

MARÍA LIONZA: DIOSA-MADRE DEL MITO VENEZOLANO DESDE UNA INTROSPECTIVA HISTÓRICA Y PSICOANALÍTICA

MARIA LIONZA: ANCESTRAL FEMALE DEITY OF THE VENEZUELAN MYTH FROM A HISTORICAL AND PSYCHOANALYTIC PERSPECTIVE

Orlando Cáceres Torres

orlandocaceres2017@gmail.com

ORCID 0000-0002-5837-8271

Departamento de Orientación. Facultad de Ciencias de la Educación Universidad de Carabobo.
Valencia, Venezuela

Recibido: 05/12/2022 - Aprobado: 08/02/2023

Resumen

El presente artículo tiene como propósito examinar los aspectos históricos y psicodinámicos que rodean el culto a María Lionza como deidad ancestral femenina del mito venezolano. Lo mítico representa una verdad absoluta en los sistemas de representación de la humanidad, además las fantasías pulsionales en la psique-soma de las sociedades arcaicas y sueños reprimidos del homo sapiens; siendo, María Lionza la Diosa-Madre que cumple satisfactoriamente los deseos de sus fieles devotos, estos a cambio ofrecen obediencia y gratitud asidua a las potencias divinas conexas. Desde la teoría monomítica de Campbell, María Lionza se transfigura en esoterismo bucólico y espiritualidad irreverente e irreversible en el imaginario popular venezolano, que advierte experiencias hierofánicas de unicidad socio-simbólica en el encuentro trascendente del ser.

Palabras Clave: María Lionza, diosa-madre, mito venezolano.

Abstract

The purpose of this article is to examine the historical and psychodynamic aspects surrounding the cult of María Lionza as an ancestral female deity of venezuelan myth. The mythical represents an absolute truth in the systems of representation of humanity, in addition to the instinctive fantasies in the psyche-soma of archaic societies and repressed dreams of homo sapiens; Maria Lionza being the Mother-Goddess who satisfactorily fulfills the desires of her faithful devotees, who in return offer obedience and assiduous gratitude to the related divine powers. From Campbell's monomythical theory, María Lionza is transfigured into bucolic esotericism and irreverent and irreversible spirituality in the Venezuelan popular imagination, which warns hierophanic experiences of socio-symbolic uniqueness in the transcendent encounter of being.

Keywords: María Lionza, feminine deity, venezuelan myth.

Expedición al complejo mundo mítico

En sus reflexiones Balandier (2003), plantea que la ciencia quiso la eliminación del mito a como diera lugar y con su racionalidad desplazar todo vestigio de pensamiento mítico, considerándolo ilusorio y fantasioso. Sin embargo, argumenta, que el mito está presente en todas partes, trazando sus propias fronteras y sentidos al proponer justificaciones morales en pro de presentar una cosmovisión del mundo. El pensamiento científico y el pensamiento mítico son dos usos de la razón humana; la diferencia está en que el primero elabora las preguntas y el segundo ofrece las respuestas. Estos dos pensamientos permiten instaurar orden e inteligibilidad en el universo y llegar a éste mediante relatos absolutamente distantes y distintos por su modo de producción que le son propias. El relato científico es corregido y corregible, mientras que el relato mítico una vez establecido, requiere una perennidad y no varía en el tiempo, sino manteniendo sus apariencias, sus formas; inscribiéndose, de esta manera en la tradición primeramente oral y después escrita.

Se puede decir, que el mito por naturaleza no tiene comprobación, de allí resulta la incertidumbre de su identidad. El *mythos* griego remite a la palabra mentirosa, generadora de ilusión; es a lo mejor de allí que la ciencia psicológica, asume esta perspectiva y construye el concepto de mitomanía (sujeto tendiente a mentir). Sin embargo, Aristóteles llegó a la conclusión que el amor a los mitos implica amor a la sabiduría, la posibilidad de alcanzar la verdad e inclinar el espíritu a la investigación, comenzando por la búsqueda de su propio sentido, el cual es revestido de oscuridad y misterio. El enigma que el mito detenta es fascinante, convoca a su desciframiento, a su lectura iniciática. Según la visión griega del mundo, el mito posee tres aspectos

fundamentales: 1. Refiere a lo que está en el origen; 2. Remite a la temporalidad; pero no, a la sucesión de acontecimientos históricos sino a la de un tiempo fundante el cual engendra un orden y 3. Se vincula a la memoria colectiva en cuanto ésta es una revelación que permite acceder a realidades ocultas.

