

# El culto a los muertos milagrosos en Venezuela: Estudio Etnohistórico y Etnológico<sup>1</sup>

Francisco Franco<sup>2</sup>

Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas  
Universidad de Los Andes, Mérida

## Resumen

Este artículo es parte de una investigación más amplia sobre los llamados “muertos milagrosos” venezolanos (noción popular que designa a aquellas personas que luego de su muerte hacen favores y milagros a los vivos), intentando contribuir al estudio del imaginario y a la cosmovisión del venezolano acerca de la muerte. Es un trabajo primeramente etnográfico, aunque también aprovecha la información histórica, folklórica y bibliográfica sobre los “muertos milagrosos”. Los relatos acerca de estos personajes son considerados aquí como un *mito vivido*, relatos que se estructuran de acuerdo con una forma de pensar mítica y son considerados sagrados por la comunidad que los produce. Los relatos sobre estos personajes se analizan con el propósito de elucidar cómo se da el paso de un “muerto normal” a un “muerto milagroso”.

**Palabras clave:** culto, muertos milagrosos, muerte.

## Abstract:

This article is part of a larger field research about the so called Venezuelan “muertos milagrosos” —“miraculous dead” — ( this popular concept designates the people who after death grant favors and miracles to the living ). It intends to contribute to the study of the “Imaginary” and the vision of the Universe that Venezuelan people have about death. It is first of all, an ethnographic study, but historical, folks and bibliographical information is also used. The accounts about these characters are considered here as “active myths”, and are structured according to a form of mythical thought; furthermore they are looked upon as sacred characters by the community that has produced them. The purpose of this study is to analyze the steps that are given to originate a “wonder dead” from a “normal dead” .

**Key words:** cult, “miraculous dead”, death.

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. 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 e intercambio con sus muertos. En Venezuela y en Latinoamérica esta vinculación entre vivos y muertos puede observarse en distintas costumbres y creencias: En la visita al cementerio, en los cuentos de fantasmas, en las capillas de muertos que llenan las carreteras, en los sueños con muertos, en la posesión por los espíritus de los muertos en el culto a María Lionza, en la intercesión de aquéllos en los asuntos de los vivos, en la importancia y peculiaridad de los rituales funerarios, etc. Dentro de estos fenómenos destaca uno muy extendido e importante: El “culto a los muertos o ánimas milagrosas”, tema de este artículo. Aquí mostraremos algunos de los resultados de la investigación que hemos realizado sobre los muertos milagrosos venezolanos y, sobre todo, los que reciben culto en Mérida<sup>3</sup>. Intentamos contribuir al estudio del imaginario y cosmovisión del venezolano acerca de la muerte, partiendo de la idea de que 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..**” (Lévi-Strauss, *Tristes Tropicos* citado por Godoy y Hourcade, 1993:12).

## Metodología

La **metodología** que utilizamos para recolectar la información y los datos ha sido primeramente etnográfica. Hicimos trabajo de campo en los cementerios de El Espejo, en la ciudad de Mérida, y el cementerio de la ciudad de Ejido, donde están la mayoría de los muertos milagrosos merideños. Visitamos sus tumbas y entrevistamos a sus familiares y devotos. También exploramos —eventualmente— algunos pueblos de los Estados Trujillo, Lara y Apure donde recogimos información sobre algunos muertos milagrosos de estos estados, tal como el Tigre de Guaitó, el Ánima del Pica Pica y el Mata e’Silva. Entrevistamos, a través de encuestas abiertas, a las personas que “mantienen” y cuidan, o que lo hicieron en el pasado, las tumbas de los muertos milagrosos. También entrevistamos a muchos de los devotos que visitaban a los muertos

milagrosos, así como a los trabajadores del cementerio. Igualmente lo hicimos con otras personas escogidas al azar, a veces cercanas al investigador, con las cuales se conversó largamente acerca de los muertos milagrosos y sobre distintos aspectos de la muerte. Otro tipo de informante fueron las personas pertenecientes al culto de María Lionza, creyentes en los muertos milagrosos; se participó con ellos en distintas rituales, asistiendo a centros de cultos y viajando a la Montaña de Sorte, lugar sagrado para los adeptos del culto<sup>4</sup>. Paralelo al trabajo etnográfico revisamos testimonios históricos, así como información bibliográfica (recopilación de tradiciones locales, trabajos sobre folklore, trabajos especializados, etc.) ya publicados para reconstruir el mito de algunos muertos milagrosos de la colonia, del siglo XIX y del presente, a fin de contrastar y comparar rasgos y aspectos de todas estas figuras.

