta a veces como el vértigo o la tentación de los héroes terrestres...” (p. 192) La relación de estos personajes con el poder siempre es fallida.???

Dos rasgos resaltantes de Montenegro, el guerrillero de Guatopo, son el haber sido informante de la policía contra los guerrilleros y luego haberse “convertido” a la “nueva fe”, a la nueva idea revolucionaria. Mientras el mito del Che habla de un hombre “de una sola

²⁰ En Oriente parece que existe un muerto milagroso con las mismas características de los dos muertos ya mencionados. Un informante me contaba que en San Fernando De Apure vivió un tal SANTIAGO MELGAR CONTRERAS, colombiano, que en los años cincuenta (cuando Pérez Jiménez) era cuatrero, pero repartía lo que robaba con la gente; un día se enfrentó a la Seguridad Nacional hasta que lo mató. En San Félix de Táchira me cuenta el mismo informante, hay otro muerto milagroso cuyo apodo era El INDIO, dicen que era un asesino pero también ayudaba a su gente. Murió en manos de la policía en los años setenta.

²¹ Estos dos héroes reciben en su nación, además de un culto popular, un culto oficial y promovido por el Estado; en el caso de Bolívar relacionado con la Independencia de los países que formaron la Gran Colombia, en el caso del Che con la Revolución Cubana.

pieza", de un solo camino, nada de conversiones, él mismo va armando su propia e inflexible vida, ascética como ya dijimos donde lo único que importaba era alcanzar la revolución, Montenegro aparece primeramente como traidor, luego encontrará el "camino más justo" por el cual brindará su vida. En otras palabras, de ser informante de la policía (rasgo social positivo, por lo menos para el estado o el gobierno) pasa a convertirse en guerrillero (rasgo social negativo), sin embargo en el relato ese rasgo social negativo parece que hablara de una transformación del personaje, el "convertirse" alude tanto a una especie de revelación religiosa como a un encuentro con el "verdadero camino", la lucha por los pobres. El rasgo, que llamaremos, "Robin Hood", robar a los ricos para darle a los pobres, es casi una constante que encontraremos en la mayoría de todos los muertos milagrosos de este trabajo.

Por otra parte, el Tigre de Guaitó, aunque es un personaje del siglo XIX, tiene características muy parecidas a los otros guerrilleros: de origen humilde se rebela contra las injusticias, lucha contra ellas de manera violenta, no se alía nunca con el poder y es asesinado por los poderosos; no obstante hay un rasgo distintivo: luego de su muerte, aparece en las montañas²². Este aspecto no es común en los relatos sobre los muertos milagrosos, lo encontramos solamente en José Gregorio Hernández, del cual existen numerosos relatos que hablan de sus apariciones para curar a los enfermos, y en el contexto de María Lionza donde los muertos milagrosos, espíritus prestigiosos, "bajan" en algunas sesiones.

www.bdigital.ula.ve

²² En Carache, Estado Trujillo, existe el relato de un "muerto público" o "recuperado" pero que al parecer no es milagroso. Es el llamado "Zurdo" (David Roberto Domínguez) de quien se dice que fue injustamente puesto preso durante varios años por un delito que no cometió, debido a las rencillas que tenía con una familia poderosa del pueblo. En la cárcel sufrió mucho e incluso lo violaron. Luego de cumplir su condena volvió al pueblo dispuesto a vengarse. Había sido soldado del ejército, destacándose como francotirador; aprovechando estas destrezas se preparó para matar a todos aquellos que le habían hecho daño. Llevó a cabo su venganza de manera espectacular, la policía, la Guardia Nacional y comandos especializados del Ejército se dieron a la tarea de cazarlo, lo cual hicieron luego de que él matara a varios de la familia poderosa que lo había enviado a la cárcel, a policías y soldados; sin embargo varios meses tardó la fuerza pública para acabar con él. Se escondía en las montañas y los campesinos lo ayudaban, lo escondían porque realmente no querían a aquella familia poderosa (terratenientes o caciques, dice la gente para referirse a ellos) que había desgraciado la vida del joven. Finalmente la fuerza pública lo alcanzó y pudo matarlo; sin embargo los campesinos dicen que él todavía se encuentra vivo y recorriendo las montañas aledañas a Carache. Muchas personas en Carache, así como en todo el Estado Trujillo, conocen la historia, fue además llevada a la televisión por la emisora Radio Caracas Televisión y la historia fue publicada en forma de novela por Rafael Segundo González (1995).

4.2. SANTA EVITA

EVITA PERÓN es otro de los muertos milagrosos latinoamericanos más conocidos, gracias a los medios de comunicación internacionales (las numerosas biografías escritas, así como los numerosos documentales, películas y noticieros que mostraban de una u otra forma a Evita), por haber sido actriz de radio y cine, haber gozado de gran fama en vida, por haberse constituido rápidamente en una figura política relevante de su país y encarnado un movimiento político que pretendía ofrecer reivindicaciones, como al parecer nunca se había propuesto a la gran mayoría de los argentinos pobres; pero además, por su temprana y dramática muerte, así como el haber sido embalsamada, su cadáver desaparecido y años después retornado a la vida pública.

En una excelente novela, Tomás Eloy Martínez (1997) nos resume los elementos que, según él, construyeron el mito de Evita Perón; vamos a mencionarlos y comentarlos pero no porque creamos que esos sean los elementos más destacados de su biografía novelada²³ sino porque realmente capta los rasgos del mito de Evita, algunos de los cuales son parecidos a los de los muertos milagrosos venezolanos y merideños. Podemos decir que este autor con su novela sobre Evita nos mostró algunas claves de cómo se forma un “mito vivido”, a través de los distintos relatos que cada argentino posee de “santa Evita”, estos por acumulación, por contradicción, por sintonía con el colectivo van haciendo cada vez mayor el relato, hasta que se convierte en un verdadero mito; así nos dice Martínez: “... Evita fue convirtiéndose en un relato que, antes de terminar, encendía otro. Dejó de ser lo que dijo y lo que hizo para ser lo que dicen que dijo y lo que dicen que hizo.” (p. 21).

Evita ascendió “... como un meteoro desde el anonimato de pequeños papeles en la radio hasta un trono en el que ninguna mujer se había sentado: el de Benefactora de los Humildes y Jefa Espiritual de la Nación” (p. 183). Aquí el mito habla de una constante en Latinoamérica, lo que caracterizaba a la Venezuela del siglo XIX —según Lisandro Alvarado—: la lucha por la igualación. Los relatos de Jacinto Plaza, en Mérida, cuentan la historia de un campesino que logra ser arriero²⁴, para luego asentarse como comerciante, a pesar de la intriga de los ricos de la ciudad (que seguramente lo veían como un intruso) y después de superar la estafa

²³ El autor señala que esta novela se “ha tomado como un gran reportaje” y no se dan cuenta que éste intenta, develar como él se enfrentó al mito intentado reconstruir las distintas aristas de mito, recreando e inventando —por eso no es historia o reportaje— el mismo mito de Evita.

²⁴ Este oficio durante la colonia y en el siglo XIX, debido a los obstáculos para viajar, parece que tuvo gran importancia, no sólo era el comerciante que llevaba y trata productos, también servía de mensajero y seguramente gozó no sólo de prestigio social sino además considerado un hombre especial (Ver Osorio 1996:103).

de un amigo; al igual que Evita el haber alcanzado un mejor estatus no lo separó de sus orígenes, sino más bien con mayor ahínco ayudó a los campesinos pobres.

Muy vinculado al rasgo anterior es el carácter caritativo o justiciero de Evita Perón. *Fue el Robin Hood de los años cuarenta* (p. 186). Aquí coincide con un rasgo fundamental de los muertos milagrosos: la caridad vista como justicia e incluso como venganza que los pobres por medio de sus héroes pueden propinarles a los ricos, a los poderosos, tal como cuenta el mito de Machera, “robaba a los ricos para darle a los pobres” —dice cualquier informante repitiendo casi ritualmente, lo que todos conocemos del mito de Robin Hood—; lo mismo lo encontramos en la historia acerca del Tigre de Guaitó, de Jacinto Plaza y de gran parte de los muertos milagrosos (ver capítulo V y VII).

Como todos saben Evita Perón *murió joven* (p. 184), apenas a los treinta y tres años, un número por demás sugestivo para los católicos. Aquí nos encontramos de nuevo con la “mala muerte”, con la “muerte no natural” que perturba a todos, la “muerte sin sentido” que corta una vida llena de potencialidades; “lo que pudo haber sido y no fue”, “ese no fue” se llena entonces en el imaginario colectivo con los sueños que aquella mujer colmó y prometió. Por otra parte, la muerte de una persona joven pareciera que siempre implica una especie de sacrificio y en el caso de alguien especial supone lo que Cristo “había hecho” por nosotros: morir para salvarnos. Sólo recordemos una muerte milagrosa del Cementerio de Caracas, María Francia, quien siendo muy joven y bella, lista para casarse fue picada por una culebra y murió repentinamente. En este caso como el de Evita, la mala muerte se transforma en una muerte heroica, una muerte bella, romántica podríamos decir; Evita por ser figura pública y María Francia por ser joven y estar a punto de casarse.

Para mucha gente tocar a Evita era tocar al cielo (p. 193). El culto a los muertos es en gran medida el culto a las reliquias y el mito de Evita lo resume de manera ejemplar, su cuerpo fue embalsamado, reliquia de un pueblo entero que, a pesar de desaparecer, se multiplicó en cada argentino como las réplicas del cuerpo en la novela de Tomás Eloy Martínez (1997); toda reliquia como en la Edad Media, como en el antiguo Egipto, con Osiris, tiende a multiplicarse, con en el mito o en el relato acerca del muerto cada persona tiene algo que contar, que agregarle, que inventarle, también cada devoto anhela un pedazo del muerto porque es un objeto sagrado que trae beneficios, favores, milagros.

Como en algunas culturas indígenas de América del Norte el prestigio social se puede alcanzar siendo desprendido, prodigioso con los demás, eso lo hizo Evita y se refleja en lo que Eloy Martínez (1992) llama *el 'relato de los dones'*. Como el rasgo anterior, ya comentado, todos nos acercamos al muerto milagroso en la medida en que nos podemos identificar con él, o



Portada del libro de Tomás Eloy Martínez: *Santa Evita* (1982)
El parecido de la imagen a un "estampita" de santo es evidente

acercarnos a él; como una reliquia, cada argentino, tiene un cuento —asegura Eloy Martínez— que lo pone en estrecha cercanía con Evita, como generosa madre: “...llegó y con sus grandes alas ocupó el espacio de los deseos, sació los sueños. Evita fue la emisaria de la felicidad, la puerta de los milagros...” (p. 195). Los muertos milagrosos que hay en Mérida participan de alguna manera de este “relato de los dones”, hemos escuchado a innumerables personas de la ciudad que tienen algo que contar con respecto a Machera; uno que era devoto pero enemigo de éste en sus últimos días decía: “menos mal que lo mataron sino me hubiera matado a mí, en esos días me andaba buscando para matarme ... entonces la policía lo mató”; un familiar cercano contaba: “era mi primo, nos llevábamos muy bien, viajamos juntos a Caracas, era mi pana por eso yo vengo siempre el día de los muertos y me quedo aquí con él todo el día, es una promesa”.

Como vemos, sin duda, Evita Perón se identifica con los muertos milagrosos. Su agonía la siguió toda Argentina a través de la radio y una gran multitud se agolpó en la casa presidencial para darle aliciente y como pretendiendo que de esa manera ella no moriría. Su funeral fue apoteósico, miles de personas desfilaron para ofrecerle un último adiós; es interesante apuntar que muchos muertos milagrosos han recibido de parte de su comunidad —salvando las distancias en las fastuosidad— vistosas pompas fúnebres, parecidas a las de Evita. Recién su muerte, el Vaticano recibió miles de cartas que pedían su santificación. Un muerto milagroso venezolano, José Gregorio Hernández²⁵, también tuvo unas exequias grandiosas; las fotografías que se conservan de aquellas ceremonias muestran la majestuosidad del cortejo fúnebre, algo difícil de olvidar para una ciudad tan pequeña como era Caracas en las primeras décadas del siglo XX.

El mito de Evita Perón está hoy todavía ligado al peronismo, sus partidarios mantienen páginas Web donde difunden la vida y la obra de esta “gran mujer”, pero rechazan la imagen de Evita como muerta milagrosa, consideran esto supersticiones de la gente, la reivindican como figura “del hacer” político, por su obra de caridad y reivindicación de los pobres; en otras palabras como heroína que luchó contra los poderosos, como política, como líder. En cambio la visión popular la reivindica como figura sagrada, no tanto por “el hacer” sino más bien por un “hacer truncado”, del “hacer fracasado”, ya que si bien alcanzó el poder su muerte tempranera quebró todas las posibilidades de culminar “su hacer”, su vida, sus posibilidades y éstos tienen que ver con la caridad, la generosidad, la ayuda a los pobres, el enfrentamiento contra los ricos.

²⁵ La mayoría de los venezolanos tienen puesta su esperanza de que él llegará a ser un día un verdadero santo canonizado.

Capítulo IV

Algunas creencias y actitudes ante la muerte en Venezuela

Existen diversas manifestaciones populares que muestran una relación constante, cercana y familiar entre vivos y muertos en Venezuela, las cuales *no necesariamente* concuerdan con la concepción católica que hace hincapié en la posibilidad de alcanzar una continuidad superior en el más allá, el cielo o el paraíso¹. Así por ejemplo, tenemos la existencia de cuentos de fantasmas y aparecidos; las “tumbas” o “capillas” en las carreteras del país que conmemoran la muerte sufrida por alguna persona, a consecuencia de un accidente de tránsito; la importancia y peculiaridad de los rituales funerarios; la recurrencia y el significado de “soñar” con amigos y familiares muertos; el papel de los muertos en el culto a María Lionza; por último —centro de este trabajo—, la existencia, por todo el país, de Muertos Milagrosos a los cuales se les rinde culto y se les pide favores.

A continuación, vamos a señalar algunas características de estas manifestaciones asomando la posibilidad de su relación con el culto a los muertos milagrosos, como parte de una realidad cultural heterogénea y una concepción peculiar de la muerte en el venezolano, distinta a la católica ortodoxa. No creemos que éstos sean los únicos aspectos que puedan señalarse con respecto a la muerte en Venezuela, sólo queremos apuntar los que más nos llamaron la atención, considerados fenómenos marginales o “folklóricos”; aunque son parte central de la conciencia y actitud acerca de la muerte del venezolano.

1. Cuentos de fantasmas y aparecidos

Cualquier venezolano, no importa la clase social a la que pertenezca, si es ciudadano o campesino, ha escuchado o conoce algún cuento de fantasmas o “aparecidos”: la casa del

¹ Con Ariès (1999) resumimos, de manera básica, la concepción de la muerte y la escatología cristiana en las siguientes ideas: 1º) *la vida como paso*: la vida del hombre es una mortificación que comienza con el nacimiento y acaba con la muerte; 2º) *juicio final*: la idea de que el hombre luego de su muerte será sometido por dios a un juicio moral, ya sea individual, al final de la vida, o colectivo, 'al final de los tiempos', cuando Jesucristo regrese a la tierra por segunda vez (Apocalipsis), lo cual dependerá de si su vida siguió el modelo de vida cristiana señalada por la Iglesia; 3º) *inmortalidad en la reencarnación*: como religión de salvación, hace hincapié en que aquellos hombres que pasen con bien el juicio final, serán los escogidos, lograrán la encarnación y la redención en Cristo (p. 87).

vecino abandonada donde ciertas noches podemos escuchar ruidos extraños; la urbanización construida por el Banco Obrero donde antes había una hacienda y podemos escuchar en las noches un caballo corriendo y hombres arrastrando cadenas; los famosos entierros dejados casi siempre por viejos ricos y avaros que no confiaban en los bancos; el profesor que desanda en los pasillos del liceo en que trabajaba y donde se suicidó, etc.².

Según creemos, los cuentos de fantasmas, aparecidos o muertos actualizan un tipo de relación entre vivos y muertos donde la conexión entre ellos no se rompe a pesar de la muerte; segundo, establece una relación con el pasado; tercero, el relato permite delimitar el espacio que se habita, da pertenencia a la comunidad que lo cuenta, una especie de "mito de origen" que da cuenta del pasado de ese espacio que habita³; cuarto, los protagonistas de estos cuentos se mantienen atados al mundo de los vivos debido a una mala muerte, por lo general mueren de manera más o menos trágica y sus almas en pena quedan atadas a los lugares donde vivieron, trabajaron o murieron.

Una actitud bastante estereotipada al escuchar estos tipos de relatos es la de expresar mucho miedo y temor, lo cual va acompañado de una creencia generalizada que sostiene que basta mencionar el nombre de un muerto para atraerlo; sin embargo, el gusto por contar y escuchar este tipo de relatos permanece, incluso se cultiva en los niños desde pequeños. Esta creencia es sostenida por un número abrumador de personas, católicos o no-católicos, participen o no en el culto a María Lionza, hombres modernos o campesinos tradicionales. En cualquier caso, resaltamos la presencia de los cuentos de fantasmas o de aparecidos en el imaginario del venezolano, lo cual creemos está en relación con otro tipo de relatos: la costumbre muy común de hablar sobre los muertos familiares y amigos (sobre todo de los recién muertos), así como de los muertos en hechos trágicos (asesinatos, accidentes, catástrofes, etc.), ambos para "conjurar" o domesticar el miedo a la muerte.

² En muchas recopilaciones folklóricas, costumbristas y en algunos libros donde se intenta recoger la tradición histórica de algunos pueblos o ciudades se incluye invariablemente cuentos de aparecidos. Ver por ejemplo: *El muerto sin cabeza* en González (1993); Cardona (1964:406 y ss); Franco (1996), Febres Cordero (1931, tomo II), Sánchez (1988:88), Franco Graterol (1996:94).

³ En Francia existe la superstición según la cual "...en las casas recién construidas, uno de los habitantes ha de morir en el transcurso del año siguiente. ¿Necesita la casa un *ghost* protector, un Lar, o más bien el sacrificio humano necesario a la nueva construcción? Posiblemente se trate de ambas necesidades confundidas, mezcladas." (Morin 1994:153). Según Eliade (1985) "...El sacrificio que se ejecuta cuando se edifica una casa (una iglesia, un puente, etc.) no es sino la imitación en el plano humano del sacrificio primordial celebrado *in illo tempore* para dar nacimiento al mundo ..." (p. 36).

Generalmente, se piensa en la muerte no desde la soledad individual, se hace desde la protección del grupo, contando o escuchando cuentos acerca de personas que murieron, la mayoría de las veces trágicamente, sin embargo hablar o pensar acerca de la muerte, individual o colectivamente, es algo de lo que hay que cuidarse. El individuo generalmente, por lo menos en algún momento de su vida, se enfrenta de manera íntima solitaria a la muerte, pero en algunas personas esto puede ocasionar desequilibrios; la sociedad entonces provee protección al individuo con rituales, creencias, etc. Sin embargo, en la modernidad contemporánea (lo cual también ya sucede en Venezuela y en Latinoamérica) pareciera que el individuo ya no cuenta con esas "protecciones", se enfrenta desnudo e indefenso a la conciencia de la muerte.

Frente a la costumbre de contar cuentos de muertos y aparecidos está presente otra que señala como tabú hablar de los muertos y de la muerte misma. En este punto es muy oportuno citar lo que dice Thomas (1993) sobre el tabú de la muerte: en la medida en que culturas como la negra africana "dominan" —o más bien conjuran— la muerte a través de lo simbólico, "*...todo ocurre como si la multiplicidad de los tabúes referentes al desenlace final impidieran hacer de la muerte el tabú por excelencia. El pensamiento de la muerte es frecuente, sobre todo entre los ancianos, pero no es casi traumatizante, salvo frente a una eventualidad de la mala muerte, y los niños lo aprenden desde temprano...*" (p. 346). En Venezuela, no debemos hablar de un muerto porque podemos atraerlo hacia nosotros o provocar que quede en pena (sobre todo si está recién muerto); asimismo, es común que luego de comentar o escuchar un cuento sobre algún muerto digamos "descanse en paz" o nos persignemos, no tanto por la paz del muerto como para protegernos a nosotros mismos, o ambas cosas; también ocurre frecuentemente que aludamos al muerto, hagamos referencia a él de manera tangencial como el finado "tal" sin pronunciar su nombre.

Como vemos, el tabú sobre los muertos y la muerte es frecuentemente violado pero esto se hace colectivamente; un cuento de fantasmas, evidentemente, siempre es contado por una persona, generalmente adulto sino anciano, a dos o más personas, lo cual ayuda a sortear de alguna manera el miedo a la muerte. Cuando en el relato hablamos del deceso de otro quedamos siempre por fuera, como si de alguna manera no fuésemos a morir; Freud (1996) ha afirmado que "*...nuestro inconsciente no cree en la propia muerte, se conduce como si fuera inmortal...*" (p. 119); lo mismo señala Jung, para quien "*...la psique inconsciente presta relativamente poca atención a la muerte como final abrupto de la vida del cuerpo y actúa como si la vida espiritual o bien el proceso de individuación de cada uno sencillamente continuara.*" (Citado en Franz 1995:9). Esto estaría en correspondencia con la universal creencia de que la muerte no constituye un verdadero fin (ver capítulo 2, pág. 21).

Al mismo tiempo, con los relatos de muertos y fantasmas, para aquéllos que escuchan y cuentan esas historias, la muerte deja de ser algo lejano y se convierte en algo que les atañe, se ponen frente a su propia muerte. Esto sucede cuando la individualidad del personaje se ha perfilado gracias al relato. Como señala Morín (1994), el dolor provocado por una muerte no existe más que cuando la individualidad del muerto estaba presente y reconocida: "...cuanto más próximo, íntimo, familiar, amado y respetado, es decir 'único' era el muerto, más violento es el dolor; sin embargo, poca o ninguna perturbación se produce con ocasión de la muerte del ser anónimo, que no era 'irremplazable'..." (p. 30). Todo esto podría explicar la empedernida costumbre en Venezuela de leer las crónicas policiales de los periódicos, donde no sólo se habla de muertes sino de terribles y espectaculares muertes. Sobre el "amarillismo" de la muerte en los medios de comunicación, Baudrillard (1992) sostiene que éstos "...se contentan con aprovechar el hecho de que los únicos acontecimientos que significan algo inmediato para nosotros, sin cálculo ni rodeos, son los que ponen en juego, en una u otra forma, la muerte..."; es decir, que aquéllos ponen en evidencia una "pasión colectiva", no es que manipulen y remuevan el profundo inconsciente sino más bien ponen en juego "...la pasión del grupo hacia sí mismo, que en una u otra forma [la muerte] ... transfigura y rescata delante de ellos." (p. 192).

Aquí nos encontramos con un rasgo clave en la concepción de la muerte que queremos reconstruir en este trabajo: para apaciguar el miedo a la muerte, el peligro, la contaminación que siempre está alrededor de ella debemos usar la palabra: cuentos, historias de fantasmas o aparecidos que se repiten constantemente, al igual que se hace con las muertes más sonadas, más conocidas, más horribles; en el culto a los muertos la palabra se usará como oración, como plegaria para comunicarse directamente con aquéllos, pero también, como veremos, a través de la actualización constante de su historia, de su vida, de su muerte, en otras palabras de la actualización del mito, del relato.

2. "Capillas" en la carretera: ¿fascinación o miedo por la muerte súbita?

Desde la época de Pérez Jiménez el venezolano común comenzó a asociar las carreteras y las autopistas con la modernidad y el progreso⁴; al mismo tiempo, en las últimas décadas, se convirtieron en lugares peligrosos donde mueren al año gran cantidad de venezolanos, lo cual, según dice Oscar Rodríguez Ortiz (1994) "propone a los venezolanos su

⁴ Atavismo decimonónico, producto de las doctrinas liberales y positivistas que consideraban las vías de comunicación indispensables y necesarias para conseguir el tan ansiado progreso.



Dos vistas del cementerio "El Espejo", Mérida
Fotografías tomadas por Francisco Franco

www.digitaldl.ve



irresponsabilidad y no su contingencia" (p. 8)—. Sin embargo, las carreteras venezolanas son también lugares de recuerdo de las ánimas de aquellos infortunados que perdieron la vida en algún accidente de tránsito, ya sea por la imprudencia, por la bebida, por algún problema "técnico" del vehículo o por la peligrosidad de la carretera; en cualquier caso víctimas del accidente, del "azar". En esos sitios precisos donde ocurre el accidente, allí mismo se levanta una "capilla" para rememorar tanto el accidente como la muerte de la persona fallecida; lo hace por lo general un familiar y es sorprendente —si uno pone atención— darse cuenta de que la mayoría de estas capillas mantienen velas encendidas e incluso muchos de esos pequeños nichos se encuentran en perfecto estado⁵.

La capilla normalmente tiene forma de iglesia, de allí su nombre⁶, son pequeñas la mayoría de ellas, aunque algunas alcanzan el metro y medio de alto, con rejas o vidrios para resguardar las velas y las figuras de algunos santos. Otras, sólo tienen una cruz con una inscripción señalando el día del fallecimiento y la muerte del difunto y otras son sólo un pequeño nicho para colocar las velas.

Esta costumbre recuerda la importancia que existió en la colonia de enterrar a los muertos dentro de las iglesias, lo cual proviene de una más antigua, el enterramiento *ad sanctos* o adyacente al cuerpo del santo. En casi toda Europa, según Ariès (1999:445), entre el siglo XVII y XVIII se pasó de ser enterrados los cuerpos dentro de las iglesias a enterrarse al lado de pequeñas capillas familiares, donde el ataúd era puesto bajo tierra y encima se le colocaba un monumento, verdadera tumba visible; esta costumbre en el siglo XIX desapareció casi en su totalidad gracias a que los cementerios se impusieron como lugares únicos para recibir a los cadáveres; sin embargo la importancia simbólica de la iglesia como protectora del muerto se mantuvo trasladándose al cementerio, la capilla fue entonces una de las formas dominantes que se adoptó para los monumentos funerarios resguardados en los campos santos decimonónicos.

⁵ En los Andes destaca el cuidado —lo cual se puede observar fácilmente— en que se mantienen las capillas apostadas en las carreteras andinas del Táchira, sobre todo alrededor de La Grita, El Cobre y hacia San Cristóbal.

⁶ En el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* (1992) podemos conseguir las siguientes acepciones de la palabra capilla que nos remiten a los muertos y a su culto: "...Edificio contiguo de una iglesia o parte integrante de ella, con altar y advocación particular ... Oratorio privado ... *Ardiente*: La de la Iglesia en que se levanta el túmulo y se celebran honras solemnes por algún difunto. Se llama ardiente por estar alumbrada por muchas luces. Oratorio fúnebre provisional donde se celebran las primeras exequias por una persona, en la misma casa en que ha fallecido [esta acepción pareciera que se relaciona con las llamadas 'tumbas' de los Andes] ... Cámara donde se vela un cadáver o se le tributan honras ..." Como vemos no aparece una acepción que la relacione con las "tumbas" de carreteras.

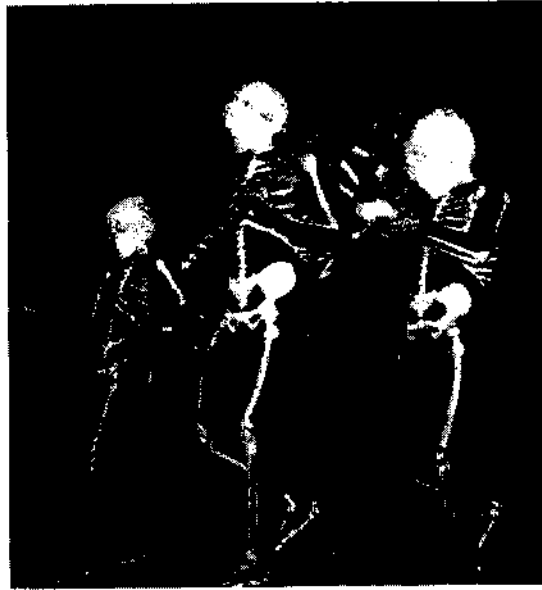
No estamos seguros que el proceso haya sido igual para Venezuela, no hay muchos estudios que ofrezcan datos acerca de este tema⁷, en todo caso sabemos que los cementerios oficiales manejados por el Estado con características modernas, configurados de acuerdo con criterios de orden y de higiene en el enterramiento, se impusieron en Venezuela muy tarde. En Caracas, por ejemplo, el cementerio General del Sur se inauguró en 1876, bajo los auspicios de Guzmán Blanco, no sin grandes oposiciones; a pesar de la oficialización de éste, existían todavía numerosos cementerios que continuaron funcionando (Landaeta Rosales 1996:22). De Mérida solamente podemos decir que el Cementerio de El Espejo a finales del siglo XIX parece ser ya un lugar donde son enterrados la mayor parte de los muertos de la ciudad; ésto lo podemos afirmar, gracias a que sabemos que la calle que conduce de la Catedral al cementerio era llamada calle “la igualdad”⁸, por donde pasaban la mayoría de los muertos de la ciudad, ya fuesen ricos o pobres, lo cual acentúa la idea que se tenía de la muerte como “la gran igualadora” que ‘con su guadaña corta a todos por igual’. Esta figura de la muerte viene del Medievo, pasó a América durante la colonia y se plasmó en el imaginario de la ciudad de Mérida en el nombre de aquella calle, la muerte con la hoz;

“...adecuada para cortar del mismo modo la hierba alta como la menuda y engullir todo lo que se le pusiera por delante, sedienta de vidas. Los sacerdotes desde los púlpitos difundían esta idea paritaria en la que la muerte pisaba del mismo modo la torre real que la choza del pobre. La igualdad también iba ligada a la incertidumbre de su hora de manera que afectaba tanto al joven como al anciano...”
(Lorenzo 1991:65)⁹.

⁷ El único estudio que conocemos es el de Landaeta Rosales *Los cementerios de Caracas*, de 1906, muy limitado en este sentido, no obstante ofrece escuetos datos que señalan ciertos cambios y tendencias en lo que respecta a los cementerios. Ver el trabajo de Andrea Jáuregui, *Imágenes de la muerte en Buenos Aires* (en Godoy y Hourcade 1993) donde hace un estudio iconográfico e histórico del cementerio de La Recoleta.

⁸ Esto lo refiere Mariano Picón Salas en el capítulo titulado *Procesión de ataúdes* de su novela *Viaje al amanecer* (1943) y se observa ya en un plano de la ciudad de Mérida elaborado en 1856, donde se señala el nombre de la calle “La Igualdad”. Este plano fue levantado por orden de la Diputación Provincial en marzo de 1856; el levantamiento fue encargado a F. Méndez (Edición facsimilar, 1994, Imprenta de Mérida, Compañía Anónima INMECA). Sin embargo, curiosamente no está señalado el cementerio de El Espejo.

⁹ Según Huizinga (1984): “La figura misma de la muerte era conocida hacía siglos en más de una forma dentro de su representación plástica y literaria: como caballero apocalíptico galopando sobre un montón de hombres yacentes en el suelo, como Megara con alas de murciélago que se precipita, así en el *Campo Santo* de Pisa, como un esqueleto con una guadaña o con una flecha y un arco, marchando en un carro tirado por bueyes, y finalmente, cabalgando sobre un buey o sobre una vaca”... (p. 203).



Representación moderna de las "Danzas de la muerte" medieval (Verges, Gerona, Francia)
Tomado de (1981) *El hecho religioso*, Temas Clave, Colección Salvat (Nº 20), Barcelona.



La Guadaña, símbolo de "la muerte igualadora" de finales de la Edad Media
Tomado de Chevalier, J. y Gheerbrant (1993): *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Editorial Herder.

Esta imagen de la muerte habla no sólo acerca de la igualdad social ante la muerte, más bien acerca de su inevitabilidad, de la imposibilidad del hombre para escapar de ella, lo cual es tal vez una noción universal.

Hoy podemos observar fácilmente en los cementerios merideños que muchas tumbas tienen la forma de capillas, muy pequeñas al igual que aquellas que vemos al lado de la carretera. En el caso del cementerio del Espejo, en Mérida, este tipo de tumbas fueron erigidas ya en el siglo XX, a partir de la década de los cincuenta o sesenta, es decir son relativamente nuevas.

Las capillas que se encuentran al lado de la carretera no guardan ningún cuerpo, sirven para marcar el lugar de la tragedia, convertido en sitio de culto de la memoria del muerto. La forma de capilla del monumento también rememora la protección que la Iglesia antes ofrecía a los muertos, hoy queda como símbolo de protección y en algunos casos sólo se marca con una cruz. El santo, como ya señalamos, todavía aparece en muchas capillas, siendo José Gregorio Hernández uno de los más frecuentes.

Hay que agregar que en los caminos de tierra de los pueblos merideños es común observar pequeñas capillas conmemorativas de personas que han muerto en ese lugar —al igual que las capillas de carretera—, todos los campesinos guardan la costumbre de dejar una piedra cuando pasan al lado de éstas como signo de respeto y de intercesión, para que ayude al traseunte a seguir con bien su camino, pero también señal de temor, para que el ánima o el fantasma no haga daño o no perjudique al viajero, por lo cual se puede observar un gran cúmulo de piedras en esos humildes monumentos. Esto podría guardar relación con las piedras que se colocan en las “tumbas” que se hacen durante los velorios, así como las piedras que entregan en la tumba de Machera como una especie de reliquia, las cuales sirven de protección, o también las piedras que aparecen en el culto a Carnevali relacionado con su tumba (ver capítulo VII).

La capilla de carretera parece ser lugar de peregrinaje de los familiares el día de la muerte del difunto para recordarlo, suponemos que ésa es la fecha predilecta para visitar la capilla, aun cuando se mantengan bien cuidadas no es fácil observar a familiares visitando estas capillas. Para Ariès (1999) la “tumba-capilla” del cementerio francés además de ser un monumento conmemorativo que perpetuaba el recuerdo del muerto, se convirtió en “...un lugar de visita y de peregrinación, organizado para la plegaria y la meditación, con algo donde sentarse o al menos arrodillarse...” (p. 445)¹⁰; este era lugar donde descansaba el cadáver, en

¹⁰ Los primeros monumentos funerarios del siglo XIX se inspiraron tanto en la Antigüedad como en el neoclasicismo: estelas con urnas, pirámides, obeliscos, columnas completas o partidas, y también pseudo-sarcófagos; el arte funerario de este siglo es muy diverso “...siente repugnancia por las convenciones masivas de la costumbre, que por el contrario la Edad Media y los tiempos modernos

cambio la capilla de carretera no contiene nada. Hay que resaltar que las “tumbas-capillas” de las carreteras son erigidas para la memoria de un familiar muerto en un accidente de tránsito, pero sobre todo para fijar el lugar de la tragedia; ya que la forma de morir no fue común, fue violenta lo cual impacta a todos los sobrevivientes. A nuestro modo de ver la protección que necesita el difunto en estos casos es mayor, ya que su muerte, a veces ha sido instantánea, en plena juventud o, en todo caso, imprevista; nos encontramos, pues, con el tipo de muerte que hemos llamado “mala muerte”, pero que tiene, según nosotros, tres sentidos distintos:

- PRIMERO: *ante la muerte hay que “prepararse”, en el sentido de que la vida no es sino preparación ante el final definitivo.* Noción cristiana, medieval y colonial (reflejada en los famosos *Ars Moriendi* y en los testamentos) que acentúa la idea de la muerte como momento fundamental para arrepentirse de los pecados, de resolver todos los problemas pendientes que hemos acumulado durante toda la vida, en otras palabras, el terror al azar de la muerte de algún familiar que significa para sus sobrevivientes.

- SEGUNDO: *en muchos de éstos casos la muerte es “antinatural”,* ha cortado la vida de jóvenes, en plenas posibilidades vitales, lo cual resulta insoportable para los sobrevivientes, la persona que muere en accidentes de tránsito no ha muerto de una “muerte normal”, con lo cual se alude a la idea de la vida como capital, acumulación que debe sensatamente llegar al final cuando le corresponda “naturalmente”, en la vejez. Afirma Baudrillard (1992):

“La muerte natural no significa ... la aceptación de una muerte que estaría dentro del ‘orden de las cosas’, sino una denegación sistemática de la muerte. La muerte natural es la que depende de la ciencia, y que tiene vocación de ser exterminada por la ciencia. Esto significa claramente: la muerte es inhumana, irracional, insensata, como la naturaleza cuando no está domesticada ... No hay muerte buena sino vencida, y sometida a la ley: tal es el ideal de la muerte natural.” (p. 190).

Este sentido de la muerte es moderno, contemporáneo, influenciado por la medicina occidental que busca a toda costa vencer la muerte definitivamente, además refleja la aspiración a un orden social racional llevado a su máxima expresión donde la muerte también tendría su puesto bien definido y delimitado. Esto explica que periódicamente se hagan reportajes en la televisión venezolana, en la prensa, etc. para mostrar lo insensato y absurdo de las muertes en carretera, al parecer una de las primeras causas de muerte en Venezuela.

habían aceptado...” (Ariès 1999:445). Según este autor la tumba-capilla va a ser sustituida por la estatua de retratos que a su vez, en el siglo XX, será reemplazada por las fotos de los difuntos.

- *TERCERO: debido a que la muerte se produjo de manera violenta es posible que el muerto quede en pena* (ésta es una preocupación constante en la mayoría de la gente), por eso se debe levantar una capilla en el lugar del accidente. Como en el caso de los caminos, los campesinos no sólo dejan la piedra en señal de respeto también es para protegerse, para pasar por el camino sin “problemas con el muerto”; la capilla socializa al muerto que ha tenido una muerte “asocial”, “antinatural” o poco “normal”. Para la mentalidad mágica la muerte nunca es algo accidental, tiene un sentido, una significación dentro del orden cósmico y mágico del universo.

Estos tres discursos ante la muerte accidental se mezclan y señalan porque se asume este tipo de muerte de manera tan peculiar. Los familiares buscan proteger al muerto con una doble tumba¹¹, una en el cementerio y otra en el lugar del deceso, de esta manera se aseguran doblemente que su alma alcance el camino escatológico correcto. Y seguramente tendrá un lugar especial no sólo en el recuerdo sino en el altar físico —los que lo tengan— y en el altar espiritual de santos y muertos milagrosos a los que todos normalmente recurrimos.

3. “Dormir, soñar ... morir ...”

La estrecha relación entre el sueño y la muerte se puede decir que es universal o, por lo menos la conseguimos en numerosas culturas, como ya lo había notado Tylor (1981)¹² y

¹¹ Habría que hacer, por supuesto, un trabajo más extenso donde se pudiese observar más detenidamente la relación entre familiares y capillas de carretera.

¹² Tylor (1981, t. II) percibió la importancia de la relación entre el sueño y la muerte y la consideró como base de la “doctrina del alma” del “animismo”: “... Parece como si los hombres pensantes, todavía en un bajo nivel de cultura, estuviesen profundamente impresionados por dos grupos de problemas biológicos. En primer lugar, ¿cuál es la diferencia entre un cuerpo vivo y un cuerpo muerto? ¿Qué es lo que da origen al despertar, al sueño, al enajenamiento, a la enfermedad, a la muerte? En segundo lugar, ¿qué son las formas humanas que se aparecen en los sueños y en las visiones? ... su primer paso [fue deducir] ... que todo hombre tiene dos cosas que le pertenecen, a saber, una vida y un fantasma. Ambos están, evidentemente, en estrecha relación con el cuerpo, la vida permitiéndole sentir y pensar y actuar, y el fantasma constiuyendo su imagen o segundo yo; también ambos son percibidos como cosas separables del cuerpo ... El segundo paso ... es ... el de combinar la vida y el fantasma. Puesto que ambos pertenecen al cuerpo, ¿por qué no habrían de pertenecer también el uno al otro, y ser manifestaciones de una sola y misma alma? Que sean consideradas, pues, como unidos, y el resultado es esa bien conocida concepción que puede ser descrita como una alma aparicional, una alma-espectro ... Son doctrinas que responden, del modo más concluyente, a la clara evidencia de los sentidos de los hombres, interpretados por una filosofía primitiva, totalmente consistente y racional ...” (p. 31). De manera parecida, Morín (1994) afirma que “el sueño es la primera aparición empírica de la muerte” (p. 131), pero profundiza cuando dice: “... La idea del sueño eterno no habría ido más allá de las capas superficiales de la experiencia, y habría sido inmediatamente desmentida por ella, de no haberse

Frazer (1986:221). El sueño es experiencia de muerte, momento-espacio de contacto con los muertos o los "espíritus", también momento en que nuestra "alma" desanda y experimenta su futuro en el más allá como espectro o fantasma, la muerte, a su vez, es el "sueño largo, eterno" del cual despertaremos en el más allá.

En el imaginario del venezolano esta relación sueño-muerte se puede fácilmente apreciar: los muertos se aparecen en los sueños de sus sobrevivientes para recordarles que todavía están presentes en su memoria, lo cual debe resolverse o conjurarse a través de ciertos rituales; soñar con un muerto familiar, o cualquier otro, significa que debemos rezar por su alma, celebrarle una misa, visitar su tumba, ponerle una vela en nuestro altar o preguntar por su alma en las sesiones de María Lionza.

Los sueños con muertos son señales que la gente lee para hacerse —o construirse—, una idea acerca de como está su muerto, si está sufriendo, si está en algún "lugar oscuro", etc., esto seguramente está en relación con la distancia de la muerte y la memoria que se tenga del muerto.

4. Los muertos y el culto de María Lionza¹³

Generalmente se afirma de forma definitiva que en el culto a María Lionza (al igual que el llamado "catolicismo popular") los devotos muestran muy poca preocupación por la "vida en el más allá" y se concentran en los problemas de la "vida aquí en el mundo" (Pollak-Eltz 1987:74). Por nuestra parte —sin contradecir del todo lo anterior—, hemos observado que no es necesariamente así, esto olvida la heterogeneidad de "toda" nuestra cultura. Hemos observado que el devoto de María Lionza o el creyente "popular" católico se mueven dentro de sistemas distintos acerca del futuro de su propia "alma" o espíritu. Sin embargo, la creencia en un más allá cercano con el cual se tienen cotidianos y frecuentes contactos señala una "escatología" muy curiosa donde a veces parece que se anhela un más allá evolucionado (donde se pagan o se cobran las malas o buenas acciones cometidas en este mundo), pero a la vez ese más allá es una copia y reflejo del mundo terrenal, por lo menos en lo que se refiere a la permanencia de las individualidades de los muertos, donde lo que importa es la permanencia del contacto entre vivos y muertos.

acentuado y afirmado en el proceso sutil de la intercomunicación entre todas las analogías profundas de la muerte. La muerte va al encuentro del sueño *originario*. Hay una triple analogía entre el sueño nocturno de los vivos, el sueño de la muerte y el sueño fetal ..." (p. 132).

¹³ Esta parte del trabajo publicada en parte en Franco Graterol (1999) ha sido modificada y ampliada en el presente artículo.

A continuación vamos a señalar como en el Culto a María Lionza podemos encontrar distintos sentidos acerca del destino de los espíritus de los muertos, tomando en cuenta lo siguiente: (1º) La clasificación que se hace de los espíritus dentro del culto a María Lionza en Cortes; (2º) La evolución que según los adeptos al culto siguen los espíritus, lo cual muestra una cierta escatología y una explicación acerca del futuro de los muertos en el más allá; (3º) Dos nociones, *muertos y encantados*, que se usan con bastante frecuencia para diferenciar a los espíritus en el culto: lo cual, según nosotros apunta a una mayor importancia de los muertos en este culto.

(1º) Uno de los aspectos centrales del Culto a María Lionza es la posesión por los "espíritus", por eso es llamado entre sus adeptos "espiritismo". Estos espíritus son agrupados en CORTES, noción que sirve para distinguir los distintos grupos de espíritus que existen en el culto (Corte Vikinga, Corte Africana, Corte India, Corte Médica, Corte Malandra, Corte de los Juanes, etc.). El trabajo de Clarac de Briceño *Enfermedad como Lenguaje en Venezuela* (1992) nos ofrece una valiosa y abundante información etnográfica y etnológica sobre muchos de los espíritus con los cuales "trabajan" los "marialonceros". Como ella lo señala, existen una cantidad enorme de "Cortes" que varían, desaparecen o aparecen de acuerdo con la formación, instrucción y personalidad de los oficiantes y creyentes, lo cual responde, como dice esta autora, a una "creatividad permanente por una adaptación a una nueva realidad sociocultural" (p. 162). En un principio existía una sola "Corte": la de María Lionza; estaba constituida por una serie de "espíritus encantados", sirvientes y ayudantes de la reina.

La "corte" remite a una realidad histórica pasada, la colonia española y su tipo de organización política y social monárquica. Alrededor del rey y su familia se organizaba una comitiva, un séquito, sus ministros y asesores, alrededor del cual se formaba una "cultura cortesana"; en América la figura del rey español estuvo representada por los Virreyes, cada uno de los cuales administraba un territorio, alrededor de estas figura se formaron, lo que podría llamarse, dos cortes en América, la de Lima y la de México¹⁴. Clarac (1992) nos dice: ... "*este término habría sido adoptado*

¹⁴ Aquí seguimos a Octavio Paz (1990), quien sostiene que la sociedades de Nueva España y la de Lima eran sociedades de cortes. Afirma: "Teatro de actividades sociales y culturales no menos que de intrigas y decisiones políticas, la corte virreinal fue un centro de irradiación moral, literaria y estética; al influir en las actitudes y en las maneras de la gente, modificó profundamente la vida social y los destinos individuales. Ejemplo de cortesía, costumbres y modas, la corte rigió las maneras de amar y comer, de velar a los muertos y cortejar a las vivas, de celebrar los natalicios y llorar las ausencias ... La corte virreinal ejerció una doble misión civilizadora: transmitió a la sociedad novohispana los modelos de la cultura aristocrática europea y propuso a la imitación colectiva un tipo de sociabilidad distinto a los que ofrecían las otras dos grandes instituciones



**Vendedor de imágenes de santos y muertos milagrosos,
de milagritos, collares y objetos para la magia.**

Tomado de Martín, Gustavo (1983) *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*.
Caracas: Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela.

del español ya que se utilizaría a menudo en la época colonial y todavía en el siglo XIX, en referencia a los reyes de España y de otras partes, y a los virreyes de América, no olvidemos que teníamos una Corte muy cerca, en el Virreinato de Nueva Granada del cual dependieron ...” (p. 160) los actuales estados Mérida, Táchira y Zulia.

El significado de “corte” en el Culto se hace más claro si revisamos algunos de sus usos, recogidos por el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* (1992), éstos son los siguientes: a) población donde habitualmente reside el soberano en las monarquías; b) conjunto de todas las personas que componen la familia y comitiva del rey; c) por extensión, séquito, comitiva o acompañamiento; d) *corte celestial*, cielo, mansión divina. En el culto a María Lionza la palabra corte recoge todos estos significados, es a la vez séquito, mansión espiritual, organización “monárquica” (la reina María Lionza) y jerárquica de los espíritus.

Como vemos, en primera instancia los espíritus de María Lionza se organizan de acuerdo con un modelo monárquico, donde hay una reina por encima de todos los espíritus, a su vez éstos están organizados de forma “corporativa”, las cortes se distinguen de acuerdo al oficio y a la pertenencia étnica, y, en algunos casos, existe un líder de cada corte o espíritu más importante (José Gregorio Hernández es como el jefe de la “Corte de los médicos”).

Según García Gavidía (1987) “...la división del panteón en Cortes es la traducción de la estructuración de las clases sociales de la sociedad venezolana ...” (p. 64). Según esta autora, la estructuración social en el imaginario del más allá del culto a María Lionza se traduciría, más o menos, así:

“El mundo de María Lionza es el ‘reino de la luz espiritual’ que sirve de modelo tanto al mundo de los hombres como al mundo del anti-dios (dominio del mal, corte negra). Este reino de luz es un mundo ideal, donde ella o cualquiera de los miembros de sus cortes hacen bien al hombre. Este responde con sacrificios, privaciones, esfuerzos, ofrendas, etc.; pero con la seguridad de que su fuerza espiritual crecerá. El contacto con María Lionza y sus Cortes le da al hombre confianza y lo reconforta, convirtiéndose así la práctica del culto en un facto de equilibrio.” (p. 76).

A nuestro modo de ver, no existe una división tan clara en aquel más allá del culto a María Lionza entre bien y mal (recordemos que los espíritus pueden hacer bien o mal de acuerdo como se usen), aunque si se concibe ese otro mundo como ideal, como “utópico” —si se nos permite usar esta palabra—, en cuanto resuelve los problemas cotidianos de la gente y

novohispanas, la Iglesia y la Universidad. Frente a estas, la corte representa un modo de vida más estético y vital. la corte es el mundo, el siglo ...” (p. 42)

en este sentido es “reconfortante” y “tranquilizador”. Pero, además, creemos que la organización en “cortes” de los espíritus en Marfa Lionza (es decir la estructuración del más allá), revela una nostalgia colectiva de un orden pasado —como ya lo hemos dicho—, un orden estamental, corporativo, y monárquico, pero que a la vez permite la posibilidad de una movilidad social individual. En otras palabras, es un rechazo al orden social terrenal determinado por puras diferencias económicas y supuestamente organizado democráticamente.

2º) Los adeptos del culto a Marfa Lionza hacen otra distinción de los espíritus de acuerdo con su “EVOLUCIÓN ESPÍRITUAL”. Ésta es lograda por los espíritus de acuerdo a un eje que va de la *oscuridad* (-) —el más bajo—, cuando las personas mueren, hasta el momento que alcanzan la *luz* (+) —el más alto—, es decir cuando completa el proceso de purificación en el más allá o en el purgatorio¹⁵. Este es un camino ascendente que va desde un extremo, el polo negativo (-), la oscuridad, la “mala muerte”, la negatividad total que la muerte representa, al otro polo, el positivo (+), el cual representa la culminación de la evolución, de la purificación que sólo algunos espíritus realmente alcanzan; en términos católicos es la santidad, o, en otros términos, los muertos milagrosos. La confirmación de la culminación de este proceso, podría estar dada por la santificación de la Iglesia Católica (ver Esquema Nº 1), es decir el reconocimiento oficial de un muerto milagroso.

Dentro de estos extremos se mueven la mayoría de los espíritus de los muertos, algunos se encuentran en la *oscuridad* y nunca salen de allí, otros sólo lo hacen después de muchos años; si un espíritu está en la oscuridad “...pagando lo que haya hecho en su vida, la única salvación ... son misas y velones”... Marfa Lionza también los puede ayudar a salir de la oscuridad, pero luego que este favor es solicitado por los familiares del muerto:

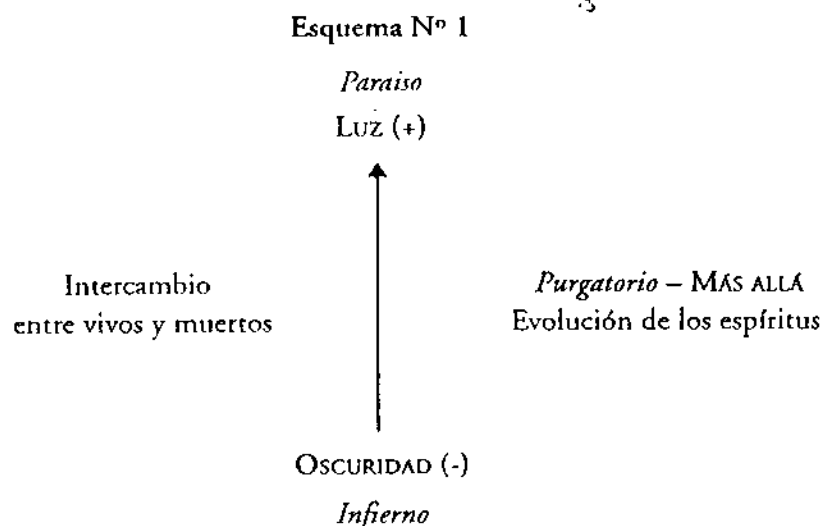
“...cuando un espíritu [de un muerto] casi no se vea [en las sesiones espirituales, dice una informante] significa que la persona está pagando ... son partes donde Dios lo pone a uno ... son sitios donde lo ponen a uno y no recibe ni agua ... esto es como el Purgatorio...”

Por esto, el espiritismo (es decir el culto a Marfa Lionza), como nos dice otra informante:

“...es una cosa muy bonita ... en el sentido de que un familiar suyo tenga sed después de muerto y usted vea que baja en una materia ... y usted le dio agua, es una cosa que usted

¹⁵ El purgatorio es a veces identificado con el “templo espiritual kardeciano” donde los espíritus (los muertos) se purifican para convertirse en espíritus desencarnados (Castellon 1971).

queda satisfecho ... ¿dónde van a recibir ellos agua después que mueren? En un centro, en un centro es la única parte..."



A la purificación de los espíritus, para que logren alcanzar la luz, los familiares contribuyen por medio de misas católicas, de sus oraciones, pidiendo por ellos y ofreciéndoles velas; esto se puede hacer tanto en la Iglesia como en el altar y en las sesiones de María Lionza. Asimismo, un espíritu se purifica con las buenas acciones que éste pudo haber hecho aquí en la tierra, a través de las materias o cumpliendo favores solicitados por los creyentes. Los sufrimientos que en vida se padecen sirven como “experiencias purificadoras” de los espíritus.

Se supone que potencialmente cualquier espíritu de un muerto puede “bajar” a las sesiones del culto, hay sin embargo limitaciones: un recién muerto no lo puede hacer, a menos que en vida haya sido una buena materia (“gente con dones”), normalmente deben pasar alrededor de ocho o más años. Ferrandiz Martín (1995) señala que el período para que María Lionza permita a los espíritus que bajen en las materias, es mucho más largo, de diez a quince años; porque “... aún tienen muy cercana la memoria de su carne, que son todavía demasiado terrenales, aún amargados por el trauma de la muerte y sin apenas cualidades terapéuticas ...” (p. 139).