Por su parte, Schelling (1993) en la filosofía de la mitología, le confiere al mito un valor agregado considerándolo suprrracional, calificándolo además como relato completo fijado en la memoria, la lengua, el lenguaje y la creación humana. Es un relato que restituye el orden mediante la simbolización los momentos y fenómenos originarios (el proto). Es así como el mito, conlleva a una realidad primordial que pre-existe a una realidad profundamente misteriosa y que se interpreta con signos, imágenes, símbolos e imaginarios que reflejan el mundo fenoménico, llevando a la consciencia a descubrir un proceso teogónico y cosmogónico. De igual manera, Cassirer (1985), refiriéndose a las formas simbólicas de base antropológica, considera que el mito es el saber colectivo originario que permite estructurar y dar sentido al universo sensible como expresión de una difícil búsqueda sobre el secreto del origen. Pero, más allá del mito hace énfasis en cómo funciona el pensamiento mítico y cómo da unidad a la diversidad de sus producciones.

En otras palabras, el mito es irreductible, su interpretación es inagotable, acaso es posible interpelar las tentativas tendientes a precisar su naturaleza ¿se trata de una mentalidad, un lenguaje o un discurso del inconsciente profundo? o acaso ¿es un conocimiento banal, una memoria que pivotea al pasado transfigurándolo, una construcción que rige la creación socio-cultural como

fuerza efervescente? En tal sentido, ¿está condenado el mito a desaparecer por los progresos acentuados del conocimiento científico y tecnológico? Desde una profunda imbricación, denominada: el mito del mito, lo imaginario se nutre incesantemente de los productos del pensamiento mítico, ritualista y mágico.

Lo mítico no tiene fin, capturar su lógica comprende la creación pensada de un caos inicial que impone sin cesar el dualismo de fuerzas actuantes entre el orden-desorden, y las figuras mediante las cuales ellas actúan. Estas figuras refuerzan el cuerpo del mito, y los acontecimientos, prácticas rituales y solidaridades muestran su verdad, es por ello que, el mito da otro curso a la historia de los hombres inundándolos de sentido y significado ante la incertidumbre de lo porvenir. Por lo tanto, es de suponer que el mito tenga la capacidad de transfigurar al ser humano con el fin de crear un nuevo orden social-simbólico sin rupturas entre ellos y el cosmos circundante.

El experto mitólogo e historiador de las religiones del siglo XX, Eliade (1992) entiende el mito como la expresión simbólica de un tiempo original y sagrado. En sus propias palabras: *"es, pues, la historia de lo acontecido in illo tempore, el relato de lo que los dioses o seres divinos hicieron al comienzo del tiempo"* (p.84). Para este autor, el mito no es un hecho folklórico o legendario, sino que en él está contenido el relato primordial, fundamentando el tiempo existencial e histórico porque representa un modelo ejemplar o comportamental, y este modelo ejemplar está basado en lo sagrado, en el sentido que realiza una traslación al origen del cosmos o al centro mismo de la creación del mundo. El mito muestra como ha venido a la existencia una realidad, sea ésta total o

un fragmento de ella, y si lo sagrado entendido simbólicamente como modelo ideal, es lo real por excelencia; entonces, el mito como expresión de esa realidad ideal es el modelo a seguir para quienes desean acercarse a lo sagrado, que en última instancia es un acercamiento a la realidad y al ser. De esto se desprende que Eliade (ob.cit) centre su atención en la función del mito, que no es otra que la de fijar modelos ejemplares de todos los rituales y prácticas en todas las actividades humanas significativas.

En consonancia con lo anterior, Campbell (2013), considera al mito como la entrada secreta por la cual, las inagotables energías del cosmos se vierten en las manifestaciones culturales humanas. Agregando, que las religiones, filosofías, las artes, las formas sociales del hombre primitivo, los primeros descubrimientos científicos devienen fundamentalmente del mito. Este autor manifiesta que: *“Cuando el mito se investiga, no en función de lo que es, sino de cómo funciona, de cómo ha servido a la especie humana en el pasado y de cómo puede servirle ahora. La mitología se muestra tan accesible como la vida misma a las obsesiones y necesidades del individuo”* (p.337). Eliade y Campbell, antes citados, coinciden en que la función principal del mito es la de crear un modelo actitudinal desde una metodología comparativa, ya que los mitos presentan ciertas características universales, particularidades y diferenciales entre sí, detectando un patrón histórico y geográfico circunstancial.