### **Etnografía y etnohistoria del mito**

Si bien, en principio, el trabajo debía limitarse a los muertos milagrosos merideños, nos encontramos con que muchos muertos milagrosos de otras partes de Venezuela eran también venerados en Mérida. Por supuesto, los relatos se mostraron distintos y contradictorios, 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 por qué 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 estudiados no son tan distantes geográficamente y corresponden a un contexto histórico muy parecido.

Los relatos sobre los muertos milagrosos son un discurso que una comunidad ha elaborado acerca de ciertos personajes que existieron en un momento histórico determinado y dice más acerca de esa comunidad que del mismo personaje. En esta investigación no nos propusimos reconstruir la biografía de estos personajes (qué “hicieron realmente”, su pensamiento, su vigencia, su importancia histórica, sus tendencias políticas, etc.), lo que nos interesó fue reconstruir el mito popular colectivo construido alrededor de estos llamados **muertos milagrosos**. Los mitos, así como la historia, son relatos y en este sentido, como señala Tomás Eloy Martínez (1997), todo relato “...es, por definición, infiel. La realidad... no se puede contar ni repetir: Lo único que se puede hacer con la realidad es inventarla de nuevo.” (p. 97). Esto ocurre tanto con la ficción como con los mitos. Todo lo que se diga, todo lo que se cuente acerca de los muertos milagrosos nos interesa, no hay versión privilegiada<sup>5</sup>: Tanto los relatos de sus devotos, como los libros de historia que hablan de ellos, los periódicos que reseñan noticias donde 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 por los investigadores a un lado, sin remordimientos, ya que aparentemente no “calzan” en los cánones oficiales de la cultura, la historia y la sociedad<sup>6</sup>; y aún cuando constituyen una parte fundamental de las creencias y rituales de la mayoría de los venezolanos son subestimados como supersticiones o “supervivencias folklóricas”.

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 los “seres sobrenaturales” de nuestro mitos fueron hombres de carne y hueso y los relatos que hablan acerca de ellos no remiten directamente 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 héroes de las distintas tradiciones culturales<sup>7</sup>. 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).

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 simultáneamente hace referencia al pasado, al futuro y al presente. Por su parte, Mircea Eliade, en la cita anterior, opone la “verdad histórica” (o “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, sin embargo, 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 para la comunidad **“... la historia verdadera no era sino mentira. El mito no era ... cierto más que en tanto que proporcionaba a la historia un tono más profundo y más rico: revelaba un destino trágico.”** (p. 51). Este autor agrega 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 mostraría, según Eliade (1985), 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 a una individualidad de manera arquetípica, un intento de la memoria colectiva de luchar contra la irreversibilidad de la muerte.

### Noción de muerto milagroso

El muerto milagroso es una noción popular que designa a aquellas personas que luego de su muerte hacen favores y milagros a los vivos, distinguiéndose así de los muertos comunes y de otros muertos públicos. Fueron en vida personajes particulares, pero a la vez, 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 que implica una “mala muerte”<sup>8</sup>; 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” (García González 1981:116; Clarac 1992:469). Son venerados de manera “íntima”, familiar o públicamente en la tumba, en el cementerio, en el lugar donde murieron o en un altar casero (de María Lionza o uno “estrictamente” católico) o a veces sin necesidad de ello. El culto, básicamente, tiene una importancia local, aunque algunos son venerados regionalmente, mientras otros lo son en toda Venezuela e, incluso fuera

de ella. Dentro de esta noción nosotros incluimos también a los santos católicos que nacieron en América durante la colonia, a los héroes guerrilleros latinoamericanos, como el Che o héroes políticos, como Evita Perón (Franco 2000:72-78). También admitimos como muertos milagrosos a muchos espíritus del Culto de María Lionza (Franco 1999:120; 2000:88).

El culto a los muertos o ánimas milagrosas propiamente dicho constituye un sistema de culto que consideramos independiente, donde se cruzan y mezclan elementos de la historia, regional, venezolana y mundial, de rituales y creencias tanto del catolicismo (culto a los santos) como del culto a María Lionza. Para los devotos el no reconocimiento de la santidad de sus muertos milagrosos por parte de la Iglesia católica no es algo decisivo para el culto que ellos le profesan; sin embargo, para ellos el reconocimiento eclesiástico confirmaría la elevación, el poder, la purificación, la “muchísima luz” que han alcanzado sus muertos, su cercanía a dios, etc. En otras palabras, sería un orgullo para sus devotos que el muerto fuera santificado oficialmente. Por otra parte, algunos adeptos al culto de María Lionza señalan que luego del reconocimiento estos muertos “no bajarían más” a “tomar” las materias<sup>9</sup>; asimismo la pureza y elevación de aquéllos haría más difícil la posibilidad de que bajen porque se necesitaría una “materia muy bien preparada y purificada”. Por otro lado, la entrada de algunos muertos milagrosos en el panteón de María Lionza definitivamente los alejaría del reconocimiento oficial de la Iglesia Católica, aunque la consagración eclesiástica de estos santos populares continúa siendo una aspiración consciente de los devotos, como ocurre actualmente con José Gregorio Hernández. En cualquier caso, el “mito vivido” de los muertos milagrosos es difundido y actualizado en distintos ámbitos o sistemas, ya sea católico, espiritista (“marialioncero”), íntimo, escolar, familiar, nacional, etc.