Entre los espíritus de los muertos una categoría que se distingue por poseer mucha luz son los muertos milagrosos o ánimas milagrosas (la mayoría de ellos los estudiamos con detenimiento en el siguiente capítulo); tiene un estatus especial en el culto a María Lionza; así por ejemplo tenemos a José Gregorio Hernández (Martín 1983; Pollak-Eltz 1987) quien ha sido objeto de un culto popular desde hace muchos años y en varias ocasiones a punto de

ser reconocido como santo oficial de la Iglesia Católica. Algunos creyentes estiman que cuando sea “santificado” por el Vaticano no se le “permitirá bajar” a las sesiones espiritistas: *“...dejará de aparecer, no podrá trabajar más, ... porque, cuando ya sea santo ... al salir de santo, ya no vuelve al altar ... porque él hace favores para poder recibir lo que él necesita: ser un santo...”*. En este punto no hay coincidencia entre los adeptos, ya que hay otros santos y vírgenes católicos que “bajan” en las sesiones del culto.

Observamos que la evolución en el más allá de los espíritus de los muertos milagrosos parece completarse con el “anhelado” reconocimiento de la Iglesia Católica, pero, a la vez, implica mayores tabúes para el medium. La información que hemos recogido acerca de que los muertos milagrosos al ser reconocidos como santos no “bajarán más a la sesiones”, es tal vez una exageración que apunta más bien, —además, de señalar la importancia, en el culto, de que esos muertos alcancen la santificación—, la necesidad y los tabúes que los médiums y materias deben observar para que los “espíritus de mucha luz” puedan bajar en ellos sin problemas. La canonización de los muertos milagrosos es pues la confirmación internacional y “legal” de la elevación de esos espíritus; en este sentido vemos como los muertos milagrosos se convierten en especie de héroes nacionales, cuyo reconocimiento como santos constituye un reconocimiento a la comunidad que pertenece.

Los médiums o materias en el culto de María Lionza deben prepararse muy bien para recibir espíritus de mucha luz, ya que si aquéllos no están lo suficientemente “purificados” pueden hacerse daño físicamente al ser poseionados por espíritus “tan elevados”, de tanta “fuerza” y “energía” —algo parecido a lo que ocurre cuando son “tomados” por entidades “oscuras”—. En este sentido, Ferrandiz Martín (1995) señala:

“...En el sutil universo sensorial del trance, las luces espirituales queman la carne proporcionalmente a su pureza, y es por esto que las materias dicen sufrir mucho cuando estos espíritus elevados descienden en ellas, a menos que no sea durante unos breves segundos.” (p. 139).

Otro rasgo de los espíritus de mucha luz, según los informantes, es que son los mejores para hacer curaciones. Como están muy purificados por haber “pagado” todos sus pecados (pueden haberlo hecho en vida o como espíritus ayudando a la gente en las sesiones espiritistas), su vinculación con la carne, con lo material es ya distante (aunque continúan manteniendo relaciones con los médiums); su energía es tal que la materia que los recibe debe prepararse muy bien para no “quemarse” o sufrir daños físicos. Por su parte, los espíritus oscuros no hacen curaciones sino más bien causan daños e incluso son usados para provocar la muerte; un ejemplo de un espíritu de un muerto oscuro es “María Chancleta” una viejecita que había sido loca en vida, tal vez sin familia, algunas materias la usan para

“malos trabajos”, para “hacer daño”. Ésta toma a la persona y se queda en ella indefinidamente, se va “amañando” y después no quiere irse, le gusta que los familiares del poseído la abracen y den cariño, pero esto ocasiona que el poseído se vaya deformando como un viejito, se va encorvando y enfermando hasta que se muere. No es realmente “mala” pero es utilizada para hacer “trabajos malos” o “daños”.

Los espíritus oscuros, por lo general, se manifiestan de manera violenta; el médium los puede recibir sin tener mucha preparación. Aunque son considerados peligrosos ayudan a desarrollar más rápidamente las facultades mediumnicas. La mayoría de los llamados “espíritus oscuros” son espíritus de muertos, están en la oscuridad por las malas acciones que cometieron en vida, es decir están pagando sus pecados terrenales, ésto lo hacen manifestándose, como señala Ferrandiz Martín (1995): “... Dios obliga a los espíritus a encarnarse en médiums como pago por los pecados y errores que cometieron durante sus anteriores reencarnaciones como mortales...” (p. 139). Los espíritus oscuros están atados al cuerpo, a lo material, a lo terrenal de allí su “poco desarrollo”, son llamados también “espíritus atrasados”, con lo cual se señala que están retardados en su evolución espiritual¹⁶.

Según García Gavidia (1987), la existencia de los espíritus de mucha luz, de poca luz o espíritus oscuros obedece a una ordenación jerárquica de las cortes—sobre lo que hemos hablado unas páginas más arriba— que se corresponde con la estructura social de la sociedad venezolana;

“... en lo alto de la pirámide espiritual están los espíritus de más luz—los de mayor jerarquía— mientras que en la base se concentran los espíritus que buscan su ascenso espiritual. La movilidad espiritual que es posible a través del ‘progreso espiritual’ tiene su paralelo en la movilidad social: sólo ascienden hacia la corte blanca o corte celestial aquellos que progresan espiritualmente—se conforman con las normas y prácticas religiosas—, de la misma manera que el ascenso social es sólo posible con el progreso individual...” (p. 64).

Este reflejo social en la estructuración de las cortes y la evolución de los espíritus revela el sentido jerárquico implícito tanto en la sociedad venezolana como en el imaginario de la muerte en el culto de María Lionza. El “progreso”, o la evolución, espiritual en el más allá está sometido a otros criterios que no son los de la vida terrenal; las diferencias económicas, sociales y morales en la vida terrenal no constituyen en el más allá barreras infranqueables; por más pobre que se haya sido en vida es posible estar cerca de la Reina María Lionza, y por tanto al dios católico (lo más alto en la jerarquía, la luz), a pesar de los muchos pecados (según la moral católica) que se hayan cometido en vida. A través de la intercesión de los

¹⁶ Existe por lo menos un espíritu oscuro que no es el de un muerto: el diablo, el llamado espíritu del diablo.

parientes (rezos, velas, oraciones, manifestándose en las sesiones de María Lionza, ayudando a los vivos, etc.) se puede evolucionar espiritualmente, pero respetando la rígida jerarquía que se ha conformado dentro del panteón del culto; por otra parte la plasticidad y la capacidad del culto para absorber, asimilar, incorporar elementos de distintos contextos y de diferente manera, así como la inexistencia de un “clero” y dogmas constituidos permite la inclusión de espíritus de muertos pertenecientes a grupos socialmente marginados, los muertos milagrosos; los cuales conviven con los espíritus que provienen de los grupos socialmente poderosos y constituidos. El ascenso social que en vida no puede alcanzarse se difiere hacia el más allá.

Ferrandiz Martín (1995) nos ofrece una explicación, un poco más metafísica, desde el punto de vista de los creyentes de María Lionza y cuyo lenguaje indica una cierta influencia del espiritismo kardeciano, acerca de los espíritus y la pureza de luz que poseen. Los espíritus están constituidos por unas fuerzas o fluidos que los hace tangibles en los cuerpos de las materias;

“...Hay una gradación de estos fluidos, sobre la que no hay acuerdo unánime entre los miembros del culto, en términos de la cantidad de luz, elevación o pureza que tienen. Esta luz está relacionada con el número de años que los espíritus han estado llevando a cabo curaciones y aconsejando a los terrenales. A la vez, las luces se refieren al tiempo que un espíritu determinado ha estado separado de su cuerpo o cuerpos de origen, según las reencarnaciones...” (p. 139)

El fluido o energía que se manifiesta en la posesión de cada una de las cortes, debido a que poseen un grado determinado de purificación, elevación o grados de luz, es particular. Acerca de los espíritus de la “Corte india”, por ejemplo, indica un informante de Ferrandiz Martín:

“...se diferencia mucho de las demás porque ella es una fuerza guerrera ... te embarga todo el cuerpo de una vez, te viene por las piernas para arriba, y te sube a tal magnitud, con una fortaleza tan poderosa, que te hince el cuerpo, como si no cupiera dentro de ti ... Y tú sabes que es india por la forma con que ella se agarra en tu cuerpo, pues, tan característica ... Y los fluidos son bien fuertes, inconfundibles...” (p. 150).

Con respecto a los espíritus africanos, los chamarreros y los malandros dice lo siguiente:

“... los africanos empiezan a recorerte el cuerpo de otra manera distinta, y te retuercen todo, brazos, manos, piernas, pies ... entonces tu ya sabes que lo que viene es africano ... Los chamarreros son casi siempre más suaves, porque cuando ellos bajan, sus fluidos son como un viento, ligeros ... los sientes así como buuuuuu, se te meten en el cuerpo con más facilidad, y tácata, de una sola vez ... los malandros ... bueno, pues son todavía más suaves, porque recuerda que son aún espíritus de muy baja luz, recién llegados al mundo de lo espiritual y con una gran carga de pecados.” (p. 150).

Las sensaciones que el médium experimenta, según esta versión, son más suaves cuando se trata de espíritus de poca luz. Esto, sin embargo, se contradice con otros datos que hemos recogido, los cuales nos dicen que las posesiones de los espíritus oscuros son muy violentas (los trances reales, ver Clarac 1992), pero sobre todo poco estereotipadas, difíciles de manejar e incluso peligrosas para el médium, tanto física como mentalmente. De todos modos, habría que precisar qué significa "suave" para aquel informante que cita Ferrandíz Martín; tal vez se refiere más al "estilo" o a la "manera" como los espíritus "toman" a la materia, lo cual sirve para que los demás adeptos identifiquen al espíritu cuando éste "baja" en las sesiones espirituales. Por otra parte, siempre hay necesidad de señalar las diferencias, jerárquicas, entre espíritus de mucha luz y espíritus oscuros y atrasados.

2º) Se dice también que existen dos clases de espíritus en el culto de María Lionza, ESPÍRITUS DE LOS MUERTOS Y ESPÍRITUS DE ENCANTADOS. Estas dos nociones son muy utilizadas por los adeptos del culto y en algunos puntos se contraponen entre sí. La diferencia principal entre estas dos clases de espíritus es marcada por la muerte. Gracias a ésta, los primeros alcanzaron su naturaleza inmaterial; los segundos, en cambio, parecen haber sorteado la muerte, gracias a que fueron "encantados" o por otras vías difíciles de precisar. Una informante dice al respecto: *"el encantado es aquél que desaparece y no ha muerto, siempre está con nosotros"*.

María Lionza sería, entonces, el prototipo del espíritu "encantado"; ella no ha muerto, fue raptada o —según sea la versión del mito— escogida por Dios para ser la reina de la naturaleza, señora de los animales, sirviendo así de intermediaria entre Dios y los seres humanos. Por supuesto, el mito y la figura de María Lionza, no se agota en estos señalamientos. López Sanz (1996) señala la riqueza de significados que posee el mito de María Lionza: *"...la mayoría de autores no ve, no parece captar ... la presencia de una imagen arcaica pero trascendente, fuerte en términos de las imágenes, símbolos y signos que le son correlativos y que connotan una entidad femenina primordial ..."* (p. 52); además, *"... su estudio es inagotable, como su fertilidad misma, y contiene, por decir lo menos, claves insospechables de cultura y contemporaneidad para el venezolano y para el extranjero ..."* (p. 58).

Otra serie de espíritus encantados serían todos los Don Juanes los cuales parecen representar las fuerzas de la naturaleza y, seguramente, antiguas divinidades indígenas. Gustavo Martín (1983) señala que muchas veces *"...los don Juanes (Don Juan del Río Yaracuy, Don Juan del Monte, Don Juan del Tabaco, don Juan del Camino, don Juan de los Cuatro Vientos, don Juan del Desespero, etc.) y los espíritus de animales, plantas y demás genios de la naturaleza ... aparecen conformando una Corte aparte que es la de los 'Encantados' ..."* (p.

160). Por su parte, Antolínez (1995) nos dice que todo “... *el que se bañe sin ser grato a los espíritus sorteños, en las aguas de las pozas, es encantado y transformado en piedra negra; a algunas de éstas danle los naturales nombres de muy conocidos personajes, que, por haber hecho dinero en forma no muy clara, o por haber sido de reprochable conducta para con sus hermanos, son considerados como vendidos en el Encanto ...*” (p. 178). Es bueno señalar que estos encantados no parecen poseer individualidad, más bien representan a ciertas fuerzas o energías humanas o naturales (el viento, la furia, la atracción, etc.). Así por ejemplo, “El espíritu del río” (Clarac 1992:169) el cual “No es uno solo, es toda una familia, hombre, mujer, niño, niña”; o el “Rey de las Acacias” que es un espíritu que sirve para hacer limpiezas en Sorte; o también “Don Juan del Chaparro” que ayuda a atraer a las personas, etc.

También podemos incluir dentro de la noción de encantados a los llamados “espíritus burlones”, aquéllos —como nos dice un informante— que lo “*roman todo por risa y no hacen nada con uno, se ríen de uno ... [aunque] a veces pueden ser peligrosos*”... recuerdan mucho a los “duendes” de la tradición campesina de los Andes venezolanos.

En algunas ocasiones, en el ritual podemos conseguir una distinción entre los espíritus relacionada con las nociones de encantado y muerto. Un informante señalaba que cuando se “trabajaba” con un espíritu encantado no se debía hacer ruido o “bulla”, ya que esto lo alejaba, igualmente no se le debía invocar cuando estuviese lloviendo; por el contrario, si se “trabajaba” con el “espíritu de un muerto” el ruido externo no importaba mucho, a éste no le molesta, asimismo se puede trabajar con él sin problemas, aún cuando esté lloviendo. En una oportunidad, señalaba una materia, en que se realizó una sesión en su casa cerca del aeropuerto de la ciudad de Mérida, “*la hermana Reina ... iba a bajar y no pudo hasta que el avión no se fue*”. Es interesante, e inevitable, comparar esto con lo que señala Clarac (1992) en relación con la mudanza o el exorcismo de los “encantos” o “arcos” de los campesinos merideños, lo cual se puede lograr, dice la autora, causando “... *mucho ruido a fin de molestarlos y provocar así voluntariamente su mudanza a otro sitio ...*” (p. 461). Continúa diciendo la autora: “... *Asistí una vez en El Valle de Mérida al exorcismo de una cueva 'donde vivía Arco': Se hizo con baile de San Benito, estallidos de fuegos artificiales y grandes ruidos de percusión con ollas, 'para asustarlo y que se fuera a otra parte'.*” (p. 461; ver además 1981:84).

El espíritu de un muerto está familiarizado con los ruidos de la vida, en cambio el espíritu de un encantado no; pareciera que los espíritus de los muertos tienen mayor familiaridad y cercanía con el “mundo terrenal”, en cambio, los espíritus encantados estarían más lejanos a “este mundo” y sería más difícil contactarlos.

Hay que anotar que cuando uno pregunta a los adeptos cuáles son los espíritus encantados y sus características, en principio no se obtiene mucha información; a veces, no se recuerda la historia del espíritu o sólo se sabe para qué sirve y en qué ayuda. Se conoce más, o por lo menos los informantes proporcionan mayor información, sobre los espíritus de los que han muerto.

La noción de “espíritu encantado” no parece ser utilizado por todos. Algunos adeptos, sirviéndose del vocabulario espiritista de tradición europea (Allan Kardec, Joaquín Trincado, etc.) distinguen entre espíritus “encarnados” y “desencarnados”. Los primeros son los que mantienen su cuerpo, su envoltura material, es decir los encantados; los otros son los que se han desprendido de ella, lo cual lo hacen al momento de la muerte; en este caso la diferencia entre los dos continúa siendo la muerte. Las “perfumerías astrológicas” proveen a los creyentes y oficiantes del culto de gran parte de los “instrumentos” para los rituales, asimismo ofrecen una variada bibliografía para los interesados, entre la cual la literatura “espiritista” europea es abundante. Destacan los libros de Joaquín Trincado y los de Allan Kardec.

Pareciera que es más fácil entrar en contacto con los espíritus encantados si se está cerca o en un lugar sagrado, como por ejemplo en la Montaña de Sorte. Un grupo con el cual viajé a este lugar contaba que en una peregrinación anterior ellos convivieron por varios días con un espíritu encantado. Relatan que durante aquella Semana Santa al campamento se acercó un joven que nadie conocía, aparentemente común y corriente, con quien rápidamente lograron establecer una bonita y extraña amistad. Pero varios eventos “raros” vinculados con él los llevaron a pensar que era un espíritu enviado por María Lionza y por el espíritu de un familiar muerto, fundadora del centro. Cuando visitaron los “pozos” de la montaña (lugares sagrados de algunas de las cortes), el supuesto encantado hizo alardes de su poder: saltaba con gran facilidad y habilidad sobrenatural, “como un sapo” —decían ellos—. El muchacho participó en las velaciones de las materias del centro provocando fenómenos extraños que ellos no podían explicar: cuando hablaban acerca de la fundadora del Centro él se reía, como si la hubiese conocido; al principio decía que no sabía nada del espiritismo, sin embargo, más tarde, en el ritual dio muestras de gran conocimiento y de poseer “grandes poderes”. El último día —como para confirmar su naturaleza encantada— el joven desapareció sin decir nada y sin despedirse del grupo, ésto —para ellos— confirmaba la naturaleza encantada del extraño; no había duda que el muchacho era un espíritu encantado, para algunos incluso era obvio: nadie va a Sorte sin ningún propósito, afirmaban algunos. Las personas que van a la montaña solamente a curiosarse era gente tonta que por imprudencia podían recibir los daños, males y energía negativas que allí se liberaban de los trabajos espirituales, o eran personas malas que intentaban hacer daño o, a su defecto, eran ladrones. En consecuencia, una persona

buena, como lo demostró ser aquél muchacho, que no era curioso, malo, ni ladrón, más bien conocedor del espiritismo, y alrededor de quien se sucedían fenómenos mágicos extraños, sin duda debía ser un espíritu encantado. En efecto, la gente acude a la montaña de Sorte en grupos, no es frecuente ver personas solitarias, la mayoría, por lo menos, lleva un acompañante. No obstante, durante los días de celebración (Semana Santa y 12 de octubre, por ejemplo) se puede observar gran cantidad de gente que va a curiosear, a robar, a vender comida o artesanía, etc., pero sin dejar de participar en lo sagrado; hasta los malandros que asaltan a los peregrinos proclaman que están protegidos por los espíritus.

Los espíritus de los “muertos”, son también llamados “ánimas” (ver capítulo IV pág. 79)¹⁷, parecen ser mayoría en el panteón del culto a María Lionza; tal vez es por esto que en los centros de María Lionza, un día determinado de la semana, se acostumbra a rezar el rosario para los espíritus. En este punto, la concepción católica sobre los muertos y el más allá se manifiesta en el culto: los rezos, sufragios para los muertos, los ayudan a conseguir la luz, completar su evolución espiritual. En este sentido, se cree en el “purgatorio” y no en el “infierno” o en el “cielo”; acerca de éstos últimos, muchas personas desechan la idea de su existencia, más bien consideran que “pagamos nuestros pecados y las malas acciones aquí

-3-

¹⁷ Espíritu, alma y ánima generalmente son utilizados como sinónimos (Ánima: del latín *ánimus* y este del griego *αἶμα*, soplo; alma del hombre; alma que pena en el purgatorio. Espíritu: del latín *Spiritus*; ser inmaterial y dotado de razón; alma racional. Alma: del latín *ánimus*; sustancia espiritual e inmortal, capaz de entender, querer y sentir, que informa al cuerpo humano y con él constituye la esencia del hombre; *Diccionario de la Real ...*). Sin embargo, pareciera que son vestigios de distintas concepciones del “alma”, que el cristianismo y el Occidente moderno, a lo largo de la historia, han homogeneizado en la noción unitaria del alma. La doctrina cristiana del alma, antes de Descartes y la influencia del pensamiento científico, se puede resumir en palabras de Robert Burton (del siglo XVII) de la manera siguiente: “El alma es inmortal, creada de la nada e infundida en el niño o embrión cuando éste está en el seno de la madre a los seis meses después de la concepción.” El alma es simple en el sentido de que no puede ser dividida o desintegrada. De acuerdo con la etimología de la palabra es el alma un átomo psíquico, algo que no puede cortarse; pero esta alma simple e indivisible del hombre tiene una triple manifestación. Es, en suma, una suerte de trinidad en la unidad, que comprende una alma vegetal, una sensible y una racional. El alma vegetal se define como ‘un acto sustancial de un cuerpo orgánico por el cual éste se alimenta, recibe y engendra otro similar a él’ ...

“La que le sigue en orden de importancia es el alma sensitiva, ‘que sobrepasa con mucho en dignidad a la anterior, del mismo modo que un animal sobrepasa a la planta, pues en él están incluidas, además de las suyas propias, todas las otras de los vegetales. Se define como un acto de un cuerpo orgánico por el cual este vive, siente, desea, juzga, respira y se mueve ...

“Y por último está el alma racional, ‘que es definida por los filósofos como ‘el acto primero y sustancial de un cuerpo organizado, natural y humano, acto por el cual un hombre vive, percibe y comprende, pudiendo realizar libremente todas las cosas por elección’ ...” (Citado por Huxley 1972:186).

mismo en la tierra". Esta actitud hacia la muerte puede ser considerada moderna: excluye la posibilidad de un más allá, todo se resuelve en vida; o sin excluir la existencia de un más allá, ya no recurre a las ideas cristianas tradicionales del cielo y el infierno. Sin embargo, se cree en una evolución de espíritu en el más allá —como ya lo hemos señalado— o también se puede decir que los espíritus están sometidos a un proceso de purificación que logran a través de variados medios: (a) Todas las *buenas acciones*, sobre todo lo que se refiere a la caridad, que en vida se hacen son "sufragios" que sirven para el más allá, es decir, la generosidad, la caridad. (b) Los *sufrimientos* que se padecen en vida, como las enfermedades terribles y sobre todo dramáticas, se acumulan como "capital" para ser cobrado en el más allá. (c) La *intercesión de los familiares vivos* por los muertos, tales como misas, oraciones, velas, etc. ayudan y contribuyen a que los muertos se acerquen a la luz, o por lo menos a que salgan de la oscuridad. Por su parte, los muertos contribuyen a su propia purificación haciendo favores o milagros a los vivos. (d) En el culto a María Lionza, todo lo anterior se hace pero es más importantes el contacto directo con el muerto, a través de la posesión; así el espíritu del muerto consigue beneficio, luz, purificación a través de las buenas acciones que hace en la tierra a través de las materias.

Otra clase de espíritus que creemos tiene una gran fuerza e importancia dentro del culto a María Lionza son los "muertos familiares", con los cuales los adeptos buscan comunicarse, solicitarles favores y de esta manera ayudarlos a encontrar el camino hacia la luz. La mayoría de estos espíritus, si no han sufrido una "mala muerte", se encuentran en el purgatorio y se manifiestan sobradamente en las sesiones de María Lionza. Los "muertos milagrosos", en cierto sentido, son primeramente muertos familiares, pero su culto por distintas razones, a veces, se extiende fuera del círculo familiar y en ocasiones promocionado por éste. En el caso de algunos muertos milagrosos son los familiares (o a veces amigos que "son como familia") quienes "garantizan" la continuidad del culto, cuidando la tumba, relatando las historias y los milagros del muerto, son lo que hemos llamado "los guardianes del culto", aunque no son indispensables ayudan a mantener el culto, recibiendo ayuda del muerto e incluso beneficios económicos, tal como se puede observar en el culto a Machera.

Otro tipo de espíritus de muertos son las figuras históricas como los que integran la "Corte India", la "Corte Libertadora" y los espíritus de algunos conocidísimos políticos contemporáneos (venezolanos o extranjeros) como Gómez, Kennedy, Stalin o Hitler. Son individualidades exaltadas por la historia, la televisión y la tradición.

Existen, por último, algunos espíritus que no podemos incluir fácilmente ni en la categoría de encantados ni en la de muertos. Son los casos, por ejemplo, del espíritu del

indio Apache, el espíritu del Vikingo y otros que representan más bien una fuerza, una noción de un pueblo determinado (Vikingos e indígenas norteamericanos) que se ha transmitido seguramente a través de la televisión y otros medios de comunicación. Igualmente, la Corte africana es un caso muy particular: son dioses y, a la vez, están asociados a los santos católicos. En este punto, es interesante acudir a la idea de Rodríguez Brandao (1992) quien considera a los *orixás* de la umbanda²⁰, tomados del candomblé, como “... antepasados humanos ... ahora espíritus de ancestros colectivos, seres mediadores entre Dios, los pueblos y las personas. Ellos mismos son individuos humanizados: espíritus plenos, pero regidos por gustos, gestos y deseos humanos ...” (p.291). Es decir, los dioses africanos serían entonces figuras que en gran medida son exaltados como espíritus en tanto que son muy parecidos a los hombres, representan y manejan las virtudes y defectos de los humanos y representan a la vez a “nuestros” antepasados africanos. Tienen un relato que los ubica más como humanos que como encantados. Un informante, iniciado como materia en el Culto de María Lionza, anhelaba realmente ser un verdadero santero, incluso Babalao pero afirmaba que no debía ser “montado” por ningún espíritu de muerto, sólo debía serlo por los dioses africanos; esto era una señal que lo marcaba como posible Babalao.

Un estudio de los espíritus del culto a María Lionza, como hemos visto, requiere otro largo y más profundo trabajo etnográfico, no sólo en Mérida (donde se ha realizado el presente trabajo) sino en distintas ciudades de Venezuela. Lo que hemos asomado en este apartado muestra que existen distintos niveles de clasificación o categorización de los espíritus: a) en Cortes, b) espíritus “de luz” y espíritus “oscuros” y c) las nociones de “muertos” y “encantados” nos señalan la complejidad de un estudio de este tipo, pero también, como ya señalamos, una rica e interesante escatología que arrojaría luz sobre una concepción peculiar sobre la muerte y los muertos no sólo de este Culto sino también de Venezuela. Por otra parte, nos muestra la importancia de los muertos en el culto a María Lionza, si bien es un culto de posesión los espíritus de los muertos juegan un papel fundamental y, cada vez más, pareciera que ocupan un lugar exclusivo. ¿Podría estar tendiendo a formarse un verdadero culto de los muertos?

¹⁸ Un culto urbano, de origen contemporáneo que al igual que el culto de María Lionza ha asimilado numerosas influencias culturales del Brasil: las más antiguas y las más modernas.

III PARTE:
Los “Muertos Milagrosos”

www.bdigital.ula.ve

CAPÍTULO V

Un muerto milagroso de la Colonia: asesinato y arrepentimiento

En el desarrollo de esta investigación nos encontramos con un “muerto milagroso” muy particular: Gregorio Rivera, personaje histórico de la ciudad de Mérida (Venezuela) que vivió en el primer cuarto del siglo XVIII y murió fusilado por haber asesinado a un sacerdote. En un primer momento no entendíamos cómo era posible que en plena época colonial se diera este fenómeno, un muerto milagroso cuya vida no remite, o no parece, contener referencias a los valores del catolicismo, tal como Santa Rosa de Lima, San Martín de Porres o Pedro Claver, santos nacidos en América.

Comenzaremos, pues, presentando los relatos acerca de la vida y muerte de Gregorio Rivera y luego los de aquellos “santos americanos”, para luego discutir algunos de sus rasgos. Para mostrar la “biografía” de Santa Rosa de Lima y San Martín de Porres nos serviremos del libro *Hombres ilustres del Perú*, de Rodríguez Campo (1964); en este texto se exalta la figura de estos dos santos, desde una perspectiva católica y nacionalista, basándose en otras biografías, documentos de la época y los expedientes de canonización. Para presentar la vida de Pedro Claver consultamos el libro de Mariano Picón Salas (1954) quien escribió una biografía —más histórica que devota— de Pedro Claver, utilizando, también, biografías y documentos de la época¹. Con estas reseñas biográficas, más que la “verdad histórica” buscamos tener referencias del “mito vivido” de estos santos católicos; de esta manera, intentaremos precisar sus rasgos más característicos para compararlos y contrastarlos con los de Gregorio Rivera y con los de los muertos milagrosos actuales.

1. Gregorio Rivera: Muerto Milagroso de la Mérida Colonial

El culto a Gregorio Rivera va a desarrollarse en Mérida en el siglo XVIII, después de su muerte, y se extenderá por gran parte del territorio occidental de Venezuela. Febres Cordero (1931) para mostrar el “renombre” de Rivera en el siglo XIX, señala que algunas

¹ Estos dos trabajos son ejemplos de las dos formas distintas, según Chesterton (1989:5), en que se puede abordar la biografía de un santo. En su libro sobre San Francisco de Asís sostiene que hay tres formas de estudiar un santo: UNA, como figura histórica y modelo de virtudes, más o menos, parecido a lo que propuso Thomas Carlyle (1985) en su libro *Los Héroes*, DOS, desde una

sacerdotes y Obispos merideños, e incluso el mismo Papa Pío IX, mostraron interés en aquél muerto milagroso, debido a la gran cantidad de misas que sufragaban sus devotos. Durante el siglo XX muchos merideños continuaron solicitándole favores; sin embargo, la historia y los detalles de su vida parecen haber sido olvidados; las personas a quienes preguntamos sobre el “santo” dijeron no conocer su historia, solamente señalan que es un ‘santo’ efectivo para conseguir las cosas perdidas. Es interesante que muchos de sus devotos lo consideran un santo católico, reconocido como tal por la Iglesia.

Recientemente, a través de la prensa, han circulando relatos sobre los milagros de este muerto: en la tragedia que ocurrió a fines de 1999, en el Estado Vargas (Venezuela), un señor y su esposa perdieron a su hijo, una amiga, entonces, le recomendó que para hallarlo le pidiese ayuda a Gregorio Rivera, al otro día tuvieron noticias de su hijo. El hallazgo del hijo fue considerado un milagro de Gregorio Rivera, fue gracias a las suplicas a este muerto milagroso que los padres lo consiguieron sano y salvo. El testimonio es el siguiente:

“Mi esposa tiene un sobrino que trabaja con un camión para transportar carga hacia el interior e hizo un viaje a Mamo, cerca de Catia La Mar, el día anterior a los trágicos sucesos. No tuvimos más noticias de él. Estábamos muy preocupados porque no se había comunicado con nosotros. En esos momentos, en conversaciones con una amiga, esta nos sugirió la invocación a Don Gregorio de Rivera, quien es un alma del Purgatorio que hace aparecer los objetos, vehículos y personas perdidas a quienes lo invocan con fe y esperanza. Pues bien, al día siguiente apareció el sobrino ileso, gracias a nuestro ruego a Don Gregorio. Quisiera tener más información sobre esta alma milagrosa y ruego a quien pueda aportarla, me conteste por esta columna.”
(Prince 2000).

Esto fue publicado en la prensa nacional de Venezuela, como público testimonio del milagro hecho por Rivera, pero además con el objetivo de que alguna persona le proporcionara información de la vida y milagros de aquella ánima milagrosa.

Ahora, bien, además de ser considerado “muy milagroso”, Gregorio Rivera está incorporado al Culto de María Lionza, como muchos de los muertos milagrosos venezolanos y ciertos santos católicos oficiales. En este culto circula una oración que se le reza a su alma para que ayude a cobrar el dinero que el solicitante haya prestado, así como para cuidar las

perspectiva piadosa, hagiográfica, desde el punto de vista del adepto que busca escudriñar la sabiduría y las enseñanzas en la vida del santo; TRES, la que Chesterton utilizó, una especie de conciliación entre esas dos maneras: un trabajo histórico moderno para simpatizantes del santo.

riquezas y conseguir cosas y empresas perdidas. La oración que debe acompañarse de un ritual dice lo siguiente:

"Omnipotente y misericordioso Dios que concedisteis en vuestra piedad la santificación de José Gregorio de la Rivera, quien fue predestinado por el mártir del Cerro del Gólgota y luego confirmado por el Vaticano para que fuera el guardián de las haciendas de tus devotos, el custodia de su dinero, de sus joyas y piedras; de la buena suerte, con el don de aparecer lo perdido y el don de hacer que nos paguen el dinero que nos adeudan. Conociendo estas virtudes con las que has sido investido, acudo a ti para pedirte [... se pide lo que se desea, o dinero y se nombra la persona que debe]. Favoréceme José Gregorio de la Rivera, ayúdame a alcanzar del Señor lo que te pido en esta oración para mayor honra y gloria tuya y provecho de mi alma. Amén." (Blanco 1998:90).

Como muchos santos católicos y muertos milagrosos el Culto a María Lionza los ha incorporado con su respectiva oración y un ritual mágico para conseguir el favor; en estos casos el muerto milagroso se "especializa", es decir la forma como se le solicita el favor se codifica de manera más rígida exigiendo además la presencia de un oficiante del culto a María Lionza; no obstante, las solicitudes y los cumplimientos de favores a este santo continúan haciéndose por otras vías, a través de misas y pedido privados.

A pesar del trabajo del olvido y la memoria, el mito de Gregorio Rivera ha llegado hasta nosotros, a través de los textos de dos escritores merideños de la tercera década del siglo XX, lo que muestra además la vigencia del culto a este muerto milagroso en aquella época. El primer relato es de Gabriel Picón Febres, hijo (1921), titulado *El crimen de Gregorio Rivera*; el otro, *El alma de Gregorio Rivera* de Tulio Febres Cordero publicado dos años después (1923) como respuesta al anterior. Hay diferencias significativas en la intencionalidad de los textos: PRIMERO, Picón Febres trata la historia más como un relato literario, mientras que Febres Cordero pretende hacer una "reconstrucción histórica", positiva, de los hechos relacionados con Rivera, escribe el texto como respuesta al escrito de Picón, reconociéndole a éste poca fiabilidad, ya que no se atenía completamente a los hechos ni había revisado la documentación sobre los mismos²; SEGUNDO, ambos se sirvieron de la tradición oral pero Febres Cordero, además, se sirve de documentos para precisar algunos

² Tulio Febres Cordero dice sobre el texto de Picón lo siguiente: "El doctor Gabriel Picón Febres hijo, en su libro *Anécdotas y apuntes* (1921), ha publicado, bajo el título de 'El Crimen de Gregorio Rivera', un interesante relato del hecho trágico, guiado por la tradición popular, que ha sido muy confusa y contradictoria al indicar el tiempo, sitio y circunstancias concomitantes del tremendo asesinato, porque se carecía de los documentos y datos históricos que hemos logrado adquirir y con los cuales ilustramos el presente estudio." (p. 304).

datos históricos del personaje (linaje, fechas de nacimiento, la veracidad de algunos sucesos, etc.); TERCERO, la intencionalidad de Febres Cordero era piadoso, era creyente de Gregorio Rivera, en cambio Picón Febres parecía considerar la historia más como un cuento “folklórico” y con un interés literario.

Febres Cordero, en efecto, era devoto de Gregorio Rivera, lo cual seguramente aprendió en su casa, con sus familiares quienes, él mismo declara, eran fervientes creyentes de Rivera. Su propósito era contar la “verdadera historia”, lo que “realmente sucedió” apoyándose, no sólo en la tradición oral, sino en documentos históricos para precisar fechas, parentescos e intentar dilucidar el hecho trágico que envolvió los últimos momentos de la vida de aquel personaje. Claramente, muestra que Rivera era un señor de linaje, incluso que tenía familiares e influencias en Santa Fe de Bogotá (capital del Virreinato); no obstante, la información más valiosa que nos proporciona en su artículo no la obtuvo de los documentos sino de los testimonios que una monja Clarisa, muy anciana, conocía acerca del “santo”, de los cuales seguramente se enteró en el convento donde estuvo recluida, así como de las narraciones orales que había escuchado de sacerdotes, de su familia y posiblemente de sus paisanos.

Febres Cordero intenta reconstruir la “verdadera historia” de la vida de Gregorio Rivera y refiere los milagros que la gente le atribuye a su alma; actúa como historiador, como hagiógrafo, es decir que elabora el relato acerca de Rivera de manera ordenada, racional, organizando la documentación histórica, así como los hechos que se cuentan de la tragedia y los testimonios de los milagros implicados con aquel personaje, todo esto creemos para postular como santo a Gregorio Rivera o por lo menos para motivar a algún sacerdote u obispo a que iniciara un proceso de canonización; esto no lo dice explícitamente Febres Cordero pero se puede percibir en su texto, tal vez para que sirva de plataforma para un expediente de canonización³. Su escrito está impregnado de devoción hacia el “santo”, sin embargo su formación de historiador no lo deja guiarse por las puras especulaciones y hechos milagrosos, por ello señala una serie de referencias basadas en documentos históricos que —a nuestra manera de ver— realmente no agregaban nada fundamental al relato; en todo caso, muestra de manera bien fundamentada el linaje al que pertenecía Rivera.

Febres Cordero, aunque era un historiador influenciado por el positivismo, sin embargo, nunca se preguntó cómo era posible que un alma o un muerto pudiese conceder o hacer un

³ La preocupación de Febres Cordero con respecto a Gregorio Rivera es parecida a la de Enrique Castro (1988 [1884]) —ya citado en el capítulo anterior, ver pág. 62— quien elabora una biografía del Padre Rosario para llamar la atención pública acerca de su “posible” vida santa.

milagro a los vivos, para él era algo evidente que no había necesidad de discutir. Curiosamente, esta actitud es parecida a la que observamos actualmente con respecto a los muertos milagrosos contemporáneos; como Febres Cordero, los creyentes normalmente nunca ponen en duda o en discusión la “realidad” o “veracidad” del contacto entre vivos y muertos, así como la posibilidad de que éstos concedan milagros. Cuando hemos preguntado a un informante cómo es posible que una persona luego de muerta haga milagros a los vivos la respuesta que se obtiene es el relato de la vida del muerto. Lo único que Febres Cordero acepta como polémico es la posibilidad de que el muerto sea reconocido por la Iglesia Católica como santo, a fin de cuentas ésta es su verdadera preocupación. Insiste en que los favores concedidos por el alma de un muerto, aunque se trate de algo misterioso, no pueden considerarse como milagroso hasta que la Iglesia así lo determine; además, aclara que los favores concedidos por un ánima, realmente y en última instancia, son dispensados por dios, tal como lo dice la Iglesia católica. Citemos lo que Febres Cordero (1931) dice al respecto:

“...al hablar de los sucesos inexplicables relacionados con el alma de don Gregorio Rivera, no lo presentamos como milagros, en el sentido canónico de la palabra, sino como cosas raras y misteriosas, dignas de consideración, que cada quien podrá apreciar, según el criterio que le dicten sus creencias.

“Conviene también advertir que la gracia concedida al alma de don Gregorio Rivera, a que se refiere esta piadosa tradición, no debe entenderse en sentido infalible por los que a ella ocurran en sus necesidades, porque siendo Dios el único dispensador de todo beneficio, ante su Voluntad soberana debemos inclinarnos siempre, con humildad y reconocimiento, alcancemos o no los favores que pedimos, según las enseñanzas de la Iglesia Católica.” (Febres Cordero 1931:316).

Hay que llamar la atención acerca del término que usan Febres Cordero y Picón Febres para referirse a Gregorio Rivera, nunca hablan de muerto, como muchas veces se hace hoy en día, hablan del “alma o ánima”; en la actualidad, en todo caso, son usados como sinónimos, son intercambiables, pero además se usa el término “espíritu”, sobre todo dentro del Culto a María Lionza.

Vayamos, ahora sí, al relato de Gregorio Rivera.

2. El crimen de Gregorio Rivera

Este personaje, así como su esposa doña Josefa Ramírez formaban parte de la élite colonial de la ciudad de Mérida en el siglo XVIII, y tenían vinculaciones con gente influyente.

de Tunja y Bogotá (Febres Cordero 1923:306), en una época en que Mérida pertenecía todavía al Virreinato de Nueva Granada.

Luego de casarse, según la versión de Picón-Febres, Rivera se muestra como una mal esposo; era bebedor, mujeriego y maltrataba físicamente a su esposa. Por su parte, Febres Cordero lo describe como violento, venático y celoso. Cuando la pareja peleaba, la esposa se resguardaba en el convento de las Clarisas dirigido por su hermana. Parece que fueron varias veces —antes de la tragedia— las escapadas que la señora de Rivera había protagonizado al claustro de las monjas. El conflicto llegó a un punto culminante durante una Semana Santa. Después de una pelea, doña Josefa Ramírez nuevamente huye de su casa y se refugia en el convento. Gregorio Rivera llega a las puertas del recinto religioso solicitando que su esposa fuera devuelta pero no recibió ninguna respuesta.

Los rumores que circulaban en la ciudad acerca del matrimonio, mencionados por Picón-Febres, decían que Gregorio Rivera sospechaba que su esposa lo engañaba con el capellán del convento de las Clarisas; por su parte, Febres Cordero no menciona siquiera la infidelidad atribuida a la señora de Rivera⁴. Como fuera, Rivera terminó por convencerse de que el culpable de todos sus conflictos matrimoniales era el capellán del convento a donde regularmente huía su esposa.

Desde que la esposa de Rivera se escondió en el convento pasaron varios días. Una mañana, el Jueves Santo de 1739 (Febres Cordero 1923:306), Gregorio Rivera se levantó decidido a exigirle a su esposa que volviera a su casa y cumpliera con sus deberes conyugales. Intenta, por última vez, ya armado, entrar en el convento y llevarse a su esposa; toca la puerta principal del convento y al no ser inmediatamente atendido don Gregorio, convertido en una furia, se va directamente a la casa del Capellán de las Clarisas, lo asesina y huye de la ciudad. Tulio Febres (1923) describe el asesinato así: “...*El sacerdote se hallaba de espaldas para la calle, sentado a la mesa. Don Gregorio Rivera le dispara la carabina que llevaba prevenida dejándole muerto en el acto.*” (p. 307).

Entre tanto, en la ciudad al ser conocida la noticia, se levanta una ola de terror y espanto: un sacerdote había sido asesinado en pleno jueves santo y el responsable había escapado. Ante tamaña herejía, ante tal suceso funesto, los habitantes de Mérida esperan el castigo divino contra la ciudad:

⁴ Tal vez, por ésto en su relato no queda claro cual fue el verdadero móvil del asesinato que cometerá Rivera.



Gregorio de la Rivera. Representación de este "muerto milagroso" como sacerdote.
Imagen Nº 3, tomado de Blanco, Celia (1988) Manual Esotérico, p. 91.

"Inmediatamente los frentes de todas las casas aparecieron vestidos de luto y la población entera, con la gente de los campos vecinos, lloraba lágrimas auténticas de dolor y de desesperación. Desesperación porque todos o casi todos consideraban que después de tamaño crimen la ciudad sería castigada, movida de sus cimientos, irremisiblemente maldita para siempre. Algunos rezaban en la calle frente a la Capellania, y otros besaban el suelo, y se mesaban los cabellos, y se golpeaban el pecho, tímidos y trémulos en la angustia de su llanto. (Picón Febres 1921:168)⁵.

Según Tulio Febres Cordero (1931) Rivera vuelve a la ciudad por "decisión propia", después de ser perseguido por una aparición fantasmal y demoníaca que lo perseguía para atraparlo⁶. En la versión de Picón Febres (1921), vuelve de manera inexplicable y también sobrenatural: después de siete horas de camino, al principio del alba, Rivera arriba a una

⁵ Los dos autores consultados coinciden en señalar la consternación y desesperación que Mérida vivió en esa época. Picón Febres dice sobre la situación en la ciudad: "Puede imaginarse el lector la consternación de los habitantes de Mérida ante un crimen semejante, en una ciudad eminentemente virtuosa y en una época en que los sacerdotes, por razón de las ideas reinantes y del estado social de la población eran tenidos como entidades sagradas, intocables, supraterrrestres. A lo que se agrega que el crimen se había cometido el Jueves Santo, con muestras de alevosía y perversidad, y en un sacerdote adornado por las más excelsas virtudes." (p. 168). Por su lado, Tulio Febres señala: "Es de imaginarse la alarma, confusión y espanto que tan horrible atentado causara en una ciudad hondamente cristiana y piadosa como Mérida, asiento para entonces de cuatro Conventos de religiosos, fuera del monasterio de Clarisas (p. 307).

⁶ "Lo seguía un bulto negro horripilante, figura de lobo o de pantera, un horrendo dragón infernal cuyos ojos eran ascuas y cuya boca arrojaba ardientes llamaradas.

"Corre desolado a campo travieso, volviendo siempre el rostro, pero la espantable fiera lo sigue por todas parte. De pronto llega a los escombros de una casa de tapia, y allí se asila, perseguido ya de cerca por la tremenda visión. Era una casa cuyos techos se habían hundido, llenando de tierra, tejas y maderas todo el pavimento ... Era una ruina completamente abandonada y lúgubre, predilecto asilo de aves nocturnas.

"Desesperado, casi frenético trata en vano de cerrar la enclavada puerta, aspado en medio de ella, dando frente al temido dragón, con mirada de terrible angustia, desencajado y pálido como un muerto. La negra y espantable figura retrocede entonces, bufando de ira y desgarrando el suelo con las agudas y centelleantes garras. Don Gregorio viéndola de huida, respira con alguna libertad, deja caer los brazos, lleno de pensamientos tétricos y sombríos, pero tan luego como baja los brazos, el terrible animal vuelve sobre él con mayor coraje. El desdichado prófugo se aspa de nuevo en la puerta, agarrando a las abiertas hojas, forcejeando por cerrarlas. Obraba por instinto en el acceso de la desesperación. El animal retrocede entonces, como la vez primera, lanzando llamas y rugidos espantosos, que dejan atónito al criminal. Comprende allí mismo que es la figura de cruz, en que mantiene su cuerpo, lo que retrae y encoleriza al dragón infernal. Da un gran grito, invocando a María Santísima, de quien era devoto, y se desploma sin sentido entre la húmeda maleza..." (Febres Cordero 1923:309).

ciudad, en principio desconocida, pero al llegar al centro de ésta, reconoce horrorizado que era la misma ciudad de Mérida de donde intentaba escapar. Cayó entonces del caballo y en ese momento se arrepintió de su pecado.

Retornar a la ciudad implicaba que sería sometido a un juicio, donde evidentemente no tenía ninguna posibilidad de salir bien librado. “Convicto y confeso” (Picón Febres 1921) Rivera es condenado a muerte. El día de su ejecución, llega tranquilo y resignado a la plaza pública donde cumplirá su condena frente a un gran número de personas, incluso venidas del campo a observar el llamativo acto público. El fusilamiento (destinado en aquella época sólo para personas de linaje, según Febres Cordero) fue patético, el pelotón estaba formado por tiradores inexpertos que dispararon muchas veces sin conseguir matarlo definitivamente, esto significó una terrible agonía para Rivera⁷. A ello se agregó —dicen los relatos— su agonía espiritual, su feroz combate íntimo al saberse condenado eternamente por su pecado⁸. Solicitó, entonces, ayuda a la Virgen María para que le “conmutara la pena eterna por pena temporal”. Luego del fusilamiento, el ánima de Rivera comienza a aparecer en diversos lugares y a realizar milagros, “comunicando” a sus familiares y amigos que por haber mostrado gran arrepentimiento y solicitado ayuda a la Virgen María (de quien siempre fue devoto), se le concedió la gracia de ayudar, desde el purgatorio, a los vivos, apareciendo las cosas perdidas (Febres Cordero 1923:313). Febres Cordero sostiene que fue primero en

⁷ Según Tulio Febres (1923), Rivera, como lo preveía las leyes, fue fusilado y no ahorcado por ser de familia noble (p. 313).

⁸ Tulio Febres recoge el testimonio de una monja, Josefa González Egui, que desde pequeña había entrado al Convento de las Clarisas:

“Llegados el tiempo de la ejecución, dice la distinguida religiosa en sus apuntes, lo hicieron penar mucho, porque como aquí no había gente aguerrida, no acertaban, por lo que suplicaba desde el banquillo que abreviaran; y a pesar de haberse preparado con la recepción de los Santos Sacramentos, sufrió en los momentos de su agonía fortísimo combate con el espíritu malo, y consintió en un pensamiento de desesperación, por lo que fue condenado a pena eterna. En este conflicto ocurrió a María Santísima, a quien toda su vida había saludado con las tres Avemarías ... suplicándola lo amparase en la hora de la muerte. Intercedió María Santísima para que la pena eterna se le conmutar en temporal y también le alcanzó la gracia de que a cualquiera que haga algún sufragio por su alma, parecieran las cosas perdidas; y para que tuviera efecto, le alcanzó que viniera a decirlo a una religiosa de Bogotá, la madrugada siguiente de la muerte, a la que le refirió lo que había pasado con él en el juicio de Dios; y habiéndole preguntado la religiosa que por qué no había venido a decirlo a las de aquí (Mérida), le contestó que así lo disponía el Señor para que diera crédito a su palabra, y le suplicó extendiera la noticia. Luego que se supo, hicieron allí la prueba en una cosa que no tenían esperanza de recobrar, e inmediatamente dispuso el Señor que los usurpadores espontáneamente la entregaran...” (p. 314).

Bogotá donde se escuchó la noticia de los milagros de Rivera y de allí se extendió hacia Mérida y a otras poblaciones de lo que es hoy Venezuela.

3. Muertos Milagrosos, primero; santos oficiales, después

El santo medieval europeo se caracteriza por dos rasgos que provienen del mártir de los primeros tiempos del cristianismo y del anacoreta de la oriental de la antigüedad cristiana (ver capítulo II, pág. 39): (1º) el primero representa la fidelidad a la doctrina y a la Iglesia cristiana; (2º) el segundo, la renuncia al mundo y la vida ascética (Acosta tomo II, 1996:138; Poupard 1987:1609; Maier 1975:62). Estos dos rasgos van a conformar la figura del santo medieval más uno tercero (3º) la caridad hacia los pobres, rasgo establecido en la Edad Media. Este modelo parece haber variado en América,³ como vemos en el caso de Gregorio Rivera, un candidato a santo oficial, e incluso entre los santos coloniales americanos ya canonizados conseguimos algunas variaciones: el último rasgo (la caridad) va imponiéndose a despecho de los otros dos. Así por ejemplo, tenemos a Santa Rosa de Lima, a San Martín de Porres (Rodríguez Campos 1964) y a Pedro Claver (Picón Salas 1954); los dos primeros del Perú y el último de Colombia, todos de la época colonial (siglos XVII y XVIII). La Iglesia católica los reconoció oficialmente como santos después de la conformación “espontánea” y “popular” del mito como muertos milagrosos y, todavía hoy en día, en sus respectivos países y regiones, se les continúa rindiendo culto. Aunque todos fueron canonizados, llama la atención lo rápido que lo consiguió Rosa de Lima, cincuenta años después de su muerte, en cambio Claver lo fue en 1888 (Picón Salas 1954), mientras Porres fue confirmado como santo, muy tardíamente, apenas en los años sesenta del siglo XX (Chevalier 1983:364).

Vamos entonces a revisar las “biografías” de estos tres santos.

3.1. SANTA ROSA DE LIMA

Nació en la capital peruana, en 1586. Su familia no era de linaje, aunque su padre perteneció a la “Compañía de los Gentiles Hombres Lanzas y Arcabuces” (Rodríguez 1964:7), cuerpo militar compuesto por blancos sin riquezas ni títulos.

El nombre de pila de la santa era Isabel. Se cuenta que fue cambiado por una india que la cuidaba, cuando apenas contaba con tres meses de nacida; aquella mujer se dio cuenta que era bellísima, tanto que prometió que en el futuro no la llamaría sino

Rosa, en alusión a la belleza de la flor. Otra versión dice que a los veinticinco años le comunicó a su madre que en adelante se llamaría “Rosa de Santa María”, su nuevo nombre marcaría una nueva etapa en su vida de entrega a Dios, momento íntimo de su “iniciación” o conversión hacia la vida extática y mística. Ella nunca se preocupó por cuidar su apariencia, más bien la trataba de ocultar, los biógrafos “destacan la contrariedad que le provocaban los elogios a su belleza” (Rodríguez 1964:11), de esta manera manifestaba su ascetismo y su lucha contra su cuerpo.

En Rosa de Lima, el ascetismo y la búsqueda de dios estuvo marcado por el martirio. Desde su niñez practicaba la autoflagelación, torturándose y gozando del dolor; se cuenta que se imponía duros castigos corporales, ayunaba con frecuencia y se sometía a rigores extremos al momento de dormir².

La búsqueda ascética a través del martirio del cuerpo, no fue rara en la América Colonial, sobre todo en el siglo XVII, parece haber sido una costumbre extendida, sobre todo entre monjas y sacerdotes, aunque probablemente muchos laicos fervientes —como es el caso de esta santa— se sometían a aquellas duras disciplinas. Así lo señala para Nueva España Octavio Paz (1989), en su estudio sobre Sor Juana Inés de La Cruz, quien comenta que los conventos de este Virreinato no dieron ni grandes místicos ni grandes teólogos pero fueron pródigos en penitentes y flagelantes; las monjas, por ejemplo, sobresalieron tanto en el arte de la confitería, como en el no menos exquisito de martirizarse a sí mismas y a sus hermanas, “... Sigüenza y Góngora escribió la crónica del convento de la Inmaculada Concepción y en ella relata muchos casos en los que las prácticas ascéticas se tiñen literalmente de sangre y de otros humores menos nobles...” (Paz 1989:172).

El martirio del cuerpo parece ser en la colonia una práctica bastante aceptada y en todo caso común a ciertas monjas y sacerdotes, pero no debemos exagerar asumiendo que era una práctica cotidiana, estas figuras como Santa Rosa de Lima y San Martín de Porres lograron, o por lo menos así lo dice los relatos, un ideal ascético que pocas personas seguramente alcanzaban. El martirio como vía ascética ha estado presente como rasgo cultural también en nuestra historia venezolana; así por ejemplo, José Gregorio Hernández, muerto milagroso del siglo XX, se sometía a duras penitencias corporales; se cuenta que utilizaba regularmente un cilicio y algunos autores señalan que su constante mala salud se debía al régimen ascético al que se sometía.