Tanto Campbell (2013) como Eliade (1992), en sus perspectivas teóricas sobre el mito también se alejan sustancialmente ya que, el primero lo hace desde una posición psicológica-psicoanalítica mientras el segundo lo hace desde una

postura mágico-religiosa. Campbell en su obra celebre: *El héroe de las mil caras*, plantea un esquema analítico universal, observable en todos los mitos producidos por la humanidad (monomito), explicando de esta manera la fantasía épica contemporánea. Este autor considera que las narraciones e imágenes simbólicas se almacenan en el inconsciente de manera permanente, determinando los comportamientos y actos de la consciencia. Tanto los sueños como las imágenes del mito comparten un mismo lenguaje simbólico; es por ello, que aplicando los principios del inconsciente colectivo del psicoanálisis Jungiano en esa relación análoga sueño-mito edificó un esquema universalista.

A este respecto Jung (1970) define el inconsciente colectivo como: *“el estrato más profundo en que descansa el inconsciente personal, y este estrato es innato y de naturaleza universal, que en contraste con la psique individual “tiene contenidos y modos de comportamientos que son los mismos en todos los lugares y en todos los individuos”* (p.10). Por lo tanto, el inconsciente colectivo representa el piso teórico, donde prospera el monomito de Campbell, aduciendo que este esquema se ha transmitido culturalmente mediante imágenes simbólicas encerradas en la psiquis humana.

En el caso del símbolo o lo simbólico, éste transmite un mensaje aun cuando no se le capture conscientemente en su totalidad, ya que este símbolo se dirige integralmente al ser humano y no específicamente a su inteligencia taxativa, así lo declara el mismo Campbell (ob.cit) cuando señala que: *“el sueño es el mito personalizado y el mito es el sueño despersonalizado”* (p.35). Interpretando estos dos últimos elementos, el sueño es una expresión

individualizada del esquema universal del mito, estableciendo una conexión análoga entre ambos. Cabe referir, que tanto Campbell como Jung proponen una perspectiva metafísica, en los términos de que el mito no es solamente una expresión del inconsciente colectivo, sino que también puede referirse al universo existencial o la idea de cosmogonía.

En todas las culturas humanas subyace la figura del héroe y su aventura arquetípica configurando en un modelo de relatos compartidos oralmente de una generación a otra y que el mismo Campbell sostiene que está en nuestro propio ADN cultural. En su narrativa monomítica comienza por describir la partida del héroe desde la cotidianidad hasta internarse en espacios sobrenaturales, enfrentando fuerzas abismales, vencíéndolas y regresando de manera triunfal donde distribuye muchos dones a sus hermanos o amigos. El esquema Campbelliano lo divide en tres partes: 1. Partida, 2. Iniciación y 3. Retorno y esta triada conforma un modelo cíclico, donde el héroe vuelve al punto inicial de su aventura.

En el caso de María Lionza, ésta es una heroína en términos campbellianos, que representa una diosa mítica y además convierte a sus seguidores en héroes y heroínas de sus propias existencias al transformarlos una vez regresados de sus viajes astrales a través de los distintos rituales extáticos (trances) de sus diversas cortes, en personas sanas física, emocional, social y espiritualmente; de allí, su gran veneración apologética.

La diosa María Lionza: Construcción femenina del mito venezolano

María Lionza como deidad yarcuyana ha inspirado la creencia colectiva de una diosa benefactora, pero al mismo tiempo una diosa implacable y vengativa. Sugiere Garmendia (1980) que la diosa madre puede producir descargas psíquicas cuando el convocante la llama dentro del orden de sus necesidades espirituales. Contiene el mito rasgos coincidentes con la mentalidad primitiva que Jung identificó como arcaicos. El concepto mágico emerge del mundo primitivo, ya que, en la mitología comparada, se aprecian semejanzas y diferencias entre María Lionza y algunos productos míticos de las épocas clásicas griegas. En cuanto al concepto mágico de la metamorfosis que está encarnado en el transformismo de la diosa nativa, quien cambia constantemente de formas en una amplia gama de mutaciones, en los ritos iniciáticos, si un aspirante quiere convertirse en banco (intermediario) de la diosa-reina, tiene que demostrar impavidez ante las fieras y serpientes que están en derredor.