Este sistema de culto a los muertos milagrosos no parece ser particular de la zona urbana, ni de Mérida o Venezuela, incluso la existencia de este culto puede extenderse a toda Latinoamérica.

### Mito y culto de los muertos milagrosos

Mircea Eliade (1978) sostiene que la historia de los seres de los que habla el mito **“...se considera absolutamente verdadera (porque se refiere a realidades)”**

***sagrada (porque es obra de los Seres Sobrenaturales)...***” (p. 25). De igual manera, los relatos sobre los muertos milagrosos son considerados sagrados por sus devotos porque se refieren a 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 muerte<sup>10</sup>. 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. Todos los muertos milagrosos constituyen entidades independientes, tutelares, protectoras, familiares, con las cuales se establece una afectividad casi humana: “Cada quien con su muerto”. 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 muerto<sup>11</sup>.

Pero hay que precisar que Eliade se refiere sobre todo a mitos de emergencia y mitos de origen, los cuales son distintos al mito de los muertos milagrosos, ya que este no parece que remita a un tiempo primordial, fundante o de migración, sino, como señala García González (1981), más bien refleja rasgos fundamentalmente sociológicos, “donde la vida del héroe traduce una sociedad determinada” (p. 51)<sup>12</sup>: La sociedad colonial, la república fundada por los héroes de la independencia, la sociedad campesina venezolana, la sociedad urbana contemporánea. 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 —en el sentido de que están inscritos en la biografía mítica de aquellos héroes— “resumen” aspiraciones sociales de la comunidad y sus “héroes” de alguna manera lo llegan a cumplir<sup>13</sup>.

En los testimonios que los devotos dejan en las tumbas de los muertos milagrosos se manifiesta el anhelo y la importancia de “poseer” un muerto milagroso. Cuando el favor es cumplido a los devotos, estos remarcan la idea de que esa acción fortalece el poder del muerto milagroso. Por supuesto, a mayores relatos difundidos mayor es el alcance de su fama y su poder milagroso; los favores cumplidos en consecuencia atraen más devotos a las tumbas de estos muertos milagrosos.



Igualmente, el tamaño de la tumba refleja la importancia del culto al muerto milagroso. Las tumbas de los muertos 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 y la “gloria” del muerto.

En el culto a los muertos milagrosos estudiados se observan varias formas o prácticas del culto, las cuales pueden combinarse de acuerdo con el gusto del devoto. De esta manera tenemos lo siguiente:

- CULTO ÍNTIMO O PRIVADO. La persona le tiene “fe” a unos de estos muertos y le solicita y paga 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 normalmente 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”. El “exvoto” es una palabra latina que designa a un objeto ofrecido a la divinidad por una persona en correspondencia con una promesa o con un favor recibido; la ofrenda a los muertos milagrosos es, pues, “un acto de devoción personal” (Luque A., Elin y Beltrán, Michele 2000:39) realizado para que sea visto por los demás, con el cual se ofrece público testimonio de la intervención, o ayuda

“sobrenatural”, así como de la solicitud del favor de algún muerto milagroso o santo católico.

Las ofrendas más comunes que se le entregan al muerto son: flores, velas, agua, licor, frutas, cigarrillos (con o sin marihuana), placas de agradecimiento y “cuadernos de apuntes”; actualmente, los diplomas de graduación son también muy comunes, incluyendo los universitarios<sup>14</sup>. Otros muy frecuentes son las figuras alusivas (fotos u objetos) al favor 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**. Son ofrendas para los muertos milagrosos, así como para cualquier santo católico, y se consiguen generalmente en las llamadas perfumerías<sup>15</sup>. Tienen distintas formas (delfines, perros, manos, 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 representan el deseo o el favor que el devoto le solicita al santo. Así, 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, ella entonces le lleva a su tumba un milagruto con forma de pechos de mujer o simulando la forma de 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 milagruto en forma de pez (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.) navío en el que uno ha escapado de un naufragio, cadenas de un prisionero o de un condenado a galeras liberado..”** (Ariès 1999:238).