² Según uno de sus biógrafos más importantes el Padre Hansen “... desde muy joven cifó su cabeza con una corona de clavos punzantes, que ocultaba bajo el velo, y que luego reemplazaría por otra, hecha de plata con 99 púas ... De la misma manera, el pecho sufría la presión permanente de una cruz de madera con las puntas de hierro...” (Citado por Rodríguez 1964:22).

La Iglesia Católica desde la Edad Media, sin embargo, ha repudiado las manifestaciones de fe demasiado extremas por precaución contra las herejías; de hecho los santos místicos y arrebatados aunque han sido tolerados, parecen ser minoría en el santoral cristiano, siempre han sido incómodos para la disciplina eclesiástica católica. Como señala Francisco D'Annunzio (1998):

"...las diferentes órdenes que crecieron al margen o alrededores de la Iglesia, hasta que la Iglesia los aceptó, como a los franciscanos o a los jesuitas, o los destruyó, como a los cátaros, han dado uno que otro santo místico, como san Francisco de Asís, san Juan de la Cruz o santa Teresa de Jesús, cuyas personalidades excéntricas e iluminadas causaron, en un principio, más problemas que bienes a la ... Iglesia." (p. 26)¹⁰.

El santo es una figura singularizada, su martirio sigue el modelo de los primeros anacoretas medievales y su sacrificio el de los primeros mártires cristianos, es por esto que son "recuperados" por la Iglesia Católica pero su extrema individualidad y su exacerbado ascetismo los aleja de la disciplina eclesiástica y dogmática. Mientras que la comunidad los ha exaltado y reconocido, la Iglesia Católica los ve con reserva; sólo después de una especie de proceso jurídico (el cual, incluso, puede tardar siglos) donde un "tribunal" se informa acerca de la vida del santo, para asegurarse de que coincida con el modelo cristiano y para comprobar sus milagros, es que la Iglesia permite que se le rinda culto oficial. Es por esto que afirmamos que probablemente la mayoría de los santos oficiales han sido primero muertos milagrosos¹¹, es la comunidad la que construye el relato, es la que primero reconoce el estatus de milagroso a un muerto.

¹⁰ Tenemos un ejemplo de este tipo de intolerancia contra el ascetismo extremo, en el caso de un sacerdote del siglo XIX, Rosario de Mendoza, párroco del pueblo de Mendoza (Estado Trujillo), una figura muy conocida y reivindicada por algunos como santo. En su vida, a pesar de siempre haber mostrado gran obediencia a la Jerarquía, fue molestado por ésta en varias ocasiones, fue presionado para que abandonase su rígido ascetismo en la comida. Cuando el Obispo de la Diócesis visitaba al pueblo de Mendoza, se cuenta que procuraba probar la obediencia del padre Rosario ordenándole que comiese con él, lo cual hizo una vez para complacerlo. Luego de comer carne, algo que no hacía desde hacía mucho tiempo, parece que se enfermó; desde entonces, cuando el obispo visitaba al pueblo el cura lo atendía brevemente, sólo para mostrar su obediencia, honrando la dignidad episcopal y luego se retiraba a su celda. (Castro 1988:71).

¹¹ El órgano ejecutor de la Contrarreforma, el Concilio de Trento, procuró ejercer un severo control en el culto a las reliquias y el de los santos: "...En su sesión XXV (1562), bajo el título *De la invocación, veneración, y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes*, se dictaminó desterrar la superstición en la veneración de las reliquias. Y para el futuro se estipula que tampoco se han de admitir nuevos milagros ni adoptar nuevas reliquias, a no ser que el obispo, concilio provincial o romano pontífice, en caso inusitado decidieran

Rodríguez Campo (1964) nos refiere que en la época de Santa Rosa de Lima se reportaron varios casos de “mujeres iluminadas”, las cuales fueron procesadas por la Inquisición peruana. Estas mujeres, a la vez, eran estimadas como curanderas y temidas como “brujas”. Los biógrafos de la santa para distanciarla de ese contexto inquisitorial y mágico (el cual parece en efervescencia en aquella época), acentúa — según intención del historiador peruano— la santidad “pura y verdadera” de Santa Rosa de Lima.

Santa Rosa de Lima es mostrada por sus biógrafos como muy cercana a la naturaleza, por su capacidad para comunicarse con los animales, lo cual recuerda los primeros anacoretas de la antigüedad. Éstos al renunciar al “mundo” (muchos dejaban de comer carne, de usar ropas, se iban a vivir al desierto, cortando todo lazo con los otros hombres) se acercaban a la naturaleza y a los animales logrando comunicarse con éstos, en este sentido se acercaban al paraíso, alejándose de la cultura. Así lo señala Acosta (1996) quien estudia el “anacoreta salvaje” de la antigüedad; al respecto nos dice:

“...La vuelta a la naturaleza, que es al mismo tiempo una suerte de recuperación de la inocencia del mundo primigenio en que los hombres se comunicaban con los animales o los animales hablaban con los humanos sin temerles, hace que los ascetas se relacionen de manera directa con los animales en cuyo medio viven y con los que comparten espacio, usos, refugio y alimento. Este tipo de vida hace además que se borre por completo la frontera que el hombre culturizado ha establecido entre él y los animales, pero sin que por ello el hombre pierda su superioridad (también natural) sobre ellos y su capacidad de dominarlos. Para un cristiano ese regreso al medio natural era una suerte de vuelta al Paraíso Terrenal, a un mundo como el de Adán y Eva antes del pecado, en el que la inocencia y la pureza de los Primeros Padres del género humano les permitía comunicarse con los animales y ejercer un dominio sano sobre ellos...” (Acosta t. II, p. 156).

aceptarlas como buenas [subrayado nuestro]. La restricción serían luego ampliada a la nómina de los santos, ya que en buen número de localidades se honraba como intercesor celestial a alguno de sus hijos ilustres, sin haber contado con el beneplácito de la jerarquía religiosa. Para sancionar esta costumbre, el papa Gregorio XIII expidió en 1573 una bula a la diócesis del Reino de España, concediéndoles oficios propios por sus santos, aunque no estuviesen en el breviario. En cuanto a los restos óseos ... en 1628 la Congregación de Ritos de Roma intentó poner un poco de orden, decretando que se tuvieran como reliquias insignes tan sólo a la cabeza, brazo, pierna y lugares del cuerpo en que padecieron especialmente los mártires”. (Brisset 1997:104).

La comunicación con los animales, también en la colonia americana, era una muestra de santidad, un elemento presente en el relato-mito de estas figuras. Lo era en cuanto alejamiento de la cultura, de la sociedad, otorgándosele al santo una pureza, una cercanía al paraíso y como Adán, el santo podía otra vez comunicarse con los animales, facultad negada al hombre luego de su caída, en virtud del pecado original¹². Este es un rasgo sobrenatural, milagroso, una prueba y a la vez manifestación del santo; en cierto sentido la comunicación con los animales es una nostalgia por lo natural y una sanción negativa contra la sociedad y la cultura; por lo menos, eso significaba en el mito del anacoreta de la antigüedad, en la colonia española de América, parece además señalar un rasgo mágico del personaje, su posibilidad como mediador entre dios y los hombres.

Otra nota característica de Santa Rosa de Lima era su delicada y frágil salud, causada, en gran parte, por los castigos corporales a los que diariamente se sometía. Precisamente, su vida finalizará en 1617, apenas a los 31 años, producto de una hemiplejía. Es presentada en sus últimos meses de vida como resignada ante la muerte y con ansias de entregar su alma a Dios, incluso se relata que al comienzo de su enfermedad le fue dada la revelación de su muerte. A su entierro la gente acudió masivamente y durante los siguientes meses ocurrieron varios milagros que fueron atribuidos a la santa¹³.

Es muchos años después, en 1670, cuando es declarada oficialmente santa por la Iglesia Católica, pero su culto ya se había iniciado de manera "espontánea", inmediatamente luego de su muerte. Santa Rosa de Lima es considerada la patrona de toda América Latina,

¹² "...Esos anacoretas solitarios y salvajes, que vivían y se alimentaban a la manera de las bestias y que compartían con ellas el mismo *habitat* y las mismas costumbres (o al menos muchas de ellas como comer comida cruda, dormir en cuevas o a la intemperie, o andar a cuatro patas) no podían menos que establecer relaciones peculiares con los animales, las mismas que el imaginario antropológico ha acordado siempre a los hombres salvajes, desde Ekindu hasta Tarzán, pasando por supuesto por los hombres salvajes medievales..." (Acosta t. II, p. 156).

¹³ Esto está reseñado en el Archivo de Indias, en la correspondencia del oficial del Virrey Príncipe Esquilache en una carta al Rey, el año siguiente después de la muerte de Rosa de Lima, dice así: "Señor. Los días pasados murió en esta ciudad una doncella natural della, hija de Gaspar Flores, gentil hombre de la compañía de los arcabuces, llamada Rosa de Santa María, beata de la orden de Santo Domingo, mujer tenida comúnmente por muy exemplar y de extraordinaria penitencia, y que el día de su muerte y en mucho después fue muy grande la aclamación y concurso de jente que ocurrió a su entierro y honras, haviéndola tenido dos días descubierta, antes de enterrarla, por la devoción del pueblo que le pidió así. También nuestro Señor, algunos milagros aunque no están probados hasta agora. Vanse recibiendo las informaciones por el Arzobispo y por ser este caso tan particular me ha parecido dar cuenta a V. Magestad, cuya real persona guarde nuestro Señor como la cristiandad a menester. Lima 16 de abril de 1618 años." (Citado por Rodríguez 1964:38).

aunque sus más fervorosos seguidores se encuentran en Perú y Argentina; protege a las adolescentes que desean convertirse en monjas (aunque ella nunca llegó a serlo¹⁴), a las poetizas y las escritoras, se le reconoce todo tipo de curaciones y milagros pero parece estar especializada contra los males intestinales y los de ovarios (D'Annunzio 1998:188).

Como hemos visto, los rasgos de este personaje corresponden —si nos atenemos a la fuente utilizada (Rodríguez Campos 1963)— a los de un santo católico clásico, no hay nada en su vida, que desdiga de ella como modelo de vida cristiano, solamente un poco fervorosa en sus manifestaciones ante dios.

3.2. SAN MARTÍN DE PORRES

Este santo es de origen negro, fue beatificado en el siglo XIX y confirmado como santo en la década de los años sesenta del siguiente siglo. La devoción que se le rinde a este personaje ha llegado hasta nuestros días (Chevalier 1983:364).

San Martín de Porres nació en Lima en 1576. Aunque de padre español era mulato por parte de su madre, negra libre. Su progenitor poseía linaje y riquezas, a pesar de que Martín era un hijo “ilegítimo”, siempre lo protegió y le brindó gran ayuda, para que aprendiera el oficio de barbero, que en aquella época incluía algunas funciones de “curandero”. Rodríguez (1964) nos dice: “... *Las barberías no sólo eran tales sino también salas quirúrgicas, donde se practicaban sangrías y se trataban males como heridas, úlceras y apostemas...*” (p. 64). Por otra parte, San Martín parece haber recibido influencia negra o indígena en su medicina; así por ejemplo se ha señalado que utilizaba “... *sangre de pollo negro aplicado en paños mojados para curar una erisipela o los polvos de sapo para sanar a una negra en Lurigancho que había rodado con un caballo o la utilización de emplastos siguiendo recetas caseras tradicionales...*” (p. 82).

Más tarde ingresará a la orden de los dominicos pero no en calidad “de hermano” sino de “donado”, lo cual significaba que no estaba ligado por votos pero debía enclaustrarse en el convento; ese estatus le privaba de ciertas funciones y privilegios dentro de la orden (Paz 1992:168). Ser mulato seguramente le significó muchos obstáculos en aquella sociedad colonial limeña, y su mito así lo señala. Sus tareas en la orden de los dominicos eran domésticas y de servicio, como lo atestigua el símbolo que decora su iconografía católica: la escoba, que según Rodríguez (1964) simboliza “... *el trabajo humilde y monótono, vencimiento*

¹⁴ El mito del héroe, como el del santo y el del Muerto Milagroso van creciendo en la medida en que la comunidad va agregando hechos, hazañas, milagros a su figura.

del amor propio, perseverancia en el cumplimiento del deber en la tarea más fastidiosa y árida..." (p. 67); pero no sólo la sumisión y la disciplina en la vida monástica también su posición social y la casta a la que pertenecía. Según se dice, su padre intervino una vez para que no se le considerara un "simple donado" y se le otorgara una "Capilla de Hermano", pero Martín no aceptó esta propuesta, en prueba de sumisión. Otra anécdota, que reafirma su condición de mulato, cuenta que en una ocasión, para sacar de un apuro económico al convento, le propuso al Prior que lo vendiera como esclavo. Igualmente, se relata que soportaba con gran resignación las humillaciones que sus hermanos de orden le infligían.

Años después, no obstante su calidad de mulato, el convento dominico se decidió a admitirlo como verdadero hermano, "con los votos de pobreza, obediencia y castidad" (Rodríguez 1964:70); de esta manera, se transgredía —por lo menos en este caso— la tradición que prohibía a un mulato profesar en la orden. ¿La aceptación de Porres como verdadero hermano, de alguna manera muestra la importancia que iban tomando los "mestizos" o las llamadas "castas" en la sociedad colonial? ¿O sólo refleja el reconocimiento oficial que se le dio como santo católico en el siglo XX?¹⁵ Por otra parte, ¿cómo se entiende aquella superación espiritual y social con el rasgo más acentuado y claro de Porres como el de la sumisión? Él es considerado el santo de los ratones y ya hemos señalado la escoba como símbolo de su condición social y étnica, dos símbolos que expresan servidumbre y sumisión. Algo parecido representa un Muerto Milagroso merideño, Ramoncito Poncho (ver capítulo V), quien presenta rasgos muy parecidos a los de San Martín; aquél es un "retrasado mental", adoptado por un cura y convertido en monaguillo, al igual que Porres quien simboliza al negro, al mulato, Ramón Poncho no es considerado un adulto completo, era servicial y realizaba todos los mandados que se le encomendaban.

La ayuda a las personas menos favorecidas social y económicamente es uno de los rasgos más notorios de San Martín de Porres y un punto común con todos los muertos milagrosos, como éstos también era —y es— llamado el "Padre de los Pobres". Ayudaba a negros, indios y desvalidos que encontraba en la calle, a muchos de los cuales alojaba en el convento; aunque esto le trajo muchos inconvenientes con sus superiores, nunca dejó

¹⁵ La oración que encontramos en una de las estampitas de San Martín de Porres que se vende en las perfumerías dice lo siguiente:

"Señor Nuestro Jesucristo que dijiste 'pedid y recibireis' humildemente te suplicamos que, por la intercesión del Bienaventurado Martín de Porres, escuches nuestros ruegos.

"Renueva, te suplicamos, los milagritos que por su intercesión durante su vida realizaste, y concédenos la gracia que te pedimos, si es para bien de nuestra alma.

"Así sea."



San Martín de Porres

IMAGEN N° 5, tomada de D'Annunzio (1999) *Los santos protectores*, p. 160.

de realizar esta práctica. Hay una anécdota que refleja el carácter caritativo del santo: una vez al ser castigado por un superior —por llevar un indio enfermo al monasterio— con la justificación de que el enojo no era con la persona sino con la culpa, Martín responde: “...*contra la caridad no hay precepto, pues cuando la caridad obliga se debe preferir ésta a la obediencia.*” (p. 73). Es de resaltar que aquí el santo se subleva, quiere decir esto que anteponer primero la ayuda a los pobres y desvalidos que seguir los preceptos y la disciplina eclesiástica?

A pesar de su nuevo estatus en la orden de los Dominicos, continúa encargándose de los enfermos. En 1620 el convento sufre una peste de “alfombrilla” en la cual hizo gala de sus dotes médicas, caritativas y milagrosas; cuidaba a los enfermos con gran dedicación, ayudándose, con sus conocimientos de curandero y con “milagros”. Rodríguez Campo (1964) seguramente basándose en las tradiciones orales acerca del santo, cuenta lo siguiente:

“...sin parar de día ni de noche, acudiendo a dichos enfermos con ayudas, defensivos cordiales, unturas, llevándoles también a media noche azúcar panal de rosa, calabaza y agua para refrescar a dichos enfermos; y a estas horas maravillosamente entraba y salta en el noviciado estando las puertas cerradas y echadas los cercos. No solamente cruzaba paredes y puertas cerradas sino si era preciso, atendía a varios dolientes a un mismo tiempo, don sobrenatural de bilocación comprobado en muchas ocasiones...” (p. 71).

Como muchos santos, San Martín, en su entrega mística a Dios, se sometía a duras penitencias físicas: flagelaciones, una dieta severamente frugal, se las arreglaba para dormir sólo unas pocas horas y siempre incómodo.

Por otra parte, al igual que Santa Rosa de Lima, San Martín tenía una relación especial con los animales. Se cuentan diversas historias que muestran el “amor” que profesaba a los animales y la peculiar comunicación que establecía con ellos. Lleva a cabo otro tipo de prodigios relacionados con la naturaleza: una vez, sembró unos cuantos olivos al lado de un camino, al tercer día éstos crecieron de manera vertiginosa llenando todos los espacios alrededor de la vía.

Su fama y popularidad no se limitó sólo a los estamentos desposeídos, parece que también las castas más altas reconocieron su figura y su importancia. Cuenta un contemporáneo de San Martín, para mostrar la amplitud social de sus devotos, que a su entierro (1639) asistieron tanto personajes de linaje como negros y mulatos. A las ceremonias fúnebres, relata Rodríguez Campo (1964), asistió “...*un pobre hombre, hermano o cuñado del venerable Fray Martín y aún le dieron asiento en una silla entre los oidores...*” (p. 92).

3.3. PEDRO CLAVER

A diferencia de San Martín de Porres, Pedro Claver no era americano sino español, sin embargo va a constituirse como un santo netamente americano:

"Treinta y tantos años después de la muerte de Pedro Claver era tan viva su fama y maravilloso su recuerdo entre las gentes de Cartagena, que el Obispo Miguel Antonio Benavides de Piédrola, obedeciendo el clamor popular, resolvió pedir al Papa se iniciase el proceso de beatificación. El copioso expediente levantado por el Padre Diego Francisco Altamirano, Visitador General de la Compañía de Jesús, e impreso en Roma en 1696... es como inmenso museo de hechos legendarios y milagros de lindo... en que se inspiraron los biógrafos, que con criterio más devoto que histórico se han ocupado del personaje..." (Picón Salas 1954:11).

Fue discípulo de Alonso de Sandoval, uno de los pocos sacerdotes que combatió la esclavitud en la América española, Pedro Claver siempre recibirá gran apoyo de aquél en su tarea caritativa por los esclavos en Cartagena¹⁶.

Claver se dio a conocer en Cartagena por la ayuda que siempre prestó a los leprosos. Frecuentaba el barrio de Getsemani habitado por los grupos marginales y temidos por la sociedad colonial, ladrones, leprosos, prostitutas, hechiceros, mendigos, etc., eran también los más pobres, por ello fueron objeto de cuidado y preocupación por parte de Claver¹⁷. Precisamente, una figura importante en el "mito" de Claver es un jovencito, el "negrito Caboverde", que parece representar el vínculo estrecho que Pedro Claver estableció con los negros esclavos; era quien acompañaba y ayudaba en los recorridos caritativos a Claver. Siendo de origen español, la figura más cercana a él era curiosamente un "negrito", un menor de edad, su ayudante, la figura benigna del esclavo a quien había que salvar.

¹⁶ Mariano Picón Salas (1954) afirma: "...Se debió al Padre Sandoval el adiestramiento de intérpretes en las diversas lenguas de África que utilizaría posteriormente Pedro Claver, para su piadosa relación con aquellos infelices que arrojaban en Cartagena los barcos negreros. Tiene el primer libro de Sandoval [*Naturaleza, Política Sagrada y Profana, costumbres, ritos y supersticiones de todos los etíopes*, Sevilla, 1627] señaladísimo valor etnográfico, pues su infatigable curiosidad no se colmaba con todas las observaciones directas sobre ritos y costumbres recogidas en Cartagena, y mantuvo, además, nutrida correspondencia con misioneros que vivían en el continente africano..." (p. 10). Sandoval es comparado por Picón Salas con Bartolomé de Las Casas, pero a diferencia de éste no tuvo mucha difusión debido a su oposición al comercio de esclavos.

¹⁷ Dice Picón (1954) "...¿Qué milagros de caridad y constancia cumplió entonces! Aparecía en todas partes repartiendo alimentos y medicinas. Se desvelaba toda una noche junto al camastro de cualquier negro que carecía de parientes. Rezaba las exequias de aquellos cadáveres anónimos a quienes por falta de ataúdes, liaban en las propias ropas o en sábana de mendicidad, para arrojarlos al osario..." (p. 150).

La tarea más importante del Santo fue ayudar a los esclavos que llegaban a Cartagena recién traídos de África. Gracias a los conocimientos que aprendió del Padre Sandoval adiestró esclavos intérpretes en las diversas lenguas africanas para llevar a cabo de manera más eficiente la evangelización y para suavizar la brutal aculturación de los recién llegados. Si bien, a fin de cuentas, era una estrategia de evangelización, la ayuda que prestó a estos esclavos para que se adaptaran mejor a su nueva condición en tierras extrañas, fue de gran utilidad no sólo para los esclavistas; por lo menos, fue un gran consuelo para aquéllos que llegaban en los barcos negreros a una tierra extraña y hostil, sin duda una enorme obra de caridad¹⁸. Todo esto sirvió, indudablemente, para crear y difundir entre los esclavos la fama de bondadoso y caritativo del padre Claver.

Una anécdota interesante muestra la actitud que tenía Claver ante los esclavos y la importancia que otorgaba a su tarea evangelizadora. En una ocasión le salva la vida a cuatro esclavos de Antioquia acusados de hechicerías, interesándose por ellos y tomándolos bajo su protección, seguramente les sirvieron como intérpretes en su misión evangelizadora. Pero, la anécdota, también, habla de su preocupación por una de las figuras más perseguidas —y seguramente más temidas— en aquella sociedad: los brujos.

Al igual que Santa Rosa de Lima y San Martín de Porres, la relación que Claver establecía con los animales era “sobrenatural”, se cuenta una anécdota relacionada con un loro que se comunicaba con el santo.

Mucha de la gente acomodada de Cartagena vio con recelo e incomodidad a Pedro Claver; fue sospechoso político y de herejía, por predicar en demasía contra la esclavitud. Los inquisidores incluso decían que Claver “...en vez de permanecer en la Iglesia, andaba como vago por los campos con su séquito de negrillos. Y ¿a qué título, a los propietarios que gastaron sus buenos escudos en adquirir esclavos, alimentarlos y cristianizarlos, les predicaba contra la esclavitud? ¿No la autorizan las leyes? ...” (Picón Salas 1954:125).

En una ocasión unos muchachos acomodados se propusieron golpearlo pero no pudieron llevar a cabo su propósito, cuando Claver les habló con dulzura, lo cual bastó para que salieran a buscar a un sacerdote que los confesara y les perdonara la maldad que habían intentado contra aquel santo. Esta anécdota muestra que las acciones y prédicas de este sacerdote incomodaban a los dueños de plantaciones y señores de la élite colonial de Cartagena

¹⁸ “Vencer el terror y menosprecio de la vida con que llegan los esclavos, será el primer propósito de Pedro Claver. Para infundirles amor y confianza, para que las primeras palabras con que los salude la nueva tierra les evoque el país que dejaron, ha ido preparando un grupo de intérpretes. El Padre Sandoval le enseñó a distinguir las variadas razas, culturas y pueblos africanos...” (Picón Salas 1954:98).

de Indias: lo consideraban un subversivo. No obstante, según Picón Salas, el sacerdote recibió apoyo de algunos de aquellos esclavistas cartagenses, tal vez porque tenía cierta influencia en la corte española; en una ocasión, debido al ataque de sus enemigos, escribió a Madrid para que no le quitarán sus esclavos intérpretes, lo cual fue concedido. Su pelea por conseguir una mejor vida para los esclavos se resume en la prohibición que logró establecer de que aquellos esclavos no laboraran durante los días festivos (p. 165)¹⁹.

En 1654 muere Pedro Claver, ya viejo y parálítico. A su muerte los negros y mulatos se concentraron para darle la última despedida y para conseguir una reliquia de quien ya consideraban un verdadero santo. El Papa León XIII lo canonizó en 1888 y fue declarado por la Iglesia patrono de las misiones católicas de África; como vemos, al igual que Porres muy tardíamente lo cual contrasta con la "rápida" canonización de Santa Rosa de Lima.

4. Santo colonial americano: transformación del modelo

Los rasgos que contiene el mito de aquellos santos coloniales oficiales, resumiendo, son los siguientes:

(1º) vida ascética, con acentuación en el martirio del cuerpo, sobre todo en Santa Rosa de Lima y en San Martín de Porres;

(2º) cercanía con la naturaleza, donde parece borrarse la diferencia entre aquella y el hombre culturizado, lo cual se expresa en la comunicación que aquellos santos podían establecer con los animales y la posibilidad de llevar a cabo ciertos prodigios con las plantas;

(3º) gran empeño por la caridad, lo cual se manifiesta en la preocupación de los santos por los grupos marginales, por los menos favorecidos social y económicamente, a los cuales pertenecía Porres y a los que Claver pretendía ayudar, por su parte en el mito de Santa Rosa no aparece marcado el rasgo caritativo;

¹⁹ Otro de los milagros atribuidos a él, fue el concedido a Francisco Caballero, capitán o Cónsul de un barco negrero cartagenés. Una vez, estando éste en altamar su nave fue atacada por la peste, afectando solamente a los negros, el capitán entonces desesperado hace la promesa de liberar a los esclavos que llevaba prisioneros en el barco y confesar sus pecados con Pedro Claver si llegaba vivo y sano a tierra; se cuenta que su propósito de arrepentimiento no llegó hasta allí, incluso prometió abandonar definitivamente la trata de negros. (Picón Salas 1954:139).

(4º) la superación social, es un rasgo novedoso que sólo aparece en San Martín de Porres, él un negro o mulato que alcanza a convertirse en un verdadero monje de clausura, lo cual estaba prohibido para los de su casta.

(5º) una acentuada obediencia a la jerarquía, la cual aparece solamente en San Martín de Porres;

(6º) el carácter asocial de estos personajes, el cual ayuda a particularizarlos, el misticismo y ascetismo de estos tres santos, la oposición al poder y la persistente ayuda a los esclavos que distinguen a Claver;

(7º) el carácter mágico que, sobre todo, se evidencia en la cercanía y relación con los animales y la naturaleza, así como en los milagros que obran durante su vida.

Los rasgos de Gregorio Rivera contrastan en su mayoría con los de estos santos coloniales. Solamente coincide con la obediencia (4º), se arrepiente y reconoce su culpa, y con el carácter asocial (5º), en el cual se ubica al asesinar al sacerdote y ocasionar una posible catástrofe en su pueblo. Sus otros rasgos, que muestran una diferencia notable —y de esta manera, se aleja aun más del modelo de santo tradicional— con aquellos otros santos coloniales, son los siguientes:

(1º) Su vida no remite o no parece corresponder con el modelo de vida cristiana, tal como ocurre con la mayoría de los muertos milagrosos que hemos estudiado para Venezuela. Es un cristiano promedio, devoto de la Virgen María, no hay ningún rasgo de ascetismo o misticismo y, más bien, los relatos acentúan su carácter de “mal esposo”.

(2º) Rivera detenta una doble culpa: (a) asesina a un cura y (b) durante la Semana Santa. Para entender la consternación de aquellos merideños ante el asesinato del capellán debemos recordar: PRIMERO, la importancia social, económica, política y religiosa de la Iglesia católica en aquella sociedad, confirmada por la existencia de un gran número de iglesias en la entonces pequeña ciudad de Mérida, y de órdenes religiosas que aun hoy podemos observar; SEGUNDO, la enorme influencia y el poder que la figura del sacerdote significaba en aquella sociedad, a través del púlpito, desde allí adoctrinaba y reclamaba a la población una conducta que siguiera la moral cristiana²⁰. Además, la significación del sacerdote en la colonia tenía

²⁰ Como señala Artigas y Castillo (1998) “La aceptación de los dogmas de la religión católica y ser buen cristiano constituyen dos valores fundamentales que guían la praxis social en Mérida colonial ... No podía ser de otra forma en una sociedad signada por el sistema de valores transmitido por los conquistadores hispanos, hombres para quienes el ser cristiano viejo y libres de toda tacha de moro o judío constituía condición *sine qua non* para ostentar limpieza de linaje.” (p. 60). Ser

un matiz “sobrenatural”; es decir era una figura sagrada intermediaria entre dios y los hombres, más que un hombre representaba al mismo Jesucristo en la tierra²¹. El cura, como representante de la Iglesia Católica, era una institución poderosa y respetada; todavía hoy (sobre todo en el campo) muchas personas le profesan un respeto sagrado y sumiso a los sacerdotes católicos, heredado precisamente de la época colonial. Pero estos sentimientos y actitudes tienen un reverso, el resentimiento y el rechazo inconsciente hacia la figura de los sacerdotes y la Iglesia. Este discurso popular, inconsciente y subterráneo, acerca de los curas, que podría ser el de cualquier católico latinoamericano, lo resume Briceño Guerrero en su libro *Discurso Salvaje* (1980):

“A ese cura y a esas viejas beatas que me vigilan sin fatiga no puedo decirles ‘Hago lo que me parece bueno y justo, hago lo que da placer; hago lo que brota en mí espontáneamente; hago lo que me dicta la alegría de vivir’. No, ellos representan la moralidad oficial basada en un catecismo que nunca aprendí bien y tienen medios para imponerla. Además tienen a Dios de su parte, fuente indiscutible de castigo eterno. Prohibido, escondido y clandestino todo placer, su patria es la noche. Confesión, penitencia y aun así siempre estoy sucio, reprobable. Cuando el cura se muera, otro cura vendrá; cuando las beatas se mueran, otras beatas vendrán. Detrás de ellos están los obispos, los arzobispos, los cardenales, el papa, el trono celestial, las huestes angélicas y una espada invisible que

cristiano era, supuestamente, seguir un comportamiento de acuerdo a los preceptos de la Iglesia, con sumisión y obediencia, lo cual se traduciría en la conducta concreta a ser sumiso y obediente con los sacerdotes y la jerarquía eclesiástica.

- ²¹ Hay un cuento que cualquier campesino o persona mayor relata —o relataba— acerca de la diferencia entre el cura como hombre y como representante de Dios en la tierra. Se narra que un sacerdote, contraviniendo sus votos, tenía una amante; sin embargo, ella no resistió la culpa por su pecado y decidió, pues, confesarse. No obstante, no se le ocurrió ir sino al confesionario de su amante; se acercó y se comportó tal como debía hacerlo en una verdadera confesión, declarando su culpa y diciéndole a su confesor: contigo he pecado. El sacerdote se mostró entonces extrañado ante la mujer y le dijo: no, yo no he pecado, yo no soy el sacerdote del que tú hablas. El sacerdote la llamó a la puerta del confesionario y levantó éste su sotana mostrándole unas llagas en sus rodillas, las mismas que Jesucristo tenía después de la crucifixión. Al ver aquello la mujer se hincó y pidió perdón ante tal prodigio. Pero más que arrepentirse por su pecado carnal con el cura, se arrepintió de haber dudado de la condición sagrada del sacerdote. La moraleja evidente de este cuento es que el sacerdote cuando cumple sus funciones no es una persona cualquiera, su investidura lo envuelve en un halo sagrado: es Cristo aquí en la tierra. En este cuento no hay castigo contra el sacerdote sino más bien contra la mujer que se acostaba con el cura, Cristo mismo aparece para mostrarle a la mujer su indiscreción. Creemos que este cuento también nos dice que un sacerdote puede quebrantar sus votos religiosos y continuar ejerciendo su ministerio con el mismo prestigio dentro de la comunidad, o con el resentimiento de ésta si no tiene otras cualidades que ofrecerle, pero no es suficiente como para que reciba castigo de dios.

hiere en secreto los órganos internos del cuerpo para distribuir las formas diversas de la muerte. Cuando veo al cura me arrodillo 'Écheme la bendición padre', cuando veo las beatas, bajo la cabeza 'Si, doña María. Si doñita', su benevolencia puede aliviarme la desgracia de ser quien soy, hacer menos intolerable mi condición." (p. 26).

El relato de Gregorio Rivera habla también de esa ambigüedad a través de la cual, según Briceño Guerrero, es percibido el sacerdote; es repudiado calladamente y respetado públicamente, querido y odiado, a la vez, se le considera indigno y digno por llevar la sotana. En el relato que se ha conservado sobre Gregorio Rivera el pueblo es testigo de la doble y ambigua hazaña de aquel personaje: primero, todos se espantan de su terrible crimen, luego siente un enorme recogimiento con la penitencia de Rivera, una muerte merecida y sufrida al extremo; con el perdón del dios católico puede aliviar su desgracia de ser un asesino de curas y así hace más tolerable su muerte. Pero una figura así fue reconocida no por la Iglesia católica sino por su comunidad.

(3º) El homicidio que protagoniza durante esa época sagrada provoca la posibilidad de una catástrofe, de una maldición contra el pueblo por parte de Dios.

(4º) Ante aquella gran culpa se produce en Rivera un arrepentimiento homólogo, el cual se manifiesta en forma mágica o "sobrenatural", regresando al pueblo de manera inexplicable. El regreso de Gregorio Rivera a la ciudad marca su transformación de asesino en hombre profundamente arrepentido, de causante de una posible catástrofe en la ciudad a redentor de la misma. La persecución del demonio simboliza su culpa. Su regreso va a culminar con su muerte, de esta manera salva al pueblo de la catástrofe, se convierte así en su redentor, expía su culpa, después de haber desencadenado la tragedia.

La culpa lo acompañó en su huida a tal punto que la frustró. Aunque tenía todas las posibilidades de escabullirse, riquezas, amigos e influencias, etc., no lo hizo, después de caminar un buen trecho, retorna a la ciudad. Su regreso está acompañado de señales mágicas y divinas, que hablan de la terrible culpa y provocan su pronto arrepentimiento y su vuelta a la ciudad buscando castigo.

(5º) El castigo temporal, su fusilamiento, iba más allá; también iba a sufrir un castigo eterno, pero gracias a su arrepentimiento y el haber sufrido terriblemente durante su muerte, puede expiar así su culpa.

Las noticias del perdón de su terrible pecado vienen del centro del poder político y religioso, Santa Fe de Bogotá (Capital del Virreinato). Así lo anuncia la tradición oral, descendientes de Gregorio Rivera, entre los que se encontraba una monja de la orden de las

Clarisas²². De esta manera, el reconocimiento de su carácter milagroso tomaba, para aquellos que repetían el mito un valor oficial, casi canónico. Esta podría ser la razón por la cual hoy Gregorio Rivera es considerado un santo canonizado.

Gregorio Rivera pues permanece en el imaginario colectivo, haciendo favores y milagros y, desde hace tiempo, ha sido incorporado al Culto de María Lionza. Aquí Rivera es reconocido como santo católico oficial, al cual le fue encargado cuidar del dinero de sus devotos, las riquezas y también las cosas perdidas. La transformación de asesino arrepentido a especie de albacea espiritual es difícil de explicar. Los muertos milagrosos, así como los espíritus de las personas muertas en el culto a María Lionza, mantiene mucho de sus características individuales fundamentales de cuando estaban vivos; es posible que en el trabajo del olvido, que es la memoria, todavía se conserve en el mito de Rivera el rasgo de pertenecer a la élite de poder de aquella ciudad colonial merideña.

-3

www.bdigital.ula.ve

²² Picón Febres (1921) refiere de la tradición "...que en el momento de la muerte, G.R. se apareció en varios conventos de religiosas, no sólo de Mérida y Trujillo sino aún de Bogotá, y manifestó que, por su gran arrepentimiento, Dios lo había perdonado y le había concedido el favor de encontrar las cosas perdidas, a condición de que se aplicasen por su descanso eterno oraciones, limosnas y obras de misericordia, con las cuales poco a poco, llegaría a purificarse de los estigmas de su tremenda culpa." (p. 144).

CAPITULO VI

El culto a los Muertos Milagrosos en Venezuela

La existencia de “ánimas” o “muertos milagrosos” —como mostraremos mejor en capítulos posteriores— es un fenómeno extendido por toda Venezuela y su número es impresionante; a lo largo de esta investigación nos hemos encontrado con la existencia de numerosos Muertos Milagrosos lo cual muestra la importancia de este culto. Algunos tienen importancia local, otros regional, unos son conocidos en toda Venezuela e, incluso fuera de ella, tal es el caso de José Gregorio Hernández que recibe culto en Colombia, Panamá y países del Caribe.

No creemos que debamos distinguir entre aquellos muertos milagrosos que han sido reconocidos por la Iglesia Católica, los que han sido incorporados en el culto a María Lionza y los demás. Así por ejemplo, José Gregorio Hernández y la Madre María de San José no han sido reconocidos verdaderamente como santos; el primero, lleva el título de *venerable* (primer escalafón, por decirlo así, hacia el reconocimiento de la santidad) y la segunda el de *beata* (segundo escalafón de ese proceso); lo importante para nosotros es como la gente asume el que sus muertos milagrosos sean beatificados o santificados. Por otra parte, ya vimos (en el capítulo IV) con respecto a los santos coloniales oficiales que antes de ser reconocidos como tales eran “ánimas milagrosas”.

Para la gente que les rinde culto, en efecto, las figuras de esos muertos no están en ámbitos distintos necesariamente, para ellos no existe una solución de continuidad en el hecho de pasar de un ámbito popular a un ámbito más formal como el reconocimiento de la santidad por parte de la Iglesia católica o a un ámbito de posesión como el culto de María Lionza. En el primer caso, el reconocimiento eclesiástico confirma la elevación, el poder, la purificación, la mucha luz que ha alcanzado el muerto, su cercanía a dios, etc., algunos incluso señalan que luego del reconocimiento “no bajarán más” a “tomar” las materias; otros sin embargo no creen esto, solamente apuntan que su pureza y elevación harán más difícil la posibilidad de que bajen porque necesitarían una “materia muy bien preparada y purificada.” Por otra parte, la entrada de algunos muertos milagrosos en el panteón de María Lionza los aleja del reconocimiento definitivo de la Iglesia Católica pero no por esto deja de ser una aspiración de los devotos el que finalmente se consiga su consagración, el caso de José Gregorio Hernández es evidente (ver en este capítulo pp. 111 y 112). Ya vimos en el capítulo IV que los obispos merideños estuvieron atentos a la figura de Gregorio Rivera,

seguramente muy popular, incluso hasta el siglo XIX —como lo testimonia Febres Cordero. Por supuesto, el culto se desarrolla después de la muerte y el cementerio, su tumba o el lugar donde muere es el lugar de donde parte el fenómeno como práctica cultural; en cualquier caso el “mito vivido” de estos muertos milagrosos es difundido y actualizado en cualquiera de los ámbitos, ya sea católico, espiritista (“marialioncero”) o individual.

La distinción que debemos hacer es que en la medida de que el espíritus tenga mayor luz, sea más purificado o sea reconocido como santo por la iglesia lo aleja de los rituales de María Lionza, es decir de la corporeidad que significa que las espíritus “bajen en las materias”; a mayor elevación, mayor dificultad para “incorporarse” en los cuerpos de las materias. Pero a la vez significa una mayor posibilidad de “ayudar” a los creyentes, de concederles milagros, etc.

1. Formas de culto a los Muertos Milagrosos

Así pues, partiendo de lo anterior podemos hablar de varias formas o prácticas del culto a los muertos milagrosos, las cuales pueden combinarse o, de acuerdo a la persona, practicarse aisladamente. De esta manera tenemos lo siguiente:

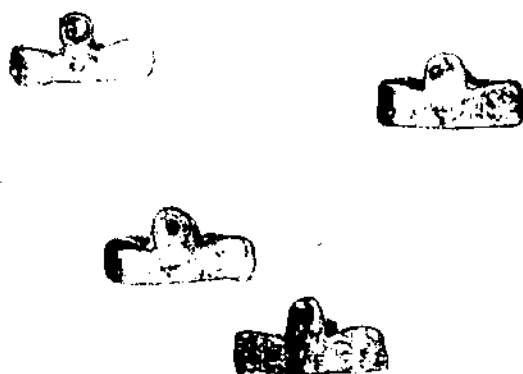
- **CULTO ÍNTIMO O PRIVADO.** La persona le tiene “fe” a unos de estos muertos y le solicita favores en la intimidad de su casa, en cualquier momento cuando lo requiera o en el altar hogareño (si lo tiene), donde seguramente tendrá la imagen de su “santo popular” preferido. En este sentido, no siempre hay necesidad de dirigirse al cementerio o al lugar de la tumba. La relación con el muerto en algunos casos es de gran afectividad, se habla de aquél no sólo con gran devoción sino también con mucho afecto; es el mismo sentimiento que se expresa cuando se habla de algún familiar muerto muy querido e, incluso, se puede afirmar que las expresiones de cariño y las alusiones al personaje se asemejan a las que se profieren por un amigo o un familiar.

- **CULTO PÚBLICO EN LA TUMBA.** Por excelencia, el culto a los muertos milagrosos se practica en la tumba de éstos, ya sea que estén depositados en el cementerio o en cualquier otro lugar; queremos resaltar aquí la costumbre de visitar el lugar donde está el cadáver o el lugar donde aquél murió. La visita a la tumba, por lo general, tiene como objetivo solicitar favores del muerto; aunque esto parezca obvio hemos observado que en algunas ocasiones, por ejemplo el día de los difuntos, la visita tiene un sentido de familiaridad, “darle una vuelta al santo”, “presentarle los respetos” y si se necesita algo se aprovecha para solicitar los favores o pagar una “deuda” pendiente. Así pues la solicitud de favores y el cumplimiento de promesas supone el peregrinaje a la tumba,

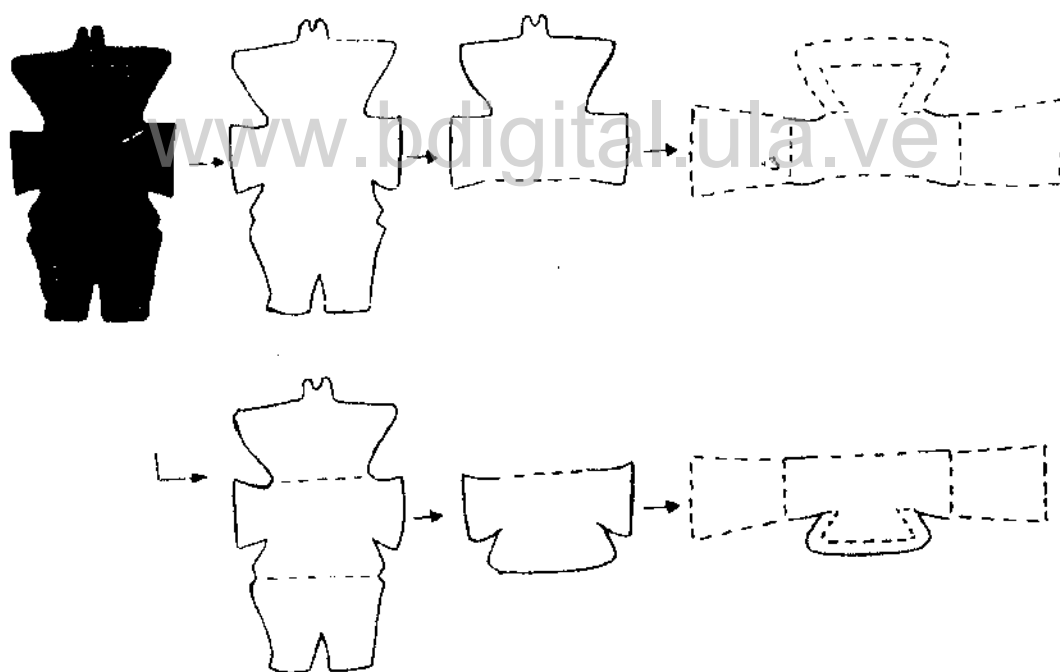
siempre acompañado de exvotos para el “santo”. Clarac de Briceño (1984) ha hecho una lista completa de las ofrendas que se le entregan al muerto: flores, velas, agua, licor, frutas, cigarrillos (con o sin marihuana), placas de agradecimiento y “cuadernos de apuntes”. Actualmente los diplomas de graduación son muy comunes, incluyendo los universitarios. Clarac (1984) señalaba que la mayoría de los estudiantes universitarios que solicitaban ayuda a los muertos milagrosos eran generalmente de los “cuatro primeros semestres”; lo cual parece haber cambiado, se puede observar colgados en las paredes de las tumbas de algunos de estos muertos diplomas universitarios, por otro lado, señala la ampliación del culto hacia el sector de los profesionales graduados en Universidades. Otros exvotos comunes son las figuras alusivas, fotos u objetos relacionadas con lo que se le ha solicitado (casas en miniatura hechas en cartón u otro material, fotos de carros, camioncitos, figuras de novios, etc.).

Uno de los exvotos más usados son los llamados **milagritos**. Los milagritos son ofrendas o exvotos que se les dan a los muertos milagrosos, así como a cualquier santo católico, se consiguen generalmente en las perfumerías. Tienen distintas formas (delfines, perros, mano, animales, hombres, mujeres, niños (as), piernas, brazos, gatos, gallinas, vacas, sirenas, casas, un hombre con sombrero que representa a José Gregorio Hernández, los pechos de la mujer, etc.) y representa o tiene relación con el favor, el deseo o el milagro que el devoto desea que el santo le conceda; por ejemplo si una mujer está enferma del pecho (un cáncer de mamas) o de un brazo le pide al muerto milagroso que la cure y ella entonces le lleva a su tumba un milagrito con forma de los pechos de la mujer o asemejando un brazo; si un hombre es pescador y quiere solicitar un deseo relacionado con la pesca, le pondría al Muerto Milagroso después que le cumpla su deseo un milagrito en forma de pez, o los hay en forma de delfín. Existe una tradición antigua en Europa de exvotos que tiene un significado semejante al de los milagritos en Venezuela, “...objeto reproducido y ofrecido a la divinidad en testimonio de gratitud: miembro curado (ojo, pierna, seno, vientre, etc.) navio en el que uno ha escapado de un naufragio, cadenas de un prisionero o de un condenado a galeras liberado...” (Ariès 1999:238).

El milagrito también tiene otro sentido; dice al respecto una señora entrevistada en una perfumería: “...uno le ofrece lo que quiera al santo, lo que uno le ofrezca se lo lleva, si le ofrece un delfín pues uno le lleva un delfín”; es decir, el milagrito que sirve para “pagar” la promesa —necesariamente— no tiene que tener la forma o estar relacionado con lo que se está pidiendo, según lo que señala esta señora (confirmado por otros informantes). Lo que se le ofrece al santo para que cumpla el milagro o el favor es un regalo, una ofrenda; así



"Milagrito" en forma de placa lítica alada.



Piedra tallada que representa una deidad indígena prehispánica de los Andes Venezolanos y su relación morfológica con la placa lítica alada (en rayas punteadas)
 Las dos imágenes tomadas de Clarac de Briceño; Jacqueline *Reflexiones etnológicas acerca de la placa alada de la arqueología venezolana* en Boletín Antropológico. Mérida: Centro de Investigaciones Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes. Nº 7, octubre-diciembre, p. 13-28.

como los campesinos en el Páramo entregaban cuajadas, hortalizas, animales, etc. a las lagunas y a los encantos para aplacar a esas entidades, de cierta manera los devotos ofrecen a "su deidad" (en este caso los muertos milagrosos) un regalo para que les ayude a resolver algún problema; no quiero decir que exista una relación directa, genética entre estas dos prácticas, lo que quiero señalar es que el ofrecimiento a los muertos milagrosos del tipo que se establece con una deidad, un dios cualquiera, pero con la peculiaridad de que esa "deidad" fue antes una persona, un humano, uno como cualquiera lo cual lo diferencia del ejemplo antes mencionado. Otras ofrendas que se dan al santo acentúan más el papel de intermediario ante Dios (el dios católico), lo cual parece disminuir el poder del muerto; no obstante, no le quita nada de su efectividad.

Entre los milagritos se encuentra uno que tiene una forma muy particular, cuyo parecido con las "placas líticas aladas" de la arqueología prehispánica andina ha sido mostrada por Clarac de Briceño (1996):

"... El objeto prehispánico, mucho mayor de tamaño, no se utilizaba sólo como 'pectoral' (o 'pendiente') sino que se pondría también en altares, según la tradición, o se depositaría en cuevas. Muchos de ellos, en efecto no presentan perforación." (p. 218).

La placa lítica alada tiene, según Clarac (1996), distintos sentidos dentro de la cultura prehispánica de los Andes venezolanos, por nuestra parte, nos interesan dos: primero, el objeto como ofrenda a la divinidad, lo cual se mantuvo entre los campesinos merideños hasta nuestros días en el culto a los muertos milagrosos; segundo, el objeto representa una parte del cuerpo o el cuerpo mismo transformado. La placa lítica es, además, comparada, por esta autora, con una estatuilla lítica que representa al "moján" (chamán andino) y al dios del páramo "ches", encontrando que la placa alada está contenida en la figura de aquél dios o chamán (p. 217).

- CULTO PÚBLICO, LA IGLESIA. Los muertos milagrosos, como ya lo hemos señalado, son considerados también "ánimas" (de un carácter muy especial), que se encuentran en el purgatorio las cuales pueden ser ayudadas a seguir su "purificación" o "camino hacia Dios" a través de misas o sufragios, velas, oraciones, etc. En general, las misas que se celebran hoy en día son en su mayoría por el alma de algún difunto, en este sentido, a los muertos milagrosos también se les manda a celebrar, lo cual tiene dos propósitos: pagar una promesa y ayudar al alma del muerto para que salga del purgatorio.

- CULTO DE POSESIÓN, EL CULTO DE MARÍA LIONZA. Como ya lo hemos señalado en el Culto a María Lionza los muertos milagrosos son espíritus muy respetados y son considerados

espíritus de mucha luz, en este sentido son requeridos para hacer curaciones y ayudar a los creyentes. Se da, incluso, una relación de mayor cercanía con el muerto, ya que se establece un contacto “directo” con ellos, se conversa y se obtiene consejos de estos espíritus. Sobresale como uno de los más importantes: José Gregorio Hernández (ver pp. 107-120).

- **EL CULTO FAMILIAR.** Es notable observar que detrás o por debajo del culto a los muertos milagrosos —muertos públicos y singularizados por una comunidad— encontramos una especie de culto a los muertos familiares. A estos sus familiares sobrevivientes les solicitan favores y sobre todo protección, son pues semejantes al culto que se le rinde a los muertos milagrosos. Hay numerosas evidencias de este culto: los “cabos de muertos” que sirve para proteger las casas y los carros de los ladrones; cuando uno se encuentra sólo puede invocar la ayuda y protección de algún familiar muerto, preferiblemente uno muy cercano y querido; ya hemos hablado de este culto familiar dentro del culto a María Lionza; visitar la tumba en los cementerios de los familiares muertos es una práctica corriente, allí se lava y se mantiene limpio y bonito el catafalco, se le reza y se habla con el muerto. Todas estas prácticas dependen de lo vivo que se tenga en la memoria el recuerdo del muerto, sin embargo algunos informantes afirman que en el mismo velorio se le puede solicitar favores a un muerto.

Al final de esta investigación —ya sin posibilidad de indagar más— nos encontramos con la existencia de un culto a un muerto pero limitado estrictamente a la familia. Era una joven que nació sana y sin problemas, muy querida por su madre y la familia, pero a los quince años se le descubrió una enfermedad extraña que la convirtió rápidamente en un vegetal; murió unos años después, pero joven todavía. La familia le pide favores como a los muertos milagrosos.

2. Muertos Milagrosos venezolanos

Para la época colonial hemos encontrado la existencia de muertos milagrosos en Venezuela (Gregorio Rivera, s. XVIII) y en otras regiones de América. Pasaremos, ahora, a reconstruir y comentar los “relatos” o historias de algunos de los Muertos Milagrosos venezolanos más conocidos, los cuales reciben culto en distintas zonas de Venezuela e incluso son conocidos en todo el país. Uno de los canales de difusión más importantes de estos relatos ha sido el culto a María Lionza; aunque no el único.

La reconstrucción del relato de algunos de estos personajes la hicimos gracias a biografías, reseñas de sus vidas y milagros en diversa bibliografía, usamos las estampas que se

vende en las perfumerías y, también, por intermedio de distintos informantes; algunos no sabían su historia pero sí su existencia y fama como muertos milagrosos.

2.1. SIMÓN BOLÍVAR: EL LIBERTADOR

Bolívar es nuestro héroe fundador —o como se dice en antropología “héroe cultural civilizador”—, quien nos hizo como pueblo, “dándonos” una patria, una nación y las ideas fundamentales que siempre —aunque no lo hayamos hecho—debemos seguir. Su vida, sus ideas, sus hazañas y sus “trabajos”, junto con los demás próceres de la independencia, forman los “mitos de origen” de nuestra nación, de nuestra patria, de ese nuevo orden que nació en contra de la “paideia” colonial española¹ pero que todavía no hemos logrado consolidar, precisamente a causa de la traición que constantemente le propinamos a la figura de Bolívar. Sin embargo, nos mantenemos en pie gracias a que el Libertador, periódicamente, parece revivir y la esperanza vuelve a nosotros: como nación, como pueblo, como patria grande que somos, cuando algún poseído de su alma, de su fuerza, de su luz, de su energía nos guía y nos lleva a alcanzar las grandes cosas que tenemos prometidas.