Asimismo, en una observación metódica de la escultura de María Lionza, se pone de manifiesto la potencia de la mujer expresada en el cuerpo desnudo y la postura erguida que con los brazos en alto sostiene una pelvis en sus manos, que simboliza los contenidos uterinos de la mujer. Un mundo interno que cobija la fertilidad para procrear y a la vez refleja la importancia del vínculo materno. ¿María Lionza representa simbólicamente el profundo vínculo del hombre con la madre tierra o pacha mama? Seguidamente, se ve a María Lionza montada en una danta o tapir, lo que simboliza la conjunción de la madre naturaleza, que gobierna o domestica lo salvaje de su esencia y con ella

al hombre mismo. Es por ello que, María Lionza simboliza la protección irrestricta de la flora y la fauna, al interior de la montaña de Sorte (suerte), rodeada siempre de animales guardianes totémicos. Tales aspectos ¿no constituyen las tonalidades de su personalidad, que son a su vez valores arquetípicos? En tal sentido, Freud (1989) señala que dichas valoraciones arquetípicas son parte de la cultura moderna, donde se descargan todos los deseos reprimidos del hombre.

Desde la interpretación de María Lionza como mujer libertina, se tiene que ella no es asexuada como la diosa-virgen del discurso teológico cristiano. En ocasiones como deidad es bella y dulce, pero en ciertos momentos muestra un aspecto sexual no solamente de tipo tortuoso, sino profano-mundano. En este orden de ideas, los antojos sexuales de la diosa representan un evidente peligro para el varón elegido como objeto de concupiscencia, ya que la aventura coital con la Mesalina de Sorte acarrea aterradoras consecuencias. La más significativa es que no contará jamás la aventura a sus amigos licenciosos y en la oscuridad de esa noche seminal, son convertidos en enormes piedras. Así lo evidencian las enormes piedras vistas en la montaña Sortiana, cuyos nombres quedan grabados por haber fornicado con María Lionza. ¿Por qué quedan los hombres convertidos en piedras y no en árboles, en pájaros o en cualquier otro elemento de la naturaleza bucólica? Estas enormes piedras representan el silencio absoluto y la insensibilidad de los amantes mudos.

Como se aprecia María Lionza dispone de un poder seductor de amplio espectro y de efectividad comprobada en las víctimas, pues muchos de ellos

no resisten la tentación de la devoradora de hombres. En la actitud de la diosa-reina se encuentran reminiscencias de las Ninfas Marinas, mezcla de pájaro y mujer, y en tiempos de Ulises extraviaban a los navegantes al escuchar desde la cubierta los melodiosos cantos de Sirenas, sumiendo a la tripulación en un profundo éxtasis y la embarcación sin rumbo terminaba destruida en los arrecifes. De esta manera, María Lionza representa el amor impuro, incestuoso y de excelsa lujuria provisto de poderes hipnotizadores; mujer bella, libertina y manipuladora que anhela subyugar a los hombres mediante palabras edulcorantes y mirada penetrante.

Por otra parte, autores como Zarate (s.f) y Santamaría (2000), manifiestan que antes de los años 50 del siglo XX, el mito fuera poco difundido y solo fue practicado por unos pocos de forma oculta en el estado Yaracuy. Posteriormente, en los años 60 del siglo XX, Venezuela comenzó a recibir inmigrantes cubanos y haitianos, que adoptaron el culto a María Lionza, contribuyendo con algunos elementos sincréticos de la santería provenientes de la tradición Yoruba y del Vudú (*vodún: deidades*). La expansión del culto a otras regiones de Venezuela, fue producto del auge petrolero, logrando que las personas dedicadas a la siembra del café, el maíz y el cacao emigraran a las principales ciudades en busca de mejores condiciones vida, trayendo con ellos el culto a la ciudad. Estos autores refieren que nuestra identidad está compuesta por los mitos europeos, indígenas y africanos, donde lo nativo representa lo maternal, mientras que lo extranjero alude al padre proveedor.

Perspectiva histórica-psicoanalítica del mito de María Lionza

Los estudiosos del mito de María Lionza tales como: Herman Garmendia (1980), Gustavo Martín (1982), Angelina Pollak Eltz (1985) y Edmundo Bracho (2004), convergen en sus obras que la versión más antigua encontrada es la de Gilberto Antolínez (1939), ya que su origen yaracuyano fue el factor que le permitió una exploración más amplia y profunda de esta cultura mágico-religiosa. Los principales relatos datan de la época de la conquista española donde María Lionza, es representada como mestiza producto de la aportación de la cultura española, indígena y africana. Este hecho hace pensar que no es suficiente con el proceso biológico de reproducción entre personas de diferentes grupos étnicos, sino las consecuencias en la cotidianidad del choque cultural en la organización de la estructura social venezolana y de otras sociedades latinoamericanas donde se produjo la conquista.