El milagruto 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 milagruto no tiene necesariamente que tener la forma o estar relacionado con lo que se está pidiendo. Lo que se le ofrece al santo para que cumpla el milagro o el favor es un regalo, una ofrenda; así como los campesinos en el Páramo entregaban cuajadas, hortalizas, animales, etc. a las lagunas y a los encantos los devotos ofrecen a los muertos milagrosos

un regalo para que éstos les ayuden a resolver sus problemas. No es que exista una relación directa, genética entre estas dos prácticas; la ofrenda a los muertos milagrosos expresa una relación sagrada parecida a la que se establece con una deidad, pero con la peculiaridad de que esta “deidad” fue antes una persona, un humano, uno “como cualquiera”.

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 mostrado por Clarac de Briceño (1996): **“...objeto prehispánico, mucho mayor de tamaño, [que] 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 “Chés”, encontrando que la placa alada está contenida en la figura de aquél dios o chamán (p. 217).

- CULTO PÚBLICO, LA IGLESIA. Los muertos milagrosos también son llamadas “ánimas” (de un carácter muy especial), las cuales se encuentran en el purgatorio las cuales pueden ser ayudadas por los vivos 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. 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 (Franco 1999).

- EL CULTO FAMILIAR. Es notable observar que detrás o por debajo del culto a los muertos milagrosos encontramos una especie de culto a los muertos familiares. Sus sobrevivientes les solicitan favores y sobre todo protección. Hay numerosas evidencias de este culto: Los “cabos de muertos”<sup>16</sup> que sirven para proteger las casas y los carros de los ladrones; cuando uno se encuentra solo puede invocar la ayuda y protección de algún familiar muerto, preferiblemente uno muy cercano y querido; 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 mantenga en la memoria colectiva de la familia el recuerdo del muerto; incluso algunos informantes afirman que hasta en el mismo velorio se le puede solicitar favores a un muerto.<sup>17</sup>

Es importante señalar que no todas las tumbas de estos muertos cuentan con sus “guardianes”, algunas ya casi no son visitadas e incluso se encuentran en estado de abandono; no obstante, las flores y las velas que a veces allí se encuentran dan indicio de que el culto no se ha extinguido.

A estos “guardianes” o “cuidadores” del culto no debemos atribuirles el origen o construcción de los relatos sobre los muertos milagrosos, aunque contribuyen a ello de manera significativa; son los que cuidan las tumbas de los muertos milagrosos y en ocasiones promueven la construcción de un monumento, agrandan la tumba, la convierten en una verdadera capilla para el culto, etc. Contribuyen, 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 cuentan con ellos son los que más devotos tienen. “Adminstran” el dinero que los devotos dejan en las tumbas, incluso esto les sirve a veces como ingreso económico familiar. Por supuesto, no todos son familiares del muerto, algunos son amigos o devotos que solicitaron un favor y decidieron, debido a su fe, hacer una capilla para el muerto y cuidarla.

## **Dos interpretaciones del mito de los muertos milagrosos**

Existen dos trabajos que interpretan y buscan darle sentido a los relatos de los muertos milagrosos merideños. Lo presentamos ahora porque nos servirán para nuestro análisis.

## 1. Autoctonía religiosa y análisis estructural (García González)

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 ya 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, socioeconómica, 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.

Estos mitos sobre los muertos milagrosos tienen también 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 Clarac (1992) en algunos aspectos (p. 360 y ss.). Sin embargo, creemos que no todos los relatos sobre los muertos milagrosos remiten a un sustrato indígena, así como no todos necesariamente remiten a una realidad urbana o a un contexto rural.

Según García González (1981), los cuatro temas sobre los que giran los mitos de los muertos milagrosos, son los siguientes: 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 y su oposición a la iglesia. Todos éstos son rasgos que apuntan —según nosotros— hacia la condición social y étnica “inferior”, “escondida”, vilipendiada, subestimada, de la comunidad o el grupo que crea los relatos 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” (bebidas alcohólicas), 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; o como Macherera 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), probablemente, 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 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.

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. 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 e igualmente señalar su conexión con una cultura autóctona distinta a la occidental.

## 2. Eufemización del símbolo e inversión del valor (Clarac de Briceño)

Por su parte, 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):

$$\begin{array}{l} [\text{ateo (-)} + \text{"muy humano"} > \text{milagros}] = [+ ] (\text{bueno y santo})^{18} \\ [\text{prostituta (-)} + \text{"muy humana"} > \text{milagros}] = [+ ] (\text{buena y santa}) \end{array}$$

El rasgo social negativo (ateo o prostituta) acompañado 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 del imaginario* [1969]) responde lo siguiente: **"...Al régimen heroico de la antítesis 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 disuelve o se funde en la "santidad" sino que convive en ella, no hay síntesis sino una eufemización, lo duro y malsonante de aquellos valores negativos, encarnados en los muertos milagrosos, se suaviza 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, no es el intento de que esos valores sean considerados sagrados? ¿O en el mito se intenta más bien destruir la noción de santidad cristiana? Por nuestra parte, 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, popular, más carnal, más terrenal, pero con pocas posibilidades de entrar en el altar católico oficial:

- El martirio y la muerte por ideales católicos se han transformado en el sacrificio por los iguales o la reivindicación de la muerte simple, vana y absurda.