Más o menos así podemos resumir el discurso oficial acerca de Bolívar (ver Carrera Damas 1973), el cual ha sido configurado y difundido por la historiografía venezolana. Los historiadores venezolanos han sido los “aedos” del Libertador y los “cantos a su gloria” que ellos han proclamado, han llegado con gran eficacia y difusión a los oídos atentos del pueblo. La historia “oficial”, la que hemos aprendido en la Escuela, aquella que cuenta las hazañas de Bolívar y los próceres, han sido repetidas, contadas tanto en la calle como en la escuela, en los mítines políticos como en los actos oficiales, en las ceremonias eclesiásticas y en las

¹ La *paideia* según la etimología griega significa educación, aquí la usamos en el sentido que la maneja Briceño Guerrero (1981) como parte de lo que él llama el “discurso mantuano” donde se considera que la colonización española en América emprendió una *paideia* sobre varios pueblos heterogéneos, “...no se buscó la coexistencia pacífica de pueblos diferentes; un pueblo dominaba e imponía su sistema de patrones culturales, sistema que apuntaba hacia un orden mundial ... la transculturación no se hacía, ni podía hacerse sobre la base de la igualdad entre transcurados y transcuradores; la batuta del proceso estaba en manos ibéricas.

“El instrumento de la *paideia* era toda la organización social, estructurada jerárquicamente de acuerdo con la distancia, rigurosamente medida, que separaba a cada cual del modelo etnocultural dominante. “El centro de poder y prestigio era ibérico. En la periferia del sistema estaban los indios y negros. Ente centro y periferia se estratificaban los pardos.” (p. 93). Bolívar, precisamente, formulará en su famosa *Carta de Jamaica* precisamente la renovación de esa “Paidedia”, instaurando —tal vez el primero— o anunciando la raza mestiza que había nacido de aquella *paideia* colonial.

sesiones de María Lionza, en las conversaciones de eruditos tanto como en los cuentos de nuestros abuelos y padres campesinos. Precisamente, en Venezuela llamamos "Historia" a la reconstrucción, memoria y aprendizaje de aquellas hazañas y hechos que nos hablan de los "fundadores míticos de nuestra sociedad" —sobre todo Bolívar—; lo que hoy llaman —desde los eruditos, pasando por los historiadores profesionales hasta los padres más preocupados por el aprendizaje de sus hijos en las escuelas— la "crisis de la historia de Venezuela" es la crisis de la enseñanza de aquella historia legendaria y mítica que nos ayuda a "recordar y mantener viva en la memoria aquellos hechos gloriosos para no olvidarlos"; cómo fue que nos hicimos nación y pueblo glorioso y heroico. Cuando algunos antropólogos e historiadores proclaman la crisis de nuestra "identidad cultural" y de nuestra "identidad histórica" sin darse cuenta están aludiendo a la falta de fervor, disciplina e indiferencia con la que ahora estudiantes, profesores, historiadores, políticos, etc. asumen la historia de Venezuela, en la cual Bolívar es la figura central, donde él mismo es la "Historia".

El culto a Bolívar nació oficialmente en 1847 con la tráfda de sus restos a Venezuela; proceso de recuperación de un muerto, de un cadáver para su culto. Desde esa época hasta hoy su culto ha ido creciendo, tal como lo hacen las pequeñas capillas de algunos muertos milagrosos; en toda Venezuela se ha ido acumulando minuciosamente (con saña colectiva de coleccionista y anticuario obsesionado) recuerdos sobre la figura de Bolívar, relatos sobre el Libertador, museos (nacionales, regionales, pueblerinos o personales) que guardan objetos que nuestro héroe usó en vida o simplemente alguna vez llegó a tocar. Éstos se han convertido en verdaderas reliquias, incluso multiplicándose; desde el Panteón Nacional hasta las pequeñas casas —supuestamente— coloniales que conservan muchos pueblos, donde se asegura que "alguna vez", en "aquella época" por allí pasó, peleó o simplemente durmió el Libertador. Venezuela toda es una capilla inmensa creada para rendir culto a Bolívar y guardar sus reliquias. ¿Tal vez con este culto se cubre la necesidad y el anhelo colectivo de una verdadera religión de héroes y grandes dioses?

Carrera Damas (1973) estudió de manera seria y profunda el discurso historiográfico que sostiene el culto oficial a Bolívar, el cual puede resumirse en los rasgos siguientes:

- *Bolívar es un símbolo creado para disimular el fracaso histórico de Venezuela como proyecto de nación* (p. 42). En nuestras palabras, es un mito creado para "comprender" el pasado de Venezuela y para "justificar" el cambio o la posibilidad de éxito; el contenido de ese cambio no importa, sirve para cualquier ideología, doctrina política o económica.

- *Es el símbolo de la unidad nacional venezolana* (p. 49). Bolívar era un mantuano que luchó al lado de muchos próceres de origen pardo y liberó a los esclavos e indígenas.



Recepción del cadáver de Bolívar en el interior de la Iglesia de San Francisco

Litografía. Museo Bolivariano. Caracas.

Tomado de Bolívar, Simón. 1976: *Biblioteca Simón Bolívar*
(tomo XII). México: Editorial Cumbre.

Fue uno de los primeros en proclamar nuestra condición de mestizos. Su figura, sus ideales y sus hazañas constituyen la garantía de unidad de nuestra nación que siempre está en peligro, no sólo en el siglo XIX sino a lo largo de toda nuestra historia.

Luego de muerto, Bolívar garantizaba —o así pensaban los políticos de la época— el “buen gobierno”, el “orden” que luego de la independencia será precario y anhelado por todos los venezolanos. Es curioso que se pensase que los “restos mortales” de Bolívar podían lograr aquella hazaña o por lo menos promoverla².

• Carrera Damas afirma que luego de “recuperado” Bolívar, los promotores de su culto oficial iniciarán el proceso de convertirla en “segunda religión” colocando a Bolívar en un lugar inaccesible, solitario, sacralizado, como modelo último que todos los venezolanos deben esforzarse a seguir. En su figura están condensadas —“cosificadas” dirá Carrera Damas (1973)— todas las aspiraciones y logros de Venezuela como nación: en lo moral, las virtudes que el patriotismo exalta; en lo social, la igualdad; en lo cultural, la ilustración; en lo político, la libertad y el gobierno (p. 60). Es por ello que Bolívar se cita en cualquier discurso político, en todo proyecto educativo o cultural, en toda cruzada moral o religiosa y en toda reivindicación económica y social.

Como vemos el culto a Bolívar, tal como lo muestra Carrera Damas, en su aspecto oficial, historiográfico, ligado a las elites políticas, económicas e ilustradas de Venezuela, resulta complejo. Resalta la ubicuidad simbólica de Bolívar: su sentido se amplía en la medida en que profundizamos aspectos del culto, tiene que ver con todo; una de las cualidades de dios le ajusta perfectamente: la omnipresencia. Pero también la categoría de mito aclara y justifica esta omnipresencia y esta capacidad de transformación.

Como contrapartida a la historiografía tradicional existe un Bolívar que se ha mantenido en la visión popular, a través de la tradición oral. Aunque su culto oficial nace propiamente en 1847³, probablemente ya mucho antes existía una devoción del pueblo por

² Carrera Damas (1973) afirma que los promotores de la tráfida de vuelta del cadáver de Bolívar a Venezuela intentaban cumplir un objetivo práctico: “...con la presencia de los restos mortales de Bolívar se actualizaban ejemplos edificantes y soluciones acreditadas que proponer a los requerimientos mencionados [acerca de la unidad y el buen gobierno], todo con el poderosísimo respaldo constituido por la exaltación de la unidad de los venezolanos, cual supremo legado del Libertador.” (Carrera Damas 1973:57).

³ Las élites antes de 1847 ya celebraban y exaltaban —o por lo menos lo intentaban— la figura de Bolívar. La Municipalidad de Caracas —sin éxito— había intentado en vida del Libertador rendirle honor de “tribuno romano” con la erección de una estatua; asimismo en 1842 la Gobernación de Mérida inicia la práctica de construir monumentos al “héroe nacional” levantando

su héroe; el mismo Carrera Damas (1973) supone que el culto oficial "...dio un nuevo impulso a una admiración popular apenas mellada por la reacción antibolivariana de 1830..." (p. 222)⁴.

La visión popular del héroe, además de ser la portadora de la visión de las clases más bajas, los más desposeídos, la de los pardos, la de los negros, la de los indígenas, es también la visión de las regiones, ellas mismas marginales, en búsqueda de igualación con el centro: Caracas.

En el caso de la región andina, Tulio Febres Cordero (1931) ferviente admirador del Libertador, "aedo" de Bolívar en la historiografía venezolana, además de sus trabajos propiamente historiográficos, recogió entre los campesinos (y seguramente indígenas) merideños una historia que tituló *El Perro nevado (Leyenda Histórica)*, donde muestra la necesidad y la búsqueda de un pueblo (los andinos campesinos e indígenas) de incorporarse a la nacionalidad y a su empresa fundadora. Vemos en el caso de Tulio Febres Cordero un discurso heterogéneo: contribuye tanto a la construcción del discurso oficial y central como de la visión popular y andina de Bolívar.

El Perro nevado ... narra las vicisitudes de Bolívar cuando pasa por los Andes, particularmente por Mucuchíes, donde el héroe de la independencia conoce a un perro y a un indígena (campesino de la región y verdaderos protagonistas de la leyenda) los cuales son donados a Bolívar por un señor (don de la Región), para luego convertirse en fieles seguidores y combatientes del Libertador. Asimismo, en testimonios de campesinos actuales encontramos la noción de un Bolívar libertador de indígenas, en una visión donde se confunde la época de la conquista con la independencia, pero a un Bolívar libertador de indígenas de la esclavitud española. Los indios nos dice un informante:

"...ellos iban y se enterraban por huir la esclavitud, no ve que eso, los perseguían mucho ahí fue cuando Simón Bolívar de ver el azote que le tentan a los indios ahí fue donde se formó, él fue el que dio la libertad en el mundo porque no ve que esa matazón, de matazones, no ve que pobrecito los indios, que los colgaban, los mataban, les hacían lo que les daba la gana..." (Virgilio Parra, Tabay, 1989).

un columna en homenaje a Bolívar (Carrera Damas 1973:252). Por otra parte, "...El propio Páez, al dirigirse al Congreso de 1842, renueva su solicitud, hecha en 1833, de que se repatriase los restos del Libertador y se le reconociesen a éste los méritos que tanto ensañamiento se había puesto en negar durante el proceso de desintegración de Colombia..." (Carrera Damas 1973:55).

²⁴ Fermín Toro en su descripción de las ceremonias de repatriación del cadáver de Bolívar, señala conmovido no solamente el gran número de personas que asistió sino la presencia de gente de todas las condiciones sociales; literalmente dice: "...Casi parecería imposible, a no haberse visto realizado, suponer en una multitud tan variada en unidad y condición un sentimiento tan marcado y tan uniforme del decoro y gravedad que requería la ocasión..." (Carrera Damas 1973:56).

Por su parte, Yolanda Salas de Lecuna (1987), recoge la tradición oral de algunos pueblos de Oriente donde hubo una gran influencia de población negra esclava; en esta región la gente construyó distintos relatos donde buscaba establecer parentesco con la figura de Bolívar: este sería hijo de una negra, no sería blanco sino realmente mulato; es visto como un fundador de pueblos y dador de nombres; recibe su famoso caballo blanco de manos de una vieja negra, el cual es tiene poderes mágicos con los cuales le da protección en la guerra, de allí que nunca lo hayan herido; la figura de Bolívar resume las reivindicaciones alcanzadas por los esclavos y los negros actuales; era un hombre iluminado con el don de la palabra y con poderes mágicos, etc. (Salas de Lecuna 1987:41).

La figura de Bolívar EN LA VISIÓN OFICIAL se multiplica al infinito en sus posibilidades: parece a veces un santo católico, modelo de virtudes que todos los venezolanos debemos seguir, estas son tanto cívicas como religiosas; es el gran héroe militar cuyas hazañas nos dieron la libertad y la patria; es un gran estadista y pensador, que nos dio gobierno y leyes; también es presentado en distintos roles, desde poeta hasta ecólogo⁵; pero la menos evidente es su figura como muerto benéfico, del cual se espera el "gran milagro": la redención de nuestro país.

Por su parte, EN LA VISIÓN POPULAR los relatos de Bolívar multiplican asimismo las posibilidades de cumplir los deseos de todos aquellos que son a fin de cuenta sus hijos. Pero donde mejor cumple su papel de donador es en su papel de Muerto Milagroso. Ésta es tal vez la particularidad de la visión popular de Bolívar con respecto a aquella visión oficial del culto donde Bolívar no es una deidad mágica sino que se parece más al dios cristiano que ve, oye, observa y "escribe sus designios en líneas torcidas". En cambio, el Bolívar popular se manifiesta, se presenta, hay contacto corporal con él en el Culto a María Lionza; asimismo tiene una faceta milenarista, profética; como algunos héroes civilizadores ha dejado algunas profecías donde promete volver a reinar en la tierra de los hombres, Venezuela, para de nuevo liderizar y gobernar a su pueblo. Un informante (Carlos González, 1999, San Pedro

⁵ Los historiadores no han estudiado mucho en Venezuela el culto de los héroes como un culto a los muertos. No afirmamos que el culto a los héroes deba verse exclusivamente como un tema sobre la muerte pero claramente hay un sentido que apunta hacia ella: la importancia que se le presta al cadáver, a los rituales y monumentos fúnebres y la importancia de éstos como lugares para recordar y como espacios sagrados, al igual que su función como reliquias. Francheschi (1999) muestra como un ejemplo claro de ceremonial patriótico los rituales que acompañaron la muerte de Girardot en 1813, en una fecha más bien temprana: "... luto de un mes, procesión a Caracas con su corazón para colocarlo en un mausoleo en la catedral, inscripción de su nombre en los registros como bienhechor de la patria (II., 194). En la misma tónica se puede considerar la narración [de Baralt] correspondiente al año 1814, especialmente la reseña del glorioso y 'magno hecho de heroísmo' de Ricaurte en San Mateo al hacer volar el polvorín patriota junto con los atacantes realistas (II., 241)" (p. 134).



Talla de Simón Bolívar. Artista: José Gregorio Peña (Trujillo)
Tomado de (1985): Catálogo de la Exposición de tallas, cerámicas y fotografías en
Homenaje a Jacinto Plaza "El padre de los pobres". Mérida: Universidad de Los Andes,
Dirección de Cultura y Extensión, Casa de la Cultura Juan Félix Sánchez, Dirección
de Turismo, Edo. Mérida, Concejo Municipal de Libertador.

Lara) nos decía que una vez, Bolívar “bajó” en una sesión espiritista donde le comunicó que iba a volver a mandar, a gobernar en Venezuela; también dijo que ya le había entregado el poder a alguien, a un líder actual; supuestamente el médium no sabía quien era pero finalmente reconoció que podría ser Chávez, actual presidente de Venezuela.

En cualquier de los dos casos, Bolívar es un muerto deificado, la diferencia está en cómo se le manipula para conseguir sus favores: en el culto oficial se le recuerda, se señala la vigencia de sus actos, se recolectan y difunden todos sus pensamientos, se hacen ceremonias oficiales y religiosas en ambientes formales y de etiquetas; en el culto popular Bolívar “baja”, con anuencia de María Lionza, se posesiona del médium bebe “brandy”, regaña a los presentes y siempre mantiene una actitud exigente con las personas, “como si fueran soldados” y siempre dice cosas importantes sobre el país. Salas de Lecuna (1987) recalca el carácter más “mundano” de Bolívar:

“...inclinado al disfrute de la compañía femenina y la bebida —brandy—, defensor y reivindicador del Negro Primero, preocupado por el destino incierto de su país en crisis y, finalmente, respetuoso de las creencias ajenas...” (p. 53).

El que tenga inclinaciones por las mujeres es un dato que ha sido tomado evidentemente de la historia patria, todos sabemos por los textos de historia que leímos o escuchamos alguna vez, que Bolívar se salvó alguna vez de un atentado gracias a que era un mujeriego. En el Culto a María Lionza es común que el espíritu que “baja” a las sesiones mantenga alguna característica de cuando estaba vivo. Por otra parte que sea amigo y defensor del Negro Primero confirma el rasgo que ya señalábamos arriba: reivindicador social de los esclavos y de los negros; al igual que era amigo del indio merideño Tinjacá, dueño del perro nevado.

En el culto a María Lionza Bolívar es un espíritu “elevado”, de “muchísima luz” para poder bajar en las sesiones espiritistas el médium disponible debe ser “limpiado y purificado” muy bien; esto quiere decir debe tener cierta preparación e incluso cierta renuncia como ayunos en la comida y en el sexo. Es de anotar la ambivalencia que envuelve al héroe dentro del espiritismo: mundano y sagrado, formal y amigable, elevado y a la vez terrenal.

Un rasgo fundamental de Bolívar que resume todo el aspecto reivindicativo social, ya sea de negros, indígenas o campesinos, es su generosidad para con los pobres.

La figura de Bolívar en el imaginario venezolano, en su visión mágica-religiosa, desborda los límites del muerto milagroso, como ya lo señalamos arriba. Sin embargo, mantiene algunas:

- Uno de los rasgos que más se exalta en los relatos sobre Bolívar (ya sea de andinos, de historiadores o políticos, de descendientes de esclavos, etc.) es su pertenencia

o vinculación con la comunidad, ya sea que considera esta Venezuela, los esclavos, los indígenas, los pobres, etc.

- Aunque triunfó en la guerra de emancipación, no llegó a completar sus "tareas", sus "hazañas", su "misión", así como tampoco lo hicieron Evita Perón y el Ché (ver capítulo III, sección 4.1. y 4.2.). Es un muerto, pues, lleno de promesas.

- Bolívar murió relativamente joven y sobretodo abandonado, pobre, desterrado y marginado, lo cual lo acerca a ese rasgo siempre presente en los Muertos Milagrosos: la pobreza, la marginación, la servidumbre.

- Un rasgo de la vida de Bolívar que siempre se cuenta, en el mito oficial y popular, es su aspecto mujeriego y el no haber dejado descendencia; llega a puntos verdaderamente heroicos cuando se nos dice: *"se salvó una vez de un atentado gracias a que estaba con una mujer"*. Es tal vez la acentuación de la virilidad del héroe y el vacío que dejó al no dejar descendencia, la cual será llenada precisamente por él mismo, cuando regrese de nuevo.

5.2. EL TIGRE DE GUAITÓ

En el siglo XIX la existencia de grupos guerrilleros, alzados contra el gobierno, sublevados contra el poder de los caudillos locales y regionales fue un fenómeno político común en Venezuela. Con Gómez este fenómeno político prácticamente desapareció, sin embargo durante algunos años de su gobierno persistieron algunos focos subversivos y molestanamente rebeldes para el poder central; tal fue el caso de Guaitó (zona montañosa ubicada en Lara, cercana al estado Trujillo y colindante con el Estado Portuguesa) donde vivió e hizo oposición al gobierno gomecista *Rafael Montilla*, más conocido como el *Tigre de Guaitó*.

Aunque esta comunidad está en el Estado Lara, la fama de este personaje se extendió por gran parte de Trujillo, Barinas y seguramente en su época por gran parte de Venezuela. Era nativo de San Miguel de Boconó y su vida política y militar la desarrolló principalmente en el Estado Trujillo; su nombre también fue conocido en Calderas Estado Barinas, como lo señala Tapia (1992), pueblo fundado por trujillanos, donde este autor recogió los relatos acerca de la vida de aquel personaje.

En ciertas épocas, la figura del Tigre de Guaitó ha sido levantado como estandarte de luchas revolucionarias y socialistas; en los años sesenta y setenta algunos grupos de izquierda utilizaron su nombre en la ciudad de Valera (Estado Trujillo), explotando el sentido de rebeldía que la figura del Tigre de Guaitó implicaba por su supuesta lucha reivindicativa de tierras y su

oposición a los terratenientes locales del estado Trujillo. Se dice por ejemplo, que el famoso guerrillero de los años sesenta Argimiro Gabaldón era nieto, o descendiente, del Tigre de Guaitó⁶.

Manuel Bermúdez, en el prólogo que le hace al libro de Tapia (1992), afirma que este autor presenta al Tigre de Guaitó como una figura épica y agraria, siendo de los "héroes" populares venezolanos del siglo XIX el único que llevó a la práctica la lucha por la tierra. Dice Bermúdez:

"...sigue el eje paradigmático del héroe popular que se inició con Zamora y continuó con Maisanta... De Zamora se dice que tenía un programa para resolver los problemas del agro venezolano. Zamora fue teórico en este sentido. En los precios de lucha de Maisanta, la cuestión agraria no figura. Maisanta se queda en la aureola épica. En cambio Montilla, primero que héroe, es agricultor. Y dentro del gremio pertenece al grupo de los explotados por el terrateniente que quiere pagarle los frutos de la cosecha a precios mínimos..." (p. 14).

Esta es la visión de Tapia, sin embargo no creemos que los campesinos que han mantenido el mito del Tigre de Guaitó lo hayan visto como un luchador social y agrario, más bien como un héroe con poderes mágicos y después como muerto milagroso. Sin embargo, es interesante la acentuación en el mito de su pertenencia a una comunidad.

Como personaje histórico no ha sido muy estudiado por la historiografía venezolana, aunque es conocido como un solitario e insistente opositor de Gómez⁷. Nació en 1859 y murió el 21 de noviembre de 1907, en manos de uno de sus hombres de confianza, posiblemente en una pelea o producto de una traición. En la tradición oral de la zona, fundamentalmente en Guaitó, los Humocaros y Barbacoa y posiblemente hacia Trujillo, su recuerdo sigue vivo, permanece en la mentalidad colectiva de los campesinos. Pero más que un héroe agrario y caudillo político es visto como un Muerto Milagroso que cumple todo tipo de pedidos y milagros. En Guaitó se conserva un monumento, tal vez su tumba, dedicado a su memoria, con una foto de él cuando era joven. Los milagros que concede son de cualquier tipo; por ejemplo, hace poco el gobierno de Lara les terminó una carretera, la

⁶ Tapia (1992) nos refiere este comentario, en Humocaro Alto pudimos confirmarlo. Incluso nos contaron que hace poco Angela Zago (exguerrillera, compañera de Argimiro Gabaldón y colaboradora en el primer año del gobierno de Chávez) con otros exguerrilleros le celebraron el cumpleaños a una señora descendiente o hermana del Tigre de Guaitó.

⁷ Los documentos son cartas escritas por Rafael Montilla y telegramas que los funcionarios del gobierno de Gómez se enviaban entre sí para informarse sobre la persecución a aquel guerrillero. Esta muestra documental señala un campo fértil para cualquier investigador que quiera ahondar en este tema (Tapia 1992: 175-260). Este autor nos dice que fue Ramón J. Velázquez quien le consiguió estos documentos en el Archivo de Miraflores. Hay, también, dos trabajos históricos que reseñan la vida de nuestro personaje: Fabricio Gabaldón, *Rasgos Biográficos del general Rafael Montilla*, del mismo autor *Rasgos biográficos de trujillanos ilustres* y Pedro J. de Santiago, *Biografías Trujillanas*.

gente de Guaitó asume que eso se logró gracias a la intervención del Tigre, fue un milagro concedido por él (Carmen Pérez, 1999, Humocaro Alto).

Guaitó es una pequeña comunidad en las montañas, algunas personas de los pueblos vecinos la ven todavía como una zona peligrosa, "criminosa" como dice un informante de Barbacoa; "... todo los que se van para allá es porque tienen cuentas pendientes con la ley..." (Sr. Aquilino Moreno, 1999). Algunas personas de Humocaro Alto, con las que hablamos, dicen también que la gente que vive hoy en día en esa comunidad es "muy peleona, muy delicados y atravesados", esto se observa cuando algún visitante rechaza la comida que la gente de allá ofrece, se ponen muy bravos y lo hacen saber, de igual manera *"cuando en una fiesta un hombre saca a bailar a una mujer y ésta no quiere, el hombre se pone muy bravo, esto puede iniciar una pelea."* (Carmen Pérez, 1999, Humocaro Alto). Otro informante (Sr. Félix Pérez, Humocaro Alto) dice que el Tigre es milagroso y querido porque ayudó a la gente pobre, porque le quitaba a los ricos para darle a los pobres, aunque mató y robó, ayudó a los pobres. Este rasgo es una de las constantes que hemos visto en los relatos sobre los Muertos Milagrosos.

El origen del Tigre de Guaitó es indudablemente campesino, pero además se agrega en la tradición que su abuelo era un indígena colombiano, licenciado por Bolívar después de la Batalla de Carabobo (Tapia 1992:28). El rasgo indígena del Tigre siempre se pone de manifiesto, incluso le decían el "indio Montilla", no obstante, sabía leer y escribir, ocupó varios cargos en diversos gobiernos, alcanzados gracias a su prestigio militar y a la ascendencia que tenía entre sus hombres.

Este personaje se sublevó de sus amos terratenientes desde muy joven. Luego de un terrible castigo que le impusieron sus patronos el joven Montilla buscó venganza asesinandolos, luego de esto se fue a las guerras en las filas liberales. La tradición recuerda que en una ocasión acompañó a su compadre para asesinar a la mujer de este para vengar así su honor pisoteado (p. 28). La figura del Tigre de Guaitó se contrapone dramáticamente a la del famoso terrateniente y caudillo trujillano Juan Bautista Araujo (el llamado "León de la Cordillera")⁸.

⁸ En algunas ocasiones Tapia (1992) exagera esta contradicción para presentar a un Rafael Montilla dirigente de campesinos en busca de reivindicaciones claramente agrarias y en oposición consciente con los oligarcas; además presenta la figura de este hombre como un líder querido y apreciado por las masas campesinas, lo cual nos parece un poco exagerado. Nos dice comentando un triunfo en batalla del ya General Rafael Montilla: "Será desde entonces el indio Rafael Montilla el orgullo de los campesinos trujillanos, el ejemplo de su raza, quien por un hecho fortuito de esta guerra, que tampoco era su guerra, demostró lo que valía la rebelión de los suyos contra el poder de los señores. Esto era lo único que tenía significado claro y preciso en su mente simple y primitiva. Era el triunfo de los liberales amarillos contra los godos colorados, del hombre del pueblo contra los grandes propietarios, de los sin tierra contra los terratenientes, del indio semisalvaje contra los sin tierra el blanco civilizado..." (p. 39).

Además de ser presentado como un guerrillero, un asesino, una especie de Robin Hood, Rafael Montilla en uno de los relatos—según nos dice Tapia (19992)—es mostrado reluciendo nobleza, al perdonar la vida de la esposa de Araujo y rescatarla de sus propios soldados, en una de las incursiones militares que hizo al pueblo de Jajó. El Tigre de Guaitó decía en ese momento: “...¡No se preocupe, señora, que esta casa se respeta: yo mismo se la cuidó! ...” (p. 46). Otro informante de Tapia acentuando su solidaridad con sus congéneres señala lo siguiente:

“... así fue el finao general Montilla, no podía vé a naide pasando necesidad. Si sabía de alguno con la cosecha pasmá o un muerto en la casa, entonces me ordenaba, con voz que no permitía réplica: —Antolino, llevale recursos a fulano—, y salía yo con los burros cargaos de plátanos, yuca y frijoles, pa’ que se remediara el pobre, así fue toa la vida. Y como usted dice, comadre Débora, es verdá que creía en Cristo, aunque no iba a la iglesia y confiaba poco en los curas, pero al legó a la casa, con too y sé un General, le hubieran visto ustedes, se jincaba ante sus padres pa’ pedí la bendición como muchachito e’ catecismo.” (p. 169)

Otro informante agrega:

“... hombre tan bueno con los pobres, tan humanitario, tan valiente, tan cristiano y caritativo, a quien salvaba la fe en Dios, pues hasta tenía su oración cocta en la falquitrera ...

*Jesucristo es mi guarda
y mi defensa en toda parte y lugar.
Su mano me servirá de báculo
Contra todos mis enemigos,
que me vengan a acechar.
Jesucristo pondrá todos sus ejércitos
a cuidarme a mí.
Y yo en el medio de cien mil enemigos,
Si me encuentro bajo su protección,
nada me ha de pasar.
Jesucristo, ayúdame.
Jesucristo, vístame.
Cuando yo esté dormido, despiértame
a la hora del peligro. Amén” (p. 165).*

Es probable que esta oración es usada para solicitar favores al ánimo del Tigre de Guaitó.

Fue muy respetado por sus congéneres, según los relatos, gracias a que era “fiel” con su gente, excelente líder, “aconsejaba” a sus compañeros, justo y con mucho honor:

"No tenía necesidad de encerrarse aquí por tanto tiempo, con lo faculto que era. Pero el orgullo y la lealtad fueron más grande que la conveniencia, y él no nos traicionó jamás." (p. 167).

"Así era en too, mi General, siempre aconsejándolo a uno, queriendo siempre hacer justicia, celebrando alegremente las gracias como las de mi papa Chon, y, sobre too, un hombre completo de honor..." (p. 168).

Otro de los relatos que se cuenta sobre las andanzas y "fechorías" del Tigre de Guaitó fue la quema de la catedral de Trujillo en uno de sus enfrentamientos contra sus enemigos, lo cual no significó sin embargo la toma del poder. Esta incursión le ganó, según se decía, la maldición de la Iglesia, lo que provocaría a lo largo de su vida numerosos fracasos y tragedias. (p. 59).

Aunque fue gran parte de su vida un rebelde, tuvo algunos puestos en los gobiernos; sin embargo terminaba alzándose en contra de sus antiguos compañeros. Tapia (1992), tal vez siguiendo la tradición, ve en este comportamiento la intuición de un hombre que aunque no sabía de política, sospechaba y podía salir de las trampas que le ponían los otros caudillos y políticos. Tapia (1992) cita al historiador Fabricio Gabaldón [1949] (*Rasgos Biográficos de trujillanos ilustres*) para señalar la disyuntiva política en la cual siempre se encontró el Tigre de Guaitó:

"Cogido entre dos fuegos, mira a todas partes como tigre acorralado y, por primera vez en muchos años, lloró de rabia al cercionarse de cómo en estas guerras se jugaba con la vida de los hombre, con los soldados de un pueblo humilde, que como carne de cañón iban a nutrir las apetencias de jefes que sólo aspiraban ganar prebendas en un final de puros arreglos y traiciones." (p. 63).

Aquí, sin duda, observamos como la historiografía coincide con la visión popular acerca de la imagen de aquel. Aquí encontramos sin duda ese rasgo de todos los muertos milagrosos, sufridos, fracasados, emboscados por poderes mayores a los suyos, lo cual, después de la muerte será reivindicado por su comunidad.

El Tigre de Guaitó gozó en vida del poder de la ubicuidad, lo cual le garantizó la protección de sus enemigos, no pudiendo nunca ser capturado. No sólo era su poder casi mágico, sino además el ingenio con el cual podía engañar al gobierno central (p. 63). Nos cuenta Tapia (1992):

"...se corría con el viento la voz de que el jefe estaba encantado ... Se extendía la noticia de que cuando lo tenían acorralado, se convertía en gavilán pionio, para cruzar los cielos y burlarse de los perseguidores con su canto desvaldo. Otras veces se contaba en susurros, que un día se transformó en comején redondo, sobre el tallo de un árbol y casi lo mata un soldado enemigo, cuando hincó el filo del machete en la cúpula de tierra negra. Esa tarde no saltan del asombro los amigos, al ver sangrando por un hombro a su General, luego que tomó otra vez la forma humana y salió por un estrecho camino, desde la selva intrincada." (p. 121).

Con la llegada de Castro al poder es solicitado otra vez para que se encargue de la Cárcel de San Carlos (estado Zulia), lo que parecía ser una trampa para controlarlo, por lo cual el Tigre no aceptó, escapando de nuevo y volviendo a su vida subversiva. Así sucederá más tarde, siendo enviado a Cordero, cerca de la frontera con Colombia, donde, según Tapia (1992), le tienden una trampa para asesinarlo, sin embargo vuelve a escapar huyendo hacia Colombia. Su huida —en la narración de Tapia— alcanza niveles épicos: escapa milagrosamente de sus captores, huye a Cúcuta donde es conocida su fama, aunque los oficiales colombianos también intentan atraparlo; sigue por el río Arauca y se adentra en los llanos colombianos, donde pernoctará por algún tiempo. Más tarde, volverá a las montañas andinas venezolanas para seguir molestando al gobierno Gómez.

Después de tantos engaños, el Tigre de Guaitó se asienta con su comunidad, a vivir de la tierra, producir su comida, su miche y a criar a sus hijos; sin embargo el gobierno central parece ser un elemento perturbador de esa comunidad, que a veces describe Tapia (1992) con visos de “paraíso”. Un informante así lo confirma:

“Y era verda, parrandeaba unos ocho días seguidos en las fiestas, velorios de santo, velorios de angelito, en las galleras, siempre en orden y sin pleito. Todos como amigos y hermanos y con ese respeto por el General. Sobre to’ si estaba presente en el baile, tocando la guitarra grande, celebrando y fiestando con toos por igual. ¿Y sabe usté? Él era muy inteligente, porque sabía leé y escribí, con una letra que daba gusto vela, y componía unas canciones que daban ganas de llorá.” (p. 167)

Una de las ocupaciones de los hombres de Guaitó eran las incursiones a pueblos cercanos, donde tomaban armas, robaban mercancías y, al parecer, comerciaban sus propios productos prohibidos por el gobierno central, sobre todo el miche.

El Tigre de Guaitó, aparentemente, no pudo ser vencido por el gobierno de Gómez. Un misterioso hombre que había entrado a su comunidad y se había hecho su amigo, es quien lo asesina de un machetazo, “corrió entonces la bola” de que el asesino era un agente intruso, pagado por el gobierno para acabar finalmente con el Tigre de Guaitó. Un final “poco heroico” para un héroe, pero si apropiadamente trágico para un

⁹ Un autor (García Gual 1996, *Jasón, El Héroe que perdió el final feliz*) nos cuenta el final de la vida de un héroe griego, Jasón, el del Vello de Oro, parecida al de nuestro héroe trujillano: “...Jasón, abandonado de Medea, despojado de sus hijos, exiliado de Yolco y de Corinto (por las terribles acciones llevadas a cabo por Medea), anduvo errante por otras regiones de Grecia, sin un destino, nostálgico de los días pasados, y regresó, un buen día, a Corinto junto al templo de Hera, donde estaba consagrado el casco de la nave, la *Argo*, varada en tierra, gloriosa reliquia de

muerto milagroso. Tapia (1992) registró entre informantes contemporáneos los siguientes comentarios acerca de su muerte:

"...pobrecito, cómo terminó el general Montilla, ¡muerto de un machetazo!; ¡un hombre que vivió entre las peleas! Pero él era muy terco y no quería entregarse por nd. Yo creo que eso fue lo que lo trajo la entriga, aunque pa mi ellos quedaron con la mala sombra desde que Ugenio Montaña [uno de sus "lugartenientes"] quemó la iglesia de Trujillo. ¡La casa del Señor profana! ¿Cómo va se?." (p. 164)

La fatalidad en la vida del pobre, derrotado, siempre abandonado, nunca las gana, etc., es uno de los rasgos que un informante acentúa en la muerte y la vida de Montilla:

"Pero así son las cosas, y el pobre siempre las pierde. Tenta que perdé la guerra y venise a morí escondío, en estos momentos abandonao por sus amigos y alejao de Dios" (p. 166).

2.3. LAS ÁNIMAS DE GUASARE

De los mitos sobre los muertos milagrosos venezolanos el de las *Ánimas de Guasare* presenta una peculiaridad notable: se le rinde culto a un conjunto de ánimas anónimas y no a una individual; los relatos acerca de estas ánimas cuentan las vicisitudes y las terribles muertes de personas de las que no queda el nombre, ni rasgos propiamente individuales, pareciera que se mitifica el hecho y no las personas implicadas en los sucesos. Sobre esto volveremos al final, luego de exponer el mito.

El lugar de culto de las Ánimas de Guasare es una capilla bastante grande y notoria que se encuentra al lado de la actual autopista que va de Coro a Paraguaná, en Guasare, lugar ubicado en el istmo de la península en el Municipio Baraived, Estado Falcón (Navas Soto 1997:19). Los distintos relatos cuentan que a principios del siglo XX, una larga sequía azotó a toda la Península de Paraguaná, ocasionando en 1913 una gran hambruna que,

la gran aventura. Allí, dudando sobre si habría de suicidarse ahorcándose de algún madero, se sentó a rumiar su desdicha. Y el palo mayor de la *Argo* se desplomó sobre él y lo mató.

"Es un final triste para un héroe, pero un fin que tal vez mereció por confiarse demasiado en las ayudas ajenas. Jasón ni siquiera mató al dragón. Dejó que Medea lo adormeciera y se llevó el toisón como si lo hurtara a escondidas. Quiso librarse de Medea demasiado tarde. Se dejó envolver por la fatalidad ¿De qué le sirvió el famoso vellocino en Yolco?"

"... La *Argo* ... es el símbolo de las promesas juveniles de su vida, de las hazañas de apariencia heroica que le han valido la gloria. Ha querido descansar luego a la sombra de ésta, creyendo que le bastaba para justificar su vida entera. Al caer en ruinas, la *Argo*, símbolo de la esperanza heroica de su juventud, se transforma en el símbolo de la ruina final de su vida. El madero es una transformación de la maza. Es el aplastamiento bajo el peso muerto, el castigo de la banalización." (p. 167).

supuestamente, diezmó a una parte de la población pobre de la región. Se dice que para sobrevivir gran número de personas emigraron de la región en busca de agua y comida, pero muchos de ellas murieron en el intento. Los cadáveres, de niños, mujeres y hombres quedaban tendidos al lado de los caminos, algunos morían solos, otros en grupo. Los sobrevivientes que pasaron por aquellos caminos de muerte podían observar “cuerpos hinchados” o en “puros huesos”, incluso encontrar la macabra huella de los cadáveres de madres muertas “dándoles de mamar a sus hijos”.

Un testimonio recogido por Eudes Navas Soto (1997)¹⁰ cuenta lo siguiente:

“... Había tanta hambre y tan poco que comer, en Píritu y sus alrededores, que la gente iba a arrancar enéa en la sabana ... La raíz era una yuca blanca y la gente la rayaba para hacer arepas, no se conseguía maíz. En el año 12 no llovió por todo eso. A una hija de mi papá con otra mujer, la encontraron muerta en el camino de la sabana, tendida en el suelo a pleno sol y al muchachito de meses que cargaba en el cuadril, lo encontraron mamándole la teta a la difunta. A los días murió el niño también. Yo tenía 9 a 10 años, ya ni me acuerdo, mi mamá me llevaba pa' la sabana a arrancar enéa. Imagínese que nosotros veíamos llegar grupos de gentes 'ambilaos', con los ojos idos, todos 'jipatos', muertos de hambres y llegaban a Píritu donde no había nada, más bien la gente de Píritu cogían pa los laos de Mirimire y Capadare. Por ahí se murió mucha gente. Después de ese veranón, cayó un lluvión 'que daba miedo' ... a los años, hubo otro verano bravo y también hubo calamidades, pero como el año 12 nunca.” (p. 26)

Paraguaná es una región seca y árida y la lluvia escasea casi todo el año. Los testimonios acerca de la hambruna de 1912 son claros, es producto de un verano terrible como nunca se había dado en la región. La forma como muere la gente, según los relatos, habla acerca del abandono al cual fueron sometidos, evidentemente eran pobres cuya situación con la hambruna se había agravado. Los testimonios señalan que los emigrantes de la hambruna intentaban huir en condiciones de gran impotencia, sin posibilidad de hacer nada; lo máximo que hicieron para conseguir comida fue recurrir a la raíz de enéa, posiblemente no muy recomendable para comer. La carencia de comida se ilustra en otro testimonio donde se dice que se comían plantas que no eran verdaderamente comestibles o simplemente dañinas. Un testimonio no deja lugar a dudas acerca de la imposibilidad de conseguir comida:

¹⁰ Este folleto lo venden en la Capilla de las Ánimas de Guasare para informar a los visitantes y creyentes acerca de la historia, como vemos la permanencia del mito se garantiza mientras se pueda seguir repitiendo. Es posible que este folleto, además de los comerciales y mensajes turísticos (fue auspiciado por la Alcaldía del Municipio Autónomo Miranda de Falcón), tiene el objetivo de llamar la atención a las autoridades eclesásticas para que tomen en cuenta a estas ánimas para una futura santificación.



Dos vistas de la tumba de las Ánimas de Guasare (Edo. Falcón)
Imágenes tomadas de Navas Soto (1997) *Ánimas de Guasare*, p. 24.

www.bdigital.ula.ve



"...La gente no conseguía nada para comer, yo iba con mi abuela a la sabana a buscar la yuca de la enéa, pero lo más era buscar por los laos de la montaña, donde se daba una fruta de semillas grandes y pulpa morada que mientan Acciciba; con ella, se hacían arepas, pero cuando la gente la comía mucho, se hinchaba y hasta se morían. ¡Figúrese, yo conocí a un señor que venía caminando desde Paraguaná y llegó hasta La Pastora, él contaba que en Paraguaná se daba una mata verde que llamaban maraquita y los animales la comían y se 'trancaban' y los pobres se morían sin poder dar del cuerpo..." (Navas 1997:26).

La condición humilde de aquellos, que se convertirá más tarde en las Ánimas de Guasare, se evidencia en algunos relatos que los muestran en condiciones de mendicidad:

"Mi madre me contaba que aquellas mujeres, andaban deambulando por las calles del pueblo. Tocando las puertas de las casas, pidiendo comida para darles de comer a sus hijos. Mi madre les daba arepitas de frijol molido, que era lo poco que podía darles en aquella estrecha situación en que se vivía, y que los niños se morían en los pechos de las madres." (Testimonio de Carmen Dorila en Urquía 1999:47).

Según el relato, sí había comida y personas que contaban con ella, incluso lo suficiente como para regalarle a los que "iban pidiendo de puerta en puerta".

Al parecer, no se ha hecho una verdadera investigación histórica que muestre las variables que influyeron en la llamada "hambruna de 1912", la cual, probablemente, no fue causada solamente por la falta de precipitaciones, seguramente influyeron otros factores de tipo económico y social¹¹. Incluso la explicación de que eran personas demasiado pobres, brutos o muy poco inteligentes para haber resuelto el problema del hambre (¿Por qué no pescar? ¿No tenían el mar al frente?), además de prejuiciosa, nos parece insuficiente. Pero aquí no nos interesa la "veracidad histórica" de los testimonios que hemos utilizado, así como tampoco buscamos reconstruir lo que "pasó realmente" en aquellos años de supuesta hambruna. Estamos buscando los rasgos que contiene el mito de las Ánimas de Guasare. Uno de ellos, el más sobresaliente, es la condición humilde de los protagonistas: personas extremadamente humildes que llegaron a tal extremo viéndose en la necesidad de mendigar el pan para comer y el agua para beber.

¹¹ La tesis de Urquía (1999), ya citada, hecha en la Escuela de Historia de la Universidad Central de Venezuela (Caracas), intentó hacer un estudio histórico, pero lamentablemente se quedó en la reseña de algunos testimonios orales acerca de la hambruna, los cuales fueron manejados como documentos históricos a la manera tradicional, como muestra de lo que "sucedió realmente"; no se tomó en cuenta el elemento mítico que esos testimonios encierran, así como la tradición de la que proviene, ni siquiera se relacionó la hambruna con el culto a las Ánimas de Guasare.

Otro de los rasgos que encontramos —como consecuencia de lo anterior— es la terrible muerte que sufrieron; las Ánimas de Guasare fueron en sus últimos momentos moribundos que no recibieron ningún tipo de atención, mucho menos la más importante, desde un punto de vista religioso: los rituales fúnebres apropiados. En las narraciones, se cuenta que sus cadáveres quedaron como “congelados”, casi de manera didáctica, se muestra en los relatos, como la terrible muerte los alcanzó, una “mala muerte”, lo cual junto con lo extraordinario de los sucesos vinculado a la hambruna los convierte en ánimas particulares.

Los muertos quedaron regados por el camino, “hinchados” o en “puros huesos”, si nos representamos bien esta imagen nos resulta aún hoy realmente terrorífica; pero además si nos la cuenta un familiar y la historia se desarrolla en lugares y parajes conocidos, podemos entender el gran sentimiento que puede despertar en los paraguaneros, viejos y actuales el mito de las Ánimas de Guasare. En algunos sitios, como Guasare, los sobrevivientes encontraban los huesos de los que morían en el camino, los recogían y seguramente les daban sepultura, aunque algunos dicen que solamente los “amontonaban”. Así por ejemplo, cuenta una señora:

“Mi papá hizo en el sitio donde encontró los huesos un tumultito de torta, de esos que le hacen a los muertos en las carreteras, adentro metió los huesos y por las noches nosotros y la gente de por ahí cerca le prendíamos velas a las ánimas. Así comenzó a correrse la voz de unas ánimas cuyos restos los habían encontrado en Guasare, que eran milagrosas y que concedían las peticiones sanas que se le hacían si uno tenía fe en ellas. La gente comenzó a dejar limosnas para comprarle velas y flores a las ánimas y así permanecían siempre alumbradas y adornadas...” (Navas 1997:31)

Quedaba entonces marcado el lugar de la muerte de aquellas futuras ánimas milagrosas, señalando el posterior lugar de culto. La gente que pasaba por allí, para protegerse y para ayudar el alma de los difuntos (como todavía hoy se hace en muchas partes de Venezuela), les ponían piedras como ofrendas, pidiéndole además favores y milagros.

Al parecer, en la Península hay otros lugares de culto semejantes al de las ánimas de Guasare, que murieron producto de la hambruna de 1912, como por ejemplo las “Ánimas de Güica (lo cual está por investigarse), no obstante el lugar más conocido, cuyo culto se ha consolidado es el de Guasare. Años atrás el lugar donde estaba la capilla de éstas Ánimas era otro, se encontraba en un antiguo camino pero cuando se construyó la carretera que ahora comunica a Coro con Paraguaná la capilla fue mudada cerca de esta vía. Esto —creemos— se debió a la existencia de algunos “guardianes del culto” quienes lo han mantenido y tal vez

como una estrategia para consolidar el culto, mudaron la capilla al lugar en que hoy se encuentra¹².

Como hemos visto, las ánimas de Guasare son ánimas anónimas, esto podría estar en contradicción con lo que hemos venido sosteniendo: los muertos milagrosos son individualidades singulares que son exaltadas por su comunidad luego de muertos. No obstante, como señala Morin (1994) las muertes colectivas que, de manera sistemática y excesiva, todos los días nos presentan la televisión, la radio y la prensa en sus diversas modalidades, no causan asombro ni verdadera emoción a los televidentes, radioescuchas y lectores. La insensibilidad se explica, no tanto por la recurrencia, por la crudeza o por la agresividad como es presentada; es más bien porque los casos de muerte colectiva (hambre en Biafra, muertos en una guerra, descarrilamientos de trenes en la India, atentados en España, etc.) no son individualizados, nos presentan un montón de muertos, un montón de carne quemada, de los cuales no tenemos ninguna señal, no sabemos quienes son, cómo vivían, qué comían, sencillamente son lejanos, tan lejanos como el lugar dónde ocurre el suceso. Las noticias sobre muertes colectivas nos afectan sólo cuando podemos individualizar a esos muertos, incluso al extremo de convertirlos en una sola entidad, la cual se puede recordar de una vez y, si es el caso, rendir culto.

Así pues, creemos que los muertos de la hambruna de 1912 en Paraguaná se convirtieron en Muertos Milagrosos, en las Ánimas de Guasare. Cada quien guarda relatos que hablan acerca de un "cadáver que vio su papá", de la "hija de Papá que murió", de la señora con un bebé en brazos, muerta con su hijo vivo quien más tarde murió. Como vemos son relatos acerca de individualidades, incluso conocidas para aquellos que cuentan los relatos, con nombre y apellido, pero que tal vez gracias a la salud que a veces garantiza la memoria fueron olvidados.

2.4. JOSÉ GREGORIO HERNÁNDEZ

A José Gregorio Hernández (JGH) ya lo hemos mencionado en varias oportunidades. Muchos de sus devotos se escandalizarían al verlo al lado de muertos milagrosos como María Francia, el Tigre de Guaitó o Machera; en cambio, para la mayoría de venezolanos, creyentes en algunos o varios de estos muertos milagrosos, es algo corriente que no causa ningún asombro; no obstante, se considera a JGH especial, se estima como una de las ánimas más

¹² Navas (1997) recogió testimonios acerca del traslado de la capilla, de las personas que la cuidaban y del intento de la Iglesia por controlar este culto (véase p. 28 y ss.).

milagrosas, uno de los espíritus de mayor luz, el que más cura, la persona más “santa” que haya dado Venezuela. La reticencia de la Iglesia para beatificarlo y canonizarlo no la entiende la mayoría de los venezolanos, así como no se explica que después de “haber hecho tantos milagros no lo hayan reconocido” como tal. A fin de cuentas no se entiende el proceso burocrático y el “descarte científico” que significa la canonización; para los devotos de los muertos milagrosos los milagros de sus “santos” no son algo “sobrenatural”, es algo cotidiano con lo que se conviven todos los días y las evidencias sobran.

JGH nació en 1864, en Isnotú, pequeño pueblo trujillano, que actualmente recibe gran cantidad de peregrinos durante todo el año, éstos vienen de toda Venezuela e incluso de otros países cercanos para visitar el santuario del milagroso médico. Los ingresos económicos de parte de la población de esta localidad los recibe gracias a lo que dejan esos turistas religiosos.

Los biógrafos de JGH hacen mucho hincapié en señalar que se formó dentro de una familia muy católica, la cual le inculcó los valores religiosos que serían el centro de su vida. Era además una familia provinciana acomodada, su padre era dueño de tierras aunque no de linaje, siempre se preocupó por la educación de su hijo y su buena situación económica le dio posibilidades de enviarlo a estudiar a Caracas.

JGH vivió en su pueblo natal hasta que cumplió los dieciocho años (1882), luego viajó a Caracas a estudiar Medicina. Al terminar esta carrera vuelve de nuevo a su pueblo para ejercer su profesión; sin embargo, hombre ya ilustrado y ciudadano, no consiguió adaptarse a una vida más bien campesina, además vio en la región pocas perspectivas y posibilidades de desarrollar sus aspiraciones profesionales. Desde que llega a su tierra se enferma varias veces, lo cual va a ser recurrente a lo largo de su vida. En años posteriores esta tendencia se agravará, probablemente, debido a la disciplina ascética a la que sometía su cuerpo; se dice que usaba regularmente un cilicio, lo cual acompañado de otras prácticas debió haber resentido su frágil salud. Este rasgo ascético corresponde al de los santos coloniales ya mencionados, la disciplina y el castigo físico como ascesis, siguiendo el modelo de los anacoretas de la antigüedad. Esa propensión a enfermarse, paradójicamente, va a ser una de las razones por las cuales no podrá dedicarse al monasterio de clausura ni al sacerdocio¹³.

¹³ Ver el perfil psicológico que hace Gustavo Martín (1983:250) de JGH, aunque, a nuestra manera de ver, psicoanaliza al personaje sirviéndose de una documentación más bien precaria. Aborda la tensión psíquica que sufrió JGH, en su lucha por acercarse a Dios y las pocas posibilidades que le ofrecía la Iglesia católica pero que él no pudo seguir; es posible que estas contradicciones se resolvieran en su profunda dedicación a la medicina.

Durante su estadía en Trujillo mantiene correspondencia con su gran amigo y colega Santos Dominici (importante precursor de la medicina y la investigación en Ciencias de la salud en Venezuela), JGH se quejaba de que aunque habían pocos médicos en la región era muy difícil colocarse, además tenía problemas con los pacientes los cuales obedecían con dificultad sus tratamientos¹⁴. Por otra parte, según cuenta él mismo, los liberales del pueblo corrían la voz de que lo iban a enviar preso a Caracas por godo¹⁵. Como fuera, el año que estuvo en su tierra natal lo dedicó a viajar por la región andina (Valera, Bocono y Mucuchíes, entre otros) buscando un buen lugar donde instalarse como médico. En sus cartas a Dominici hay pasajes interesantísimos donde describe el paisaje y le habla a su colega acerca de la región; parece un viajero extranjero que toma nota minuciosas de sus observaciones, acerca del clima, la topografía, vegetación, plantas, etc. de una región nueva para él¹⁶. Estas cartas también son el testimonio de sus dudas, de sus temores y su propensión a enfermarse.

En 1889, becado por el gobierno venezolano, se va a Europa a realizar estudios de postgrado. Su capacidad como científico ha sido muy señalada y exaltada por muchos; JGH fue un precursor al asociar la clínica con el laboratorio, fundado el primero en nuestro país (Martín 1983:246; Sanabria 1977:105). Su desempeño como médico fue mucho más destacado, lo cual indudablemente contribuyó a que fuera conocidísimo por toda la población caraqueña y, podríamos decir, de gran parte de Venezuela. Marcel Roche (1978), en cambio, matiza aquellas afirmaciones, lo ve más como un maestro de sus cátedras (Histología y Embriología), con poca dedicación a la investigación, pocas

¹⁴ En una carta a Santos Dominici de 1888, le dice: "Mis enfermos todos se me han puesto buenos, aunque es tan difícil curar a la gente de aquí, porque hay que luchar con las preocupaciones y ridiculeces que tienen arraigadas: creen en el daño, en las gallinas y vacas negras, en los remedios que se hacen diciendo palabras misteriosas: yo nunca me imaginaba que estuviéramos tan atrasados por estos países..." (Hernández 1958:163).

¹⁵ En carta escrita a Dominici de 1889, le cuenta sus temores: "Por fin como que va a suceder lo que tanto habíamos temido: me dijo un amigo que en el Gobierno de aquí se me ha marcado como godo y que se estaba discutiendo mi expulsión del Estado, o más bien si me enviarían preso a Caracas..." (Hernández 1958:201).