Según lo señala Zarate (s.f), existen aproximadamente más de 25 versiones del mito de María Lionza, esto obedece a la estructura misma del mito, lo que permite que los mitos sufran importantes transformaciones sin cambiar su esencia real. Los etnólogos asientan que el mito constantemente se vuelve a relatar en los círculos espiritistas (denominados a quienes practican el culto a María Lionza), más no es posible encontrar una versión unívoca de éste. Siendo de capital interés encontrar las diferentes versiones históricas sobre el mito, se considera imprescindible tomar como referente los relatos históricos propuestos por (Girardi, referido por Zarate, s.f), quien los codifica en cinco grandes relatos. Estos son:

Relato 1: El cacique indio tenía una linda hija de ojos verdes; pero, como los ojos verdes eran un mal signo, el padre decidió llevarla al lago y dársela a la anaconda que vivía en el fondo del lago. Después, la anaconda la arrojó hacia fuera del lago, transformada en Diosa maravillosa rodeada por muchos animales, agua y plantas (cúmulo de riqueza ecológica).

Relato 2: El etnógrafo Antolines (1939) registró que hace mucho tiempo atrás la gente de Yaracuy, recibió un aviso o premonición que una niña de ojos verdes iba a nacer. Eso se consideraba una alerta, porque sus ojos podrían ser una señal de malos tiempos por venir, y si la niña veía su reflejo en el lago cercano, una monstruosa serpiente (ofidio) podría salir y traer muerte y destrucción. Bajo esta escatología profética, y justo antes de la conquista española, una niña de ojos verdes nació. Estaba destinada a ser sacrificada a la gran Anaconda, por el aviso recibido. El padre la salvó y la envió a un lugar secreto donde creció sin ningún problema. Veintidós guardianes la cuidaron en esa nueva casa y se encargaban de impedir que la niña se acercara al lago. Un día los guardianes se durmieron, ella se escapó y luego fue encontrada en su camino un lago refulgente y con fascinación vio su reflejo en el agua. Desde ese momento, ella tomó la forma de una anaconda y creció tanto que su cuerpo explotó y se desbordaron las aguas, trayendo fuertes inundaciones. Su cabeza estaba en Acarigua (estado Portuguesa) y su cola en Valencia (estado Carabobo).

Relato 3: El Cacique de Yaracuy, tenía una niña de ojos verdes deslumbrantes. Era una buena señal para la familia y la comunidad que tanto necesitaban en los tiempos duros de la conquista española. A medida que crecía se convirtió

en un símbolo de salvación para la comunidad. El nombre de la niña era Yara. Tupi, su madre, la llevó a la montaña donde permanecía a salvo bajo el cuidado de un regimiento de guardias. Sin embargo, la situación con los conquistadores españoles empeoró. El encanto de Yara le permitió convertirse en una diplomática para establecer conversaciones con los españoles, y la comunidad puso todas sus expectativas en ella como instrumento de paz. Se reunió con Ponce de León usando el nombre de María del Prado. La conversación fracasó y ella se retiró a la montaña donde desapareció y se mantuvo allí como una diosa. Algunos autores encuentran a Yara parecida a Uyara, deidad que pertenece a los mitos de los Tupis en Brasil. Antolinez (1939), define a Uyara como una mujer dulce, pero con sonrisa melancólica que atrae y captura a los hombres, satisface sus deseos carnales con ellos, y luego los abandona. La lujuria es lo que la impulsa. Los atributos de Uyara han sido proyectados a María Lionza (la come hombres)

Relato 4: Garmendia (1980) comenta que María era hija de una pareja de españoles. Cuando tenía 15 años, desapareció mientras nadaba en un lago. No murió, sino que fue rescatada por una onza. La onza y María eran una sola unidad. Por ello se llama María de la Onza y el vulgo popular condensó el nombre en María Lionza. Hay una versión similar a ésta, donde María Lionza se llama María Concepción de Sorte, hija de unos españoles que creció con los animales en el bosque, hasta que un día le atrajo una poderosa luz y desapareció. Una vez en el cielo, se unió con aborígenes que la hicieron diosa-reina y desde allí cabalga una onza.