- El ascetismo desaparece por completo (sólo José Gregorio Hernández y la Madre María de San José<sup>19</sup> 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, creemos que 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 tiene su comunidad.

La individualidad del muerto milagroso es en el mito por un lado reivindicada y por el otro socializada —por decirlo así—. Este personaje en su vida tuvo —y así nos lo hace saber el mito— una vida singularizada, fue de alguna manera distinto a todos los demás, aunque a la vez como todos. La figura retórica del oximorón (en la que dos rasgos contrarios, que se excluyen mutuamente, se muestran en un mismo sujeto, Mayoral 1994:270), 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” por su comunidad (y esto por ser humanitarios, caritativos), 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. En éste se intenta resolver la contradicción afectiva que el muerto provoca en la comunidad<sup>20</sup>.

## **Nuestra interpretación**

Tres ideas importantes encontramos en el discurso y la actitud del venezolano sobre la muerte:



(1) La **continuidad** entre el mundo de los vivos y el de los muertos;

(2) La posibilidad constante de **reencuentros** entre aquellos dos mundos (sueños, apariciones, encarnaciones —“poner un muerto”, casarse con un muerto— y posesiones); 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) **No existe una superación o evolución espiritual** del alma o el ánimo de los muertos; el trayecto que sigue el muerto no es lineal, ascendente o superior, es más bien un ciclo, cuyo cierre en el más allá podría alcanzarse gracias a la intercesión de los vivos y se ilustra como la cercanía a la luz y a las deidades; también ocurre que el “olvido” del muerto por parte de sus familiares y la comunidad cierra el ciclo.

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 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, como ya lo hemos visto.

Todo lo anteriormente descrito se asemeja al culto a los antepasados, cualquier persona del grupo puede convertirse luego de su muerte e incluso inmediatamente en ancestro, recibiendo culto religioso y ser tratada como una divinidad. Supone un compromiso entre muertos y vivos para que éstos consigan no póstumos favores sino beneficios inmediatos que los espíritus de los muertos pueden proporcionar; a su vez, éstos reciben ayuda en el más allá. Este tipo de relación corresponde a lo que Mauss (1979) llamó el “don”: **“...intercambios y contratos que se hacen en forma de regalos en teoría voluntarios, en realidad obligatoriamente hechos y devueltos”** (p. 155). En el caso que tratamos, el intercambio se hace entre la sociedad de los vivos y la sociedad de los muertos; una relación mezclada de libertad y obligación, que supone una cosmovisión donde la muerte no implica necesariamente el fin de la “relación social”; los muertos se mantienen en el intercambio social y simbólico del grupo (Baudrillard 1993:150)<sup>21</sup>. En efecto, la relación entre devoto y “divinidad tutelar” (santo católico o muerto milagroso) implica **“... que cada una de las partes se ve obligada a cumplir;**

***en una economía cosmogónica que engloba, como en la Antigüedad y en el mundo prehispánico, lo terrenal y lo sobrenatural.***” (Solange Alberro 2000:28). Cuando la ofrenda no se cumple o el favor no se devuelve, los muertos milagrosos dejan de ser benéficos, muestran la 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 cuando incumplen con el “don”; las ánimas —dicen los creyentes— “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 paradójicamente —lo que muestra que esta relación implica el “don” de Mauss— las promesas que normalmente se ofrecen a los muertos milagrosos son muy “fáciles” de cumplir, basta con una vela en el altar casero o solicitar un favor con mucha fe no importa el lugar donde se pida, lo importante es cumplir lo prometido al muerto. Por otra parte la promesa se paga según los recursos que el devoto disponga, no conocemos ningún caso donde el creyente haya dispuesto de todas sus riquezas, pertenencias o dinero para cumplir lo prometido al muerto. El pago de las promesas, pues, 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.

En este contexto cultural y dentro de esta disposición a considerar a los muertos como entidades benéficas, solamente algunos de ellos alcanzan el estatus de muertos milagrosos. ¿Cómo se pasa entonces de un muerto normal a un muerto milagroso? ¿Cuáles son las condiciones necesarias para que un muerto sea reconocido como milagroso? ¿Qué nos dicen los relatos que hemos recogido? ¿Cuáles son las correspondencias que hemos conseguido en aquellos relatos?