¹⁶ Sobre Valera escribe en 1888: "Suponte una planicie, o mejor, no es una planicie, sino un valle sumamente hondo, un punto adonde llegan todos los caminos que van a los otros pueblos de la sección, de modo que forzosamente tiene que pasar por aquí el que vaya a otra población cualquiera, y eso hace que sea punto muy central y de mucho movimiento comercial. Si ahora lo consideramos intrínsecamente, vemos que tiene aproximadamente tres o cuatro mil habitantes, según mi cálculo, la mayoría italianos, que son los comerciantes y, por consiguiente, los más acomodados; luego la sociedad fina, que es muy pequeña, como que son casi todos miembros de la familia Salinas; después viene el pueblo, cuyas familias se mantienen con la cría de marranos y, por consiguiente, son sumamente pobres..." (Hernández 1958:172).

publicaciones, seguramente producto de sus conflictos íntimos, pero sí gran organizador y precursor de los estudios experimentales de biología en Venezuela. Comparándolo con Rafael Rangel¹⁷, Roche (1978) nos dice de JGH: "...fue en verdad una de las figuras más importantes del movimiento médico venezolano de fines del siglo XIX y comienzos del XX..." (p. 46); sin embargo, su obra científica "...Es escueta, y su calidad no es alta, contrastando bastante con las publicaciones de Rangel que destacan por su detallado estudio, su esfuerzo bibliográfico, su espíritu crítico.". A esto agrega:

"No quiero negar, desde luego, la influencia que ejerció Hernández sobre Rangel, la cual fue tan fuerte que este último tuvo toda la vida gestos y hábitos que recordaban a su maestro ... Desde luego que la imitación de gestos físicos y hasta de hábitos espirituales no descarta la posibilidad de un rechazo personal, como puede ocurrir en la relación entre hijo y padre." (p. 50).

Hemos citado las palabras de Roche donde lo compara con Rafael Rangel para mostrar la justa significación científica de JGH y porque este personaje está vinculado con la figura mítica de JGH, tanto en la visión popular de este muerto milagroso como en las distintas biografías que se han hecho del personaje. Siempre se ha vinculado y mencionado la relación que ellos establecieron entre sí, tratando de delimitar sus problemas e influencias, sus capacidades y el papel que jugaron como precursores de la investigación microbiológica y médica en Venezuela (Sanabria 1997:85-99; Martín 1983; Hernández 1958; Roche 1978). Incluso, ya desde la época de la muerte de JGH circulaba un rumor que decía (según lo refiere Hernández 1958) que Rangel y JGH habrían "reposado en el mismo lecho mortuario" (p. 908). Ernesto Hernández (1954) biógrafo, sobrino de JGH y ferviente católico, quien recopiló documentos importantes del "santo" y cuya recopilación ha sido muy consultado por otros biógrafos, para acabar con aquél rumor e intentar distanciar la figura de su tío de la de Rafael Rangel, señala que aquella coincidencia extraña no pudo haber sido verdad e insiste en diferenciar el tipo de muerte de estos personajes:

"...porque el hecho de que José Gregorio fue conducido en estado agónico al Hospital Vargas y dejado en el cuarto de los internos, donde murió, no justifica que fuera colocado en la misma cama en que lo fuera Rangel a su muerte, ocurrida diez años con anterioridad a la de José Gregorio, y más habiendo en dicho dormitorio otras camas. Tampoco estamos de acuerdo con la expresión de que un hado adverso tronchó la existencia de ambos, porque la muerte de Rangel fue provocada por él mismo, fue un suicidio (Dios lo haya

¹⁷ "...Hernández enseñó a Rangel las técnicas histológicas y las de bacteriología. Dominici, que conoció bien a ambos hombres, describe a Rangel como 'tecnico de primera clase formado en el Laboratorio de Histología y Embriología del doctor José Gregorio Hernández.'" (Roche 1978:48).

perdonado), mientras que la de José Gregorio fue accidental, completamente ajena a su voluntad y a la del conductor que la ocasionó." (p. 908).

La anécdota parece muy banal para darle importancia, sin embargo, más extraño aún es la insistencia de su biógrafo y sobrino de desmentir aquel "falso" rumor. Esto se explica porque su intención ha sido conformar una especie de archivo que sirviese para la canonización de su tío y debía desligar la vida de su tío con la de Rafael Rangel, quien murió de manera muy poco cristiana, además los rumores y corrillos también señalaban a JGH como culpable del suicidio de Rangel. Como vemos, la insistencia en relacionar las vidas de estos personajes, como si estuviesen siempre ligadas, incluso en la muerte, se deba en parte a que el destino de las dos fue igualmente trágicas. Pero esto no explica todo.

JGH era según los relatos un hombre racista, aunque muy bueno con los pobres y como médico. Su racismo, supuestamente, se manifestó contra Rafael Rangel, quien había sido su discípulo, porque éste era un "negrito"¹⁸. Roche (1978) refiere varias anécdotas que hablan acerca del racismo a que fue sometido Rangel durante su vida. Una vez en su pueblo, Betijoque, debido a la fama que tenía como investigador, fue invitado a una fiesta de una familia "blanca" y rica, sin embargo las señoritas que se encontraban en aquél sarao no quisieron bailar con él por ser "negro"¹⁹. A esta anécdota Roche (1978) agrega otra donde se vincula a JGH y Rangel:

"Tal es la anécdota que ha sido repetida, una y otra vez, con variaciones, por diferentes biógrafos y personas. Rasgos de esta tradición se encuentran aún hoy: en la base de la estatua dedicada a Rafael Rangel en Betijoque, se encuentra la siguiente nota: atribuida a José Gregorio Hernández 'A pesar de haber sido perseguido por negro, día llegará en que su figura en blanco mármol mantendrá el recuerdo de la luz que derramó sobre la ciencia de la patria' (La estatua, sea dicho de paso, ¡está hecho de negro bronce!) Varios autores, sin embargo, y no de los menos autorizados, incluyendo a Mendoza, a cuyo testimonio doy mucho valor, no hablan del prejuicio racial como causa de la negación de la hazaña..." (p. 142).

¹⁸ Por Roche (1978) sabemos que Rangel no era propiamente negro, según descripción y el fenotipo que podemos observar actualmente en el pueblo de Betijoque, donde aquel nació; la gente es de color oscuro más bien "aindiado". En todo caso Rangel y su padre tenían ese fenotipo característico de la gente actual de este pueblo (ver las fotografías que Roche recogió).

¹⁹ Roche (1978) refiere la anécdota así: "...fue invitado a un baile en Betijoque. Pero ninguna de las niñas que él invitaba a bailar quiso aceptar, y Manuel Palma cortésmente le ofreció su novia para que bailara con él." (p. 106). En la nota 39 Roche señala la versión de Pedro Emilio Carrillo, quien supuestamente la obtuvo de un testigo del incidente: "...Rangel: 'sacó' a una niña y comenzó a bailar con ella. El padre de ésta, inconforme por el origen social y posiblemente la raza de Rangel, se la quitó, y fue entonces cuando Manuel Palma ofreció a su novia." (p. 106).

Desde mi infancia, en el Estado Trujillo, he escuchado hablar del racismo que JGH ejerció contra Rafael Rangel, lo cual sería la verdadera causa del suicidio de éste. La tradición lo presenta como “negro” y “pobre”²⁰ y aunque JGH fue su maestro no lo dejó superarse por su calidad de “negro”, lo cual debido a la decepción llevaría a Rangel a suicidarse. La mayoría de los biógrafos de JGH han intentado siempre acallar estos “rumores” insistiendo en la “buena” relación de maestro discípulo que establecieron JGH y Rangel; por su parte los biógrafos de Rangel (Roche 1978; Scorza 1977) asoman la idea de que fue una especie de víctima, no tanto de JGH, como de una sociedad que no apreciaba a hombres como Rangel, menos aún debido a su condición humilde (Scorza 1977) y a su condición racial (Roche 1978). Incluso los dos ven en el suicidio de Rangel una especie de “lección cívica” tal como lo señala Scorza (1977):

“Y llega la tarde infausta, la hora del CONSUMATUM EST; no le dejan llegar a los treinta y tres años. En un arranque de ira y de dolor infinitos, emerge la soberbia del hombre que decide, con su holocausto, dar el golpe maestro y gritar con el estertor y su agonía que en esta tierra, los farsantes necesitan una lección contundente y apocalíptica!” (p. 12).

Y se reivindica como un héroe-modelo, lo cual llevó a Roche (1977) a llevar a cabo su excelente investigación. Nos dice en el prólogo de su primera edición:

“La historia de Rafael Rangel mueve a compasión y casi a las lágrimas. Sin embargo, he evitado adrede, excepto posiblemente en el epílogo, las palabras emocionales y dirtirámicas, que son entre nosotros objeto de inflamación por su excesivo empleo. Prefert mostrar los hechos, tales como pienso que ocurrieron, para que de ellos se desprenda la admiración que siento por Rangel, y que espero pueda ser transmitida a otros, en particular a los jóvenes.” (p. 13).

Rafael Rangel sería así una especie de héroe de cierto grupo de intelectuales e investigadores, que ven en su vida, pero sobre todo en su muerte, un compromiso que hay que seguir para luchar contra una sociedad que no permite el desarrollo de la investigación científica; un mártir de la ciencia en Venezuela. Para la visión de aquellos que han forjado la visión del Muerto Milagroso (la mayoría del pueblo venezolano) que es JGH su vinculación con aquel otro muerto recuperado señala la dificultad para ascender y ser reconocido socialmente de aquellos que tienen un origen humilde y “racialmente oscuro”.

Uno de los rasgos que han permitido que JGH haya sido postulado para la canonización eclesiástica fue su insistencia —por cierto fallida— para dedicarse a la vida monástica y

²⁰ En el imaginario popular Rafael Rangel es de origen humilde, lo cual no concuerda con el personaje histórico; Roche (1978) señala que su padre era un comerciante más o menos próspero, con distintas propiedades en Betijoque (p. 22). De aquél también se dice que, debido a su pobreza, cuando vivió en Caracas habitaba en un pequeño y humilde cuarto del Hospital Vargas (p. 45).

sacerdotal; así como su vida austera, su castidad y su dedicación a los demás dentro de su profesión de médico. Cuando decide irse al monasterio de La Cartuja la prensa caraqueña (en su mayoría católica) e incluso varios periódicos de la provincia reseñan el hecho exaltando el sacrificio de JGH y otros lamentándose de perder a tan importante médico y servidor social²¹. Sin embargo, JGH no se quedó mucho tiempo en el Monasterio de La Cartuja, parece que no soportó la vida en el claustro, se enfermaba y resistía poco el esfuerzo físico al que era sometido. Cuando lo abandonó hizo un viaje a New York y México para después volver a Venezuela, donde de nuevo intentó hacerse sacerdote. Cuentan que su forma de vestir en esa época se hizo muy peculiar, siempre había sido muy sobrio en el vestir, pero esta vez se puso a la moda vistiendo ropas con colores muy vivos e incluso comenzó a fumar. A su llegada, fue muy bien recibido y hubo demostraciones públicas de regocijo por su regreso, en los periódicos caraqueños. Sus estudiantes y colegas, por otra parte, lo convencieron para que se reincorporara a la academia, lo cual hizo después de intentar hacerse sacerdote en el Seminario de Caracas²².

²¹ Dice *La Religión* (13-07-1908): "Profunda impresión ha causado en Caracas la triste resolución del eminente médico, virtuoso ciudadano y honra de la sociedad venezolana." (Hernández 1958:836). El mismo diario (jueves 16-07-1908) cita un periódico de Valera, *El Castillo*, donde se dice acerca de JGH: "...ha partido para Italia, donde piensa ingresar en una Orden religiosa ...revela su piedad y convicciones religiosas. Lamentamos con la Patria la separación del ilustrado galeno trujillano; pero al mismo tiempo nos alegramos con la Religión, que muchas veces con el influjo de su gracia llama a la vida del claustro a los hombre más preclaros en santidad y letras." (Hernández 1958:838). El *Boletín de los Hospitales* (1-08-1908) lamentaba la decisión del eminente médico, dedicando "...a la patria, representada ... por la Academia Nacional de Medicina, una frase de consuelo por la pérdida que ha sufrido; pero invoquemos el silencio del respeto ante la determinación de ese sabio transformado en 'hermano', que él dio a nuestra ciencia el precioso caudal de sus enseñanzas, muy bien prendidas en el cerebro de una gran parte de la juventud científica de Venezuela." (Hernández 1958:846). También hay declaraciones en contra e incluso condenatorias de la decisión del médico. *La Religión* inserta en sus páginas un escrito del periódico *Elitros* (supongo que de Caracas) que critica a Hernández: "Ni héroe, ni divino, ni santo es el hombre que va contra la civilización y que corre a tierras extrañas a buscar el clásico martirio cuando deja tras de sí una senda de dolor y un reguero de lágrimas ... sus cuarenta y tres años deben su gloria al partido liberal de Venezuela, quien le dio aulas libres ... y quien lo hizo sabio nutriendo su cerebro ... ¿A dónde ha ido con su rico carcaj? A rezar, dicen, y a morir de sed ..." (Hernández 1958:853).

²² JGH escribe una carta pública manifestando gran emoción y agradecimiento por las demostraciones de "simpatía y afecto" que había recibido al llegar de nuevo a Caracas. Dice parte de la carta: "...quiero publicar mi agradecimiento para con el señor General Juan Vicente Gómez, Presidente de la República, por la benévolas frases de bienvenida que se sirvió dirigirme; para con el ilustrísimo señor Arzobispo de Caracas y Venezuela, por su afectuosa dignación en recibirme en el Seminario Metropolitano; para con el señor Pbro. Doctor Nicolás E. Navarro, Rector de ese Instituto ... y pará con la ilustrada Prensa de la capital y del resto de la República, por los honrosos conceptos que ha tenido para conmigo." (Hernández 1958:893).

Una de las anécdotas que se cuentan de JGH era la fobia que tenía a los carros. Para visitar a sus pacientes no los utilizaba, solamente se atrevió a montarse en uno de ellos cuando Caracas fue atacada por una epidemia de influenza y requería atender rápidamente a muchos pacientes.

Cuando murió el 29 de junio de 1919 la noticia se difundió rápidamente por toda Caracas, "...se comentaba por todas partes, en las familias, los clubs, las bodegas, los botiquines, en la calle. Mientras se efectuaba su amortajamiento en el Hospital Vargas, elementos del pueblo se habían encaramado en la ventana que daba hacia la habitación donde reposaba ..." (Hernández 1958:1648). Su funeral fue apoteósico, todo el pueblo de Caracas parece haber participado. Lo cual nos recuerda que las ceremonias fúnebres de los Muertos Milagrosos pendulan entre la total inexistencia de ceremonias (una mala muerte) y ceremonias grandiosas y multitudinarias (como la que recibió JGH). Se cuenta, por ejemplo, que el "pueblo" exigió llevar el cadáver de JGH, se lo arrebató a los estudiantes de medicina que querían rendirle el último homenaje al gran médico:

"...una vez terminada la ceremonia religiosa, y habiéndose ordenado pasar la carroza tirada por dos parejas de caballos americanos, que debía conducirlo al cementerio, ese pueblo tolerante y sumiso se irguió y voceando: 'El Doctor Hernández es nuestro'. 'El Doctor Hernández no va en el carro al cementerio', 'Si al Doctor Hernández lo meten en carro romperemos el carro', y actuando como un solo hombre, se posesionó de la urna, la levantó por sobre todas las cabezas, y con el mayor orden y respeto comenzó aquella procesión que había de conducir a su última morada los restos mortales de nuestro inolvidable y querido tío José Gregorio.

'En nada de lo que leas en la prensa respecto a los honores que se tributaron a nuestro insigne amigo hay exageración. Fue una manifestación insólita. Se oculta en los relatos que el sentimiento popular estuvo a punto de provocar conflictos graves. En la Catedral el pueblo gritaba a las puertas: '¡El Doctor Hernández es nuestro! ... Como en el interior del templo no se oyese bien las voces hubo alarma grande y agitación, que calmó el Padre Lovera subiendo al púlpito y tranquilizando a los que estaban dentro. Al salir el féretro el pueblo lo arrebató a los estudiantes que lo llevaban y no hubo medio de evitarlo.'" (Hernández 1958:1677)²³.

JGH no sólo era muy querido por sus estudiantes y colegas, era igualmente apreciado por gran parte del pueblo caraqueño, a consecuencia seguramente de su práctica como médico

²³ Carta del Dr. Bartolomé López de Ceballos al Dr. Santos Aníbal Dominici, citada por este en su *Elegía al Dr. José Gregorio Hernández*, en el vigésimo quinto aniversario de su muerte, leída en el acto conmemorativo que le dedicó la Academia Nacional de Medicina el 29 de junio de 1944 (Separata de Revista Nacional de Cultura, No 45, julio-agosto de 1944, págs. 3 a 28).

abnegado. Dice Hernández (1954) al respecto: *"En las ofrendas florales se notaba que tanto el rico como el pobre habían hecho ofrecimiento a JGH. Igualmente el comercio en Caracas decidió cerrar sus establecimientos y que los empleados concurriesen al entierro..."* (p. 1691).

La fama de JGH siguió extendiéndose por toda Venezuela. Su fama como muerto milagroso fue tal que incluso llegó a ser reconocido por la Iglesia Católica como beato; sin embargo su proceso de canonización se ha detenido debido a que fue incorporado al Culto de María Lionza, siendo hoy en día uno de los espíritus más importantes de este sistema mágico-religioso; además de ser el jefe de la "Corte médica", es el espíritu más milagroso, el que hace las "operaciones espirituales" más delicadas. Ya en vida fue un hombre conocido en gran parte de Venezuela e incluso se dice que hacía milagros, "pues curaba mediante procedimientos simples y usando muy pocos medicamentos", según nos dice Martín (1983:256). La fama de JGH se debió precisamente a su trabajo como médico, pero — para la visión popular — no al occidental, aquél que cura gracias a su formación universitaria y científica, esta debió haber tenido resonancia popular en cuanto a su relación al estatus social (médico universitario = blanco-rico-poderoso), pero también el médico es el que tiene el poder sobre la vida y la muerte. Como nos dice Gustavo Martín (1983):

"...en la Venezuela de la época, en la cual comenzaba a desarrollarse la medicina, las curaciones de los médicos causaban tanto asombro que aparecían muchas veces (y aún hoy en día es así) como el producto lógico de la intervención de alguna fuerza sobrenatural ... De esta forma, la medicina era recuperada por la religiosidad popular, incluyéndola en un universo de significaciones preexistentes ... el médico aparecía así como el substituto, más eficiente incluso, del 'curioso' o 'curandero'. De esta forma, en J.G.H. aparecían sumados los poderes 'sobrenaturales' (vividos como reales) y los poderes de la ciencia (vividos como sobrenaturales). Además, todo esto permitía hacer compatibles a nivel imaginario las creencias 'tradicionales' sobre la enfermedad y sus causas, con las nuevas explicaciones aportadas por la ciencia occidental; de esta forma, no se establecía una ruptura radical entre ambos registros. Poder sobrenatural y poder laico aparecen así unidos, enfermedad individual y desorden social también continúan teniendo un solo y mismo origen." (p. 256).

2.5. EL ANIMA DEL PICA-PICA

La tumba de esta ánima se encuentra en el Estado Lara, cerca de la frontera con el Estado Trujillo, en la carretera que va de Montevideo (un punto, al lado de la carretera cerca de

la población de La Pastora) al pueblo de San Pedro del Jabón. Tiene muchos devotos y su culto se ha extendido gracias al culto de María Lionza y las “estampitas” que venden en las perfumerías.

Como muchos muertos milagrosos, su nombre remarca su condición de ánima. Está relacionada con una planta, tal como ocurre con el ánima de Taguapire. En el pueblo de San Pedro del Jabón, el más cercano de su tumba, la planta que recibe el nombre de “Pica-pica” es una pequeña hierba que es conocida también como cadillo (del cual existe distintas especies)²⁴.

No es fácil entender porque esta ánima haya recibido su nombre porque murió cerca de un lugar donde abundaba esta planta ya que no se destaca mucho debido a que es una pequeña hierba. En cualquier caso, también es posible que ya el mito de la ánima del Pica-Pica haya perdido la referencia de la planta y sólo haya quedado el nombre. Relatemos pues su historia.

Los habitantes de San Pedro del Jabón cuenta acerca de una señora quien “no era una persona mala”, más bien era conocida “por lo buena que era”. Una vez, en un mes de octubre decidió ir a las fiestas que se celebraban en Ariege (pueblo ubicado más allá de Carora) en honor a la Virgen de Chiquinquirá. Después de aquellas fiestas, regresó por el camino que va hacia San Pedro muriendo de sed y hambre (Emilia Pérez, San Pedro del Jabón, Lara). El lugar donde murió está hoy al lado de la carretera, aunque al parecer antes se encontraba en otra parte, por el camino viejo.

Evidentemente, para reconstruir este mito hace falta escuchar más versiones y más entrevistas a los viejos pobladores de San Pedro. Sin embargo, conseguimos otra versión distinta en la “estampita” del Anima del Pica-Pica. En ésta, no es una mujer sino un hombre el protagonista del relato. Murió asesinado y no por sed o por hambre, su cuerpo fue rescatado gracias a que la mula en la que iba montada, luego de que lo mataron los llevó hasta el pueblo y así se le dio “cristiana sepultura”. Vamos a citar la oración que acompaña la “estampita” que a la vez cuenta la historia:

²⁴ Existe también un bejuco (*Mucuna pruriens*, de la familia de las *Papilionaceae*; Santiago López 1985:179) llamado “ojo” o “pepa de zamuro” (a veces también “ojo de venado” u “ojo de buey”), el cual tiene una vaina, bastante grande y particular, donde guarda la semilla (la famosa “pepa de zamuro” que sirve para la suerte). Esta vaina tiene por dentro una especie de polvo conocido como “pica-pica” debido a que causa mucho escozor si toca la piel de una persona, además es usada para maleficios y daños en el culto a María Lionza. Esta no tiene nada que ver con la hierba que en San Pedro del Jabón “pica-pica” (la zona de el ánima del Pica-Pica), más bien es parecida a la que Guánchez (1999) llama “Guaritoto” (*Urena caracasana*, de la familia de la *Urticaceae* quien señala que también es conocida como “pringamoza” y “pica-pica” (p. 66); el problema es que la planta que describe este autor es un arbusto de 1 a 6 metros, en cambio la “pica-pica” de San Pedro es una hierba de unos 30 o 40 cms de altura.



Ánima de Taguapire (Francisca Duarte)
Imagen tomada de una "*Estampilla*" que venden en las Perfumerías

www.bdigital.ula.ve



Ánima de del Pica-Pica
Imagen tomada de una "*Estampilla*" que venden en las Perfumerías

"Gloriosa Anima de Pica Pica, Angel supremo entre los ángeles ideados por Dios, fuiste asesinado en la noble mula que aguardaba tu regreso y que por ella fuiste encontrado y así poder darte cristiana sepultura, como bien lo merecías y desde entonces eras ánima del bien y del mal, procede rápido en cuanto sea bien o mal como tu lo profesas por el ángel más rebelde del espacio te ofrezco esta vela litúrgica, para que me concedas el favor que en este instante te expongo ... Amén."

Esta versión de la historia de esta ánima aclara, según nosotros, un poco la relación de este muerto con la planta "pica-pica". Este nombre debe estar relacionado con el bejuco *Mucuna Pruriens*, el que contiene la "pepa de zamuro", ya que el polvo que echa la vaina de este bejuco es usado para brujerías, como dice la estampita para "mal", pero a la vez la pepa de zamuro, la semilla que se encuentra en la vaina es utilizada para la suerte.

En la misma carretera donde está la tumba del ánima del Pica-pica podemos conseguir cinco capillas dedicadas a otras ánimas: dos a Jose Gregorio Hernández, dos más a personas que murieron allí y otra que queda en un punto, al lado de una quebrada, que se conoce como El Corozal. Esta pequeña tumba está dedicada a un señor de Barbacoa (pueblo que queda a dos horas y media, más allá de San Pedro), comerciante, que todo el mundo conocía, "muy bueno", dicen algunos informantes. Los ladrones lo siguieron y lo interceptaron, ya sabían que había cobrado un dinero en Carora (como dos millones de bolívares), lo interceptaron en El Corozal y allí lo robaron y le dispararon, quedó moribundo por muchas horas hasta que lo encontraron ya muerto. Este suceso ocurrió hace alrededor de 15 o veinte años.

Aunque son dos historias diferentes el parecido es curioso y nos hace suponer que esa carretera, así como los caminos que antes llevaban a San Pedro, era —y lo sigue siendo— muy peligroso. Lo cual es un rasgo común tanto en las versiones del Ánima de Pica Pica y la del señor muerto en Corozal.

Los habitantes de San Pedro le dejan al ánima del Pica Pica piedras, velas, le ponen agua y pedazos de comida (como por ejemplo pan), ya que la murió con mucha sed y hambre. Es considerada un ánima muy milagrosa (Sra. Emilia Pérez, San Pedro del Jabón, Lara).

2.6. EL ÁNIMA DE TAGUAPIRE (FRANCISCA DUARTE)

Tiene su tumba a unos kilómetros de la población de Santa María de Ipire, en Guárico. Murió al pie de un árbol de Taguapire, es por eso que la llaman con ese nombre. El 2 de febrero, día de la Candelaria, celebran el aniversario de su muerte con misas en la parroquia de aquel pueblo.

Francisca o "Pancha" Duarte era una mujer joven a quienes todos conocían; algunos señalan que era negra y no muy bonita, otros dicen que era catira, de ojos azules, criada por una pariente adinerada de Bartialito. Por su parte, Angelina Pollak-Eltz (1987) recoge que era una humilde sirvienta de una hacienda cercana de Ipíre, al morir tuvo que ser enterrada al lado del árbol de Taguapíre debido a que su familia era muy pobre y no tenía dinero para pagar una tumba en el cementerio (p. 65).

En otra versión, se dice que al llegar a su edad casadera se unió con un comerciante de la región, teniendo una vida ejemplar como esposa. Dedicaba sus momentos libres a visitar enfermos y a realizar obras de caridad. Vivió supuestamente a principios del siglo XX. Murió en el lugar donde hoy está su capilla, en donde se le rinde culto. Se cuenta que murió de paludismo, encontrándose embarazada, en el lugar que se conoce como Taguapíre, al lado de un árbol del mismo nombre. No se pudo llevar su cadáver a Santa María de Ipíre para ser sepultada en el cementerio y se hizo al lado de aquel árbol. Luego de esto comenzaron a suceder algunos milagros que fueron atribuidos a ella. Las noticias de estos prodigios se difundieron y, más tarde, se le levantó una capilla en el lugar donde fue enterrada. En los años setenta la capilla era cuidada por Antonia de Salazar, según Castellón (1980) de quien hemos tomado esta versión. Este autor nos ofrece una breve descripción de la tumba, mostrando lo parecida que es a las tumbas de los muertos milagrosos merideños:

"La capilla es pequeña y en su interior hay imágenes de santos, velas, retratos, placas de metal con agradecimientos grabados, vestiditos de novias, una foto del ex Presidente Rafael Caldera, otra foto del equipo de beisbol de los Tigres de Aragua, copias de títulos universitarios y una serie de objetos, de personas que fueron a pedir algo y que después dejaron sus recuerdos. En el centro del interior de la capilla está la tumba de Pancha Duarte, repleta de flores naturales y artificiales. Frente a la tumba hay imágenes de la Virgen María, de Gregorio Hernández y de otros santos." (p. 154).

La estampa que conseguimos en una perfumería de Mérida representa el ánimo de Francisca Duarte como una persona bastante adulta, nada hermosa y el color de su piel difícil de precisar, por lo tosca de la imagen. La oración que contiene la estampa es la siguiente:

"Tú que moriste al pie de un taguapíre y cumpliste muchos milagros, yo te pido, te imploro que me resuelvas y así estar con mi alma en paz espiritual y materialmente. Yo espero tu gracia y tu iluminación para seguir en este mundo de tortura, concédeme la gracia."

2.7. MARÍA FRANCIA

La tumba de María Francia es muy conocida en el Cementerio General de Sur de Caracas. Es una muerta milagrosa que curiosamente está “especializada” para los estudios y para los estudiantes, en el culto a María Lionza, aunque también hace otro tipo de milagros, como ayudar en los partos.

Su historia es tan sencilla como trágica. Una joven, señorita, de familia adinerada, murió un día antes de su boda picada por una culebra. Algunos dicen que era muy inteligente y muy estudiosa, por esto los estudiantes le solicitan, después de muerta, favores para los estudios y ella los concede (Felina Villamizar, Ejido, Mérida).

Hay varias oraciones que invocan el alma de esta jovencita para obtener éxito en los estudios. Una “estampita” dice lo siguiente:

“Con el permiso del Gran Dios Creador del Universo acudo en busca de refugio en Ti divina María Francia para que intercedas con nuestro Supremo Padre en el desarrollo intelectual para mi y para todos los míos en colegios y para todos los míos en Colegios y Universidades fortaleciéndonos en el hábito de pensar y hasta dominar nuestras tareas y nos capacites para otras de mayor importancia hasta coronar nuestros estudios. Amén.”

Hay otras oraciones donde se le solicita más o menos lo mismo pero pueden ser un poco más específicas, por ejemplo una es “para estudiar” y la otra “para el estudio” en general. A diferencia de la oración citada arriba, que se puede leer y solicitar el favor sin otros aditamentos que la fe, las otras deben ir acompañadas de una práctica mágica, lo cual se hacen, sin duda, dentro del ámbito del culto a María Lionza²⁵.

La oración de María Francia “para estudiar” se hace con el objetivo de que la persona pueda estudiar, aprenderse las materias, comprender lo que se estudia, es decir adquirir conocimientos. Se prepara un baño llamado “María Francia” el cual se usa en período de estudios, cuando se están presentando exámenes o cuando “intelectualmente” no se está bien para estudiar. La oración reza así:

“Yo [la persona interesada] invoco la sublime influencia del Padre Eterno y al Espíritu de María Francia para tener éxito y adelanto en mis estudios, agudeza del entendimiento,

²⁵ Estas recetas mágicas las conseguimos en un libro muy solicitado y usado por los adeptos, sacerdotes y sacerdotisas de María Lionza, llamado *Manual Esotérico*, de Celia Blanco (1988), publicado en el Estado Miranda. En muchos de los centros que hemos visitado nos hemos encontrado con este libro, incluso en las perfumerías y librerías especializadas en este tipo de literatura no falta; en una de estas en Mérida, el dueño nos decía que vendía alrededor de veinte y treinta libros de esta autora en dos meses.



María Francia
 IMAGEN N° 9. "Estampita"

www.bdigital.ula.ve



Tumba de María Francia, en el
 Cementerio del Sur, Caracas.
 FOTO N° 7, tomado de Landaeta
 Rosales (1994) *Los cementerios de
 Caracas*.

habilidad para realizar mis proyectos con conocimientos. ¡Oh! Glorioso Espíritu de María Francia, yo te invoco para que tu Espíritu me guíe, me ilumine y me proteja en el nombre de Dios. Amén." (Blanco 1988:360).

Luego de decir la oración se hacen varios procedimientos rituales y se ofrece la "obra" al espíritu de María Francia para que ayude a la persona obteniendo una mayor comprensión de lo que se estudia²⁶.

En la oración "para estudiar" (Blanco 1988:363) se recurre no solamente a los favores de María Francia, sino además a Simón Rodríguez, maestro de Bolívar, y a Lino Valles, famoso espiritista de Chivacoa.

2.8. LINO VALLES

-3

Este espíritu es muy conocido en el Culto de María Lionza, en Sorte uno de los pozos está dedicado a él. En vida fue profesor de un liceo o un maestro de escuela, vivió en Chivacoa muy cerca de Sorte. Al parecer fue un espiritista muy conocido en Sorte, lo que posiblemente haya incidido en su fama posterior entre los adeptos del culto. Es utilizado, al igual que María Francia, como intercesor para los estudios y los estudiantes.

La oración que trae su "estampa" recalca su poder como "apóstol" o ayudante de María Lionza, dice así:

"... tú sembraste la primera semilla de la fraternidad venezolana en el paraiso encantado de la Reina María Lionza, hoy te planteamos la necesidad de que nos hagas venir su Santa Bendición, alejando de nosotros a los malos espíritus que nos pueden traer penas y calamidades."

"¡Oh! Sagrado espíritu del Profesor Lino Valles sé nuestro protector. Amén."

"Aquí se pide cualquier deseo que se quiera obtener."

Este personaje parece muy peculiar dentro de los muertos milagrosos. Su fama como espiritista es lo más resaltante durante su vida y no parece haber muerto de manera particular. Sin embargo, solo una investigación etnográfica más minuciosa puede arrojar mayor y mejor información.

²⁶ Incluso se señala una manera de aprender lo que se estudia, memorizándolo sin mucho esfuerzo: "La o las materias que no se hayan podido aprender, se copiarán en un cuaderno leyendo en voz alta mientras escribe el texto. Este conocimiento así adquirido fluirá espontáneamente. Solo tendrá que dejar su mente en 'blanco' y en absoluto reposo por unos minutos sin ejercitar excesivamente el mecanismo de la memoria." (Blanco 1988:360).



Tumba de Lino Valles (Chivacoa, Edo. Yaracuy)
 Tomado de Manara, Bruno (1995) *María Lionza. Su entidad, su culto y la cosmovisión anexa.*
 Caracas: Dirección de Cultura de la Universidad Central de Venezuela.



Lino Valles
"Estampita"

www.bdigital.ula.ve



Domingo Antonio Sánchez
"El ánima de los conductores"
"Estampita"

2.9. EL ÁNIMA DE LA YAGUARA

El Ánima de La Yaguara tiene su lugar de culto en el Municipio Tocuyito, en el Estado Carabobo, de la cual se dice que es muy milagrosa, siendo visitada por devotos de los Valencia, Bejuma, San Carlos, Barquisimeto, Puerto Cabello y otros lugares.

Se dice que en la época de Gómez cuando se intentaba crear un servicio de correos militar un señor llamado Maximiliano González fue contratado para tal fin (seguramente un soldado). Para llevar a cabo su trabajo recorría numerosos lugares donde habían guarniciones militares. Fue una persona muy “cristana y piadosa” y “no le hacía mal a nadie”.

Por viajar por sitios donde no había agua potable y las condiciones mínimas de higiene, Maximiliano se enfermó de disentería, muriendo al poco tiempo. Cuando se encontraba moribundo en la casa de una amiga que lo cuidaba, al sentir que iba a morir y para no incomodar a su amiga decidió irse de su casa. Días después su cadáver fue conseguido debajo de un “viejo árbol”, rodeado de zamuros pero sin señales de que éstos hubiesen intentado comerse el cuerpo; a esto tan “extraño” se agrega que el cadáver estaba en perfectas condiciones de conservación. Fue enterrado en el mismo lugar donde fue hallado.

Tiempo después el lugar mismo se hizo milagroso, muchos enfermos se curaban rápidamente solo por el hecho de colocarse bajo aquel árbol. Más tarde, se alzó una pequeña capilla para rendirle culto al alma de Maximiliano González, esto ocurrió por los años sesenta, luego fue movida del lugar por la construcción de la autopista que va al Campo Carabobo. Un sacerdote de nombre Blas de Gaudio, estuvo encargado un tiempo de la capilla. También, se dice que el mismo Juan Vicente Gómez fue uno de sus más fieles devotos.

Los milagros, como ya lo señalamos, están relacionados con la salud, el salvar vidas a personas en situaciones particulares gracias a su invocación, el conseguir cosas perdidas, etc.

Castellón (1980), de cuyo testimonio nos hemos servido (ver además Pollak Eltz 1987:65), hace una descripción de su tumba:

“La capilla del Ánima de la La Yaguara, es pequeña, construida de ladrillos y cemento. En la parte superior de su fachada tiene una cruz blanca. En su interior, hay imágenes de la Virgen María de Jesús y numerosos santos, pero falta una efigie o un retrato de Maximiliano. Durante el día, cuando acude la gente en busca de milagros o para cumplir sus promesas, el aire se hace irrespirable por el calor reinante y la ventilación inadecuada. Sin embargo, todos transpirando a raudales, soportan las incomodidades con tal de rendirle homenaje o de hacerle súplica al Ánima milagrosa.” (p. 152)

Es interesante que aquí se repite la relación de la muerte de la persona y un árbol. Incluso en estos relatos el árbol se convierte en milagroso, convirtiéndose en una especie de reliquia; en vez de a un objeto es a un árbol que se transmite el poder benéfico y milagroso del "santo". Asimismo, podríamos decir que la planta funciona como referencia para darle al culto un lugar preciso, un centro.

El rasgo humanitario está presente en el mito de este muerto milagroso; así como su condición humilde. Al respecto, Castellón (1980) afirma que lo nombraron jefe de correos de la zona, en cambio Pollak-Eltz (1987:65) dice que era un humilde soldado, se enfermó de disentería y desertó del ejército, refugiándose donde su novia (la muchacha que lo cuidaba en la otra versión). Siendo un desertor se explica claramente porque murió debajo de un árbol, sin ayuda y solitario. En cualquier caso, era un soldado que recibía órdenes, supeditado a sus jefes militares y además era de cierta manera era un "mandadero", lo cual recuerda bastante al mito de Ramón Poncho de Ejido, así como a algunos de aquellos muertos milagrosos que fueron soldados o rebeldes.

2.10. DOMINGO ANTONIO SÁNCHEZ

Algunos muertos milagrosos se destacan en su oficio o profesión y, como tales, en vida se hacen muy conocidos entre sus compañeros y gremios. Al morir de manera violenta o al sufrir una "mala muerte" parece que la individualidad de estos personajes es exaltada y se convierten rápidamente en milagrosos.

El mito de Domingo Antonio Sánchez nos confirma la idea anterior. Fue un chofer, como cualquiera pero "ejemplar y de buen corazón" con sus compañeros. Murió en la carretera de Carora a Puente Torres (la cual actualmente ya no es muy transitada debido a la autopista Lara-Zulia, construida en los años setenta) donde tiene una capilla que fue hecha por iniciativa de sus compañeros convertidos en devotos de su ánima. Estando moribundo prometió que a ayudaría a todos los conductores que tuvieran fe en él. La "estampita" de esta ánima dice lo siguiente:

"Ay ánima mía de Domingo Antonio Sánchez. Tú que recorriste las carreteras de Venezuela, las conoñas de palma a palma, conduciendo tu transporte para ganarte el sustento de tu familia. Fuiste chofer ejemplar y de buen corazón con tus compañeros del volante y de los que eran conductores.

"Perdiste la vida un día en la carretera Carora Puente Torres. Tus compañeros del volante te construyeron una capilla, donde te encuentras tú, velando por la vida de tus compañeros.

"Tu estando moribundo dijiste estas palabras: 'Todo conductor que tenga fe en mi, yo le cuidaré en todo más en caso de accidente.

"El que lea esta oración o la lleve consigo mismo siempre estará protegido por mi.

"Dios te cuide Conductor 1 (un) Padre Nuestro y Ave María."

2.11. EL ÁNIMA DE MATA'E SILVA

La tumba de este muerto milagroso se encuentra al lado de la carretera entre Mantecal y Achaguas, en el Estado Apure. Está en perfectas condiciones, muy cuidada, con numerosas velas, flores y placas de agradecimientos, lo cual evidencia la vigencia de su culto. Incluso, en algunas poblaciones como Ciudad Nutrias y Mantecal se puede observar bodegas y kioscos con su nombre, como parte de promesa ofrecidas a este muerto

Se cuenta que era originario de Barinas. Silva era su apellido, el otro era seguramente un apodo o algo parecido. Era ganadero y viajaba frecuentemente por aquella zona a comprar o a arriar su ganado. Era "muy conocido y muy querido" (comenta una informante de Puerto Nutrias), rasgo constante en todos los muertos milagrosos.

En una oportunidad que llevaba su ganado o iba a comprar ganado por aquella zona, lo robaron y lo mataron, algunos dicen para quitarle un dinero que llevaba. Otros aseguran que fue uno de sus compañeros de viaje el que lo asaltó, le dio muerte e incineró su cuerpo. En otra versión, se dice que fue un toro el que lo mató.

Un señor (¿que luego se convertiría en un guardián del culto?) que pasaba por un lugar donde dejaron el cadáver (los huesos dicen algunos) del Mata'e Silva lo encontró medio calcinado, entonces le hizo la promesa a su ánima de que si lo ayudaba y le cumplía lo que él le pedía (no pudimos saber cuál fue la solicitud), él no solamente lo iba a enterrar sino además le construiría una capilla, como finalmente hizo.

Esta incorporado en el culto a María Lionza, por lo menos en Apure y Barinas. Se cuenta que a veces baja en un médium, pero si éste no está bien preparado el espíritu de Mata'e Silva le hace mucho daño, "lo golpea, lo tira así como el murió" (esta informante sostiene que el murió debido a un toro). También, señalan que cuando alguna persona le solicita algún favor el alma del Mata'e Silva lo visita a la medianoche, los gallos y gallinas comienzan a cantar, los perros a ladrar hasta las seis de la mañana y sopla un viento muy fuerte como señal de que el ánima ha ido a buscar su promesa.³

Capítulo VII

Los Muertos Milagrosos Merideños

1. Guillermina Morales

García González (1981) hizo un trabajo etnográfico excelente sobre esta muerta milagrosa, nos serviremos de su investigación para presentar la “historia” de Guillermina Morales, la cual es conocida en la ciudad de Mérida y en Ejido, aunque su culto parece haberse limitado al pueblo de Tovar.

Esta mujer nació en aquel pueblo a fines del siglo XIX y murió allí mismo en 1933. Fue hija natural de un hombre rico, pero criada por su madre en una gran pobreza; sin embargo, los relatos cuentan que asistió a una escuela de “señoritas” donde aprendió a leer, a escribir y a realizar toda clase de manualidades, en fin todo lo que en esa época debía aprender una “señorita” para formarse y ser reconocida como tal. Entre los quince y los dieciséis años se asegura que vivió en extrema pobreza. Es en esta época cuando se volvió alcohólica; una vez, le encomendaron un mandado a la casa de alguien que tenía un alambique, allí le dieron por primera vez aguardiente caliente enviciándose inmediatamente (García 1980:64). En el punto culminante de su alcoholismo dejó de comer, solamente bebía.

A pesar de haberse convertido en alcohólica mantenía sus “maneras finas y elegantes”, nunca estaba desaseada e incluso siempre estaba bella. Otras versiones aseguran que gritaban obscenidades en la calle, por lo cual, en varias oportunidades, fue arrestada por las autoridades. Cuentan los relatos:

“...la policía de Gómez a veces la golpeaba. Un policía que una vez le dio una paliza enorme, luego murió en Pregonero, asesinado y en el lugar que lo mataron lo tuvieron que enterrar ‘ya que no lo podían menear ... y allí mismo hicieron el hoyo y lo enterraron’.” (García 1980:66).

Este caso es una especie de venganza del “espíritu” de Guillermina contra aquel hombre que la había maltratado. De cierta manera, es también un “milagro” pero en sentido negativo, el cual confirma su poder. No sabemos si este prodigio se produjo en vida de Guillermina o luego de su muerte, ya que se asegura que mucho antes de morir había hecho milagros, como el que le concedió a su cuñada: su hermano había alcanzado una buena posición económica, era dueño de una “pesa” (lugar donde sacrificaban reses y vendían la carne), sin



Tumba de Guillermina Morales
Cementerio de Tovar (Estado Mérida)

www.bdigital.ula.ve



**Tres devotos pagando y solicitando favores al ánima
de Guillermina Morales.**
Cementerio de Tovar (Estado Mérida).
Fotografía de Gonzalo Fraguí

embargo su cuñada la maltrataba y no la quería a ella ni a su madre; una vez, aquella mujer estando muy enferma (era de salud muy precaria) le dijo a Guillermina que si la curaba, ella iba a velar por ella hasta que falleciera, lo cual, dice el relato, fue cumplido (p. 67).

Es curiosa la descripción que hacen de su fisionomía y su manera de vestir: "*Era blanca de facciones finas y vestía siempre con una falda por debajo de las rodillas, blanco y negro (medio luto)*" (p. 66); la descripción remarca su papel de *intermediaria fúnebre*. Siempre, se ocupó de cuidar a los enfermos desahuciados que no tenían familiares que velaran por ellos. Igualmente se encargaba de los muertos que no tenían dolientes: los amortajaba con retazos de trapos y cartones viejos y los tapaba, preparándolos así para el sepulturero, a quien también ayudaba en sus funciones.

La comunidad de Tovar "colaboraba" con ella, le daba lo que necesitaba para cumplir con aquellas actividades, que seguramente nadie se atrevía a llevar a cabo. Como también cuidaba enfermos en casas particulares, le pagaban con "niche" y con algo de dinero. Guillermina se enfermó no por la bebida sino debido a la maldad de unos enterradores, quienes por rabia contra ella la tiraron en una de las tumbas vacías del cementerio y le echaron tierra del campo santo, lo cual ocasionó que se enfermara de tuberculosis y muriera. Esto pone de manifiesto la contaminación de la muerte y los signos a su alrededor, tierra de cementerio, el cementerio mismo, etc. Cuando estaba agonizando la cubrieron con una sabana, desde los pies hasta el cuello, en ese momento llegó entonces "... *un enjambre de abejas y se posó en la sabanita que tenía encima, lo cual no tenía explicación ... pero cuando ella volvió en sí y las vio, dijo: 'llegaron todas las personas que ayude a sepultar.'*" (p. 67). Si nos atenemos a la simbología general de la abeja¹ nos encontramos que remite a los espíritus de los muertos, aquellos que ella había ayudado y que en la hora de su muerte es recibida por ellos mismo, los muertos. Este y otros rasgos acentúan su papel como intermediaria fúnebre.

Fue enterrada en la fosa común del cementerio de Tovar. Luego, los milagros concedidos por su alma comenzaron a difundirse y un señor, Campo Elías Morales, le construyó (1964), con la colaboración de otros amigos, la tumba en la que hoy en día reposa. El cadáver fue exhumado y trasladado a su tumba individual mucha gente asistió

¹ "La abeja es a menudo una de las representaciones del alma cuando ha abandonado el cuerpo de un hombre; sucede lo mismo en las poblaciones de Siberia y de Asia central, y en los indios de América del Sur." (Chevalier y Gheerbrant 1993:20) "El conjunto de los rasgos sacados de todas las tradiciones culturales denota que, en todas partes, la abeja aparece esencialmente dorada de naturaleza ígnea, es un ser de fuego. Representa a las sacerdotisas del templo, las Pitonisas, las almas puras de los iniciados, al Espíritu, a la Palabra; purifica por el fuego y alimenta por la miel; quema por su aguijón e ilumina por su fulgor..." (p. 42)

a la ceremonia, incluso tuvo que hacer presencia la Guardia Nacional “para poner orden” (p. 68). Esta tumba es el sitio principal del culto, allí le prenden velas, etc; también la invocan con cierta frecuencia en sesiones espiritistas en algunos centros de Tovar (p. 68).

Guillermina decía que cuando muriese el que quisiera un milagro de ella debía echarle miche a su tumba “ya que en vida mucho le había gustado”. Esta es la justificación de sus devotos para ofrecerle aguardiente al ánima de Guillermina y el haberle colocado en su tumba un tubo que supuestamente le llega hasta la cabeza, para así recibir el licor que sus devotos le ofrendan en pago de promesas y milagros.

Para comienzos de los años ochenta (s. XX), según García González (1980), los adeptos de esta muerta milagrosa pertenecían a distintos grupos socioeconómicos: estudiantes de educación media, universitarios, campesinos, enfermeras, maestros de escuela e incluso mujeres de una urbanización de clase media-alta de Caracas (seguramente inmigrantes de Tovar) (p. 70). Es decir la “clientela” —según el término que usa García González— es mas o menos la misma que asiste y frecuenta a los muertos milagrosos de Mérida.

2. Jacinto Plaza

Es uno de los muertos milagrosos más importantes del cementerio El Espejo en Mérida, solamente superado por Machera; su tumba es visitada por devotos de diversas partes de Venezuela: Santa Bárbara del Zulia, Caracas, Barcelona, Punto Fijo, Acarigua, Cabimas, Maracaibo, Bolívar, Barinas, San Cristóbal y Barquisimeto, entre otras, la mayoría, seguramente merideños o andinos que han emigrado a esas ciudades. En muchos de los pueblos andinos su “estampita” es muy solicitada y conocida por ayudar a los estudiantes, aunque algunos lo conocen como médico y es llamado el “Dr. Jacinto Plaza”. Esto es muy común en los relatos sobre los muertos milagrosos, en la medida en que su influencia se va extendiendo, va adquiriendo otras características que no corresponden con el relato original; si era negro se dice luego que era blanco, si era pobre es descrito como rico. En el caso de JP de ser un comerciante, de origen campesino e indígena pasa a ser conocido en algunas partes como “Doctor”; esta transformación supone una evolución en el estatus social del personaje, además señala su poder curativo y milagroso con respecto a las enfermedades.

Gran parte de los devotos que visitan diariamente su tumba, en un porcentaje alto, son persona de más de cuarenta y cincuenta años. Esta característica del culto se puede apreciar más claramente al contrastar con los visitantes de la tumba de Machera quienes, en su mayoría, son mucho más jóvenes.



Tumba de Jacinto Plaza

Se observa distintos exvotos y varias imágenes de José Gregorio Hernández
Fotografía tomada por Francisco Franco



Tumba de Jacinto Plaza

Se puede apreciar las numerosas placas de agradecimiento y algunos exvotos.
Fotografía tomada por Francisco Franco

2.1. LA VIDA Y MUERTE DE JACINTO PLAZA

Jacinto Plaza es de origen indígena, lo cual es simbolizado en uno de los rasgos con los que normalmente cuando se le describe, "siempre llevaba una ruana". Parece haber sido arriero (ver nota 24, capítulo III) y luego comerciante (o tendero como se le llaba a veces). Tenía una tienda donde atendía a los campesinos más pobres que llegaban a Mérida. Algunos dicen incluso que a muchos de estos campesinos les compraba las cosechas que traía a buen precio, lo cual le granjeó el odio de otros comerciantes más ricos de la ciudad. De igual manera, les ofrecía posada a aquellos campesinos que venían desde muy lejos y no tenían donde resguardarse. También ayudaba a aquellas personas que literalmente no tenían "donde caerse muertas", Jacinto Plaza le proporcionaba el ataúd y un entierro decente. Esta característica es curiosamente muy parecida a la de Guillermina Morales quien fue una especie de "intermediaria fúnebre". En otros casos, dejaba comida o dinero en las casas de personas muy pobres que no tenían que comer; por todo esto era ya en vida llamado el "padre de los pobres".

Una característica resaltante de Jacinto Plaza era los conflictos que tuvo con los "ricos" y la Iglesia de Mérida, los cuales en los relatos sobre su vida parecen identificarse. A veces es presentado como un verdadero ateo ("no creía en Dios, aunque era muy bueno") y otras como anticlerical. Un devoto que visitaba su tumba dice que su aversión a los curas se originó por "los de faldas", dice: *"él era muy mujeriego, tenía muchas mujeres, pero una vez se enamoró de una y un cura se le quitó; desde entonces no quiso nada con los curas ..."*

Aunque muere de "muerte natural" su cadáver no va a recibir "cristiana sepultura"; será enterrado en un potrero ubicado en lo que hoy conocemos como la urbanización Santa Juana², debido a los conflictos que en vida había entablado con los sacerdotes merideños. Nos dice un informante, que trabaja en el mercado Jacinto Plaza:

"La 'Curia' no lo tomaba en cuenta. Cuando murió no lo iban a enterrar en un campo santo, como que no comulgaba con el catolicismo³ o no tenía buenas relaciones con el Catolicismo que lo pusieron en una junta de Bueyes y esta se fue sola para el cementerio ... Otros dicen que lo hablan enterrado en un potrero en Santa Juana."
(Nicasio)

² Emilio Menotti Spósito (1985), en un escrito donde le rinde homenaje a su abuelo, afirma que JP fue enterrado en Santa Juana, tal vez en un cementerio privado: "Jacinto ha quedado solo, dentro de su mausoleo, en el camposanto de Santa Juana. Su tumba conserva siempre frescas flores. Y hay quien dice que lo ha visto, en noches de luna postrado sobre la losa que cubre sus despojos, pedir a Dios por sus enemigos." (p. 7).

A pesar de la negativa de la Iglesia y los sacerdotes el “santo” hace valer su derecho a ser enterrado en campo santo, según el relato, a través de un prodigio él muestra públicamente su condición de milagroso. Su cuerpo, a pesar de su “mala muerte”, es devuelto a un lugar apropiado para el culto que le rendirá su comunidad.

La figura de Jacinto Plaza ha sido rescatada también por algunos autores que se han interesado por el pasado de la ciudad de Mérida, si bien no ha ocupado ningún lugar central en ningún estudio historiográfico o algo parecido, se han intentado rescatar de él una imagen de hombre rebelde y caritativo, representante de una clase oprimida por los ricos e injustamente tratada por la Iglesia. Humberto Tejera (1974) señala que Jacinto Plaza había sido enterrado en las tierras de un tal Sr. Nicomedes en Santa Juana, por la negativa de la Iglesia de darle cristiana sepultura. Según él, este suceso dio que hablar en la ciudad:

“... Grave impresión había causado en aquel tiempo la negativa de sepultura en sagrado la más buena de los hombres, al dadivoso para los pobres, al popular tendero Jacinto Plaza quien hubo de ser enterrado en un potrero de don Nicomedes, con impresionante letrero entre las altas yerbas que comían su tumba, que fue puesto por los liberales y que decía 'El agua apaga el fuego y la limosna el pecado' ...” (p. 24).