Relato 5: Para el historiador Bruno Manara, María Lionza era española, que posiblemente se llamaba María del Marqués. Nació en España y vino a

Venezuela, después que su barco naufragó como resultado de un huracán que pasó por el mar caribe en 1800. Fue arrojada a las playas venezolanas y fue rescatada por un grupo de indígenas que se la llevaron a Chivacoa, a un jefe indígena joven. Ella les enseñó algunas habilidades básicas a los miembros de la tribu y luego se convirtió en reina de las montañas.

En la fase hermenéutica de estos cinco relatos Zarate (s.f), argumenta que en los primeros tres relatos María Lionza es una aborigen de ojos verdes y en los relatos cuatro y cinco ella es una mujer blanca de origen español. Sus ojos verdes son signos de buena señal y en otros relatos es un mal presagio. En algunos relatos ella es rescatada por su padre, en otras es rescatada por algunos indígenas y custodiada por numerosos guardianes. Se convierte en Diosa-Reina, pero también puede transformarse en un monstruo o en una diplomática, ejemplificando que las transformaciones se van sucediendo por los opuestos. El mito muestra en María Lionza la imbricación mitad humana y mitad animal, y en otras se presenta como una aterradora y desproporcional anaconda. También muestra la raíz del mestizaje y las consecuencias de éste, pues aparece como española rescatada por indígenas que la convierten en reina. Estos aspectos se deslizan tanto a la entidad social como a la identidad individual, planteando las fantasías inconscientes con respecto a los temores de pérdida de la identidad, como también la transformación de lo no común, lo extranjero, en deidad; como por ejemplo el color verde de ojos en los indígenas, lo cual es inusual

Algo importante a rescatar del relato 1 y es que, para el padre, esta niña es un mal signo, y se puede argumentar que este mal signo, se corresponde con la idea de haber sido engañado por la madre, pues las indígenas no tienen ojos

de color verde y esa traición despierta el deseo de eliminar el fruto de la traición, ahogándola o dándosela a la anaconda. ¿Será que esta anaconda que vive debajo del agua representa a la madre y que el padre rechaza la paternidad de la hija, devolviéndosela a su madre o matriz? Tal vez, dar la hija a la anaconda es una forma representativa del asesinato del fruto de la traición, que regresa de la muerte como deidad. Podría ser esta versión más cercana al pacto de Abraham con Yavé.

En relación exegética del relato 2 comparte similitudes con el 1 en el sentido que la niña de ojos verdes que va a nacer es un mal augurio y había que sacrificarla cuando naciera (infanticidio). Lo nuevo en el relato es este mirarse en el reflejo del lago que atraería la serpiente que habita en el lago y generaría muerte y destrucción. Aquí el padre la separa y protege de esta profecía, lo que se asemeja a la versión edípica, colocándole la ley representada por los guardias, y escondiéndola en un lugar secreto, más ni siquiera la protección del padre logra salvarla de la atracción por el regreso al útero, el lago materno que la engolfó y se transformó en objeto: “la anaconda” que se infló tanto que explotó y trajo destrucción a la comunidad. El relato señala la amenaza de la fijación materna que no permite la individuación, es modelo del narcisismo de muerte. Pero también, el relato muestra el temor a las tendencias incestuosas del padre y la hija, de quien es necesario proteger con los representantes súper yoicos: los fieles guardianes (generalmente eunucos).

Ya en el relato 3, se muestra a la niña aborígen de ojos verdes, pero en caso contrario al relato 2, estos ojos son una buena señal y se transfiguró en un amuleto para la comunidad. Ya no es la mujer mala como en los relatos

anteriores sino es la mujer mesiánica. Esta vez es la madre quien la protege aislándola en la montaña, tal vez mostrando el recelo y rivalidad materno/filial, pues ella la dejó al cuidado de unos guardias protectores. ¿Se referirá a la privación o prohibición edípica? Sin embargo, el relato la describe como salvadora de la comunidad, que puso las expectativas en ella para que entrara en conversaciones con los conquistadores españoles, ¿qué tipo de petición habrá solicitado la comunidad?, pero pese a su encanto y diplomacia, éstos no surtieron efectos positivos para pactar con el colonizador, y ella terminó aislándose en la montaña convirtiéndose en Diosa-Reina, pero por la vía del rechazo. Este acontecimiento crea un antecedente, pues otra vez deja entrever que a la niña hay que protegerla de las tendencias instintivas y proyectivas.