### 3. El mito y los muertos milagrosos

Al preguntárseles 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, sólo 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)<sup>22</sup>, se intenta vencer a la muerte; en la 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 “vencerla” 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 sería la que “canta la gloria”, el “aedo” de aquéllos héroes-

mueertos 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 tras 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.

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. 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 produce muertos milagrosos; aquéllos 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”. 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 ésto sigue siendo insuficiente para responder la pregunta que 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 aquél<sup>23</sup>. Ésto sucede con cualquier muerto —más todavía si se trata de una persona cercana—, lo cual es fácil observar en cualquier funeral; los deudos del difunto dicen, por ejemplo: “fulanito 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 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”)<sup>24</sup>; 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.

#### 4. ¿Caridad o solidaridad?

En los relatos de los informantes, en las historias que hemos reconstruido y en las investigaciones antropológicas sobre el tema nos encontramos insistentemente con el rasgo caritativo de los muertos milagrosos. Creemos que no es caridad de lo que se habla en estos mitos sino de solidaridad. Aunque parezca un simple juego de palabras este deslinde 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 desde una perspectiva económica ni social, sino desde un punto de vista estrictamente 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)<sup>25</sup>. Esto supone una doctrina que reivindica a los depauperados y pobres ofreciéndoles un puesto aparentemente clave en la sociedad presente, por 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 aquéllos 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 muestran 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. Un muerto milagroso, según los relatos, 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, supone ayudar a cualquier ser humano con tal de que sufra o esté amenazado. La acción caritativa 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 católica— vale más el acto caritativo si no conocemos a quien va dirigido este acto, de este modo asegura un verdadero cumplimiento del ideal y no se mezcla con afectos ni comodidades de 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 se refieren a la “solidaridad”. Como señala Todorov (1993): **“...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):

***“Adiferencia 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 sus iguales, 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 se van haciendo adeptas a su culto<sup>26</sup>, e incluso la Iglesia Católica los podría eventualmente reconocer.

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.

## 5. Origen o pertenencia a una comunidad

El héroe clásico se basa en sí mismo, en este sentido es egocéntrico, asocial, individualista, no le importa su comunidad si ella se le opone, al igual que los chamanes, los guerreros, los santos y nuestros muertos milagrosos; por todo esto, como dice Blanchot (1996), estos seres son considerados “divinos”. Aunque egocéntrico y asocial sólo en la gloria se hace héroe y quien le 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 sea anterior a sí mismo, lo mismo que el héroe, el hombre primero por excelencia, debese 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? Creemos que proviene de la comunidad a la que pertenece, su divinidad (su poder milagroso) no es proporcionada por el Dios o la Iglesia católica (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 un origen. En aquél su origen es divino pero ocultado y en su acción, en sus hazañas, lo revela; de esta manera el héroe se hace así mismo —como todos los héroes— pero, precisamente, porque es divino. 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). Incluso si el muerto es de origen elitesco o 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, siguiendo a Clarac (1992), ***eufemización***, 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, prostituta, malandro) se suaviza en el relato e incluso llega a transformarse. Así por ejemplo, aunque era 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 eufemización el muerto milagroso no aparece con ciertos rasgos negativos —esto por supuesto en ciertas versiones— y se asimila o se incorpora a un grupo o a una comunidad determinada, para que corresponda con las aspiraciones de la comunidad o el grupo que exalta al muerto para sí.

## 6. 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 estudió 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 día 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 crece; Guillermina Morales de ser una prostituta poco apreciada por las damas towareñas, ahora como

muerta milagrosa las ayuda en sus problemas cotidianos; Ramón Poncho, retrasado mental, ayuda igualmente a los estudiantes.

## 7. 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 para los vivos, 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? Sólo pensemos en las monumentales obras funerarias, por ejemplo;

el traslado de Bolívar para su adoración oficial; 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 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 solos, 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; luego, 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 solidaridad ritual.

## 7. 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. Tal 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”<sup>27</sup>, mandadero del pueblo y además retrasado mental; el Soldado que aunque no se sabe mucho de él, su nombre ya 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.

## 8. Héroes de lo cotidiano

Los muertos milagrosos van a “subvertir” el 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. Incluso José Gregorio Hernández: 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. Este es uno de los muertos milagrosos que más opción ha tenido para ser canonizado por la alta cúpula eclesial. 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 muertos milagrosos 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.

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 socioculturales 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.