El autor en este folleto trata de exaltar al General Chalbaud Cardona y sus ideas supuestamente liberales. Si bien es un folleto de los años setenta del siglo XX, Tejera ha tomado estos datos sobre JP de la tradición de la ciudad y es notorio que intenta relacionar a aquellos liberales vinculados con Chalbaud y la figura de Jacinto Plaza, “padre de los pobres”, hombre justo que —pareciera decir Tejera— muy bien pudo haber sido liberal como Chalbaud. Aquí el muerto es recuperado para servir como modelo público para exaltar —de manera sutil— una ideología y uno de los hombres que la profesaba: Chalbaud Cardona. Se intenta ligar con JP a los “ideales” liberales no por su calidad de milagroso¹.

Como muchos muertos milagrosos la devoción por Jacinto Plaza (JP) supera a veces las diferencias sociales, ya no es un campesino o un pobre el que lo recupera, es un intelectual —¿historiador o escritor?— que intenta compararlo con una figura destacada de la política merideña.

Jacinto Plaza es abuelo de Emilio Menotti Spósito, intelectual, escritor, político merideño. Al igual que su abuelo tuvo muchas dificultades con la iglesia y los sacerdotes

¹ Menotti Spósito (1985) señala —no sabemos en que fecha— que Laurencio Picón escribió el “Homenaje de Justicia en desagravio” a JP y el doctor Pedro Jorge Bourgoín dio un discurso ante su tumba, donde comentaba las virtudes de aquel personaje.

merideños: especie de librepensador, rebelde y poeta irreverente, lo cual le trajo muchos problemas con los sacerdotes, siendo acusado de masón, protestante y otras herejías. Pues bien, en algunas de las reseñas biográficas que se han escrito sobre él, siempre se hace mención a su abuelo, pareciera que con el propósito de señalar su “linaje”. Eloy Chalbaud Cardona (s/f) nos ofrece una semblanza de Jacinto Plaza:

“De tipo indio. Vestía ruana reinosa. Calzaba blancas alpargatas de liencillo. Pantalón de grueso casimir. Hizo el bien a manos llenas. Si no creyó en Dios tampoco creyó en el Diablo. Tras el mostrador de su bodega practicó las obras de misericordia. Sin mirar a quien. Le importó poco el que dirán y siempre estuvo en paz con su conciencia.” (p. 384)

Por su parte, Tablante Garrido (1988) nos dice de Jacinto Plaza:

“...El Justo, tuvo nombre de flor y corazón de oro, para quien al morir no hubo sitio alguno en el camposanto y fue inhumado en medio de un potrero vuelto después al cementerio, empero su tumba es desde hace largo tiempo la más milagrosa del cementerio emeritense ...” (p. 21).

En algunas ocasiones el muerto milagroso supera el prestigio que le ha dado su comunidad. Es rescatado en cuanto sirve como modelo público, lo cual no corresponde propiamente con la visión popular.

Estos testimonios muestran, además que el relato de JP ha intentado superar los límites de su comunidad: los pobres, los campesinos herederos de aquellos que él ayudaba. Se ha ido convirtiendo —o por lo menos se ha intentado que así sea— en una figura emblemática de la ciudad, que condensa su origen campesino e indígena, su obra caritativa, su conflicto con la iglesia católica, su vida de comerciante, etc.; sin embargo, la ciudad, el país, ha cambiado mucho en muy poco tiempo, los relatos de JP parecen hablar de tiempos yaidos, aparentemente para siempre.

-3-

2.2. LA TUMBA

El “cuidador” o —como los hemos llamado— “guardián” de la tumba de JP fue Avelino Ramírez, quien le hizo la capilla (tal vez en los años cincuenta o sesenta) que hoy podemos observar en el cementerio; la construyó en pago por el milagro que aquél le concedió.

Luego de vivir un tiempo en la capital, Avelino Ramírez regresó a la ciudad de Mérida, prácticamente a morir; había sido desahuciado por los médicos debido a una fatal enfermedad. Cuando llega, inmediatamente se dirige al cementerio, a visitar la

tumba de JP, cuya historia conocía desde pequeño. Estando allí le pidió con mucho fervor que lo curara. Arrodillado ante la tumba, como tomado por impulso irresistible, se tomó el agua de los floreros que habían sido llenados por la lluvia del día anterior. En sus palabras:

"...me quiso como dar un marea. Sin embargo me estuve ahí, luego me paré y me fui hacia mi casa. Yo le conté a mi madre todo lo que me había sucedido entonces ella me contestó con estas palabras: ¡Hijo, él fue un hombre sumamente bueno, las creencias han sido muy grandes para él, si tienes esa fe de que él te va a curar, hazlo con toda la fe! Viendo yo el estado mío agónico, que no podía tomar nada porque mi estómago no me contenía nada. Esa noche, después que tomé el agua de la tumba de Jacinto, caí en un letargo hasta el otro día a las once de la mañana, que vine a despertar. Ya al día siguiente desperté con apetito, recuerdo que mi madre me hizo una sopita de papa, me la tomé, el estómago me la aguantó. Volví a la tarde otra vez a la tumba de Jacinto Plaza, compre una velita de sebo y se la puse dándole la acción de gracias, esa noche la había pasado bien. Continué con el asunto de las florecitas y el agua y entonces le pedí de todo corazón que si me sanaba, me volvía a mi vida, como era la mía anterior, yo pediría, entre toda la ciudadanía, entre todos mis amigos y lo que pudiera, para fundar una sociedad de varios amigos, entre los cuales varios parientes, para hacer la capilla." (Carrillo 1985: 4).

Como lo refiere Avelino en este testimonio, el culto a JP no lo inició él, ya desde pequeño el conocía su historia, la gente visitaba su tumba e incluso los enterradores cuidaban de aquella. Avelino lo que hizo fue consolidar la veneración a este muerto, se convierte en "aedo" y guardián del culto. Ya Avelino murió hace veinte años, hoy en día es su mujer, su viuda quien cuida de la tumba.

Actualmente, el centro de la tumba es una pequeña capilla o catafalco colocado encima del lugar donde está enterrado JP, a su vez este está dentro de una construcción en forma de capilla mucho más grande. El interior de la capilla está atestado de milagritos, santos, placas con agradecimientos, etc.; una vez se quemó debido al exceso de velas y papeles que habían dentro de la tumba.

Hay muchas copias de diplomas universitarios, en fondo negro o normales, hay una particular que está reducido y enmarcada, mostrando el gusto de los devotos por la miniatura. Los diplomas dejados como exvotos pertenecen a abogados, ingenieros, médicos cirujanos, economistas, licenciados en letra y educación. Hay también diplomas de bachillerato y de distintos cursos para oficios específicos.



Tumba de Jacinto Plaza
Foto N° 8, tomada por Francisco Franco

El acta de defunción de JP se encuentra enmarcado y colgado en las paredes de la tumba. En ella se puede leer que murió de una lesión al cerebro, de sesenta años, viudo, comerciante, hijo natural de Benedicta Plaza. Este documento para sus devotos posee una especie de fuerza mágica, ya que es leído —observado o citado— con mucha piedad⁴; una actitud más o menos parecida a la que se observa con la fotocopia de la cédula de Machera, la cual se tiene como una reliquia que sirve de protección a los que la poseen. Estos papeles funcionarían como un “fetiche” en el sentido que lo señala Clarac (1992):

“...la relación fetichista con el diploma o los papeles (actas, documentos, etc.) dependería más bien de una actitud patológica, individual o colectiva, adquirida por deformación de la función social original. (p. 91)

El acta de defunción así como la cédula de su función original, confirmar legalmente la muerte de una persona o identificarla legalmente, respectivamente, pasa a usarse como objetos mágicos de protección o de veneración. Aquí, el fetiche es la misma reliquia:

“...se trata de fabricar o de conseguir alguna cosa capaz de captar las fuerzas (...de la felicidad) y hacer que éstas sean manipuladas por el hombre. Como son difusas, la única forma de manipularlas es de captarlas y encerrarlas dentro de un objeto de donde no se puedan escapar...” (p. 92)

En el caso de la cédula de Machera, como toda reliquia se multiplica, difundiendo así los favores mágicos a través de todos sus devotos; aquí ya no importa para nada la originalidad de la reliquia, es abiertamente una “copia”.

En la tumba encontramos muchas fotografías, ya sean de carnet o familiares. También hay muchas de militares, sobre todo las que muestra la promoción a la que pertenece el devoto, a quien se le ha cumplido su pedido.

De los exvotos, el más usado es la placa de agradecimiento. Hay una curiosa, enmarcada a mano, que dice lo siguiente:

“Doy infinita gracias al señor del humilladero por su bondad infinita, me volví a unir a mi hogar y mis hijos. Su devoto”

Aquí el devoto, parece, reconocer la condición de sufrimiento y humillación que significa la vida del hombre, sin embargo matizada, paliada por la ayuda del muerto

⁴ Es curioso que en el folleto (Carrillo 1985) que la Universidad de Los Andes publicó en homenaje a JP, el recoge una muestra de artistas populares de tallas sobre santos, además de algunos textos sobre los muertos milagrosos y Jacinto Plaza, se incluya el acta de defunción de éste.

milagroso. El señor al que da las gracias parece ser tanto el dios católico como el mismo JP.

Otro devoto agradecido escribió:

*Justo en su vida fue
A los pobres, auxiliaba
Con generosas limosnas a
Indigentes consolaba
Nació para hacer el bien, ya
Todos tendían su mano, y con
Oportunas ayudas, sus miserias mitigaba
Padre de los pobres .
Lo llamó siempre su pueblo
Acudían a él muy confiado, aquella
Zanjara los caminos
A sus múltiples problemas*

De un fiel devoto (Mérida, abril de 1990)

En la capilla también hay muchos santos, J. Gregorio Hernández, el santo niño, San Cipriano, la virgen María, lo cual parece un rasgo común a todas las tumbas de los muertos milagrosos.

Muchas de las placas tienen la forma de la solicitud o el favor que se pide, una casa un carro, un autobús, etc.; otras solamente agradecen el favor recibido.

En el techo hay varios alambres para colgar los milagritos, charreteras militares, distintivos de policía, de la Disip (incluso hay uniformes de policías en miniatura), así como casas en miniaturas, caballos, barcos, campanas, figuras de casados o personas casándose; hay también "zapaticos" y esarpines de bebés; carnets y una libreta bancaria de ahorros.

El catafalco central tiene forma de capilla, debajo de la cual está el cadáver de JP. Frente a esto hay en las dos esquinas dos velones siempre prendidos, protegidos con vidrio para que no se apaguen, lo cual, parece, simular las velas que se le colocan a los muertos en los velorios. Hay dos inscripciones en el catafalco. La primera dice:

"J.P. murió el 10 de febrero de 1901 fue aquél a quien el pueblo llamó 'El padre de los pobres'. Se redimió con sus grandes continuas y oportunas, limosnas, pues escrito está: la

limosna lava los pecados y nos alcanza misericordia y la vida eterna. Job. X, 11, 9. El agua apaga el fuego y la limosna borra el pecado. Ecl. I, III, 33."

Esta inscripción remarca la importancia de la caridad y como ésta puede "salvar" el alma de los pecadores, tal como lo debió haber hecho con JP. La otra inscripción dice:

"Esta capilla fue construida por Avelino Ramírez Vivas y con la colaboración del pueblo como homenaje a la memoria de Jacinto Plaza conocido en Mérida con el justo nombre de el padre de los pobres. 'Antes de su muerte no glorifiques a nadie. Eclesiástico, IX. V. 30.'"

Es la placa de agradecimiento de Avelino Ramírez para hacer público el pago de la promesa a JP.

Es importante que el pago de la promesa sea público. Si bien una vela puede bastar para "contentar" a un muerto milagroso en el caso de "haber sido molestado", en el caso de solicitudes mayores, que necesitarían de un mayor esfuerzo de parte del santo, el pago de la promesa debe ser público: una fiesta, una misa, placas, velones, construir una capilla, llevarle cigarrillos al muerto, etc. Hay que apuntar que no encontramos promesas como las que se le ofrecen a otros santos católicos como caminar descalzos, llevar a cuesta una cruz o cualquier promesa que requiera un esfuerzo o algún daño físico para el solicitante.

Continuando con la descripción de la tumba. En el suelo en la parte izquierda hay muchas velas y una base de metal para los cirios que la gente pone para solicitar o cumplir las promesas. En la esquina derecha al fondo hay un busto de Jacinto Plaza tiene una especie de capa azul.

Las placas ya no tienen espacio dentro de la capilla, ahora se están colocando en la parte exterior de la tumba.

La señora Carmen de Ramírez, que cuida la tumba de JP, dice que los milagritos que los devotos le dejan reflejan lo que se le solicita al santo o también, sencillamente, se le puede ofrecer algo al santo y luego que se cumple se le lleva a la tumba. Antes la gente dejaba milagritos de oro y plata pero todo se lo han robado; varias veces han violado la tumba.

Todos los 20 de mayo la línea de autobuses *Expresos Alianzas* hace una misa y una visita a la tumba de JP, lo cual viene haciendo desde hace muchos años. La sede de esta compañía se encuentra en San Cristóbal y siempre viene gente de allá para visitar ese día la tumba; sin embargo, hoy en día "ya no son como antes" —nos comenta la Sra. Carmen de Ramírez—, cuando venía mucha más gente.

Hay un cuaderno que tiene la Sra. Carmen de Briceño donde las personas que vienen de otras partes de Venezuela a visitar la tumba, se registran y escriben algo comentario sobre su visita y los favores recibidos por JP. Uno de los escritos dice así:

"Hoy me siento muy emocionada al venir a tu tumba, no sabía que estabas aquí, por casualidad te vi en el Mercado [en el Jacinto Plaza o Mercado Soto Rosa] y al lugar presentarse ante tí mi corazón que en este momento está lleno de angustias acude a ti: Te imploro por la salud y bienestar de José B., paz a su lugar en protección a mis nietos."

Otro dice lo siguiente:

"Dale tranquilidad y poco dolor a mi cuñada hospitalizada y desahuciada [sic] por los médicos."

"No sabes la alegría de poder entrar a tu capilla, mi alma está gozosa por este logro ... Bendice a mis hijos. Bendíceme Dr. Jacinto ... (Sábado 20-08-95)"

3. Alberto Carnevali

Actualmente este muerto milagroso no es muy conocido; podríamos decir incluso que sus relatos casi se han perdido. Sin embargo, existen devotos que dejan "piedritas" pegadas a su tumba y velas para su alma; aunque no son muchos podemos decir que su culto se mantiene.

Por la dificultad de encontrar testimonios de sus devotos, haremos una breve reseña de su vida, basados en la imagen que reconstruyó una institución que lleva su nombre (la Universidad Alberto Carnevali, ya extinta), afiliada al partido Acción Democrática que él ayudó a fundar; esa universidad publicó una serie de documentos (escritos del autor, documentos oficiales, etc.) sobre este político e intelectual merideño (Rivas Aguilar 1989:19-34). Esta es la imagen, más que de muerto milagroso, de un héroe-mártir que luchó por ideales políticos, lo cual nos ayudará a colocarlo como hombre público, hombre conocido en la región, lo cual contribuyó a configurarlo como muerto milagroso. También señalamos los testimonios de algunos informantes que nos refieren cual era la imagen que se tenía de él, en aquella época.

3.1. BREVE RESEÑA BIOGRÁFICA

Alberto Carnevali nació en 1914, en Mérida en el pueblo de Mucurubá. Su padre era italiano y madre nativa de Mérida. Ya desde muy joven incursiona en la política y en los cargos públicos; en 1928, bajo la presidencia de Rafael Paredes Urdaneta, fungió

como oficial mayor de la Secretaría de Gobierno. En 1935 ingresa a la Facultad de Medicina pero la abandona para matricularse en la de Derecho en la Universidad de Los Andes. Participa en el movimiento estudiantil y llega a ser elegido presidente de la Asociación General de Estudiantes de Mérida. Desarrolla una actividad gremial que no se limita a la organización estudiantil, intentando organizar los "Gremios Unidos", especies de sindicatos y ligas agrarias. Es también periodista, uniendo este medio a sus actividades y objetivos políticos. En 1936 funda junto a otros hombres la Organización Venezolana (ORVE). Mantuvo relaciones con otros políticos venezolanos como Rómulo Betancourt. En 1938 fundan el Partido Democrático Nacional (PDN) siendo Carnevali su Secretario General.

En 1939 debido a problemas económicos y políticos se traslada a Maracaibo. Allí continua su vida política y gremial, esta vez con los obreros zulianos. Continúa su carrera de derecho en la Universidad del Zulia. Trabaja para el diario El Panorama como traductor y redactor de cables de noticias internacionales; también fue locutor de la emisora Ondas de Lago. En 1941 con otros dirigentes nacionales funda Acción Democrática y desde ese año hasta 1945 fue Secretario General en el Estado Zulia. Luego regresará a Mérida en 1945, después de la llamada "Revolución de Octubre", cuando Acción Democrática toma el poder; será entonces nombrado Gobernador del Estado Mérida (1945-1946), a los 31 años de edad. Lo que se destaca de su gestión —tal vez, lo que más nos interesa a nosotros— es el viaje que hace a los Pueblos del Sur, en 1946. Con una comitiva regional gubernamental, visita durante 15 días varios pueblos del sur del Estado Mérida (Mucutuy, Aricagua, Mcucuchachí, Libertad, Canaguá y Guaraque) que por primera vez eran visitados por un gobernante moderno. Esto probablemente contribuyó a hacerlo conocido en una población que, años más tarde, gran parte de ella, emigrará a la ciudad de Mérida. Un informante señala que fue una persona querida por la gente, en Mérida:

"... Era una persona muy dada, era buena gente ... era trabajador, era muy exigente, los dirigentes del partido decían que era muy exigente ... con la organización ... tenía mucho acercamiento con las comunidades y al extremo que hoy en día hace milagros, hay gente que lo quiere mucho ..." (Nelson Rojas)

A pesar de la popularidad que pudo haber tenido en Mérida, en 1947 será elegido al nuevo Parlamento por el Estado Zulia y no por el Estado Mérida.

Después del golpe de Estado al gobierno de Rómulo Gallegos en 1948, dedicará sus esfuerzos a la resistencia adeca en contra de la dictadura. Es atrapado varias veces por el gobierno. En 1949 es enviado al exilio, manteniendo su posición a través de la prensa



Tumba de Alberto Carnevali
Cementerio "El Espejo"
Fotografía tomada por Francisco Franco

contra la dictadura. Vuelve clandestinamente a Venezuela y en 1951 lo apresan, pero rápidamente escapa, de manera espectacular.

Finalmente en 1953 es capturado y confinado a la cárcel modelo de Caracas y luego a la San Juan de los Morros, en Guárico; allí le diagnosticaron cáncer en el estómago muriendo el 20 de mayo de 1953. Su cuerpo fue trasladado a Mérida y —según algunas personas que entrevistamos— el gobierno intentó hacerlo discretamente pero la gente de los pueblos merideños por donde pasó se enteró rápidamente, así que se aglutinaban para esperarlo y ver pasar el cuerpo. Una informante recuerda lo que su abuelo, le contó acerca de aquellos sucesos:

“...yo lo único que le escuchaba a los abuelos que cuando lo habían traído el cadáver de él, eso fue en la dictadura de Pérez Jiménez ... eso lo trajeron, bueno, muy protegido, muy cuidado, por el hecho de que la gente lo seguía, quería verlo, pero ... entonces se corrió el rumor de que no venía el cadáver en la urna, que lo que venía eran unos vástagos de plátanos porque a él lo habían torturado tanto tanto que ... eso, bueno casi lo habían destrozado entonces no lo habían querido dejar ver a la mamá ni a nadie porque lo que venía ahí era eso ... eso fue lo que yo le escuche a los abuelos ...” (Trina de Rojas).

Esta versión nos habla de un héroe-mártir, de un hombre que sufrió y murió en la lucha contra la dictadura; su martirio no es únicamente reivindicado por sus partidarios, la comunidad misma parece haberlo hecho también, ya que su vida y sobre todo su muerte fue bastante conocida. Ramón Vicente Casanova, amigo, compañero de partido y funcionario en el gobierno de Carnevali, recuerda lo siguiente:

“...Rápidamente llega el cadáver a la Plaza del Espejo, donde espera una multitud. Los agentes de la Seguridad nacional mueven ametralladoras y gritos para dispersarla, pero no se atreven a disparar y cuando la urna es bajada del coche fúnebre, son manos del pueblo las que la reciben. Instante conmovedor este, en que hombre humildes, exponen sus vidas a la violencia y rescatan al conductor muerto, para enterrarlo ellos con su lentitud y con sus lágrimas.

“Conducido por el pueblo, el cadáver entra al cementerio. La gente se mueve entristecida y airada. No acepta la desaparición del que ayer no más la llamó al cambio y la conmovió con su palabra viva y esclarecedora...” (Bellorín 1991:51).

Se dice que el entierro de Carnevali se convirtió en un acto político en contra del régimen de Marcos Pérez Jiménez, intentándose así reivindicarlo como héroe-mártir de Acción Democrática. Sin embargo, posteriormente el imaginario popular lo transformará en muerto milagroso despojándolo de la áurea heroica clásica.

3.2. LA TUMBA

Es un panteón familiar, recubierto de mármol (o algo parecido), resalta por sobre todo el monumento que la adorna. Es una "escultura" extraña, tiene como cuatro patas o columnas que asemeja la corteza de un árbol, de esas muy rugosas, con muchas hendiduras, en sus intersticios la gente le pone "piedritas" blancas; termina arriba en una especie de dedos que, también, podrían ser manos y todas juntas parecen formar una especie de corona (¿la corona de espina de Cristo?). Tiene algunas placas de agradecimiento por favores recibidos (unas tres apenas), un informante nos decía que su familia le quitaba las placas que sus devotos dejaban en la tumba, lo cual ocurre en ocasiones con algunos muertos milagrosos. Debajo de la escultura en el catafalco hay un nicho donde colocan las velas para el ánima de Alberto Carnevali. Frecuentemente hay flores, la mayoría de plástico.

3.3. CUERPO CONSERVADO: CUERPO MILAGROSO

Más o menos a fines de los años ochenta (un 11 o 12 de septiembre) los familiares abrieron la tumba para exhumar el cadáver o para enterrar a otro familiar recién muerto:

"...habían pasado muchos años y la familia pidió que iban a hacer unos cambios de urnas, que por cierto [la que ahora tiene] es casi más de vidrio con un fondo de madera, entonces cuando lo sacaron nos dimos cuenta algunas personas, que estaba completo. Bueno, la gente, la sorpresa para todo el mundo que estábamos ... lo hicieron con mucha más privacidad porque eso tenían que pedir una serie de permisos, lo hicieron y de eso ya si se encargó la familia, de arreglar todo eso de hacer los cambios de catafalcos para poderlo tener en las condiciones que estaba, apareció completo ... sin corromperse ... todo el cuerpo de él está ahí, allí está ... ese monumento [que tiene hoy en día la tumba] está hecho hace mucho tiempo ... a principios de la democracia los familiares de él porque antes no le habían permitido hacerle nada, con el tiempo creo que fue que le permitieron hacer ... ese mausoleo ... de la familia ..." (Nelsón Rojas).

También se dice que se hizo una ceremonia, dirigida por altos dirigentes adecos regionales y nacionales (entre los que destaca Héctor Alonso López). Ese día incluso se hicieron dos actos públicos uno en la plaza Bolívar y otro en el cementerio de El Espejo. La gente asombrada pudo observar como el cuerpo de Alberto Carnevali se había conservado casi intacto. Relata un informante:

"...su cadáver apareció completo ... la ropa un poco sucia, esa se la cambiaron, mandaron a preparar otro flux parecido para colocárselo después y se pidió ... que no se fuera a decir



Fotografía de Alberto Carnevali. Tomado de *Alberto Carnevali: Pasión de Libertad (Escritos)*, Tomo III. Mérida, 1989.

... la mayor reserva posible, no crear expectativas de que los adecos iban a decir que tenían un santo ..." (Nelson Rojas).

Por alguna razón —si creemos en el informante— los dirigentes adecos no quisieron hacer "bullá", no querían un héroe "santo", tal vez porque estaban más interesados en reivindicar una figura más política, más ideológica, de acción más que milagrosa. Igualmente la familia tampoco quería publicidad.

Este rasgo de cuerpo conservado aun después de la muerte, lo comparte con algunos santos medievales⁵ y con otros muertos milagrosos (Adela, la Madre María de San José y Evita Perón, por vía artificial).

3.4. SUS MILAGROS: SUS DEVOTOS

La tumba de Carnevali no es muy visitada, por lo cual es difícil contactar devotos, de este muerto. Sin embargo, hemos entrevistado algunos creyentes, muy pocos, que se han acercado a su tumba a dejar algún exvoto y a solicitar favores. Una vez a una señora, originaria de Valera, pero con muchos años en Mérida, empleada de la Universidad de Los Andes, manifestaba un gran sentimiento de afecto hacia esta ánima milagrosa, no obstante dice no saber nada acerca de la vida o la historia de aquel muerto. ¿Qué fue lo contribuyó

⁵ Al respecto de los cadáveres incorruptibles de los santos nos dice Thomas (1991): "...El Occidente cristiano ha conocido cadáveres que permanecieron largo tiempo incorruptos. Recordemos el caso de Teresa de Ávila, muerta en 1582, enterrada sin haber sido embalsamada en una fosa profunda llena de piedras, cal y tierra húmeda. Su cuerpo, examinado en nueve ocasiones sucesivas ... permanecía en un estado de conservación excepcional ... Los 'cadáveres exquisitos' de los santos dan un sentido realista a la expresión 'morir en santidad'. Algunos difuntos no se conforman con eludir la putrefacción; sus despojos exudan sangre en forma permanente o periódica ..." (p. 36). Por su parte Huizinga (1984) afirma que el horror a la descomposición del cuerpo en la Edad Media explica "...el alto valor que se atribuía a la incorruptibilidad de los cadáveres de algunos santos ... Es una de las mayores glorias de María que su ascensión haya librado a su cuerpo de la descomposición terrena. El espíritu que habla aquí es en el fondo un espíritu materialista, que no podía librarse de la idea del cuerpo. Es el mismo espíritu que se revela en el singular cuidado con que eran tratados a veces los cadáveres. Encontrábase la costumbre de pintar inmediatamente después de la muerte el rostro del difunto de calidad, a fin de que no se hiciese visible ninguna alteración antes de enterrarlo ... Universalmente difundida estaba la costumbre de cortar los cadáveres de las personas principales y cocerlos, hasta que se desprendía la carne de los huesos, después de lo cual los huesos eran limpiados y enterrados solemnemente en un cofre, mientras que las entrañas y el resto eran sepultados. En los siglos XII y XIII es esto completamente usual y sucede con los obispos lo mismo que con una serie de reyes. En el año 1299, y de nuevo en 1300, es prohibido con el mayor rigor por el Papa Bonifacio VII ... Sin embargo, todavía en el siglo XIV se concedió más de una vez dispensa papal de la prohibición y todavía en el siglo XV estaba la costumbre en honor entre los ingleses de Francia ..." (p. 203).

a fomentar en esta persona ese sentimiento hacia este muerto y el culto que le rinde? Según su testimonio, es la evidencia indudable que gracias a la intermediación de este muerto ella pudo conseguir el trabajo que actualmente tiene en la Universidad; además fue el primer favor que le solicitó y luego le ha cumplido numerosas solicitudes. La primera vez que se dirigió a la tumba de Carnevali fue por recomendación de una hermana quien era muy devota de esta ánima; pero no fue el relato de su vida sino el relato de los favores cumplidos lo que la movió a pedirle a este muerto milagroso.

Al parecer, en los últimos cuatro o seis años (más o menos desde 1994 o 1996) la devoción hacia este "santo" ha decaído; antes se podía observar muchas placas y milagritos en su tumba.

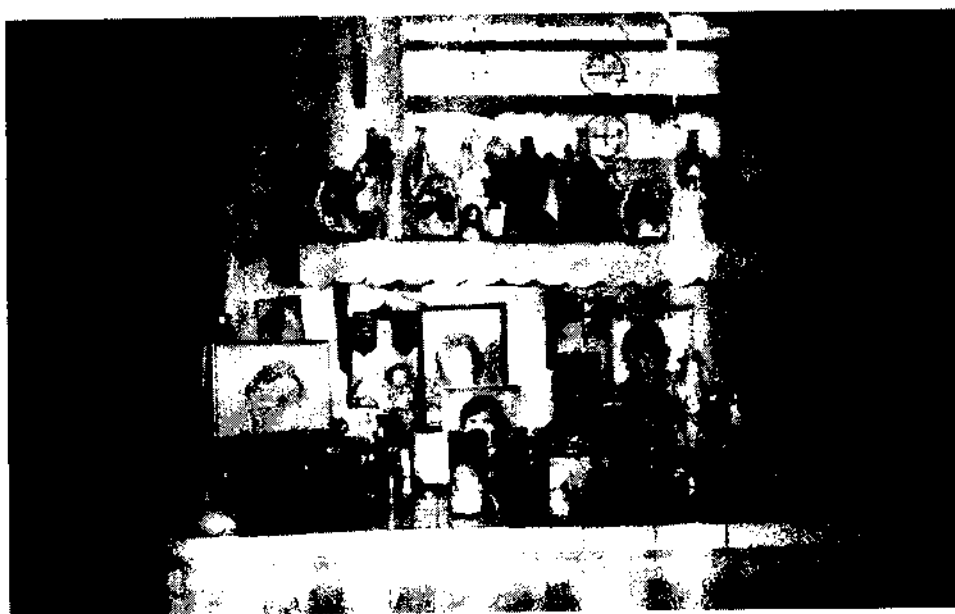
Existe un pequeño ritual para solicitar los favores a Carnevali, el cual se hace de la siguiente manera:

Se toman tres piedritas blancas (esas que se usan para los llamados pisos de granito, usados en las tumbas de los velorios y también por los adeptos de Machera) y se piensa en tres deseos, los cuales corresponden a cada una de aquellas piedras; a continuación se lanzan una por vez al centro de la tumba (creemos que el solicitante debe colocarse de espalda, no obstante no se pudo precisar este detalle); normalmente, una sola de las piedras pasa por encima del catafalco, entonces el deseo que corresponde a la piedra es el que Alberto Carnevali cumplirá.

También se colocan en las hendiduras de la extraña y alta escultura que adorna la tumba, piedritas para los deseos o favores solicitados.

4. "Machera"

Machera, creemos, es el muerto milagroso más importante de Mérida; su tumba, probablemente, es la más visitada diariamente en el cementerio de El Espejo. Esto puede apreciarse claramente el día de los difuntos (el dos de noviembre), tal como lo hemos hecho durante estos tres últimos años. En esta fecha el cementerio es visitado por miles de personas que vienen a visitar a sus muertos y aprovechan para pasar por la tumba de los muertos milagrosos de su devoción; pues bien, el número de devotos que se acercan a la tumba de Machera no es superado ni siquiera por Jacinto Plaza. Gente de todas las edades se aprestan ese día a "saludar" a Machera y a cumplirle o a solicitarle algún favor. Los jóvenes entre veinticinco y quince años, o menos, son numerosos. Muchos devotos de este "santo popular" son policías ("hombres de la ley") o delincuentes (algunos incluso verdaderos capos, si nos



Altar en la tumba de Machera
Fotografía tomada por Francisco Franco



Dos devotas rezan dentro de la Tumba de Machera
Fotografía tomada por Francisco Franco

atenemos a los comentarios de algunos de los familiares de Machera) que vienen como todos a solicitar al muerto que les cumpla su deseo y que además los proteja.

Tres reliquias son “donadas” (a veces deben comprarse) a los visitantes en la pequeña capilla de Machera: la fotocopia de su cédula, piedritas blancas y su novenario. Las dos primeras sirven de protección a quienes las lleven consigo, preferiblemente se guardan en la cartera, contra los delincuentes y atracadores; sirve para proteger a aquellos que frecuentemente salen de noche, a beber y a divertirse, hasta altas horas de la noche. Estos objetos, pues, poseen el poder benéfico y protector del ánimo de Machera.

Como algunos muertos milagrosos Machera tiene dos oraciones, las cuales se consiguen en las “perfumerías” y en su tumba; sus adeptos la rezan fervientemente con dos finalidades: se le pide a dios por su alma y, a la vez, se le solicita el favor o la suplica requerida. En una de las oraciones se le solicita protección y amparo:

“Ayudadme, protegedme, amparadme, libradme de todo mal y peligro, consolad a los que sufre, dadnos la paz en nuestra casa y por donde vayamos, dadle la paz a los presos...”

4.1. VIDA Y MUERTE DE “MACHERA”

Machera es parte de una familia de origen campesino radicada en el Barrio de Santa Anita, al norte de la ciudad de Mérida. Nació el 28 de julio de 1956 y murió el 01 de octubre de 1977, de veintiún años. Cuando contaba con dieciocho o diecinueve años —tal vez más joven— viajó a Caracas o al centro del país, donde vivió por seis meses. Regresó de nuevo a Mérida a su barrio, allí se hizo conocido gracias a sus andanzas criminales, fue el cabecilla de una banda⁵; robaban y estaban vinculados con drogas e, incluso se dice, que habían matado algunas personas y violado a mujeres.

Machera se ganó su apodo desde muy joven porque “arriesgaba constantemente” su vida y “nunca demostraba miedo” (Bellorín 1991:79). Es fácil de imaginarse que el riesgo al que se exponía se refiere a sus aventuras fuera de la ley. Al momento de su muerte parece que era uno de los malandros más buscados por la policía. La prensa de Mérida luego de su muerte, reseñó lo temido que era éste por su habilidad y el gusto por las armas. Dice *El Vigilante*:

⁵ “Cuentan que los lugartenientes de Machera acudían a su tumba para planear sus operaciones y repartirse los dividendos, ya pasada la noche, cuando cada quien se largaba a su casa, le dejaba cajas de cigarrillos, fósforos y botellas de aguardiente sobre su tumba...” (Bellorín 1991:73).

"Luis Enrique Cerrada era temido por su rapidez en el manejo de las armas de fuego, diciéndose que siempre portaba hasta 3 revólveres y abundante cantidad de proyectiles, tal como se pudo observar luego que se produjera su muerte⁶, cuando agentes de la PTJ al requisar su ropa, se encontraron 20 proyectiles de revólver 38 mm, un revolver oculto entre la bota derecha como refuerzo, más el revólver con el cual disparó sobre los PTJ." (FUERA DE PELIGRO LOS PTJ HERIDOS POR DELINCUENTES, Mérida 3-10-1977, Diario El Vigilante, citado por Bellorín 1991:86)

La muerte de Machera y la forma como murió, causó gran revuelo en la ciudad, siendo como era un "malandro" muy conocido y buscado. Su muerte fue rápidamente difundida por la radio⁶ (como hemos podido enterarnos por algunos informantes), lo cual debe haber causado conmoción en la ciudad, sobre todo por la persecución y muerte espectacular de Machera y algunos de los policías que lo persiguieron. Todo este evento, en la memoria colectiva, se transformó en una huida heroica donde el motivo por el cual era perseguido pierde importancia, lo que interesa es la persecución misma como en las películas o las novelas de acción, donde lo hiperbólico glorifica al personaje: "se montaba en los techos de las casas y brincaba huyendo de los policías"; "los policías le dispararon más de cien balas y todavía seguía huyendo". Su muerte, sin embargo, es recordada "tristemente" en los comentarios de los devotos y en la oración que le rezan a su alma:

"Alma buena, ruega por nosotros que nosotros rogaremos por ti, para que goces de la gloria eterna y perdones a todos aquellos que te dieron esa muerte tan triste y Dios les conceda el perdón porque bien lo sabemos. Ellos lo necesitan más que tú, para llegar a gozar de la eterna gloria."

A pesar de ser un criminal, en la oración se reivindica el "destino glorioso" de Machera, se considera que está más cerca de "la gloria" que sus victimarios.

Aunque Machera siempre andaba bien protegido, con varias armas de fuego, en el mito todas estas se transforman en un sólo y mágico revolver, el cual se dice tiene "secreto", por eso es guardado por uno de los policías que lo atrapó; es una reliquia impregnada del poder de Machera, que seguramente provee de beneficios mágicos a su poseedor.

⁶ Sostenemos que el periódico *El Vigilante*, que reseñó la noticia de la muerte y captura de Machera, a finales de los años setenta, era un periódico modesto y seguramente no tuvo una influencia significativa en la difusión de la muerte de Machera. De todos modos fue una de las vías por las que se conoció la noticia de la muerte de este personaje.

⁷ En la otra oración se puede leer: "... rogad por todos los fieles cristianos y perdonad a todas aquellas personas que te ofendieron en esta tierra y rogad por todos nosotros ...".



Devotos visitan la Tumba de Machera en día de difuntos (2 de noviembre)
Fotografía tomada por Francisco Franco

Entre las oraciones a los Muertos Milagrosos no hay ninguna, como la de Machera, que haga tanto hincapié en que dios lo perdonó. En una de sus oraciones, al inicio, podemos leer, al comienzo: *"Con el permiso de Dios a quien rogamos te haya perdonado, porque bien sabemos que a pesar de tus errores, dentro de ti habla una alma buena y un corazón noble."*

El relato de Machera es completado con las afirmaciones de su bondad y gran espíritu caritativo. Hay varias anécdotas, ya estereotipadas, al respecto: "una vez robó un camión de pollos y lo repartió entre su gente, entre la gente pobre", "robaba farmacias para darle medicina a quien necesitase", "le daba potes de leche a madres con hijo que no tenían plata". Se dice que fue muy querido en su comunidad y esto se refleja en el gran número de personas que lo acompañaron en su entierro.

Su bondad, caridad y humanitarismo se ilustra en los relatos cuando se dice que "robaba a los ricos para darle a los pobres", es decir un "Robin Hood", como frecuentemente lo llaman los devotos. Al igual que muchos muertos milagrosos guerrilleros y bandoleros —como Montenegro, El Che, El Tigre de Guaitó, el Guerrillero de Santa Ana, etc.⁸— Machera se distingue por una especie de rebeldía social o lucha contra la desigualdad; no obstante, creemos que este rasgo apunta más bien hacia la acentuación de pertenencia a un grupo marginal, oprimido, más que a su liberación. Esto se confirma en el comentario que completa su condición de rebelde social: "no se metía con la gente de su comunidad". Su bondad y humanitarismo es etnocéntrico, tribal —si se nos permite este término—, las otras comunidades no le preocupaban aunque fueran pobres; en el relato, el objeto de la caridad de Machera no es universal sino particular: su comunidad, su gente, su familia, su banda. El mito de Machera, pues, nos habla de "solidaridad" y no de "caridad". Seguimos a Todorov (1991) en esta distinción:

"... La solidaridad en el interior de un grupo significa que ayudo automáticamente a todos sus miembros y que no me siento involucrado en las necesidades de quienes no pertenecen a él ... La solidaridad hacia los mtos implica la exclusión de los otros. Sus víctimas son pues los extraños, en todos los sentidos de la palabra..." (p. 89)

⁸ En el Culto a María Lionza existe la llamada *Corte malandra* entre los cuales el más conocido en los Andes es precisamente Machera; existen muchos otros de estos muertos regados por todo el territorio venezolano, tales como César Jesús Eloy González (Caracas), Antonio Rangel (Caracas) y el Malandro Ismael (Valencia). Acerca de estos espíritus malandros dice Ferrandiz Martín (1995) que "... en su gran mayoría son delincuentes muertos en peleas callejeras, son uno de los últimos desarrollos en el seno del panteón del culto, y están vinculados a las nuevas configuraciones de violencia que están tomando forma en Venezuela en los últimos años ..." (p. 163).

La caridad es universal mientras que la solidaridad es particular:

"A diferencia de la solidaridad, la caridad se ejerce hacia todos (no excluye a nadie) y no se dirige más que a los seres que sufren o están amenazados; no hay peligro, aquí, de contrariarla para asegurar mejores ventajas a un grupo..." (p. 91)

Aunque se señala a veces que Machera ayudaba a los "pobres", hay algunas afirmaciones que particularizan esta actitud de nuestro héroe: se preocupaba ante todo por su comunidad, su banda, su familia o su gente; es después de muerto, luego que su culto crece y se consolida que su figura se "universaliza" y su solidaridad se convierte en caridad.

Para entender mejor esta afirmación, debemos recurrir a otro relato de un muerto más reciente, un malandro del barrio El Milagro de Valera (Estado Trujillo) que murió a finales de 1998, apodado *El Perrito*; ya cinco meses después era considerado por sus vecinos milagroso. En vida lo apreciaban, a pesar de ser malandro, y lamentaron mucho su muerte. Según el relato de un policía: este malandro era muy "bueno", "aunque había matado como a 8 personas nunca se metió con la gente de su Barrio". Cuentan que un camionero de la compañía Coca-Cola iba a ser atracado por unos malandros de allí, pero él se acercó al momento del suceso y protegió al camionero, mató a uno de los atracadores y luego le devolvió la plata al señor del camión, éste como recompensa le regaló dos mil bolívares. *El Perrito* robaba en otras partes, nunca en el barrio El Milagro, y no le gustaba que los malandros se metieran con su gente; por esto supuestamente había matado a 8 personas (todos malandros), por ello la policía lo buscaba y lo asesinó.

Al igual que en Machera, en este relato se acentúa la pertenencia del héroe a su comunidad, su bondad y su preocupación por los demás es particular y no universal como lo exige la caridad.

Los milagros que concede Machera son los mismo que la mayoría de los Muertos Milagrosos: ayuda a los estudiantes a salir bien en sus estudios y a graduarse; consigue casas y carros; ayuda a los novios a casarse; protege a sus devotos en las noches y de los "peligros de la calle"; es también muy bueno para rehabilitar a los drogadictos (Lucio Gómez, El Socorro - La Fría).

5. El Soldado

El culto a este muerto milagroso es muy particular, a su alrededor parecen haberse conjugado varias casualidades que ayudaron a convertir a Carlos Rojas en "El Soldado, muerto milagroso".

La profesora Clarac de Briceño parece haber “inducido” o iniciado, en 1983 cuando investigaba el fenómeno de los muertos milagrosos en Mérida, este culto (Clarac 1984). Ella y su discípula Francisca Rangel decidieron probar qué sucedería si en la tumba de un recién muerto, no milagroso, se comenzaban a colocar exvotos, qué harían los creyentes de los otros muertos milagrosos, ¿se iniciaría otro culto? Pues bien, esto lo hicieron con Carlos Rojas, soldado raso del ejército, quien durante sus obligaciones, limpiando las tomas de agua del acueducto de Mérida, murió ahogado, presumiblemente al caer en las tomas de agua⁹.

Los relatos sobre este muerto milagroso son más bien escasos y se puede afirmar que la mayoría no conoce su vida ni su muerte, solamente saben que fue un soldado¹⁰; aunque actualmente tiene gran cantidad de devotos, que visitan su tumba, le dejan dinero y exvotos. Es conocido como El Soldado y frecuentemente es llamado “El Soldadito”, lo cual muestra el gran afecto que sus adeptos sienten por él¹¹.

Es curioso que la gente lo confunda con el “Soldado anónimo”, del cual hay un monumento en la plaza de El Espejo que está frente al Cementerio.

La historia de su muerte nos la narró la profesora Clarac de Briceño y en los periódicos de Mérida no hemos podido encontrar noticias acerca de su deceso, debido a que no sabemos con precisión la fecha en que ocurrió. Una vez, sin embargo, un señor, devoto de El soldado nos contó:

“...antes cuando hablan tomas de agua en Mérida, un soldado que estaba recibiendo órdenes, le fue encomendado abrir la toma de agua, pero sucedió que al abrir la toma de agua está se lo llevó y murió. Parece que no tenía familia, igualmente lo trajeron al cementerio y lo enterraron. La tumba se la hicieron hace como quince años. Algunos cuentan que esto sucedió hace unos treinta años.”

⁹ Bellorín afirma (1991) “...que siendo soldado murió ahogado, lo demás está cubierto por el velo de la incertidumbre. Más lo que es cierto es que el soldado Carlos Rojas pertenece a los muertos milagrosos creados por el supremo pueblo.” (p. 93).

¹⁰ “Esto dicen los que van a la tumba del Soldado Carlos Rojas, pero a decir verdad, nadie sabe quién fue. Dicen que siendo soldado, cumpliendo el servicio militar se ahogó en un río, más nada se sabe. Su tumba está ubicada en el cementerio municipal de El Espejo, que a su vez es el cementerio de la ciudad de Mérida, muy cerca por cierto de la tumba de J.R.” (Bellorín 1991:93).

¹¹ Bellorín (1991) al respecto recogió lo siguiente: “Yo le tengo fe al Soldadito, pero no sé quién fue’ ... ‘Yo he venido unas tres veces, el lugar lo llena a uno de una fuerza espiritual muy fuerte.’ ... ‘Uno encuentra paz, tranquilidad’.” (p. 93).



Tumba del "Soldadito", Carlo Rojas
Cementerio "El Espejo", Mérida
FOTO N° 15, tomada por Francisco Franco

La señora Catmen de Briceño (guardiana de la tumba de Jacinto Plaza) afirma que fue su esposo el Señor Avelino Briceño quien comenzó la devoción a esta ánima, él conocía la historia de la muerte del soldado pero se murió sin contársela.

Los devotos a Carlos Rojas son indudablemente devotos de los otros muertos milagrosos. Una señora devota de El Soldado que visitaba su tumba, pero que no conoce su historia, nos decía: *"Bueno, es que yo soy devota de las ánimas, yo le pido a mi papa y a otros muertos. Yo me siento en la tumba de papá y hablo con él, soy devota también de Jacinto Plaza."*

5.1. La Tumba

La tumba de El Soldado no tiene la inscripción tradicional donde se señala la fecha del nacimiento y de la muerte del difunto que yace en la tumba. Hay varias placas de agradecimiento a El Soldado por los favores recibidos. En algunas ocasiones los devotos le dejan manzanas. Los que visitan su tumba se refieren generalmente a este diciéndole: "El soldadito".

El catafalco es pequeño, de cemento, tiene pintada una bandera de Venezuela; podemos decir que modesto, apretujado con las otras tumbas que están a su alrededor. Tiene algunos exvotos, no muchos, unos galones militares y de la PTJ; hay también algunos cuadernos dejados por estudiantes, en una ocasión puede observar una especie de plano dejado en la tumba, tal vez la tarea de algún estudiante de arquitectura.

Al frente de la tumba, tapado por una lata de metal, la gente le pone velas y velones, algunos encendidos, así como abundantes restos de cera, lo cual señala que es muy visitado. Los devotos y visitantes también dejan dinero en la tumba.

He visto estampitas de la Santísima Trinidad y flores, aunque no muchas. La señora que cuida la tumba de Jacinto Plaza, cuida también esta; frecuentemente recoge el dinero que dejan los devotos, aunque dice que hay un señor que de vez en cuando manda a pintar la tumba.

Algunas personas confunden esta tumba con la del soldado desconocido, a pesar de la contradicción que supone esto, de lo cual la gente no se da cuenta. En la plaza que está frente al cementerio de El Espejo hay un monumento dedicado al "soldado desconocido". Para mucha de la gente devota a este muerto que he podido entrevistar Carlos Rojas El Soldado, el soldadito, no tiene historia y en este sentido es desconocido. Sin embargo, muchos de sus devotos saben que murió ahogado, lo cual lo hace evidentemente un muerto singular.

5.2. El “otro” Soldado (años cincuenta)

Curiosamente, cerca de la tumba de El Soldado, Carlos Rojas, hay otra de otro soldado que murió en los años cincuenta. No es fácil de notarla, tiene una lápida casi a ras del suelo y el catafalco es una cruz de cemento.

Es una tumba pequeña, con unas losas negras en el piso y una cruz como monumento o catafalco. Normalmente tiene flores, sobre todo plásticas, tiene, además, una única y pequeña placa de agradecimiento por favores recibidos.

A diferencia de la tumba de Carlos Rojas, tiene una breve inscripción que dice lo siguiente:

Jefes y ofles., sub-ofles., clases y sldos de los batallones “Ricaurte y Miranda” a la memoria del Soldado Tito Ramón Reyes, 1933 †1953”

La Sra. Carmen dice que ella también cuida esta tumba, pero tampoco conoce la historia de este muerto. Se explica la existencia de dos tumbas de soldados, señalando que el de los años cincuenta era oficial y no un soldado como Carlos Rojas. Según la inscripción sencillamente no es así. Según la sta. Carmen, Avelino Briceño, su esposo, también cuidó de esta tumba, incluso decidió una vez hablar con los oficiales del batallón Rivas Dávila de Mérida, para que colocaran en una sola tumba a los dos: soldado y oficial. Pero los jefes militares no le hicieron caso y les dijeron que había que esperar por si tenía familia.

Como muchos Muertos Milagrosos que hemos estudiado el culto a El Soldado de los años cincuenta parece haber sido efímero y seguramente duró sólo algunos años. El relato de la vida del muerto se pierde, se olvida, tal vez debido a una floja difusión de sus milagros y favores, o debido a que el culto que se le rinde es familiar o de un grupo pequeño poco sólido, que se disgrega y no permite mantener y extender el culto a otros grupos.

Sin embargo, curiosamente, estas dos tumbas tan cercanas son las de dos soldados que se convirtieron en muertos milagrosos; creemos que no hay relación entre los dos cultos, cada uno nació por razones distintas. Lo que sí queda claro con el soldado de los años cincuenta es su condición de soldado raso y en la inscripción de su tumba se remarca que para su grupo en el ejército, en el Batallón Ricaurte para todos, por alguna razón, esa persona fue alguien especial cuya muerte motivo a que sus compañeros intentarán preservar su memoria y algunas personas le solicitaran favores, ya que la placa de agradecimiento que todavía vemos colgada en su tumba, es señal de una devoción, aunque no tuvo “larga vida”.

-3-



Tumba del "Soldado", muerto en los años cincuenta.
Cementerio "El Espejo", Mérida
Fotografía tomada por Francisco Franco

El Soldado Carlos Rojas murió ahogado, una muerte trágica que en muchas culturas es considerada o una “mala muerte” o bien una “muerte especial”, lo cual, en este último caso le da ventajas póstumas al difunto¹². La relación simbólica entre agua y muerte ha sido señalada por Bachelard (1993), quien ha visto comprobado que en la literatura y en la mitología ciertas imágenes sobre las aguas remiten hacia distintos temas de la muerte: “...*el agua es el verdadero soporte material de la muerte y ... por una inversión muy natural en la psicología del inconsciente, comprenderemos en qué profundo sentido, para la imaginación material marcada por el agua, la muerte es la hidra universal.*” (p. 103).

Tal vez, la muerte trágica del ahogado, su calidad de soldado raso, su muerte cumpliendo órdenes y la intervención de la profesora Clarac colocando por experimentar exvotos en su tumba solitaria se conjugaron para hacer de aquel muerto desconocido un ánima milagrosa.

La particularidad de este muerto milagroso devela en todos los demás un rasgo que no es tan evidente: la servidumbre. El Soldado es el símbolo de la obediencia máxima, cuyo único objetivo es obedecer a sus superiores, incluso hasta la muerte. En el caso de morir en guerra, su muerte heroica pero anónima se mantiene en la memoria en los famosos monumentos al Soldado Desconocido; tal vez por esto la gente confunde al Soldado Carlos Rojas, con aquella figura simbólica. No obstante, su muerte se produce en la cotidianidad de su rutina, obedeciendo a sus superiores.

6. “Ramón Poncho”

Este muerto milagroso guarda mucha relación con el anterior. Son los únicos al igual que el ánima de la Yaguara, en los que el relato habla de manera clara y contundente acerca de su servidumbre, del respeto de la jerarquía y la obediencia.

Ramón Poncho murió el 29 de julio de 1959, a edad avanzada, alrededor de los sesenta años. Llegó siendo niño al pueblo de Ejido de manos del Padre Gallego¹³, quien

¹² Jensen (1982) señala que entre los Ao-Nagas, de Indochina, el morir ahogado, así como caer de un árbol o de una roca, quemarse, ser muerto por animales salvajes, morir de parto, etc., el fallecido debe ser enterrado rápidamente sin ceremonias fúnebres (p. 365); en este caso toda muerte accidental es una “mala muerte”. Mientras que en los aztecas era distinto, los que morían ahogados eran recibidos en la tierra del más allá por el dios Tlaloc y esto significaba una “buena muerte” (Gussinyer 1995:132) Ver la nota número 14 del capítulo 2.

¹³ Otros dicen que “...no era de Ejido ... que vino con uno padre españoles y Ramoncito se quedó en Ejido...” (Bellorín 1991:105).

cuidaba de él, en retribución era su sirviente y monaguillo¹⁴. Tiempo después, el padre murió o se mudó de la parroquia pero Ramón Poncho se quedó hasta su muerte en Ejido.

Le hacía mandados a muchas personas del pueblo, los relatos dicen que era “muy honesto”, “muy humilde”, nunca se ponía bravo, era “muy servicial” y no engañaba a nadie cuando hacía los mandados. En retribución recibía monedas y comida, aunque también solicitaba o recibía ayuda (caridad) de la gente. Dice una señora acerca de él:

“Usted mandaba a Ramoncito Poncho a hacer cualquier mandaito y él salía acomedido, la gente lo mandaba a comprar ñemas, acemas, a cualquier pulpería y él no se cogía ni una puya. Eso sí, era de baja estatura, usaba pantalones ponchos [cortos], ojos castaños, color trigueño, pelo achicharronado. Recuerdo que los pantaloncitos le daban más arriba de las espinillas...” (Bellorín 1991:105).