El contexto histórico del relato 4, distinto a los tres anteriores se sitúa en la época de la conquista española. Aquí María Lionza es una quinceañera de tez blanca, que se pierde simbólicamente después de un sumergimiento en el lago. Apareciendo transformada en “mujer onza”. Esta transformación posibilita la fusión con una onza, o se cruzó con uno de estos animales, para finalmente terminar siendo una Diosa. Una versión modificada de este relato es que María Lionza muere y se convierte en reina de indígenas en el cielo. En ambos relatos se marca la dificultad con la mujer/hija en la etapa adolescente, justo cuando está en pleno desarrollo biológico, y a su vez es apta para la procreación y el placer sexual.

Los relatos antes expuestos, exhiben una mujer que nace humana y luego se transforma súbitamente en una fusión humano-animal para finalmente transformarse en diosa-reina, donde el tránsito de lo humano a lo divino no

tiene mayor explicación, ni complicación. El mito fundante y originario relata las transformaciones simbólicas que sufre el hombre en su proceso evolutivo, tocando tanto su animalidad (instintos) como su divinidad (intuición). Mas el mito lo muestra no como algo abstracto, sino como un acontecer concreto que remite al sincretismo mítico-religioso, cualidad de la mente del homo sapiens que contiene esta diferenciación entre lo divino y lo profano, lo concreto y lo abstracto, lo animal y lo racional, lo interno y lo externo. Desde el vórtice psíquico, el mito muestra cómo el hombre social se enfrenta y aferra a la matriz edípica (proto-fantasia) que rige su humanidad y en consecuencia del grupo social al cual pertenece en su unicidad estructural socio-cultural.

A modo de cierre reflexionante

La búsqueda en el inconsciente colectivo del venezolano sobre su Diosa-Reina María Lionza constituye un viaje iniciático y extático fascinante, una espléndida posibilidad de comprender la vida, la propia y la de los otros (principio de alteridad). Posibilidad de hacer frente a tensiones entre el continuum de la vida y la razón instrumental de la cual echamos mano para dar explicaciones sobre la realidad natural y sobrenatural del mito sorteño; donde vida y muerte, luz y oscuridad son polaridades de un mismo proceso cósmico. Esta polaridad, expone por un lado a una monstruosa e insensible devoradora de hombres, y por el otro, a una benefactora madre protectora de quienes la veneran. Ese desdoblamiento de la personalidad de María Lionza suelen reproducirse siempre en personajes femeninos propios de la tradición oral del folklore venezolano, un ejemplo de ello es la espeluznante llorona.

Cabe resaltar, que la madre-mujer representa un elemento organizador edípico en la estructura relacional del inconsciente colectivo venezolano. Por otra parte, una madre-mujer que traiciona es egocéntrica porque solo le interesa satisfacer sus pulsiones sexuales y nada más, sin dejar de ser madre; contraponiéndose a la madre-mujer idealizada, como diosa fértil, que el hombre busca, venera y contempla por la seguridad que le ofrece ante las incertidumbres existenciales. Esta ambivalencia, se corresponde con aspectos del complejo de Edipo en su ascendencia-descendencia cuando se materializan los temores incestuosos.

Ante esta madre-mujer escindida, todopoderosa el hombre se siente vulnerable, amenazado en su sobrevivencia, mostrando su naturaleza finita. Estos símbolos a veces se concretizan en expresiones como magia blanca y magia negra, exponentes de deidades basadas en el amor y en el odio, aspectos que gobiernan la conducta del hombre según si predomina una deidad u otra, así logran ser prósperos y felices, y si no dementes o portavoces del hades en el inframundo. Más allá, de ese mundo caotizante del hades (muerte) existe un mundo inefable que acerca al hombre con la divinidad, al compartir los dones de la Diosa en las experiencias extra-sensoriales y eso lo hace sentirse inmortal, omnipotente e invulnerable.

Una última versión sobre el mito de María Lionza nos advierte Garmendia (1980), fue elucubrado al interior de las montañas de Sorte, bajo la simbología de un cofre (semejante a la caja de Pandora), resguardado por sólidas ensambladuras, reposa un infolio, donde una mano anónima escribió hace siglos, la explicación del misterio inherente a María Lionza, describiendo un relato enunciativo en términos apocalípticos sobre el levantamiento del

séptimo velo, que despejará la incógnita sobre la Diosa-Reina, sumándose ésta finalmente a la vida cotidiana para difundir su ideología profética a sus devotos, al estilo heroico de Campbell (2013). Ahora bien, mientras el cofre permanezca oculto, así como el arca de la santa alianza de los hebreos, el misterio de la dama sorteana permanecerá incólume. Esta versión constituye una leyenda de reciente destilación creencial, suministrada por ávidos espíritus.