### Notas:

- <sup>1</sup> Este artículo fue entregado para su evaluación en marzo de 2001 y fue aceptado para su publicación en junio del mismo año [Nota del Comité Editorial].
- <sup>2</sup> Historiador, Magister Scientiae en Etnología, Mención Ethnohistoria, Miembro del Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas (GRIAL) del CIET, Universidad de Los Andes, Mérida. E-mail: [franje@yahoo.es](mailto:franje@yahoo.es) [Nota del Comité Editorial].
- <sup>3</sup> Este artículo es parte de la tesis presentada en la Maestría de Etnología (Mención Ethnohistoria) de la Universidad de Los Andes, con el título ***El culto a los muertos milagrosos en Mérida: Estudio Etnohistórico y Etnológico***, Mérida, Facultad de Humanidades y Educación, 2000.
- <sup>4</sup> Este lugar 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”.
- <sup>5</sup> 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).
- <sup>6</sup> Por supuesto, existen excepciones: García González (1981), Clarac (1984), Angelina Pollak-eltz (1987).
- <sup>7</sup> 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).
- <sup>8</sup> Es la muerte que implica por la forma del deceso o, por no cumplir con los rituales fúnebres tradicionales del grupo, 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 embarazadas, durante la iniciación, etc.); también las personas socialmente peligrosas o demasiados singularizadas dentro de su comunidad (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. 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 (Thomas 1993:230; Jennsen 1982:362; Franco 2000:29).

- <sup>9</sup> El culto de María Lionza es un culto de posesión. La “materia” es la persona que en el culto “recibe” en su cuerpo a los distintos espíritus que son invocados en los rituales. Cuando uno de estos “baja” quiere decir que el espíritu toma posesión de la persona o “materia”. También, esta palabra significa la cualidad o facultad para recibir a estos espíritus.
- <sup>10</sup> 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).
- <sup>11</sup> 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 reactualiza 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).
- <sup>12</sup> García González (1981:52) señala en su trabajo que el “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.
- <sup>13</sup> Así, 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).

- <sup>14</sup> Clarac en 1984 señalaba que la mayoría de los estudiantes universitarios que solicitaban ayuda a los muertos milagrosos eran generalmente de los “cuatro primeros semestres”; sin embargo, esto 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.
- <sup>15</sup> Las “perfumerías astrológicas” (llamadas en Estados Unidos “Botánicas”) son establecimientos comerciales donde los creyentes y oficiantes del culto a María Lionza se proveen de sus instrumentos, objetos, etc. para sus rituales; asimismo ofrece una variada bibliografía calificada de esotérica.
- <sup>16</sup> Los “cabos de muertos” son los pedazos de velas que quedan luego de que el muerto es “velado” en los ritos fúnebres. Se habla también de “cabo de año” para referirse a la misa o sufragio dedicada a un difunto.
- <sup>17</sup> 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.
- <sup>18</sup> Aquí se refiere a Jacinto Plaza y en el siguiente esquema a Guillermina Morales, también analiza los relatos sobre Machera.
- <sup>19</sup> Esta muerta milagrosa nació en Choróní (Estado Aragua), fue una monja que tuvo una vida conocida y destacada en Maracay. Se le reconoce como «muy buena y caritativa» y su cuerpo se ha conservado muchos años después de su muerte. Curiosamente se adelantó a la beatificación de José Gregorio Hernández.
- <sup>20</sup> Como señala Espar (1995): “...la muerte es la nada, el límite, la no existencia ontológica y su representación semiótica como tema y figura, obliga al enunciador 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 oximorón, 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).
- <sup>21</sup> “...El intercambio simbólico no se interrumpe, ni entre los vivos, ni con los muertos (ni con las piedras, ni con los animales). Es una ley absoluta: obligación y reciprocidad son infranqueables. Nadie puede sustraerse a ella, respecto a quien o a los que sea, so pena de muerte. La muerte no es, por otra parte, más que eso: ser retirado del ciclo de los intercambios simbólicos.” (Baudrillard 1993:155).



- <sup>22</sup> “...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 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).
- <sup>23</sup> 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.
- <sup>24</sup> 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 [diríamos 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).
- <sup>25</sup> “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 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: **quo por un ochno 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).

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> Este vocablo es utilizado por los campesinos merideños y significa niño que trabaja como mandadero, es decir va a la bodega a comprar víveres, lleva y trae mensajes. Por ese oficio era común que recibiera alguna propina en efectivo o comida. Frecuentemente los hijos “ilegítimos” trabajaban con sus padres como “conchavados” o eran “adoptados” por alguna familia.

## Bibliohemerografía

ARIÈS, Philippe.

1999 [1977]: **El hombre ante la muerte** Madrid-España: Editorial Taurus.

BAUDRILLARD, Jean.

1992 [1976]: **El intercambio simbólico y la muerte**. Segunda Edición. Caracas: Monte Avila editores.