Era pues el “conchavado” del pueblo. Esta palabra, además de sirviente y mandadero, sirve también para referirse a la relación que se establecía entre el padre y su “hijo ilegítimo”, con el cual se marcaba en el trato una diferencia con el “hijo legítimo” (es decir el del matrimonio). El “conchavado” era utilizado por su padre como mandadero y cuando se refería a su padre lo llamaba padrino; la relación estaba marcada por una fuerte obediencia de parte del conchavado hacia su padre, así como un respeto servil hacia la jerarquía, lo cual significaba no solo asumir su puesto como hijo ilegítimo sino además soportar el trabajo al cual era sometido. De alguna manera, vemos alguna relación entre la relación que estableció Ramón Poncho y aquellos que lo ayudaban, por ejemplo el sacerdote que lo llevó a Ejido. En un testimonio recogido por Bellorín (1991) la condición de conchavado es explícitamente remarcada: *«Asigún me contó mi compadre Macario, cuando murió el padre Gallegos, Ramoncito quedó sólo porque él estaba en la casa cural como conchabado [sirviente] y tuvo que salir de la casa cural cuando el padre murió.»* (p. 105).

Ramón Poncho era además retardado mental, la gente le regalaba ropa y por eso siempre tenía arremangado el pantalón. Le decían “Poncho” porque siempre tenía los pantalones a la rodilla; es decir no pasó por el ritual de “bajarse los pantalones” y hacerse adulto, de allí el apodo de Poncho. Se dice también que “no tenía malicia” y “era muy bueno”, “como un niño”. A veces le preguntaban que cuándo se iba a casar; él respondía que “no le preguntarán eso que la virgencita se iba a poner brava con él”. Su condición mental lo

¹⁴ Bellorín (1991) recogió lo siguiente acerca de la relación entre el padre Gallegos y Ramón Poncho: “... Un día se amañó con el padre Gallegos de Ejido, el párroco de la Parroquia Matriz y allí se quedó en la casa cural porque el padre lo apreciaba mucho, porque no era apatusquero.” (p. 105).

hacía vulnerable a personas que lo molestaban y se “metían con él”¹⁵. Otras, por su parte, a cambio de sus servicios como mandadero lo cuidaban y velaban por él. La última parte de su vida vivió en la casa de Cipriano Dugarte, en Pozo Hondo, en una habitación que le prepararon al lado del padre o el abuelo de aquél para que cuidara a este señor, a cambio recibió techo y comida¹⁶. Allí tenía un altar y al frente de éste llamaba a los niños y oficiaba teatralmente misas, nadie se molestaba porque lo tomaban como “cosas de niños”, además él era muy católico; había sido monaguillo y había aprendido mucho del sacerdote que lo llevó a Ejido¹⁷.

Una señora (Ana Rita¹⁸, la cual cuidó mucho tiempo la tumba de este muerto milagroso) con la cual Poncho tuvo estrecha relación porque fue una a las que más sirvió dice que no bebía nada, en cambio cuando veía a alguien bebiendo le decía que no lo mortificaran con el alcohol. Igualmente, cuando decían malas palabras delante de él se ponía nervioso y no le gustaba. Era media lengua, medio chontal. Conoció a Ramón Poncho cuando era muy niña, lo recuerda vendiendo estampitas, era muy querido entre los niños y jugaban con él, aunque algunos le temían.

Evidentemente, los relatos remarcan la condición de “menor de edad” de Poncho, sus devotos se refieren a él como “Ponchito”, lo cual además es un signo de afectividad.

Al parecer murió hace más de cuarenta años, su tumba es muy visitada. Es este día de los difuntos se puede encontrar numerosas velas dejadas en su tumba.

En Ejido es el muerto milagroso más importante. Los conductores de los transportes colectivos que circulan por los campos aledaños del pueblo son muy devotos de Poncho; es por ello que observamos en la tumba de “santo popular” muchos camiones de madera y placas con figuras de vehículos, agradeciendo favores recibidos. Incluso hay una Organización

¹⁵ “Jamás Ramoncito en vida fue ‘curioso’ eso fue después que la gente le fue cogiendo fue cuando empezó a encantar pero endeantes no.” (Bellorín 1991:105).

¹⁶ Cuentan “...que después se fue para la casa de Cipriano Dugarte en Pozo Hondo que lo recogió porque estaba enfermo, ingrimo y sólo caminando con su bastoncillo por esos lugares de Dios, en casa de Don Cipriano se puso malito y murió.” (Bellorín 1991:105).

¹⁷ “El ayudó mucho al cura en la misa y en las posaditas [paseo religioso que se hace por el pueblo durante los aguinaldos] pues a él le gustaba eso y no cogía ni una puya y sin repugnos [sic].” (Bellorín 1991:105).

¹⁸ Esta señora dice que es muy devota de las ánimas del purgatorio. Siempre tuvo mucha preocupación por sus muertos. Hoy en día ya no puede caminar pero confía que las ánimas del purgatorio y sobre todo Poncho la ayudarán a sanar. Comenta que ella y su hija son muy devotas del ánima de *Crispúlitá* (*Crispula Gari*) dicen que esta en vida era muy humilde y su ánima ayuda a conseguir los objetos perdidos.



Dibujo de Ramón Poncho.
Tomado de Bellorín, Carlos
(1991) *Los ojos del pueblo*

Tumba de Ramón Poncho.
Cementerio de Ejido
FOTO N° 16, tomada por Francisco Franco



No Gubernamental (ONG) que lleva el nombre de Poncho ("Fundación Ramoncito Poncho de Ejido"), está integrada por gente más o menos joven, vinculadas con la Iglesia Católica, su objetivo era llevar a cabo programas para contribuir al desarrollo de niños y jóvenes, fue fundada el 31 de mayo de 1996. Para escoger el nombre de la asociación propusieron el nombre de algunas personas muertas que en vida fueron muy conocidas y queridas en el pueblo, el nombre de Poncho fue el que ganó.

6.1. LA TUMBA

La tumba se encuentra en el cementerio de Ejido, es parecida a la de Jacinto Plaza y a la de Machera, verdaderos lugares de culto, capillas que resguardan las reliquias de estos muertos adorados, venerados y lugar donde confluye la gente para intentar cumplir sus pequeños y cotidianos sueños

La tumba de Poncho es una pequeña capilla, con techo de tejas y rejas a los lados sin puerta¹⁹, el tamaño corresponde exactamente al ancho de la tumba. Tiene una cruz de granito que preside la tumba, está dentro de la edificación, los exvotos la arropan y casi la cubren por completo.

Llama la atención, al igual que todas las capillas de los muertos milagrosos, lo recargado del interior de la tumba. Todos los exvotos se acumulan dando la impresión de no quedar lugar para otro más, de alguna manera repite la acumulación que se observa en todo el cementerio pero siendo la tumba el espacio restringido, da la sensación de que la acumulación es mayor.

En las placas de agradecimiento a Poncho, por los favores recibidos, podemos encontrar los siguientes textos:

Que dios te bendiga Ramoncito y te de más poder para que nos siga ayudando.

Refleja la preocupación y el interés por tener un muerto milagroso, un ánima poderosa para que ayude a sus amigos. Otro texto dice algo más o menos parecido, pero esta vez haciendo hincapié en el poder milagroso del ánima:

Que dios ilumine a Ponchito para que siga aciendo [sic] milagros.

¹⁹ Cuenta la gente que la puerta de la tumba fue arrancada hace muchos años por unos ladrones para robar el dinero y algunos milagritos de oro y plata que antes la gente dejaba. Hasta hoy en día la puerta no fue nunca más colocada. Las personas que cuidaban la tumba, aquellos que lo conocieron, amigos que en vida del "santo" lo ayudaron mucho, ya están muy viejos y algunos muy enfermos; es decir actualmente no hay nadie que cuide su tumba.

La iluminación aquí se refiere a la posibilidad de que el ánimo de Poncho aumente su "luz", lo cual le daría mayor posibilidad de hacer más y mejores milagros, es interesante que esta idea esta en el culto a María Lionza. Otro texto dice lo siguiente:

Gracias por favores concedidos.

Donde la miseria oprima.

Donde el dolor desgarré.

Donde el peligro amenace.

Ramoncito Contreras,

El muerto ayuda a soportar la miseria y el dolor, pero además protege del peligro a sus devotos; por otra parte remarca la condición de aquellos a quien Poncho puede ayudar: los miserables, los que sufren dolor (¿los enfermos?) y los que están amenazados; son tal vez los adjetivos que se pueden caracterizar la vida del mismo Poncho y ahora muerto sirve para conjurar aquellas carencias.

En otra de las placas podemos leer: *Gracias ánimo de Ramoncito Poncho*. Como hemos visto en los otros textos el tratamiento al muerto es muy cariñoso y cercano, se le dice Ramoncito o Ponchito, como signo de afectividad y acercamiento.

La placa central de la tumba, la primera, la que se colocó cuando se enterró dice lo siguiente: *Recuerdo de sus amigos que dieron para el [sic] trabajo*. Curiosamente se remarca en el epitafio su condición de abandonado, a su muerte seguramente Poncho no tenía, como se dice, donde caerse muerto, sus amigos (aquellos a quien en vida él les hizo mandados) recolectaron dinero y le dieron "cristiana" sepultura.

Muchos de las placas tienen además de la inscripción, la figura de un automóvil, lo cual señala que ha concedido un carro para el solicitante. Ya señalamos que muchos choferes de Ejido son devotos de esta ánima.

Arriba, cerca del techo hay una cuerda donde la gente ha colgado muchos exvotos: una que otra foto, escarpines y zapatos de niños, galones o charreteras militares, casitas (la mayoría, de las que usan para los pesebres), algunos rosarios, un paquete de cabellos envuelto en un plástico, una pila de cuadernos de estudio, carros de juguetes y de madera (estos son mandados a hacer expresamente para dejarlos en la tumba como exvotos) y milagritos.

Los llamado milagritos tienen distintas formas de acuerdo con el favor o el milagro pedido. Hay en forma de carros, de persona, algunos representan a un hombre, otros a una mujer, a niños, incluso hay uno en forma de hombre con un sombrero como campesino, aunque algunos dicen que representa a José Gregorio Hernández. También

hay otros milagritos en forma de animal, como una oveja, una vaquita, un caballo, una gallina.

Como en muchas tumbas comunes hay imágenes de santos y vírgenes: dos de la Virgen del Carmen, una pequeña figura y la imagen clásica de ésta mirando compasivamente a las ánimas que explían sus pecados en el purgatorio; también está el busto de José Gregorio Hernández.

7. Próspero Villamizar

Próspero Villamizar llega a Ejido a los treinta años (nació más o menos en 1904), tal vez en 1933²⁰ y se instaló como “polvorero” del pueblo, oficio que ya había aprendido en su pueblo natal.

La actividad de polvorero era de gran importancia en la época —lo cual fue así, seguramente hasta hace poco, en la mayoría de los pueblos venezolanos—, ya que aquellos que la realizaban se encargaban de preparar los fuegos artificiales para las distintas fiestas religiosas y otros actos públicos o privados que se realizaban en Ejido y sus alrededores. Incluso en pueblos tan distantes como Timotes se conocía la destreza de “los polvoreros de Ejido”. Este oficio le deparaba buenas ganancias, aunque, por el trabajo con la pólvora, numerosos y constantes riesgos.

Sus familiares recuerdan que en distintas ocasiones su taller, donde fabricaba los fuegos artificiales, explotó; en algunas oportunidades con consecuencias trágicas, ya que perdió algunos de sus familiares en aquellos sucesos. Esto además significaba pérdidas económicas y su medio de sustento desaparecía literalmente. Una de estas últimas explosiones —tal vez diez o quince años antes de morir—, produjo o aceleró el debacle económico de Próspero Villamizar, lo cual se agravó por la decadencia del uso de fuegos artificiales en el pueblo.

Se cuenta que en cierta ocasión, como era costumbre en la época, Próspero Villamizar guardaba todo su dinero en hendidias, baúles o sitios estratégicos de la casa (la cual era también su taller), con una de las explosiones el dinero salió volando con ella y se esparció por toda la calle alrededor de su casa. Sus familiares relatan que él, orgulloso como era, no se permitió recoger ni una puya de aquellas monedas; la gente se acercó y se las llevaba como si fuera un botín.

²⁰ Todas son años aproximados.

Además de ser muy orgulloso, era muy generoso, sus hijos cuentan que a su casa llegaba cualquier persona a comer y daba dinero a las personas que lo necesitasen. Era un hombre “alto”, de “buena presencia”, siempre bien vestido, al parecer era muy simpático. Era mas bien de ideas liberales, un “liberal de Colombia”, dice uno de sus hijos. En lo religioso, al parecer era incrédulo, no demasiado católico y posiblemente anticlerical. Su oficio como polvorero le dio una posición económica cómoda, durante gran parte de su vida, podríamos decir que fue hombre importante en su pueblo o por lo menos bastante conocido. Durante los últimos años de su vida, sufrió problemas mentales, los cuales se agravaron con sus problemas económicos y la crisis de sus negocios. Los últimos años de su vida —tal vez diez—, sus problemas mentales se agravaron y algunos dicen que se le podía ver de Ejido a Mérida montado en el autobús, descalzo, con evidentes signos de trastorno mental; los choferes del transporte lo conocía y no le cobraban el pasaje. Murió, pues, “pobre y loco”.

7.1. LA TUMBA

Este muerto milagroso no parece ser objeto de un culto importante en el Cementerio de Ejido. Su tumba no es muy diferente a las que les rodean, sólo la distingue las placas de agradecimiento y algunos restos de velas que sus devotos le han puesto por favores recibidos. Se encuentra en buen estado, está bien pintada e incluso normalmente tiene flores frescas, lo cual muestra que es cuidada por alguna o algunas personas, las cuales creemos no son familiares. El piso de la tumba no está tapado con cemento ni granito, lo dejaron descubierto, se le ve la tierra donde crecen pequeñas flores; es una tumba más bien modesta.

Algunos de sus descendientes se opusieron a que la gente le rindiera culto; le quitaban las placas y los milagritos que los devotos le colocaban en su tumba. En los últimos años ya parecen que han desistido, en cualquier caso el culto a este muerto milagroso no se ha consolidado ni difundido.

7.2. EN EL CULTO A MARÍA LIONZA

Como muchos muertos milagrosos este muerto está incorporado al culto a María Lionza, pero de una forma familiar. Gran parte de su familia desde hace muchos años ha sido adepta y oficiante de los rituales de María Lionza. Algunas de sus descendientes son incluso sacerdotisas, pero normalmente no offician los rituales públicamente sino más bien familiarmente. Dentro de este círculo el espíritu de Próspero Villamizar es muy venerado y considerado muy milagroso, ayuda en curaciones y trabajos. Dice una de sus descendientes:

“El abuelo Próspero hace curaciones, en la montaña hizo curaciones ... él fue una persona mire, eso sí, peleón y de todo, tremendo mi tío en algunas cosas, pero llegaba el otro y llegaba

a su casa, y le tocaba uno le decía, ay miijo hoy no tiene para comida, y llegaba y le daba a uno, él a mí, a mí me hizo mucha caridad, le daba a la gente, ahí llegaba mucha gente y le daba, y la hermana [María Lionza] lo pudo sacar ... él era peleón así ... duro, peleón con las personas, se metía en las casas de los demás [familiares], alterado..." (Magaly Rojas)

Aunque generoso, también fue una persona con dificultades para relacionarse con los demás como se menciona en el testimonio anterior; tal vez esto tenga alguna relación con sus problemas mentales al final de su vida. En todo caso, lo importante aquí es su incorporación al culto de María Lionza, pero dentro de un culto familiar. A pesar de ser pecador su alma ha sido rescatada por María Lionza, no por el Dios católico, para que le ayude a curar, gracias a que en vida había hecho caridad:

"El purgatorio él lo pagó aquí ... con la caridad que hacía él mismo, él pagó todo y salió, él mismo dice cuando baja, dice: 'pues yo ... estoy aquí porque la hermana reina [me lo permitió], porque pagué todo lo que yo tenía que pagar, hice caridad en la vida, por eso es que yo estoy aquí ... y entonces cruzaba las piernas ...'" (Felina)

De esta manera, frecuentemente baja a las sesiones espiritistas de esta familia para hablar, aconsejar y curar a sus familiares. Sin embargo, el culto que se da no requiere de visitas al cementerio, normalmente no lo visitan en el cementerio, tal vez porque el intercambio que establecen con él en las sesiones espiritistas es suficiente, así como las velas que le colocan a su nombre en el alta.

De alguna manera, además de ser un Muerto Milagroso público cuya tumba es lugar de culto, paralelamente se ha convertido en un muerto tutelar de su familia.

8. El "Negro" Bartolo

Este muerto milagroso que tiene su tumba en el Cementerio de Ejido, parece estar ya casi en el olvido —¿la verdadera muerte?²¹—, los únicos que parecen retener algo de su historia son los trabajadores del cementerio. Su nombre completo era Bartolo Salazar y

²¹ "... Horacio dijo: me hice a mí mismo un monumento más duradero que el bronce, más alto que las pirámides; ni la lluvia ni el viento lo dañarán ni el fuego, ni el paso de los años. Pushkin agregó: en el camino que conduce hacia él no crecerá la hierba. Pero la secretaria está más muerta que el escritor si la muerte es el olvido. Pero, ¿puede el recuerdo remediar la muerte? ¿Puede el recuerdo curar de la muerte? ¿Puede el recuerdo de los vivos alimentar a un muerto de tal manera que sea consciente, goce, sufra, piense, moleste, viva? Los vivos se ocupan del muerto no para ayudarlo a nada sino para consolarse de su ausencia, en el mejor de los casos ..." (Briceño Guerrero 1998:9).

Tumba del "Negro Bartolo"
Cementerio de Ejido



Fotografía tomada por Francisco Franco



Fotografía tomada por Francisco Franco

murió en 1963. Era supuestamente muy conocido en el pueblo por ser muy parrandero ("tomaba mucho") y un músico muy alegre que tocaba el cuatro. Afirma uno de los trabajadores del cementerio, que era muy comprensivo y ayudaba a la gente. En su casa, hacía muchas fiestas, después que dejaba de tocar, en la misma fiesta, pasaba con una bandeja repartiendo miche.

Su tumba está bastante deteriorado y difícilmente se puede leer su epitafio, que dice:

Bartolome Zalazar. El 13 de Abril 63. Recuerdo de sus amigos. Terreno propio.

Esto nos da una pista de que fueron sus amigos los que le dieron su sepultura, al igual que a Jacinto Plaza, Ramón Poncho, uno de los soldados del Cementerio de Mérida y a muchos de los muertos milagrosos de Venezuela que hemos conocido (ver por ejemplo el *Ánima del Pica Pica* y las ánimas de Guasare).

Aunque la tumba está descuidada, hace mucho tiempo que no la pintan, todavía la gente le sigue pidiendo favores, hay unas flores plásticas, bastante gastadas que se notan tienen unos cuantos meses. Hay, además, velas y restos de cera e incluso encima de la lápida hay dos pots para proteger las velas. Dentro del nicho de la tumba hay una estampita del *Ánima Sola* y no hay ninguna de algún santo católico. Curiosamente hay varias piedras que tal vez fueron colocadas como ofrendas al estilo de las capillas de muertos de las carreteras en los campos. Hay también una placa de agradecimiento por favores recibidos lo cual lo señala como muerto milagroso.

9. Adela García de Rodríguez

Esta muerta milagrosa, al igual que las tres anteriores, está enterrada en el cementerio de Ejido. Era nativa de El Salado y murió el 1 de abril de 1962. Era una médica yerbatera de gran prestigio en la zona, mucha gente la consultaba. Según Bellorín (1991) era "solidaria" con sus pacientes y parte del dinero que ganaba como médica lo utilizaba para ayudar a los mismo pacientes que buscaban su ayuda. Este autor refiere: "... *Cobraba por sus consultas 1 bolívar y los distributa de la siguiente manera: 0,50 se los regalaba a los pobres que acudían a su casa en busca de sus favores y el otro 0,50 para mantenimiento de su consultorio.*" (p. 100).

La tumba no se convirtió en Capilla, es como todas la demás, pero si la miramos detalladamente podemos observar algunas placas de agradecimiento por favores recibidos. Al parecer, tiempo atrás la gente devota a esta muerta le dejaba frascos de vidrio con su orina, ya que ella fue en vida una gran "médica yerbatera"; se podía ver, dicen algunos, todo



Tumba de Adela "La Yerbatera"

Cementerio de Ejido. Se puede observar las muestras de orina dejadas por los devotos
Tomado de Bellorín Carlos (1991) *Los ojos del pueblo*



Tumba de Adela García de Rodríguez (La Hierbatera)

Cementerio de Ejido

Fotografía tomada por Francisco Franco

el piso alrededor de la tumba lleno de frascos con orines. Los familiares se opusieron a esto y retiraban los envases. Hoy en día, al parecer, ya no le dejan frascos.

En el nicho de la tumba, protegido con un vidrio y cerrado con llave podemos ver las imágenes en yeso de una Virgen y un Jesucristo. Hay también muchos milagritos, la mayoría hombreritos vestidos con traje, tal vez representen a José Gregorio Hernández, según un informante. Esta cantidad de milagritos muestra lo popular que fue en algún tiempo. La tumba tiene en la superficie restos de velas, de fósforos y flores frescas.

En una de las pocas placas que actualmente tiene dice lo siguiente: *A doña Adelita por favores recibidos*, mostrándose así el respeto y el cariño con que se trata o se alude a la muerta.

Hace unos años —contaba un trabajador del Cementerio— sacaron su cadáver para depositar otro en su tumba y se encontraron con que estaba intacto. El cura de la parroquia parece que estuvo pendiente y varias veces la sacaron para verificar el “milagro”. Según Bellorín (1991) fue hace diecisiete años después de su muerte (1979) que esto ocurrió y fue lo que motivó a la gente a solicitarle favores:

“...el ecónomo del camposanto mandó a sacar los restos de doña Adela García de Rodríguez porque se necesitaba su espacio par otro difunto. Dos, tres paladas de tierra hasta que se llegó al fondo, cuando se levantó la tapa de la urna se vio el rostro de doña Adela como recién enterrada y sin soltar hedor alguno, sus mejillas rosaditas, el vestido intacto y hasta la urna estaba nueva. Se corrió la voz y el cementerio municipal de Ejido pareció un mercado libre en un sábado de una mañana cualquiera. Vinieron los curiosos y hasta el Obispo se hizo presente; ordenó unos rituales y se sorprendió mucho que el Cristo que doña Adela tenía en el pecho estuviese amarillito, como recién puesto.

“El cuerpo fue nuevamente enterrado y a los nueve días lo volvieron a sacar, pero esta vez lo que encontró fue puro polvo.

“Desde entonces y hasta ahora sus fieles le llevan orina y agua en frasquitos para que ella desde donde esté pueda ayudarlos.” (p. 101).

A MANERA DE CONCLUSIÓN
El paso de “muerto común” a “muerto milagroso”

www.bdigital.ula.ve

A manera de conclusión:

¿Cómo nace un muerto milagroso? o

El paso de “muerto común” a “muerto milagroso”

Después de esta largo —y necesario— registro etnográfico y etnohistórico sobre los muertos milagrosos venezolanos y merideños nos queda ahora la tarea final de intentar responder a la pregunta siguiente: ¿Cómo se da el paso de muerto normal a muerto milagroso?

La conciencia de la muerte y la actitud hacia ella es universal en el hombre, así como los rituales funerarios que buscan proteger a la sociedad y a sus individuos de la contaminación y el peligro que la muerte significa para ellos. Pero en algunas sociedades los vivos, aún después de cumplida la etapa de descomposición del cadáver y el período del duelo mantienen una relación de reciprocidad y de constante contacto con sus muertos.

Hemos visto a lo largo de este trabajo que en Venezuela y especialmente en Mérida, existe una preocupación general y constante de la población por el pasado, en la forma de una atención masiva hacia los muertos, “presencia-ausencia” que ocupa parte de la vida del venezolano; los muertos son pues considerados benéficos y protectores, incluso adorados como divinidades.

No queremos dar la idea de un sistema general sin contradicciones y completamente coherente, sin embargo el discurso sobre la concepción de la muerte en Mérida lo podemos resumir de la siguiente manera:

El hombre cuando muere debe recibir los rituales fúnebres correspondientes (velorio, enterramiento, misas, rosarios, cabo de año, visitas al cementerio), garantizados por sus familiares y su comunidad, para, así, continuar su camino hacia el más allá. Cuando ha ocurrido una “mala muerte” o el duelo no se ha seguido como se debe¹ el muerto a través de sueños u otras señales se “manifiesta” a sus familiares vivos y les recuerda las obligaciones que tienen con él. También se da una reciprocidad positiva: los vivos solicitan protección y favores a los

¹ Actualmente —sobre todo en las ciudades— las reglas del duelo no son muy claras o casi no se cumplen, sobre todo en comparación con época anteriores, en las cuales el duelo era un período lleno de tabúes para los “deudos”. Es posible que esas “prohibiciones” se hayan transformados —sobre todo en ciertos grupos sociales— y no es fácil detectarlas sino a través de una etnografía de los rituales funerarios.

muertos y les ofrecen sufragios para reconfortarlos; la relación está marcada por una gran afectividad y un empeño en "ayudarlos" para que "salgan" del purgatorio, vayan al cielo o para que el muerto "este bien" en el más allá; cuando se recuerda al muerto se piensa en él como en una persona viva.

Entre los muertos y sus familiares sobrevivientes se establece un vínculo de reciprocidad y ayuda que tiene dos direcciones: primero, los muertos son entidades protectoras de los vivos (en este sentido, una informante decía: "cuando me quedé sola en aquella casa en Barquisimeto, solita sin nadie, le pedí a mi abuela [muerta hace muchos años atrás] que me cuidara"); segundo, la protección que el muerto ofrece debe ser devuelta, a través de las oraciones, las misas; las velas y velones, los familiares sobrevivientes ayudan a "sus ánimas" para que alcancen la luz, el paraiso, una mayor cercanía a Dios o simplemente para que estén más tranquila en el más allá. Este intercambio supone una intercesión y una presencia constante de los muertos en el mundo de los vivos y viceversa: en los sueños, en apariciones fantasmales, las cuales son percibidas a través de los sentidos: un escalofrío, una ventana que se abre de repente, un ruido en la cocina solitaria, un golpe en el techo, etc., y en el caso de los adeptos al culto de María Lionza la presencia es aún más clara a través de las posesiones de los mediums, incluso éstos a través de los espíritus pueden enterarse de la situación de algún muerto particular en el más allá. Incluso en los juegos de niños en Venezuela encontramos ese rasgo cultural que remarca la importancia y la necesidad de que las almas de los muertos no queden desamparadas; cuando se juega el juego de "la lleva" (como se le llama en Trujillo) para escoger al que se a va quedar (el que "la lleva") se hace un juego preliminar, en este se canta: "De tñ marn de do pingüe, cucara macara ttere fue, todas las almas piden perdón menos la tuya perro cagón"; ya se aprende de niño lo malo que es quedarse como alma solitaria, como ánima sola, tal como un perro cagón, solo, pero además se debe correatar a los demás para salvarse de esa soledad y así reagruparse de nuevo, no importa que otro quede desamparado. ¿Hará referencia este juego a la noción del más allá de los venezolanos? (véase Jennsen 1982:76).

La noción de "más allá" es difusa y difícil de aprehender. Por lo general no se le describe, solamente se detalla la situación psicológica de los muertos más que el espacio o la geografía del más allá; no obstante, la presencia de los muertos es percibida por los vivos sensorialmente. La concepción del espacio de ultratumba

es el siguiente: se admite la existencia del paraíso y el infierno pero se habla poco acerca de ellos; la idea cristiana de salvación y juicio aparece en el discurso de los informantes pero su fuerza —en la mayoría de los casos— es casi despreciable. El purgatorio es el elemento más importante en el imaginario del más allá; para muchos informantes es una sola y misma cosa. Al purgatorio prácticamente van todos los muertos y es un lugar de tránsito; se dice que allí se castiga "lo malo que la gente haya hecho en la tierra", pero realmente nadie admite que un muerto cercano o familiar haya ido al paraíso o al infierno; de esta manera, creemos que se anula o se pierde el sentido de la función moral que estos dos espacios tienen en la doctrina ortodoxa católica. Así pues, el alma o espíritu de la mayoría de los muertos se mantiene en el purgatorio durante el período en que su memoria subsista en los sobrevivientes familiares; sólo los que permanecen en la memoria colectiva recibiendo culto son los que perduran por más tiempo.

Para los merideños —afirmación que nos atrevemos a extender para todos los venezolanos— hay una noción del más allá cercano en un universo casi idéntico al de los vivos, con el cual hay una posibilidad constante de reencuentros; la idea clave es la continuidad entre uno y otro mundo, con un constante intercambio. El imaginario del culto a María Lionza es quien mejor ilustra esta idea. Para los adeptos al culto de María Lionza existe una clara identificación entre el más allá y el purgatorio, lugar a donde van todos los muertos, pero existe también un más allá: el templo y el espacio encantado de María Lionza donde ella "vive" con sus espíritus; lo que buscan los muertos en general es acercarse a la luz de esta deidad². Los muertos aquí son ayudados como lo hacen tradicionalmente los católicos (con velas, misas, etc.) pero además a través de las posesiones, las sesiones del culto y las velas que se les pone en los altares marialonceros. Aquí también el intercambio entre vivos y muertos es constante e incluso más importante que en el caso de los católicos. Existe una búsqueda de superación espiritual: los espíritus de "poca luz" deben convertirse

² En Venezuela, el más allá es espejo del mundo terrenal, en cuanto que los muertos conservan sus características individuales, pero sobre todo es continuidad. Por otra parte, el más allá supone una evolución de los espíritus de los muertos; esto es más claro en el culto a María Lionza pero también para los más católicos supone siempre la transición en el purgatorio y el camino hacia dios se logra gracias a las intercesiones de los vivos, en muy poca medida a la actuación moral durante la vida; la moral cristiana pareciera no tener mucho peso en cuanto al camino que se seguirá en el más allá. No obstante, es decisivo un comportamiento solidario, lo que llaman los informantes el humanitarismo o caridad. Pero en último caso la intercesión de los vivos es fundamental.

en espíritu de luz para completar su ciclo en el más allá, esto, a veces, significa acercarse a las deidades más importantes de María Lionza, otras, veces, acercarse al dios católico. La transición completa por el purgatorio y el acercarse a las deidades (ya sean marialonceras o al dios católico) se logra gracias a las intercesiones de los vivos, en muy poca medida a la actuación moral durante la vida (evaluación moral en el juicio final según la doctrina católica).

En la actualidad todo este discurso está influenciado por ideas espiritistas kardecianas, de religiones orientales, del protestantismo (sobre todo el pentecostal) y muchas otras.

Tres ideas importantes que aparecen en este discurso sobre la muerte y que debemos destacar son las siguientes:

- (1) La continuidad entre el mundo de los vivos y el de los muertos;
- (2) La posibilidad constante de reencuentros (sueños, apariciones, encarnaciones —“poner un muerto”, casarse con un muerto— y posesiones) entre aquellos dos mundos; los vivos propician la intervención “mágica” de los muertos en los asuntos terrenales, de allí que cualquier muerto pueda hacer favores a los vivos.
- (3) La superación espiritual del alma o el ánimo de los muertos; esta idea aunque parecida a la búsqueda del catolicismo tradicional del paraíso o un cielo superior, es distinta ya que no supone una teleología, un sentido único y final, sino más bien un ciclo, cuyo cierre en el más allá se alcanza gracias a la intercesión de los vivos y se ilustra por la cercanía con la luz y a la deidades.

Algunos muertos escapan a este “ciclo” de muerte-transformación o, dicho de otra manera, algunos muertos no “mueren completamente”, la comunidad los preserva en su memoria, mucho más allá de la etapa de descomposición y duelo. A éstos muertos se les ofrece culto culto ya que poseen el poder —según la comunidad— de hacer milagros y tienen importancia local, regional, nacional e incluso internacional y su culto compite con el culto al dios católico.

Todo lo anteriormente descrito se asemeja al culto a los antepasados, cualquier persona del grupo puede convertirse luego de su muerte en ancestro, recibiendo culto religioso y tratada como una divinidad, “...una proyección en la utopía del deseo que el grupo tiene de perdurar sin término...” (Thomas 1993:9); supone un compromiso entre muertos y vivos para que estos consigan no póstumos favores sino beneficios inmediatos que los espíritus de los muertos pueden proporcionar; a su vez, éstos reciben ayuda para superarse en el más allá.

Pero, en este contexto cultural y dentro de esta disposición a considerar a los muertos como entidades benéficas solamente algunos de éstos llegan a alcanzar el estatus de muertos milagrosos. ¿Cómo se pasa de un muerto normal a un muerto milagroso? ¿Cuáles son entonces las condiciones necesarias para que un muerto se reconocido como milagroso? ¿Qué nos dicen los relatos que hemos recogido? ¿Cuáles son las correspondencias que hemos conseguido en aquellos relatos?

2. El mito y los muertos milagrosos

Al preguntársele a los devotos de los muertos milagrosos cómo es posible que alguien después de muerto pueda hacer milagros y favores, la respuesta que invariablemente obteníamos era la “historia” del muerto, los relatos acerca de sus vidas, los testimonios de sus milagros, las anécdotas —cuentos o relatos— que todos conocen y que lo singularizan, lo destacan de los “demás” muertos. Como nos dice Marcel Detienne (1985):

“...toda producción oral, si no es recibida de inmediato, si no es captada por oídos atentos y rescatada del silencio que la acecha desde el primer día, queda condenada al olvido, destinada a desaparecer de inmediato, como si jamás hubiera sido pronunciada. Nace muerta de la boca que la crea, es una historia de ningún sitio que vuelve a su origen silencioso. Para entrar y ocupar un lugar en la tradición aural, un relato, una historia, una obra de palabra hablada, sea la que fuera, debe ser oída, es decir aceptada por la comunidad o por el auditorio al que está destinada...” [subrayado nuestro] (Detienne 1985:56).

Los relatos de los muertos milagrosos deben ser repetidos, compartidos para que puedan pervivir más allá de los funerales y de la descomposición del cadáver y, así, puedan convertirse en mito y culto. Todo relato nace para ser contado pero a la vez, por ser palabra, para perecer de inmediato, solo la repetición le garantiza la permanencia; podríamos decir, el hombre posee un recurso para no perecer del todo, permanecer en los “labios de los vivos”, de sus sobrevivientes. Como dice Foucault (1999): *“...hablar para no morir, es una tarea tan vieja como la palabra. Las decisiones más mortales, inevitablemente, permanecen suspendidas durante el tiempo de un relato. Se sabe que el discurso tiene el poder de retener la flecha ya lanzada, en una suspensión del tiempo que es su espacio propio.”* (p. 129). Creando una “obra de lenguaje”, como dice el mismo Foucault (1999)³, se intenta vencer a la muerte; en la

³ “...Hablar del héroe o como héroe, querer hacer algo como una obra, hablar para que los otros hablen de ello hasta el infinito, hablar para la “gloria”, era adelantarse hacia y contra esa muerte que mantiene el lenguaje; hablar como los oradores sagrados para anunciar la muerte, para amenazar a los hombres con ese final que excede toda gloria, era todavía conjurarla y prometerle

escritura es una empresa aparentemente individual, en la oralidad, en cambio, es decididamente colectiva. Con el mito de los muertos milagrosos es el grupo el que pretende “vencer” a la muerte a través de la palabra, contando y repitiendo la vida y milagros de aquéllos; “... *no hay héroe más que en y por el habla. El canto es su morada privilegiada. El héroe nace cuando el cantor se adelanta en la sala grande. Él se relata. Él no es, sólo se canta...*” (Blanchot 1996:572). En el caso de los muertos milagrosos la comunidad a la que éstos pertenecen es el “cantor”, el “aedo” de aquéllos héroes-muertos populares. Como el canto de los héroes, la comunidad sobrevive en el mito de aquéllos o por lo menos así lo pretende.

Así, pues, doblemente se “suspende” la muerte: la del “héroe popular” y, sobre todo, la de la comunidad que lo exalta; como señala Ernest Becker (*El eclipse de la muerte*, citado por Martín 1984) acerca del héroe y su papel en la historia: “... *juega con su misma vida, desafía con éxito a la muerte, los hombres lo siguen y posteriormente honran su memoria porque encarna el triunfo sobre lo que más temen: la extinción y la muerte. El héroe se convierte en el foco de la pasión, peculiarmente humana que busca la victoria sobre la muerte.*” (p. 98). Pero nuestro héroe, el muerto milagroso “juega con su vida” de manera distinta a como lo hace el héroe clásico: no a través de la victoria sino de la derrota; no con la rebeldía sino con la servidumbre; muere no buscando altos ideales sino apegado a la cotidianidad y al “mundo”, aún después de muerto; su muerte constituye no la culminación de grandes empresas sino la reafirmación de su condición de perdedor de fracasado, de engañado, de pobreza material.

La formación de los relatos de los muertos milagrosos es, en la mayoría de los casos, muy rápida, basta que una historia sea contada en un momento y espacio preciso y que tenga buena difusión para que el relato crezca y con éste la figura del muerto; el difunto, así, se convierte en mito y a través de la oralidad persiste en la memoria de sus sobrevivientes. Pero no identificado consigo mismo sino con la imagen que tiene de sí misma la comunidad a la que perteneció en vida.

una inmortalidad. Es, de otro modo, decir que toda obra estaba hecha para acabarse, para enmudecer en un silencio donde la Palabra infinita iba a retomar su soberanía. En la obra, el lenguaje se protegía de la muerte por esa palabra invisible, esa palabra de antes y después de todos los tiempos, de los que se convertía en su reflejo pronto cerrado sobre sí mismo. El espejo hasta el infinito, que todo lenguaje hace nacer desde que se alza verticalmente contra la muerte, la obra no lo manifestaba sin esquivarlo: colocaba el infinito fuera de ella misma.” (Foucault 1999:135). Con respecto a la ilusión de inmortalidad implícita en la escritura y en la literatura ver el epígrafe de este trabajo donde se cita a Briceño Guerrero; además ver la pág. 17 del capítulo I donde se muestra un comentario de Eliade al respecto.

Pero decir lo anterior no basta para entender la formación del mito de los muertos milagrosos. La repetición de relatos y cuentos sobre personas muertas no siempre producen muertos milagrosos; aquellos deben ser tales que —como dice Detienne en la cita anterior— sean “aceptados” por el auditorio al que están destinados; esta condición se cumple cuando la muerte de la persona conmueve y afecta a la comunidad. Una muerte es realmente lamentada por un grupo, por los sobrevivientes, solamente cuando éstos se conmueven por la pérdida de la individualidad o de la “persona” (ver capítulo 2, secciones 2.2. y 2.3.); tal como dice Morin (1994), “...cuando la individualidad del muerto estaba presente y reconocida: cuanto más próximo, íntimo, familiar, amado y respetado, es decir ‘único’ era el muerto, más violento es el dolor; sin embargo, poca o ninguna perturbación se produce con ocasión de la muerte del ser anónimo...” (p. 30). Si el muerto no es conocido no afecta al grupo, si no tiene contornos claramente personales, destacados, diferenciados, su deceso no produce nada realmente; en cambio, un familiar, un amigo del trabajo, una novia que va a casarse, el señor que toda la vida nos hizo los mandados, el joven de la vereda donde vivimos que fue muerto brutalmente, etc. es un “relato” para sus amigos, familiares cercanos y vecinos, es una persona, una historia, una individualidad cuya “pérdida” nos afecta. Pero esto sigue siendo insuficiente para responder la pregunta que al principio de estas conclusiones nos formulamos: cómo un muerto se convierte en muerto milagroso.

La afectividad que desencadena en el grupo la muerte de un individuo tiene dos sentidos: *temor* hacia el muerto y la *necesidad de protegerse* de aquél⁴. Ésto sucede con cualquier muerto —más todavía si se trata de una persona cercana—, lo cual es fácil observarlo en cualquier funeral; los deudos del difunto dicen, por ejemplo: “fulanita qué bueno era”, “él tenía sus cosas pero en el fondo era amable”, incluso hay una frase que se dice mucho —supuestamente en broma— para referirse a un muerto que durante su vida nunca nos agradó: “basta que alguien se muera para que sea bueno”. Estos comentarios, que son bastante estereotipados y que, a veces, son calificados como hipócritas (así como a las prácticas tradicionales —que todavía se observan— de las plañideras o la obligación de llorar exageradamente a un familiar muerto) esconden un temor al recién muerto. Es la misma actitud de aquellos comportamientos rituales fúnebres que han servido en distintas culturas para despistar al muerto y para asegurarse de que éste siga su camino hacia el más allá, pero, además, para que no moleste a los vivos. En relación con esas prácticas, un autor dice: “...Se les sirve obsequiosamente ... Se les colma en exceso de presentes. El dolor de los vivos es

⁴ La mala muerte (cadáveres insepultos, sin ceremonias fúnebres, vampiros, etc.), la contaminación que la muerte significa (descomposición del cadáver, resuelto por los funerales) e incluso los “buenos” muertos y los muertos “recuperados” producen temor a los vivos.

quizá sincero, pero su exhibicionismo, que llega hasta hacer uso de plañideras profesionales, tiene como fin adular al muerto, como todavía hoy las bellas palabras que exaltan en la tumba del último imbécil sus eminentes virtudes y profundas cualidades ... Nadie se atreve ya a hablar mal del muerto ...” (Morin 1994:159). Pero, recordemos, el muerto, ya por el simple hecho de serlo, tiene poderes mágicos: es clarividente; tiene el poder de la ubicuidad; es peligroso para los vivos por la contaminación que produce; puede ser manipulado para hacer daño a una persona viva (es lo que se llama “poner un muerto”)⁵; incluso, algunos informantes señalaban que durante el velorio a cualquier muerto cuando está en su ataúd se le puede solicitar favores que él con toda seguridad los concederá; de igual manera algunos de los implementos usados en el velorio se transforman en reliquias (cordón de San Francisco, los “cabos de años”, etc.).

El temor que inspira el muerto a los vivos es producto del poder (benéfico o maléfico) con el cual está investido, detentando “... *potencialmente los atributos de la divinidad*.” (Morin 1994:160). Pero el poder mágico potencial de un muerto cualquiera no asegura su transformación en muerto milagroso; hace falta que sus relatos, su historia, su individualidad tengan ciertos rasgos con los cuales la comunidad se identifique y le sirven para singularizarlo, para rendirle culto transformándolo de muerto normal a muerto milagroso. Veamos entonces cuales son esos rasgos que en Venezuela —y tal vez en Latinoamérica— identifican a su comunidad con un muerto.

3. Rasgos distintivos del mito de los muertos milagroso

3.1. MUERTOS MILAGROSOS: ¿DIVINIDADES? ¿SUSTITUTO DEL DIOS CATÓLICO?

Para los creyentes y devotos en los muertos milagrosos (lo cual incluye a la mayoría de los católicos venezolanos) la disyuntiva entre una divinidad única y varias divinidades no constituye ningún problema: no hay contradicción o no importa, se convive con ella; en este sentido, en uno muy descriptivo y no valorativo, la religión en Venezuela sería verdaderamente politeísta. Todos los muertos milagrosos constituyen

⁵ Con respecto al alejamiento de los muertos en los Andes venezolanos, Clarac de Briceño (1992) nos dice: “...en las ‘tumbas’ tradicionales que se hacen en las casas, sobre todo en el ‘cabo de año’, el ‘2 años’ y a veces en el ‘6 meses’, se dibujan caminos de piedritas ‘del río’ para confundir al muerto, para que el muerto pueda seguirlos y alejarse a través del río: que se vaya así bien lejos y no vuelva más [dijémoslo para que siga su camino hacia el más allá]; que no pueda volver a encontrar el camino de su casa, ni de su familia, ni de sus amigos, por el peligro que ahora representa para ellos...” (p. 303).

entidades independientes, tutelares, protectoras, familiares, con las cuales se establece un afectividad casi humana, cada persona tiene su “muerto o su ánima milagrosa” de su preferencia.

Pero no son únicamente benéficos, conservan aquella peligrosidad de los recién muertos, recuerdan la contaminación que significa la descomposición del cadáver, el miedo de la muerte. El carácter *tremendo* (como lo usa Otto 1980:24) de los muertos milagrosos se revela a los adeptos en el incumplimiento de los deberes para con aquéllos, las ánimas “cobran”, los muertos milagrosos pueden vengar las faltas de sus devotos, a veces de manera terrible. Esto se evidencia cuando en algunos de los relatos se dice que el ánima del muerto a través de ciertas señales (canto de gallos, ladridos de perros, vientos, golpes y ruidos que se sienten, etc.) le comunica a sus creyentes que ha cumplido el favor, pero a la vez es para recordar que “debe pagar” la promesa.

Pero ocurre algo curioso, las promesas que se ofrecen a los muertos milagrosos, normalmente, son muy “fáciles” de cumplir: no constituye un esfuerzo ni un gran gasto de energía para el devoto, mucho menos exigencias ascéticas como caminar descalzo varios kilómetros, ayunar, penitencias que signifique dolor físico o cosas por el estilo.

3.2. INTERPRETACIONES DEL MITO DE LOS MUERTOS MILAGROSOS

Existen dos trabajos, que hemos mencionado ya en varias oportunidades, que interpretan y buscan darle sentido a los relatos de los muertos milagrosos merideños. Lo presentamos ahora porque nos servirán para nuestro análisis.

3.2.1. AUTOCTONÍA RELIGIOSA Y ANÁLISIS ESTRUCTURAL

El primero es el de García González (1991) quien, a través de un trabajo etnográfico sobre Jacinto Plaza y Guillermina Morales y el análisis estructural del mito propuesto por Lévi-Strauss (1968), llegó a las siguientes conclusiones:

Los mitos de los muertos milagrosos tienen una estructura eminentemente sociológica — lo cual también hemos señalado — y presentan tres secuencias fundamentales: la primera, refleja como el personaje es primeramente negado por la comunidad; la segunda, resalta un valor que no es aprobado o reconocido oficialmente por la comunidad (“una posible matrilinealidad escondida tras un aparente patriarcado de derecho”, en el caso de Guillermina Morales); la tercera, el relato va presentando al “héroe” de tal manera que “refleja un esquema comunal” (García González 1981:107), el personaje pasa a ser un reflejo de la situación política, socio-económica, etc. de la comunidad; se identifica con ésta pero luego de haber

sido negado, es después de la muerte que se establece una vinculación entre la persona y la comunidad.

Los mitos también tienen una estructura cosmológica que refleja "...una cosmovisión ancestral donde se hacen presentes los cuatro elementos: aire, tierra, agua y fuego." (p. 110). El mito de los muertos milagrosos —o por lo menos el de Guillermina Morales— remite a la cultura indígena prehispánica de los Andes venezolanos, algunos de cuyos rasgos permanecen en el campesinado actual, con lo cual concuerda con Clarcac (1992) en algunos aspectos (p. 360 y ss.). Creemos que esto depende del muerto milagroso del que se trate, no todos remiten a un sustrato indígena, así como no todos remiten a una realidad urbana o a un contexto rural.

Los cuatro temas sobre los que giran los mitos de los muertos milagrosos, según García González (1981), son los que siguen: importancia de las relaciones familiares (se marca de manera positiva el parentesco de menor intensidad), el nivel de instrucción, el maltrato del poder, la consideración de estos personajes como héroes, oposición a la iglesia. Todos estos son rasgos que apuntan —según nosotros— hacia la condición social y étnica "inferior", "escondida", vilipendiada, considerada de manera despectiva a la cual pertenecen la mayoría de los muertos milagrosos. Se remarca la condición socioeconómica del muerto milagroso y los valores negativos exaltados por el mito, el alcoholismo por ejemplo, no son considerados bajo la perspectiva de la "culpa". En el caso de Guillermina Morales, dice García González: *"lo que aparece es un criterio que desvía la culpa hacia el aspecto socioeconómico por la situación de pobreza y abandono en la que estaban ella y su familia."* (p. 118).

La función que cumple el mito de los muertos milagrosos, según García González —partiendo de la idea de que los mitos contienen referencias a valores contrapuestos, reflejo de una heterogeneidad cultural—, es la de mediación de una disyunción social, *"... entre el sistema de valores propios del cristianismo y el de aquél que presuponemos autóctono..."* (p. 111). Esto lo ejemplifica la autora en el uso del "miche", socialmente valorado de manera negativa, pero que es reivindicado cuando un muerto milagroso que en vida era alcohólico puede, después de muerto, curar este mal; así como Machera que era un malandro que nunca estudió ayuda a los estudiantes que le solicitan favores; igualmente, muchos de los muertos milagrosos son "mediadores de la muerte".

La "santidad" de estos muertos, en el discurso manifiesto de los relatos, dice García González, se define porque su papel de intermediarios le es concedido por Dios, gracias a que en vida fueron muy caritativos (p. 116); el discurso inconsciente los trataría como héroes, y por ello devienen en santos pero debido a cualidades que corresponden a otro

sistema de valores (p. 119), tal vez, según esta autora, indígenas. Sin embargo, no define que significa para ella héroe, aunque parece que entiende esta categoría en el sentido de intermediario entre los hombres y la divinidad y como figura que “encarna a” a su comunidad, por haber llevado a cabo ciertos hechos o “hazañas”. Así nos dice: *“Este hecho de ser seres con características totalmente excepcionales y la importancia que han alcanzado para los grupos que lo siguen, probablemente significa que ellos encarnan todo un sistema de valores que reflejan las más íntimas aspiraciones de estos grupos.”* (p. 11). Sin embargo, hace referencia a una “sobreevaluación del individuo” pero no lo relaciona con la categoría héroe sino más bien con un valor de la sociedad capitalista, un valor moderno, lo cual, creemos, no se entiende muy bien.

García González (1981) tiene el mérito de haber sido la primera en estudiar etnográfica y etnológicamente el fenómeno de las ánimas o muertos milagrosos, señalando su carácter de mito y haberlo estudiado como tal; no obstante, no intentó explicar su génesis. El esfuerzo fundamental de su trabajo es explicar la funcionalidad del mito dentro del imaginario y la mentalidad de los campesinos que emigran a la ciudad; así como señalar su conexión con una cultura autóctona distinta a la occidental.

3.2.2. EUFEMIZACIÓN DEL SÍMBOLO E INVERSIÓN DE SU VALOR

Clarac de Briceño (1992) observa las siguientes constantes o correspondencia en los relatos de los muertos milagrosos merideños: (1) un predominio de la vida licenciosa, (2) predominio de una muerte violenta, (3) afirmación del carácter humanitario del muerto, (4) afirmación del carácter milagroso. Las dos primeras características son antisociales, en el sentido occidental, las otras dos son muy sociales en cualquier cultura (p. 298). Esta autora muestra que en el mito se da una inversión de valores por inversión de símbolos; los valores sociales negativos (-) acompañados del rasgo (+) caridad son transformados en valores positivos, la autora lo ilustra así (p. 469):

{ateo (-) + “muy humano” ———→ milagros} = {+} (bueno y santo)⁶

[prostituta (-) + “muy humana” ———→ milagros] = {+} (buena y santa)

El rasgo social negativo (ateo o prostituta) acompañados del rasgo “muy humano”, positivo, (humanitarismo, hacer caridad) transforma al sujeto que posee estos dos rasgos en bueno y santo. Pero cómo es posible que la unión de estos rasgos contradictorios y paradójicos se unan en un mismo sujeto. Clarac (1992) (siguiendo a G. Durand, *Estructuras antropológicas*

⁶ Aquí se refiere a Jacinto Plaza y en el siguiente esquema a Guillermina Morales, también analiza los relatos sobre Machera.

del imaginario, [1969]) responde lo siguiente: "...Al régimen heroico de la antitesis va a suceder 'el régimen plenario del eufemismo' y la 'tendencia progresiva a la eufemización de los terrores brutales y mortales en simples temores eróticos y carnales'..." (p. 468). El valor negativo y positivo no se disuelven o se funden en la "santidad" sino que conviven en ella, no hay síntesis sino una eufemización, lo duro y malsonante de aquellos valores negativos, encarnados en los muertos milagrosos, se suavizan en la santidad.

¿Pero no es la santidad un valor cristiano? ¿No señala esta eufemización una resistencia, como claramente argumenta García González? Una búsqueda de reconocimiento de valores rechazados, el intento de que esos valores sean considerados sagrados. ¿O en el mito se intenta más bien destruir la noción de santidad cristiana? Ya hemos visto, a lo largo de este trabajo, desde la aparición de santos coloniales de origen americano hasta los muertos milagrosos actuales, se ha recorrido un camino donde poco a poco se ha ido despedazando, mutilando, la figura del santo católico, siendo reemplazado por uno vestido de harapos, más carnal, más terrenal, pero sin derecho por supuesto a entrar en el altar católico oficial:

- El martirio y la muerte por ideales católicos se ha transformado en el sacrificio por los iguales o la reivindicación de la muerte simple, vana y absurda.

- El ascetismo desaparece por completo (sólo JGH y la Madre María de San José reivindican aquél ideal), ni siquiera los devotos están dispuestos a algún tipo de "renuncia"; la relación entre los muertos milagrosos y creyentes "parece" a veces tratarse de iguales, los distancia sin embargo la muerte.

- La caridad —aunque mucho se ha insistido en ello— y el humanitarismo del que se habla en los relatos de los muertos milagrosos no es tal, realmente se habla es de solidaridad. La caridad es un ideal y en estos mitos pareciera que los ideales son aborrecidos, repugnan a la mayoría de estos héroes populares, o en todo caso a la visión que de ellos tienen su comunidad.