En una sesión espírita el médium Martín Durán, revelo el cofre contentivo de interesantes infolios con escrituras todavía no reveladas. Es la montaña de Sorte (Yaracuy) la receptora de majestuoso secreto que a su tiempo será develado para el progreso espiritual y social de sus seguidores. Precisamente el vocablo Sorte ofrece una prosapia del origen latino de la palabra, equivalente a suerte en el idioma Castellano. El mismo Antolínez (1939) afirma que el vocablo Sorte proviene de Sors, expresión cuyo significado es: “*fuentes de agua*” en lenguaje ancestral celta. En esa diversidad lingüística de los lugareños se cuenta que ciertos inmigrantes italianos con vocación agraria desarrollaron cultivos en tierras vecinas al cerro de María Lionza, y al poco tiempo, los labriegos italianos que antes demostraron la miseria de sus harapos, ahora bajos costosos sombreros y lujosas botas vaqueras exhibían una opulencia inusitada. Cuando los amigos y vecinos lo interpelaban por su rápido bienestar, contestaban: *Sorte, Sorte*, de allí el nombre de ese sitio boscoso.

Es conveniente la expresión Sorte, ya que sus raíces latinas se remontan en la antigua lengua del Lacio (Roma), sobre la época de los radiantes dioses. Incluso, comentan los eruditos del renacimiento, que existía en la antigua

Roma un pasatiempo con sentido mágico, cuyo acto lúdico se denominó: “*Sortes Virgilaanae*”, consistiendo en abrir al azar una de las obras de Virgilio y considerar como excelente augurio, el pasaje que aparecía junto al dedo. Cuando este entretenimiento se practicaba con las obras de Homero, se denominó: “*Sortes Homérica*”. De modo tal que, Sorte, aplicado a cierto lugar, destaca los valores humanísticos de la filiación clásica greco-latina. Finalmente, cabría preguntarse si, encubierta por la máscara arquetípica del inconsciente colectivo del venezolano, ¿el culto a María Lionza constituye un renovado objeto de veneración, investigación y asombro en pro de construir los cimientos de los debates sociales para repensar y reelaborar la producción cultural-espiritual en la sociedad venezolana contemporánea?

Referencias

- Antolínez, G. (1939). “Mito Arcaico del estado Yaracuy”. *Revista Guarura*. (N° 2).
- Balandier, G. (2003). *El Desorden. La Teoría del Caos y las Ciencias Sociales*. Serie Cladema Filosofía. Barcelona, España: Gedisa.
- Bracho, E. (2004). *María Lionza en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Fundación Bigott.
- Campbell, J. (2013). *El Héroe de Mil Caras. Psicoanálisis del Mito*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1985). *Filosofía de las Formas Simbólicas*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Eliade, M. (1992). *Lo Sagrado y lo Profano*. Barcelona, España Labor.
- Freud, S. (1989). *Introducción al Psicoanálisis*. (L. López-Ballesteros y de Torres, Trad.) Bogotá, Colombia: Círculo de lectores.
- Garmendia, H. (1980). *María Lionza. Ángel y Demonio*. Caracas, Venezuela: Seleven.
- Jung, C. (1970). *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*. Barcelona, España: Paidós.
- Martín, G. (1982). *Magia y Religión en la Venezuela Contemporánea*. Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela

- Pollak-Eltz, A. (1985). *María Lionza. Mito y Culto Venezolano*. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello.
- Santamaría, A. (2000). El Mito como Factor Estructurante de la Personalidad Latinoamericana. *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis FEPAL*. (Vol. 4, N° 1).
- Schelling, F. (1993) *Lecciones Muniqueesas para la Historia de la Filosofía Moderna*. Málaga: Edinford SA.
- Zarate, Y. (s. f). *Congreso de mitos María Lionza. Las diversas versiones del mito*. Documento disponible en: <https://docplayer.es/15481548-Congreso-de-mitos-maria-lionza-las-diversas-versiones-del-mito-yubiza-zarate-1.html> [24/09/2022].