BENNASER, Bartolomé.

1983 [1982]: **La España del siglo de oro** Barcelona: Crítica. Grupo Editorial Grijalbo.

BLANCHOT, Maurice.

1996: **El diálogo inconcluso**, Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

BRICEÑO GUERRERO, J. M.

1981: **Europa y América en el pensar mantuano**. Caracas: Monte Ávila Editores.

CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline.

1984: “El mensaje del culto a los muertos” en Mérida en **Boletín Antropológico**. Mérida: Centro de Investigaciones Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes. N° 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 Gutiérrez.

DETIENNE, Marcel.

1985 [1981]: ***La invención de la mitología***. Barcelona: Ediciones Península.

ELIADE, Mircea.

1978: ***Mito y Realidad***. Barcelona: Editorial Guadarrama.

1985 [1951]: ***El mito del eterno retorno***. Sexta edición. Barcelona: Alianza Editorial.

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.

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 GRATEROL, Francisco.

1999: “Muertos y encantados. Aproximación a un estudio de los espíritus en el culto de María 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.

2000: ***El culto a los muertos milagrosos en Mérida (Estudio etnohistórico y etnológico)***. Tesis presentada como requisito parcial para obtener el título de Magister Scientiae en Etnología. Mención Etnohistoria. Universidad de Los Andes, Escuela de Historia, Maestría en Etnología.

GARCÍA GONZALEZ, Tamara.

1981: ***¿Autoconia 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.

GODOY, Cristina y HOURCADE, Eduardo.

1993: ***La muerte en la cultura. Ensayos históricos*** Rosario-Argentina: UNR Editora, Universidad Nacional de Rosario.

JENSENN, Ad. E.

1982 [1960]: ***Mito y culto entre pueblos primitivos*** México: Fondo de Cultura Económica.

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.

LORENZO PINAR, Francisco J.

1991: ***Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)***. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

LUQUE A., ELIN Y BELTRÁN, Michele.

2000. "Imágenes poderosas: Exvotos mexicanos" en LUQUE AGRAZ, Elin; BELTRÁN, Michele y OLIMÓN N., Manuel. ***Retablos y exvotos*** México: Museo Franz Mayer, Artes de México (Colección Uso y estilo, N° 8).

MARTÍN, Gustavo.

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: [1923-1924] "Ensayo sobre los dones, motivo y forma del camibo en las Sociedades primitivas" en ***Sociología y Antropología*** Madrid: Editorial Tecnos.

MORIN, Edgar.

1994 [1970]: ***El hombre y la muerte*** Segunda edición. Barcelona: Editorial Kairos.

MAYORAL, José Antonio.

1994: ***Figuras retóricas*** Madrid: Editorial Síntesis.

OTTO, Rudolf.

1980: ***Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*** Madrid: Alianza Editorial.

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.

POLLAK-ELTZ, Angelina.

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.

SOLANGE, Alberro.

2000. "Retablos y religiosidad en el México del siglo XIX" en LUQUE AGRAZ, Elin; BELTRÁN, Michele y OLIMÓN N., Manuel. ***Retablos y exvotos*** México: Museo Franz Mayer, Artes de México (Colección Uso y estilo, N° 8).

THOMAS, Louis Vicent.

1991: ***La muerte. Una lectura cultural***. Primera edición. Barcelona: España: Paidós.

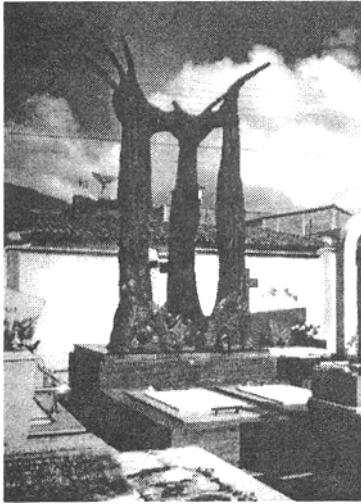
1993: ***Antropología de la muerte*** México: Fondo de Cultura Económica.

TODOROV, Tzvetan.

1993 [1991] ***Frente al límite*** Primera edición. México: Siglo veintiuno editores.

WEBER, Max.

1979 [1901]: ***La ética protestante y el espíritu del capitalismo***. Quinta edición. Barcelona: Ediciones Península.



*Tumba de Alberto Carnevali. Cementerio El Espejo, Mérida.*  
Fotografía tomada por Francisco Franco



*Tumba de Ramoncito "Poncho".*  
Cementerio de Ejido.  
Fotografía tomada por Francisco Franco



*Interior de la Tumba de Machera. Cementerio El Espejo, Mérida.*  
Fotografía tomada por Francisco Franco