En todo caso, la "recuperación" de ciertos muertos es en primera instancia, como ha señalado Clarac, porque el personaje —diríamos nosotros la individualidad— reúne valores contradictorios, en él como en el héroe, la figura retórica del oximorón lo representa muy bien; aquella en la que dos rasgos contrarios, que se excluyen mutuamente, se muestran en un mismo sujeto (Mayoral 1994:270). La individualidad del muerto milagroso es por un lado reivindicada y por el otro socializada —por decirlo así—. Estos personaje en su vida tuvieron —y así nos los hace saber el mito— una vida singularizada, fueron de alguna manera distintos a todos los demás, aunque a la vez como todos. La figura del oximorón expresa muy bien la paradoja que encierra el mito de los muertos milagrosos: son aceptados

y rechazados socialmente, se les reconoce una vida única pero a la vez son recuperados por ser “muy queridos” (y esto por ser humanitarios, caritativos) por su comunidad, en algunos casos son temidos y odiados; pero esa contradicción se agrava con la muerte de estos personajes, es cuando su individualidad recrece, aumenta, se prolonga, pervive en el relato, en el mito. Este intenta resolver la contradicción afectiva que el muerto provoca en la comunidad. Como señala Espot (1995):

“...la muerte es la nada, el límite, la no existencia ontológica y su representación semiótica como tema y figura, obliga al enunciadore a enfrentar la paradoja lógica de dar existencia a la ausencia. Sólo el lenguaje permite la vida más allá de la muerte, aquello que la experiencia, la física y la vida no permiten: ser y no ser al mismo tiempo, negar y afirmar A, contradecir y contrariar A para simular así la representación de la no significación, de la ausencia total de semiosis a la que conduce la muerte, la eliminación de rasgos y anulación, desaparición de la vida y el devenir. El oximoron, paradoja semántica y lógica es la figura retórica que por unión sintagmática y paradigmática de contrarios permite simular los linderos de la muerte...” (p. 11).

La caridad

En los relatos de los informantes y en las historias que hemos reconstruidos nos encontramos insistentemente con el rasgo caritativo de los muertos milagrosos, de igual manera en las investigaciones antropológicas sobre el tema. Como ya lo hemos afirmado, creemos que nos es caridad de lo que se habla en estos mitos sino de solidaridad. Aunque parezca un simple juego de palabras este deslize nos abre un sentido importante acerca del significado del fenómeno de los muertos milagrosos y el tema de la pobreza.

Latinoamérica y Venezuela heredaron la tradición medieval y católica de una concepción particular acerca de la pobreza, gracias a la colonia española. El pobre, desde la Edad Media —incluso avalado por los padres de la Iglesia— hasta hoy en día, es un ser estimado y valorado positivamente, no por supuesto desde una perspectiva económica sino desde un punto de vista religioso, por considerársele más cerca de dios. La pobreza —hasta cierto punto hoy lo continúa siendo— era considerada una gracia divina, necesaria para que los hombres, sobre todo los ricos, tuviesen la oportunidad de obtener su salvación a través de la práctica de la caridad (Bennaser 1983:204)⁷. Esto supone una doctrina que

⁷ “Michel Cavillac observa justamente que esta ‘dialéctica del pobre y del rico ... domina toda la literatura cristiana desde los Padres de la Iglesia (san Cipriano, san Ambrosio, san Juan Crisóstomo, san Agustín) hasta los teólogos de la Contrarreforma: sólo la fe acompañada de obras salva. Esta

reivindica a los depauperados y pobres ofreciéndoles un puesto aparentemente clave en la sociedad presente, en cuanto serán importantes en el más allá. De cierta manera, los pobres eran una garantía (¿lo continúan siendo hoy en día, por lo menos en Venezuela?) de un más allá asegurado y conveniente para aquellos que cumplieran con el mandato de la caridad. Debemos recordar, además, que durante la Edad Media y la colonia, en los testamentos se fijaban acciones de tipo caritativo para poder ganar indulgencias póstumas en el purgatorio.

Los relatos sobre los muertos milagrosos nos muestra que este discurso sobre la pobreza y la caridad continúa vigente hoy en día en Venezuela y seguramente en gran parte de Latinoamérica, pero transformado: la pobreza no sirve tanto para el más allá sino para conseguir favores aquí en la tierra. Según los relatos, un muerto milagroso tiene ganadas muchas indulgencias por sus acciones caritativas hechas durante su vida y la comunidad así lo confirma; son precisamente, las “acciones caritativas” una de las características más constantes en estos personajes. En este punto parece haber una conexión entre el ideal cristiano, el santo católico medieval y el muerto milagroso; este último cumpliría aquí, supuestamente, con este alto ideal del catolicismo; la caridad es el rasgo que lo eleva, lo ilumina, lo acerca a dios. Con este argumento y la “evidencia” de los milagros es que los devotos de los muertos milagrosos se valen para afirmar la necesidad de que sean canonizados por la Iglesia Católica. Sin embargo, creemos que detrás de este discurso se esconde algo más.

Hacer caridad implica cumplir con la “ley de dios”, es aspirar a dios a través de la ayuda a otros seres humanos; asimismo, la caridad supone ayudar a cualquier ser humano con tal de que sufra o esté amenazado —de allí el valor de la pobreza en el catolicismo—, en

indicación es capital. Las obras son el ejercicio de la caridad; en la sociedad moderna la caridad necesita la pobreza. En ese sentido la visión medieval de la pobreza permanece actual en el tiempo de la Contrarreforma, cuya fuerza dominante, cuyo principal vector fue España, al menos hasta 1620, (Bennaser 1983:204). Otro señala: “El amor al prójimo era un deber cristiano, era un caso de honor: jamás en parte alguna volvió a revestirse la vida mendicante de tan gloriosa significación, de un nimbo religioso tan ennoblecedor. Francisco Santos define bella y adecuadamente la palabra mendigo del siguiente modo: *QUIO por un OCHAVO se ofrece a ser abogado ante el tribunal de Dios* [DÍA Y NOCHE DE MADRID. DISCURSO SEGUNDO]; según Juan de Zabaleta una descortesía [entre los siglos XVI-XVIII] para con el pobre es algo así como una violación del temor de Dios, y la denegación de la limosna se consideraba como una villanía infame y una ruindad de espíritu ... [El tratar a un pobre sin cortesía es desacato] que se hace al Rey de los Reyes; porque el pobre que pide es un hombre enviado del cielo, a que le ruegue de parte de Dios que haga una buena obra. Al que envía el recado ofende quien desestima al recaudador. El no darte limosna es villanía infame, porque es ponerse de parte de la necesidad su enemigo, que es la parte más fuerte. Zabaleta, Día de Fiesta por la tarde, cap. 9]. (Pfandl 1994:146). Ver además Lorenzo Pinar (1991:151).

este sentido, la caridad es un ideal universal, esta acción debe estar dirigida hacia los pobres, los depauperados, etc. Para el que hace caridad éstos no son más que una figura abstracta, por eso el objeto de su caridad puede ser cualquier pobre, incluso —manda la iglesia misma— si no se conoce mejor, de este modo asegura un verdadero cumplimiento del ideal y no se mezcla con afectos ni comodidades del parte de aquél que hace caridad.

Los relatos de los muertos milagrosos que hemos revisado realmente no hablan de caridad, aunque los informantes lo digan de manera manifiesta, ellos realmente están hablando de solidaridad. Veamos la diferencia basados en Todorov (1993), quien señala:

"...La solidaridad en el interior de un grupo significa que ayudo automáticamente a todos sus miembros y que no me siento involucrado en las necesidades de quienes no pertenecen a él ... La solidaridad hacia los míos implica la exclusión de los otros. Sus víctimas son pues los extraños, en todos los sentidos de la palabra..." (p. 89).

La solidaridad es particular mientras que la caridad es universal. Seguimos citando a Todorov (1993): *"A diferencia de la solidaridad, la caridad se ejerce hacia todos (no excluye a nadie) y no se dirige más que a los seres que sufren o están amenazados; no hay peligro, aquí, de contrariarla para asegurar mejores ventajas a un grupo..."* (p. 91). Si observamos con atención los relatos de los muertos milagrosos, nos dicen que durante sus vidas la mayoría de ellos, ayudaban siempre a gente de su misma comunidad: de su mismo pueblo, de su mismo barrio: Guillermina a desarrapados y a enfermos como ella; Jacinto Plaza a sus paisanos, campesinos indígenas; Machera a la gente de su barrio; el Negro Bartolo de Ejido era generoso porque brindaba a sus amigos parranderos; María Francia como buena estudiante que era, luego de muerta concede milagros a estudiantes; el Tigre de Guaitó se hizo famoso por luchar por su comunidad; Domingo Antonio Sánchez conductor famoso es reivindicado por su congéneres, otros choferes como él, con los cuales era "solidario". Los relatos de estos muertos no exaltan ni reivindican el ideal de la Caridad; es después, que el culto de algunos de estos muertos milagrosos crece y su figura se va "universalizando"; en la medida en que personas de otros grupos, de otros barrios, de otros pueblos, de otras ciudades, de otras clases van haciéndose adepta a su culto.

Tal vez, el único que corresponde al ideal de la caridad es José Gregorio Hernández. La relación que establece con los pobres es una relación jerárquica, hombre acomodado, Doctor que no solamente atiende a los de su clase sino que además se preocupa por los pobres, por los enfermos, no les cobraba e incluso les daba dinero; pero su relación no es horizontal con aquellos que ayuda, es vertical como corresponde a aquél que esta buscando

un ideal tan abstracto y universal como la caridad. Lo mismo podemos decir de los santos coloniales, a excepción de San Martín de Porres.

En los relatos de algunos muertos milagrosos ni siquiera se menciona que eran humanitarios son considerados “buenos” pero no que hacían caridad, tal es el caso de Ramón Poncho, Alberto Carnevali, el Soldado, María Francia y sobre todo las Ánimas de Guasare.

Origen: pertenencia a la comunidad

Como ya vimos en las páginas finales del capítulo 2 el héroe clásico se basa en sí mismo, en este sentido es egocéntrico, asocial, individualista, no le importa su comunidad si ella se opone a él (recordemos a los chamanes, a los guerreros, a los santos y a nuestros muertos milagrosos que también son seres asociales) y, como dice Blanchot (1996), “por eso divino”; pero, a la vez, sólo en la gloria se hace héroe y quien la canta la comparte con él. Curiosamente los relatos de los muertos milagrosos (a excepción de unos pocos) que hemos presentado no parecen mantener muchos rasgos de los héroes; solamente el carácter social y antisocial y la gloria cantada por su comunidad. Según Blanchot (1996), la gloria del héroe es anterior a sí mismo, es divina y se confirma en el origen del héroe: “...*La gloria es sospechosa, si viene de la noche. Por lo tanto, es necesario que el acto heroico siempre, ya se anterior a sí mismo que el héroe, el hombre primero por excelencia, debe ser un hombre venido desde lejos, una maravilla hereditaria, recibida y transmitida...*” (p. 570). Si admitimos que el muerto milagroso es un héroe debemos precisar de donde viene su gloria; precisamente de su poder milagroso, luego de muerto (aunque a veces se “dice” que ya en vida detentaba este poder). Pero de donde viene este poder: ¿Quién lo confirma? ¿Quién lo canta? ¿Quién lo glorifica? Precisamente de la comunidad a la que pertenece, su divinidad (su poder milagroso) no se la proporciona el Dios católico (esto es sólo un discurso que justifica la posibilidad de ser canonizado) sino el grupo social, su familia a veces, que canta su gloria: el haber sido solidario con ellos.

Como el héroe clásico, el muerto milagroso tiene su origen. En aquél el origen es divino pero oculto para que él en su acción, en sus hazañas lo revele, de esta manera el héroe se hace así mismo —como todos los héroes— pero, precisamente, porque es divino⁶. En el caso de los muertos milagrosos su origen es revelado desde el principio, no queda duda, pertenece a la comunidad, es uno cualquiera (aunque no lo sea realmente), es un hijo de vecina, es uno “más del pueblo”, el de los pobres, los de abajo, “los grasitas de Evita”, por eso algunos de los muertos milagrosos son llamados “padre de los pobres” (la misma Evita Perón, San Martín de Porres, Pedro Claver, Jacinto Plaza) o en todo caso se recalca este

rasgo. Incluso si el muerto es de origen privilegiado en los relatos es transformado para que aparezca vinculado o siendo —y esto es tomado como una revelación— parte de la comunidad que cuenta el relato. La revelación del origen como en el héroe se descubre en los muertos milagrosos posteriormente a la muerte del personaje.

En relación estrecha con lo anterior ocurre con ciertos muertos milagrosos, sobre todo cuando su culto ha crecido de manera importante y la comunidad toda lo reivindica para sí, un fenómeno que llamaremos *idealización*; que de cierta manera está relacionado con aquél temor del que hablábamos, más arriba: cuando se habla del muerto se debe hacer de manera positiva para no molestarlo, más aún con un muerto que tiene poderes como los milagrosos.

En los relatos ocurre que un rasgo que socialmente es considerado negativo (alcoholismo, ser negro o indígena, ateo, malandro) se suaviza en el relato e incluso llega a transformarse. Así por ejemplo, aunque eran borracho no era tan grosero, aunque era malandro no era tan malo, aunque de origen indígena también tenía sangre blanca, aunque era negro es presentado como mulato, aunque era ateo no era tan irreligioso, etc. De igual manera sucede que se le agrega un rasgo que lo identifica con la comunidad; por ejemplo: Bolívar era hijo de negra o tenía un fiel amigo indígena y su perro, a quienes quería mucho; Jacinto Plaza es considerado, por algunos intelectuales, un defensor de las ideas liberales y anticlericales; así como el Tigre de Guaitó es, por algunos historiadores, reivindicado como defensor de los campesinos; algunos informantes ni siquiera mencionan que Guillermina era prostituta. En la idealización se intenta, primero, que el muerto milagroso no aparezca con ciertos rasgos negativos —esto por supuesto en ciertas versiones— y, segundo, asimilarlo o incorporarlo a un grupo o a una comunidad determinada; se idealiza al muerto para que corresponda con las aspiraciones de la comunidad o el grupo que exalta al muerto para sí.

La mala muerte

Ya Clarac (1992) había señalado que uno de los rasgos más predominantes de los muertos milagrosos era la muerte violenta. Según hemos visto en nuestro registro sobre estos “héroes populares”, creemos que es más apropiado el término —ya varias veces señalado— de “mala muerte”, es decir, cuando a un muerto, por diversas razones, se le niega o no se le hacen los rituales funerarios correspondientes, el muerto por lo general se convierte en peligroso, pero más aún si en vida era prestigioso, temido, odiado, famoso,

etc. La peor de las infamias, la peor de las sanciones —en cualquier cultura— para una persona es la negativa a celebrar su funeral. Toda muerte es contaminante para los vivos, más aún sino es conjurada, socializada a través de los ritos fúnebres. Como señala Thomas (1991)

“... Los sacrificios costosos, las prohibiciones respetadas restablecen el equilibrio de las fuerzas vitales y ayudan al difunto a alcanzar la condición de antepasado tutelar. Su incumplimiento, en cambio, lo predispondría en contra del grupo, y su alma errante podría aparecerse para atormentar a los vivos. Es innecesario destacar el alcance exculpatorio de un discurso semejante ... ¿no estamos dispuestos generalmente a 'hacer lo necesario' por nuestros muertos e, incluso, a proporcionarles un entierro costoso 'para no tener nada que reprocharnos'? Es decir, para librarnos de la obsesión que podrían provocarnos con su constante presencia en nuestra conciencia. Como el temor al muerto y a la muerte es inseparable de la angustia-culpabilidad, la solicitud que mostramos por el muerto o los gastos en que incurrimos por su causa contribuyen a tranquilizarnos. Como si, para borrar esa culpa real o imaginaria, fuera necesario prevenir la agresividad del difunto ocupándose de él...” (p. 120)

Este análisis psicológico ¿podría extenderse hacia una comunidad? ¿Podría una comunidad sentir culpa por un muerto y adorarlo para aliviarla, como una especie de penitencia? Existen ejemplos en otras culturas, sólo pensemos en aquellas que han dejado monumentales obras funerarias; el traslado de Bolívar para su adoración oficial es un ejemplo; también, sabemos que luego de la muerte del chamán, en distintas culturas amazónicas, la comunidad se mudaba y fundaba otra casa, temerosa del “espectro” de muerto tan poderoso. En estos tres casos los muertos fueron poderosos en vida (aunque Bolívar murió abandonado y traicionado), sin embargo la mayoría de los muertos milagrosos son pobres, débiles, incluso desconocidos.

Varios de los relatos de los muertos milagrosos nos dicen que murieron sólo, sin funerales, hambrientos, con sed, sin familiares y abandonados; es mucho después de su muerte que su cadáver, “en huesos” dicen algunos relatos, son encontrados por alguien que “caritativamente” decide enterrarlo a cambio de algún favor, en la medida que su “efectividad” es comprobada el devoto difunde su poder milagroso y funda una “capilla”. El poder contaminante de un muerto es transformado en protector y benéfico, gracias a la “caridad”, o mejor dicho a la solidaridad.

Obediencia y servidumbre

Un rasgo que esta en estrecha relación con el anterior es la curiosa existencia de muertos milagrosos cuyo carácter principal es la obediencia o la servidumbre. Tales como Gregorio Rivera, su arrepentimiento y obediencia al poder espiritual y temporal es lo que salva al pueblo de la catástrofe; Ramón Poncho un "conchavado", mandadero del pueblo y además retrasado mental; el Soldado aunque no se sabe mucho de él, el que fuera soldado lo marca como ser de la obediencia; el ánima de la Yaguara, soldado también muere a causa de su condición social; Guillermina Morales era una prostituta, pobre y alcohólica; las ánimas de Guasare mueren de hambre a causa de su pobreza. ¿Es una reivindicación de las clases sociales a las que pertenecieron? Bolívar incluso se transforma en amigo de indígenas, campesinos e hijo de una negra en la visión popular; Jacinto Plaza aunque comerciante ayuda a los pobres y es de origen indígena; lo mismo sucede con el Tigre de Guaitó.

El tiempo al que remiten los relatos de los muertos milagrosos

Muertos-héroes, corresponde aparentemente a las características de los héroes clásicos (luchar por un ideal, deberse sólo a sus ideas, fundadores de un orden y por tanto revolucionarios, vida trágica, etc.). Aquí podemos incluir a Evita Perón, Ché Guevara, Bolívar, el Tigre de Guaitó, a Jacinto Plaza, pero si antes admitimos que quienes los reconocen como tales (héroe de la independencia, héroe de los campesinos, héroe de las ideas liberales y del anticlericalismo) son un grupo pequeños de intelectuales, historiadores y políticos.

En la medida en que el mito va creciendo, extendiéndose y consolidándose, incluso asimilándose a una ideal nacional en esa medida el muerto milagroso va tomando característica de héroe cultural: aquél que dió todo por su pueblo (civilización, independencia, libertad, etc.) pero que fue traicionado, de tal modo que "huye" (en nuestro caso muere) y promete volver para regir, mandar en su pueblo. De este manera, el tiempo a que hace referencia el mito es a un tiempo fundador, un tiempo en algún pasado que está por volver.

No obstante, la mayoría de los relatos sobre los muertos milagrosos no hacen referencia a ese tiempo fundacional, incluso no hace falta, a veces, sólo basta saber que está muerto y posiblemente en el purgatorio. Esto muestra que la dimensión donde es colocado el muerto milagroso es fundamentalmente espacial y no temporal, a excepción de Bolívar. Esto supone que el más allá tiene también un valor espacial y no temporal.

Héroes de los cotidiano

Los Muertos Milagrosos, centro de trabajo, van a “subvertir” este modelo —de los anacoretas y santos medievales (ascetismo, renuncia, martirio)—; sus vidas, sus leyendas y la mayoría de sus rasgos no corresponden con el modelo de ascetismo de los primeros anacoretas, por el contrario suponen una vida llena de excesos; si bien, se asemejan al mártir por el sufrimiento, por el desprecio a que fueron sometidos en vida, por pertenecer a los estratos sociales y grupos más humildes, no defienden “grandes ideas” o el dogma cristiano.

Héroe Santos

El parecido de algunos muertos milagrosos con el santo católico es muy notorio por lo menos en un rasgo: la aspiración al ascetismo. José Gregorio Hernández es quien mejor representa esto, pero de una manera curiosa: su vida, su historia nos habla de una aspiración ascética “frustrada”, no pudo lograr su cometido de llegar a ser un monje de clausura, ni siquiera sacerdote, aunque íntimamente se sometía a duras disciplinas ascéticas. También se puede incluir aquí a la Madre María de San José (aunque no la incluimos en este trabajo por no conseguimos información acerca de ella), beatificada ya por el Vaticano e incorporada en el Culto a María Lionza. Como vemos estos dos son los Muertos Milagrosos que más opción han tenido para ser considerados por la alta cúpula eclesiástica como posibles santos. Precisamente por su cercanía con el modelo de santo católico: anacoreta, mártir y caritativo.

Son modelos de virtudes católicas y José Gregorio Hernández es presentado así, pero no parece ser visto por la gente de esa manera. De la misma manera Simón Bolívar también es presentado como un modelo de virtudes, el modelo del verdadero venezolano que quiera a su patria y lucha por ella. Asimismo, se hace con Jacinto Plaza y con el Tigre de Guaitó pero para reivindicar otros ideales: el primero el hombre liberal y anticlerical; el segundo, el revolucionario que lucha por los campesinos. Estos intentos de “recuperar” estos muertos para que sirvan de modelo no son aceptados por el común de la gente, de sus devotos.

Las promesas u ofrendas que los devotos hacen a los MM no implican casi nunca algún esfuerzo ascético, como en el caso de las promesas que cumplen los devotos de los santos y vírgenes católicas; incluso, nos atrevemos a afirmar que tampoco hacen un esfuerzo económico excesivo.

El templo o tumba

El tamaño de la tumba refleja la importancia del culto al muerto milagroso. Las tumbas de los muertos milagrosos más importantes destacan en el cementerio. La acumulación de exvotos en las tumbas refleja también, la acumulación de relatos sobre el Muerto Milagroso; mientras mayor es el número mayor es la fama, la gloria del muerto.

El muerto como protector

En los testimonios dejados por los devotos en las tumbas de los muertos milagrosos se manifiesta el anhelo y la importancia de tener un muerto milagroso; cuando estos cumplen un favor a los devotos, ellos remarcen la idea de que este fortalece el poder del muerto milagroso. Por supuesto, a mayores relatos difundidos mayor es el alcance de su fama y su poder milagroso; es en consecuencia lleva más devotos a sus tumbas.

Superación social

El mito de los muertos milagrosos habla de la superación social, en algunos de los relatos de los MM, sobre todo el de Evita Perón, el de Jacinto Plaza, el del Tigre de Guaitó, el de Próspero Villamizar, el de Alberto Carnevali, pero se refiere a una "superación frustrada", una movilidad social que los poderosos, la fatalidad o la muerte no permiten concretar. Es en el más allá gracias al reconocimiento de la comunidad que el Muerto Milagroso alcanza la superación, esa movilidad social que en vida era tan anhelada (¿por su comunidad?); pero esta superación es espiritual, una evolución hacia la luz como en María Lionza, una cercanía a dios en el catolicismo.

La superación espiritual en los relatos sobre muertos milagrosos la encontramos por ejemplo cuando un malandro que nunca estudio ayuda a los estudiantes; Jacinto Plaza es llamado ahora "Doctor"; las ánimas de Guasare antes de morir fueron personas muy pobres cuya situación económica y la falta de ayuda las llevaron a la muerte, hoy en días son visitadas por cientos de personas diariamente; Gregorio Rivera de ser el propiciador de una catástrofe divina se convierte en el salvador del pueblo, de un excomulgado en santo; algunos de estos personajes pasan de ser negros a blancos, de ser pobres a ricos en la medida que el relato aumenta; Guillermina Morales de ser una prostituta poco apreciada por las damas towareña, ahora como mm las ayuda en sus problemas cotidianos; Ramón Poncho retrasado mental ayuda igualmente a los estudiantes.

Guardianes del culto

Hemos insistido, a lo largo del trabajo, que un elemento fundamental en el culto es la difusión de los relatos de la vida y milagros del personaje. Un elemento que —si bien, no lo propicia— contribuye a la construcción del mito es la existencia de “guardianes” o “cuidadores” del culto. Estos son lo que cuidan las tumbas de los muertos milagrosos y por lo general son los que promueven la construcción de un monumento, de agrandar la tumba, convertirla en verdadera capilla o templo para el culto. Contribuye, pues, a difundir la historia y los milagros del muerto, a que no desaparezca y, en algunos casos, a que se consolide el culto. Donde existe un verdadero “templo” dedicado a un muerto milagroso, allí seguramente hay un “guardián” del culto. En Mérida los muertos milagrosos que tienen más devotos, precisamente, son los que tienen guardianes. Ellos “administran” el dinero que dejan los devotos en las tumbas de los muertos milagrosos, incluso lo que recogen les sirve a veces como ingreso económico familiar. Por supuesto, no todos son familiares del muerto, algunos son amigos o, incluso, devotos que solicitaron un favor y decidieron, debido a su fe, hacerle una capilla y cuidarla.

Epílogo

Como todo mito el de los muertos milagrosos admite numerosas interpretaciones. Hemos intentado señalar las que nos han parecido más claras y resaltantes. Queda someter estas ideas a un reposo y a una posterior reflexión, así como una exploración de los sentidos y las significaciones culturales y sociales que este mito esconde; la mayoría son socio-culturales e históricas:

- la formación de una memoria colectiva distinta a cualquier historia “cultura” u “oficial”,
- la visión de la caridad y la pobreza que corresponde a una visión “tribal”, que corresponde al “principio señorial” (según Briceño Guerrero 1981).
- la negación completa de los valores más caros de occidente: el ascetismo, la disciplina, la vida “ordenada y juiciosa” del mundo moderno (ver Weber 1979).
- la negación de altos ideales o tal vez una imposibilidad de creer y vivir por ellos y la escogencia de un mundo presente, aunque todas las manifestaciones y creencias parezcan mostrar lo contrario.

BIBLIOHEMEROGRAFÍA

www.bdigital.ula.ve

Bibliohemerografía

ACOSTA, Vladimir.

1996: *La humanidad prodigiosa. El imaginario antropológico medieval*. Tomo II, Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamérica, CDCHT-UCV.

ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, Buxó i Rey, María J. y Rodríguez Becerra, Salvador (Coords.)

1989: *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona: Antrhopos.

ALVARO, San Félix.

1993: *Testamentos y mortuorias registradas en el Asiento de San Luis de Otavalo en los siglos XVI y XVII en Sarance*. Otavalo-Ecuador: Instituto Otavaleño de Antropología, Centro de Investigaciones. Nº 18, Octubre, pp. 145-199.

ANTOLÍNEZ, Gilberto.

1995: *Obras Completas*, Tomo I. Caracas: Ediciones La Oruja luminosa.

ARIÈS, Philippe.

1999 [1977]: *El hombre ante la muerte*. Madrid-España: Editorial Taurus.

ARTIGAS D., Yuleida y CASTILLO, Roberto.

1998: *Linajes de la élite colonial merideña: Gavirias y Avendaños⁹ (siglo XVI y XVII)*. Mérida: Grupo de Historiografía de Venezuela, Universidad de Los Andes.

AUGE, Marc.

1993: *El Genio del Paganismo*. Barcelona: Muchnik Editores.

1996: *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*. Barcelona: Gedisa editorial.

BACHELARD, Gaston.

1993 [1942]: *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

BARRETO, Deisy.

1989/90: *Perspectiva histórica del culto y mito de María Lionza en Boletín Americanista*. Madrid: Universidad de Barcelona. Facultad de Geografía e Historia. Año XXXI, Nº 39-40, pp. 9-26

BASTIDE, Roger.

1969 [1967]: *Las Américas negras*. Madrid: Editorial Alianza.

BAUDRILLARD, Jean.

1992 [1976]: *El intercambio simbólico y la muerte*. Segunda Edición. Caracas: Monte Ávila editores.

BEAUJON, Oscar.

1969: *Santoral de la medicina*. Caracas: Tipografía Vargas.

BENNASER, Bartolomé.

1983 [1982]: *La España del siglo de oro*. Barcelona: Crítica. Grupo Editorial Grijalbo.

BERG, Hans Van den

1979: *El cargo de las ánimas. Mortuary rituals and the cargo system in highland Perú* en *Anthropological Quarterly*, Washington D.C.: The Catholic University of América, The department of Antropology, Vol. 51, Nº 2, abril, pp. 129-136.

BELLORÍN CARMONA, Carlos Rafael.

1991: *Los ojos del pueblo*, Mérida. Impresa en Producciones Karol, edición personal.

BLANCHOT, Maurice.

1996: *El diálogo inconcluso*, Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

BLANCO, Celia.

1988. *Manual Esotérico*. Chacao-Miranda (Venezuela): Décima primera edición. Editorial Celia Blaco, c.a. Impresión Encuadernación Dulia.

BLOCH, Maurice y Jonathan PARTY (Editores).

1987: *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University press.

BRICEÑO GUERRERO, J. M.

1966: *América Latina en el mundo*. Caracas: Editorial Arte.

1967: *El Origen del Lenguaje*. Trabajo de Ascenso, Mérida: Universidad de Los Andes, Facultad de Humanidades y Educación.

1980: *Discurso Salvaje*. Caracas: Fundarte.

1981: *Europa y América en el pensar mantuano*. Caracas: Monte Ávila Editores.

1983: *Recuerdo y respeto para el héroe nacional (Discurso pronunciado en el Palacio de las Academias el 24 de junio de 1983, con motivo del Homenaje de las Universidades al Libertador en el Bicentenario de su natalicio)*. Mérida: Ediciones de Azul, Rectorado. Universidad de Los Andes.

1998: *Esa llanura temblorosa*. Caracas: Oscar Todtman Editores.

BRISSET, Demetrio.

1997: *Los Fieles Difuntos* en *Historia* 16. Madrid: Año XXII, Nº 259, noviembre, pp. 100-109.

BUXO I REY, María Jesús.

1989: *La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología* en Álvarez Santaló, Carlos, Buxó i Rey, María y Rodríguez Becerra, Salvador (Coords.). *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Anthropos: España-Barcelona.

CABRERA, María Consuelo.

2000: *Don Gregorio de Rivera* en *El Universal*, sección 2, Correo del Pueblo, Martes, 15-02, p. 20.

CAILLOIS, Roger.

1996: *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.

CAMPBELL, Joseph.

1997 [1949]: *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del Mito*. México: Fondo de Cultura Económica.

CARDONA, Miguel.

1964 : *Temas de folklore venezolano*. Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación, Dirección de Cultura y Bellas Artes.

CARIAS, Rafael.

1987: *Reflexiones en torno a la validez antropológica de los procesos curativos en la montaña de Sorte en Memorias del primer seminario nacional sobre religión y etnomedicina*. Maracaibo: Universidad del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias. Departamento de Ciencias Humanas, pp. 16-20.

CARLYLE, Thomas.

1985 [1841]: *Los héroes*. Barcelona: Ediciones Orbis.

CARRERA DAMAS, Germán.

1973: *El culto a Bolívar*. Segunda Edición. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela,

CARRILLO, Julio

1985: *Entrevista a Avelino Ramírez en El milagro homenaje a Jacinto Plaza "El padre de los pobres"*. Catálogo de la Exposición de tallas, cerámicas y fotografías en Homenaje a Jacinto Plaza "El padre de los pobres". Mérida: Universidad de Los Andes, Dirección de Cultura y Extensión, Casa de la Cultura Juan Félix Sánchez, Dirección de Turismo, Edo. Mérida, Concejo Municipal de Libertador., Mérida: Universidad de Los Andes,

CASTAÑEDA, Jorge G.

1963: *La vida en rojo. Una biografía del Che Guevara*. México: Alfaguara.

CASTELLON, Hello.

1980 : *Brujería y espiritismo en Venezuela*. Caracas: Editorial Selevén. Segunda Edición.

CASTILLO ROJAS, Alma Y. y TORRES ROMO, Juan J.

1995: *La transformación epistémica de los sujetos: del no creer al creer. Análisis semiótico de relatos sobre el culto a los muertos en Mitz'uc en Escritos*. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. N° 11, 12, enero-diciembre, pp. 171-197.

CHALBAUD CARDONA, Eloy.

(s/f): *Semblanza de Menotti Spósito* en Spósito Menotti, E. *Obras completas*. Mérida: Gobernación de Mérida (Colección "Autores y Temas de Mérida, N° 7).

CASTRO, Enrique María.

1988 [1884]: *Vida de un cura santo*. [Primera Edición. Imprenta del Dr. Espinal e hijos. Caracas] en *El patriota y el Santo. Padre Rosario*. (Edición Personal de Josefa María Quintero), Imprenta Nacional y Gaceta Oficial.

CHAUMEIL, Jean Pierre.

1992: *Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonia* en Cipolletti, M. S. y Langdon, E. J. (Cordinadores) *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas* (47º Congreso Internacional de Americanistas, 1991). Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

CHESTERTON, Gilbert K.

1998 [1961]: *San Francisco de Asis*. Barcelona: Editorial Juventud, s.a.

CHEVALIER, Francois.

1983: *La religión popular iberoamericana en América latina, de la independencia a nuestros días*. Barcelona: Editorial Labor, S.A.

CHEVALIER, J. y GHEERBRANT.

1993: *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Editorial Herder. Cuarta Edición

CHIAPPINO, Jean y ALÈS, Catherine (Editores).

1997: *Del microscopio a la maraca*. Caracas. Impreso en Ex Libris.

CIPOLLETTI, M. S. y LANGDON, E. J. (Cordinadores)

1992: *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas* (47º Congreso Internacional de Americanistas, 1991). Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline.

1970: *El culto a Marta Lionza en América Indígena*. México: Instituto Indigenista Interamericano. Vol. XXX, Nº 2, abril, pp. 359-374.

1976: *La cultura campesina en los Andes venezolanos*. Colección Mariano Picón Salas. Mérida: C.D.C.H.T., Universidad de Los Andes.

1981: *Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la cordillera de Mérida*. Caracas: Fundarte.

1982: *Re-estructuración en la Cordillera de Mérida en relación al capitalismo y al urbanismo emergente* en: *Boletín Antropológico*. Mérida: Centro de Investigaciones Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes. Nº 2, noviembre-diciembre, p. 43-50.

1983: *Una religión en formación en una sociedad petrolera* en: *Boletín Antropológico*. Mérida: Centro de Investigaciones Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes. Nº 4, noviembre-diciembre, p. 28-35.

1984: *El mensaje del culto a los muertos en Mérida* en: *Boletín Antropológico*. Mérida: Centro de Investigaciones Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes. Nº 7, octubre-diciembre, p. 13-28.

1985: *La persistencia de los dioses. Etnografía cronológica de Los Andes venezolanos*. Mérida: Universidad de Los Andes.

1992: *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida: Consejo de Publicaciones. Universidad de Los Andes.

1996: *Mérida a través del tiempo. Los antiguos habitantes y su eco cultural*. Mérida: Universidad de Los Andes-Consejo de Publicaciones-Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutierrez.

D'ANNUNZIO, Francisco.

1998: *Los santos protectores*. Barcelona: Editorial Abraxas.

DELAUMEAU, Jean.

1989 [1978]: *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus.

DETIENNE, Marcel.

1985 [1981]: *La invención de la mitología*. Barcelona: Ediciones Península.

DEVEREUX, Georges.

1973: *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Madrid: Barral Editores.

ELIADE, Mircea.

1978: *Mito y Realidad*, Barcelona: Editorial Guadarrama.

1985 [1951]: *El mito del eterno retorno*. Sexta edición. Barcelona: Alianza Editorial.

1997 [1976]: *Las mitologías de la muerte: una introducción en Ocultismo, brujería y modas culturales*. Barcelona: Editorial Paidós, pp. 49-68.

Ernesto Che Guevara. De la guerrilla al marketing en Feriado, (Revista dominical de *El Nacional*), N° 831, Domingo, 30 de Mayo de 1999, p. 20.

ESPAR, Teresa.

1995: *El relato oral como discurso mediador entre este mundo y la otra orilla (A propósito de 'Florentino y el Diablo' de A. Arvelo T.)* en Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. N° 11/12, enero-diciembre, pp. 113-130.

ESPINOSA, Eduardo

1996: *En compañía de los espíritus* en *Alteridades México*: Universidad Autónoma Metropolitana, Año 6, N° 12, pp. 77-97.

FEBRES CORDERO, Tulio.

1931 [1923]: *El alma de Gregorio Rivera* en *Archivo de Historia y Variedades*. Tomo II. Caracas: Parra León Hermanos Editores, pp. 303-319.

FERRANDIZ MARTÍN, Francisco.

1995: *Itinerarios de un médium: espiritismo y vida cotidiana en la Venezuela contemporánea* en *Antropología*, N° 10, octubre, pp. 133-166.

FERRATER MORA, José.

1988: *El ser y la muerte*. Madrid: Alianza editorial.

FINOL, José Enrique y FERNÁNDEZ, Karelis.

1995/1996: *Socio-semiótica del rito: predominio de lo femenino en rituales funerarios en cementerios urbanos* en *Morphé. Ciencias del lenguaje*. Puebla-México: Universidad Autónoma de Puebla. Julio 1995 - Junio 1996, N° 13/14, pp. 303-318.

FOUCAULT, Michel.

1999: *El lenguaje al infinito* en *Literatura y conocimiento Mérida*: ULA, Consejo de Estudios de

Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación, Instituto de Investigaciones Literarias "Gonzalo Picón Febres", Maestría en Literatura Iberoamericana, pp. 127-144.

FRANCO, Mercedes.

1996: *¡Vuelven los fantasmas!*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

FRANCO GRATEROL, Francisco.

1996: *Los jergníficos de Rafael Salas: ¿Insignias aristocráticas o símbolos masónicos? (Mérida, 1826)* en *Presente y Pasado (Revista de Historia)*. Mérida: Escuela de Historia, Universidad de Los Andes, Año I, N° 2, julio-diciembre, pp. 87-109.

1998: *Una mirada etnológica a la historia: el concepto de etnohistoria de la Jacqueline Clarac de Briceño*. Ponencia presentada en las 2das. Jornadas de Investigación de la Escuela de Historia. Mérida: Facultad de Humanidades y Educación, entre los días 15, 16 y 17 de julio de 1998.

1999: *Muertos y encantados. aproximación a un estudio de los espíritus en el culto de Marta Lionza en Clarac de Briceño, Jacqueline y otros, Hacia la antropología del siglo XXI (Tomo II)*. Mérida: Museo Arqueológico, Centro de Investigaciones Etnológicas, Universidad de Los Andes, CONICIT, pp.120-133.

FRANCHESCHI, Napoleón.

1999: *El culto a los héroes y la formación de la nación venezolana. Una visión del problema a partir del discurso historiográfico venezolano del período 1830-1883*. s.p.i. Impreso en los talleres gráficos de Litho-Tip C.A.

FRANZ, Marie-Louise Von.

1995 [1984]: *Sobre los sueños y la muerte*. Segunda edición. Barcelona: Edit. Kairós.

FRAZER, George

1986 [1890]: *La rama dorada*. Novena reimpresión de la segunda edición. México: Fondo de Cultura Económica.

FRIEDEMANN, Nina S. De

1994: *Vida y muerte en el Caribe afrocolombiano: cielo, tierra, cantos y tambores en América Negra*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Diciembre, N° 8.

FREUD, Sigmund.

1996: *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte en: El malestar en la cultura y otros ensayos*. Vigésima reimpresión de la primera edición. Madrid: Alianza editorial.

GABORIAU, Marc y otros.

1972: *Antropología estructural e historia en Estructuralismo e historia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, pp. 91-110

GARCÍA GAVIDIA, Nelly.

1987: *Posesión y ambivalencia en el culto a Marta Lionza. Notas para una tipología de los cultos de posesión existentes en la América del Sur*. Maracaibo: Universidad del Zulia, Facultad Experimental de Ciencias.

GARCÍA GONZALEZ, Tamara.

1981: *¿Autoctonía religiosa de los Andes venezolanos?* Guillermina Morales y Jacinto Plaza. *Análisis Estructural de dos mitos vividos*. Trabajo de Ascenso (Profesor Agregado). Mérida: Universidad de Los Andes, Facultad de Humanidades y Educación. Escuela de Historia, Departamento de Antropología y Sociología.

GARCÍA GUAL, Carlos.

1996: *Jasón, el héroe que perdió el final feliz* en *Mitos, viajes, héroes*. Madrid: Taurus, pp. 111-170.

GIRARD, René.

1975: *La violencia y lo sagrado*. Caracas: Ediciones de la Universidad Central de Venezuela.

GODOY, Cristina y HOURCADE, Eduardo.

1993: *La muerte en la cultura*. *Ensayos históricos*. Rosario-Argentina: UNR Editora, Universidad Nacional de Rosario.

GONZÁLEZ, José.

2000. *Vida de Gregorio de Rivera* en *El Universal*, sección 2, Correo del Pueblo, Lunes 14-02, p. 16.

GONZÁLEZ, Rafael Segundo.

1995: *El zurdo*. Sexta edición. Barquisimeto: Editorial "Carteles".

GONZÁLEZ RIVAS, Angel.

1993: *Mendoza, tierra de santo y de diablo* en *Crónicas y cuentos trujillanos*. Valera: Edición personal, pp.32-38.

GUÁNCHEZ, Francisco J.

1999: *Plantas amazónicas de uso medicinal y mágico*. Caracas: Fundación Polar, SADA-Amazonas.

GUSSINYER i ALFONSO, Jordi.

1995: *La muerte en la literatura precolombina de Mesoamérica* en *Boletín Americanista*. Madrid. Año XXXV, 1995, N° 45, pp. 121-175.

HERNÁNDEZ BRICEÑO, Ernesto.

1958: *Nuestro Tío José Gregorio*. Contribución al estudio de su vida y de su obra. II tomos. Caracas. s.n.e.

HUIZINGA, Johan.

1984: *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.

HUXLEY, Aldous.

1972: *Los demonios de Loudun*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

KUNDERA, Milán.

1997 [1973]: *La despedida*. Segunda edición. Barcelona: Tusquets Editores.

- JENSENN, Ad. E.
1982 [1960]: *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LANDAETA ROSALES, Manuel.
1994 [1906]: *Los cementerios de Caracas. Desde 1567 hasta 1906*. Caracas: Fundarte. Alcaldía de Caracas.
- LANGDON, E. Jean
1996: *¿Mueren en realidad los chamanes?: narraciones de los siona sobre chamanes muertos en Alteridades*. México: Universidad Autónoma Metropolitana. Año 6, N° 12, pp. 61-75.
- LAPLANTINE, Francois.
1974. *Les 50 mots-clés de l'anthropologie*. Toulouse: Privat.
- LE GOFF, Jacques.
1980: *Las mentalidades: una historia ambigua* en *Hacer la Historia*. Vol. III. Nuevos Temas. Editorial Laia. Barcelona. pp. 81-98.
- LEENHARDT, Maurice
1974: *Do Kamo: la persona y el mito en el mundo melanesio*. Caracas: UCV, Ediciones de la Biblioteca.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel.
1985: *Crónicas Indígenas. Visión de los vencidos*. Madrid: Historia 16.
- LEROI-GOURHAM, Andre.
1971 [1965]: *El gesto y la palabra*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1968 [1953]: *Antropología estructural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA).
1986 [1964]: *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. Cuarta reimpresión de la primera edición. México: Fondo de Cultura Económica.
- LISCANO, Juan.
1980: *El señor de la muerte* en *El horror por la historia*. Caracas: Editorial Ateneo de Caracas.
- LINTON, Ralph.
1970 [1936]: *Estudio del Hombre*. Octava reimpresión de la tercera edición. México: Fondo de Cultura Económica.
- LIZOT, Jacques.
1988: *Los Yanomami en Los aborígenes de Venezuela. Volumen III. Etnología Contemporánea II*. Caracas: Fundación La Salle. pp. 479-584.

LÓPEZ SANZ, Rafael.

1996: *María Lionza: mito y culto de Venezuela* en *Boletín Antropológico*. Mérida: Centro de Investigaciones Etnológicas-Museo Arqueológico-ULA. N° 36, enero-abril.

LORENZO PINAR, Francisco Javier.

1991: *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

MALINOWSKI, B.

1959: *Estudios primitivos de psicología primitiva. El complejo de Edipo*. Buenos Aires: Paidós.

1975: *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*. Madrid: Ediciones Morata.

1974 [1948]: *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Editorial Ariel.

MAIER, Franz Georg.

1975 [1968]: *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII*. Tercera edición. Madrid: Siglo Veintiuno.

MARTÍN, Gustavo.

1983: *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*, Caracas: Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela.

1984: *Introducción a la tanatoantropología política en: Ensayos de Antropología política*. Caracas: Fondo de editorial Tropykos.

MARTÍNEZ, Tomás Eloy.

1997 [1982]: *Santa Evita*. Octava reimpresión. Colombia: Editorial Planeta.

MAUSS, Marcel.

1971 [1969]: *Institución y Culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones. Obras II*. Barcelona: Barral Editores.

1971: *Efectos físicos ocasionados en el individuo por la idea de la muerte sugerida por la colectividad (Australia y Nueva Zelanda)* en *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.

MAYORAL, José Antonio.

1994: *Figuras retóricas*. Madrid: Editorial Síntesis.

MENOTI SPÓSITO, Emilio

1985: *El injusto* en *El milagro homenaje a Jacinto Plaza "El padre de los pobres"*. Exposición: Tallas, Cerámicas, Fotografías. Mérida: Universidad de Los Andes, Dirección de Cultura y Extensión, Casa de la Cultura Juan Félix Sánchez, Dirección de Turismo, Edo. Mérida, Concejo Municipal de Libertador.

MORENO YÁNEZ, Segundo E. y U. OBEREM.

1993/1994: *La etnohistoria y el protagonismo de los pueblos colonizados: contribución en el Ecuador en Procesos*. Revista ecuatoriana de Historia, Quito-Ecuador: Corporación Editora Nacional. N° 5.

MORIN, Edgar.

1994 [1970]: *El hombre y la muerte*. Segunda edición. Barcelona: Editorial Kairos.

1992 [1973]: *El paradigma perdido*. Ensayo de bioantropología. Cuarta edición. Barcelona: Editorial Kairos.

NAVAS SOTO, Eudes.

1997 [1993]: *Ánimas de Guasare*. Coro: Ediciones *Do ut des*, Segunda edición.

NOVOES da MOTA, Clarice.

1992: *La obscuridad y el mar* en Cipolletti, M. S. y Langdon, E. J. (Cordinadores)

La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas (47º Congreso Internacional de Americanistas, 1991). Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

NUTINI, HUGO G.

1988: *Pre-hispanic component of the syncretic cult of the Dead in Mesoamérica* en *Ethnology an international journal of cultural and social anthropology*. Pittsburgh: Department of Anthropology, The University of Pittsburgh, enero, Vol. XXVII, Nº 1, pp. 57-78.

OSORIO C., F. Eduardo.

1996: *Los Andes Venezolanos. Proceso social y estructura demográfica (1800-1873)*. Mérida: Universidad de Los Andes, Consejo de Publicaciones.

OTTO, Rudol.

1980: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

PASCUAL BUXÓ, José.

1962: *En torno a la muerte y al desengaño en la poesía novohispana* (Separata del Anuario de Filología) Maracaibo: Universidad del Zulia. Facultad de Humanidades y Educación.

PAZ, Octavio.

1990 [1982]: *Sor Juana Inés o las trampas de la fe*. Cuarta edición. Barcelona: Seix Barral.

1992 [1950]: *El laberinto de la soledad*. Vigésimaprimera reimpresión de la tercera edición. México: Fondo de Cultura Económica.

PERRIN, Michael.

1980 [1976]: *El camino de los indios muertos. Mitos y símbolos guajiros*. Caracas: Monte Ávila Editores.

PFANDL, Ludwig.

1994: *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII. Introducción al estudio del siglo de oro*. Madrid: Visor Libros.

PICÓN-FEBRES, Gabriel, hijo.

1921. *El crimen de Gregorio Rivera en Anécdotas y Apuntes*. s/l. Impreso por Primitivo Quero Martínez, pp. 161-175.

PICÓN SALAS, Mariano.

1943: *Procesión de ataúdes en Viaje al amanecer*. México: Selecciones Hispanoamericanas, pp. 79-80.

1954: Pedro Claver. *El santo de los Esclavos*. México: Aguilar, s.a. Ediciones (Sección Venezolana, Caracas).

POLLAK-ELTZ, Angelina.

1974: *El concepto de múltiples almas y algunos ritos fúnebres entre los negros americanos en Montalbán*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, N° 3.

1982: *Medicina popular en Venezuela*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Colección Monografía y Ensayos, N° 86.

1987: *La devoción a las ánimas milagrosas. Aspectos del Catolicismo popular en Venezuela en Memorias del primer seminario nacional sobre religión y etnomedicina*. Maracaibo: Universidad del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias. Departamento de Ciencias Humanas, pp. 62-67.

POLO MÜLLER, Regina.

1992: *Muertos y seres sobrenaturales, separación y convivencia. Principios cosmológicos en la concepción asurini de la muerte* en Cipolletti, M. S. y Langdon, E. J. (Cordinadores) *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas* (47º Congreso Internacional de Americanistas, 1991). Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

POUPARD, Paul (Dir).

1987: *Diccionario de las religiones*, Barcelona. Edit. Herder.

PRINCE PELLERANO, Rodolfo.

2000: *La fuerza de la fe* en *El Universal*, sección 4, Correo solidario, Sábado, 05-02, p. 1.

RAMOS, Francisco y otros.

1985: *La muerte: realidad y misterio*. Barcelona: Salvat Editores.

RANK, Otto.

1991: *El mito del nacimiento del héroe*. Barcelona: Editorial Paidós.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA.

1992: *Diccionario de la lengua española*. II tomos. Vigésima primera edición. Madrid: Espasa-Calpe.

RIVAS RAMÓN, Aguilar.

1989: *Alberto Carnevali: Pasión de libertad (Escritos)*. Tomo I. Mérida: Acción Democrática. Universidad Popular Alberto Carnevali.

ROCHE, Marcel.

1978 [1973]: *Rafael Rangel: Ciencia y política en la Venezuela de principios de siglo*. Segunda Edición Caracas: Monte Ávila editores.

RODRIGUES BRANDÃO.

1988: *El banquete de los brujos (Relaciones sociales y simbólicas en la práctica del curanderismo en Brasil)* en *Mito y ritual en América*. Madrid: Alhambra.

1993: *El alma del otro. La ética de las relaciones de reciprocidad entre vivos y muertos en las religiones del Brasil en De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 3. La formación del otro.* Madrid: Siglo XXI editores. Tomo III.

RODRÍGUEZ CRESPO, PEDRO.

1964: *Santa Rosa de Lima. San Martín de Porres.* Lima: Editorial Universitaria (Col. Biblioteca Hombres del Perú).

RODRIGUEZ ORTIZ, Oscar.

1994: *Prólogo. Morir en Caracas* en Landaeta Rosales, Manuel. *Los cementerios de Caracas.* Caracas: Fundarte, Alcaldía de Caracas.

ROMERO ROMERO, María Margarita

1998: *Concepción de la muerte y ritos mortuorios en testamentos marabinos (1799-1811) en Tierra Firme*, Año 16, Vol. XVI, Abril-Junio, pp. 337-355.

ROTTERDAM, Erasmo.

1992 [1515]: *Elogio a la locura.* Barcelona: Editorial Planeta.

SALAS DE LECUNA, Yolanda.

1987: *Bolívar y la historia en la conciencia popular.* Caracas: U. Simón Bolívar. Instituto de Altos Estudios de América Latina.

SANABRIA, Antonio.

1997: *José Gregorio Hernández de Isnotú (1864-1919). Creador de la moderna medicina venezolana.* Caracas: Universidad Central de Venezuela, Rectorado - Biblioteca Central.

SÁNCHEZ, Cristóbal.

1988: *La vida es una historia.* Mérida: Gobernación del Estado Mérida.

SANTIAGO LÓPEZ-PALACIOS.

1985: *Usos médicos de plantas comunes.* Segunda Edición. Mérida: Talleres Gráficos Universitarios.

SCORZA, José V.

1977: *Homenaje de la Universidad de Los Andes al Br. Rafael Rangel en el Centenario de su natalicio. 1877-1977.* Mérida: Talleres Gráficos Universitarios, Universidad de Los Andes.

TABLANTE GARRIDO, P. N.

1988: *Canto Municipal a Barinas de Emilio Menotti Sposito.* Mérida: Editorial Venezolana.

TAPIA, José Leon.

1992: *El Tigre de Guaitó.* Tercera edición. Caracas: Editorial Centauro.

TEJERA, Humberto.

1974: *Carta a Mérida Andina. El General Esteban Chalbaud Cardona en Semblanza de dos ilustres merideños.* Mérida: Editorial Venezolana.

TELLO, Piedad L. y VÁSQUEZ, Socorro

1992: *La antropología y el desarrollo de la etnohistoria* en *Boletín de Historia*. Bogotá: Departamento de Historia y Geografía. Pontificia Universidad Javeriana. Vol. 9, Nº 17 y 18, enero-diciembre, pp. 83-90.

THOMAS, Louis Vicent.

1991: *La muerte. Una lectura cultural*. Primera edición. Barcelona: España: Paidós.

1993: *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.

TODOROV, Tzvetan.

1993 [1991] *Frente al límite*. Primera edición. México: Siglo veintiuno editores.

TOYNBEE, Arnold y otros.

1971 [1968]: *El hombre frente a la muerte*. Buenos Aires: Emecé editores.

TYLOR, Edward B.

1981: *Cultura primitiva II. La religión en la cultura primitiva*. Madrid: editorial Ayuso.

URQUÍA, Aida.

1999: *La hambruna de 1912 en la península de Paraguaná*. Trabajo de Grado presentado para optar al título de Licenciada en Historia. Caracas: Escuela de Historia, Universidad Central de Venezuela.

VELÁZQUEZ, Ronny.

1987: *Chamanismo, mito y religión en cuatro naciones étnicas de América aborigen*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. Colección Estudios, Monografías y ensayos, Nº 97).

WACHTEL, N.

1978: *El concepto de aculturación en Hacer la Historia*. Vol. III. Nuevos Temas. Editorial Laia. Barcelona, pp. 81-98.

WEBER, Max.

1979 [1901]: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Quinta edición. Barcelona: Ediciones Península.