

Continuidade com a história e diálogo com as periferias urbanas no espiritismo venezuelano

Continuity with the past and dialogue with urban outskirts in Venezuelan
spiritism

*Daniela Calvo**

Resumo

Através da possessão e de rituais de cura, o culto de Maria Lionza expressa os mitos e a história venezuelana, assim como sua forte ligação com a natureza e a violência urbana. Com a industrialização da Venezuela e as migrações das áreas rurais para as cidades, o culto estendeu-se e fragmentou-se nos numerosos centros das periferias. Desta forma, abriu-se a novas influências esotéricas e incorporou a cultura juvenil e a violência urbana. Por outro lado, em sua origem, na Montanha de Sorte, há várias tentativas de unificar e controlar o culto, propondo uma ortodoxia espírita baseada em ideais nacionais, tradicionalistas, indigenistas e ecológicos. Neste artigo apresento a história do culto de Maria Lionza, as principais versões do mito ao redor do qual se organizou o culto, o panteão espírita e os principais rituais.

Palavras-chave: Maria Lionza. Espiritismo. Cultos de possessão.

Abstract

Through possession and cure rituals, the cult of Maria Lionza expresses Venezuelan myths and history, as well as its strong link to nature and urban violence. Owing to Venezuelan industrialization and migration from countryside to city, the cult expanded and fragmented into numerous centres at the outskirts. This way, it opened itself to new esoteric influences and incorporated youth culture and urban violence. On the other hand, in its origins, at Montanha de Sorte [Luck Mountain], there are many attempts of unifying and controlling the cult by proposing a spiritualistic orthodoxy based on nationalististic, traditionalistic, indigenistic and ecological basis. In this Paper I present the history of the cult of Maria Lionza, the main versions of the myth upon which the cult was organized, the spirit pantheon and the main rituals.

Key-words: Maria Lionza. Spiritism. Possession cults.

* Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências sociais da UERJ – Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Membro do Núcleo de Estudos de Religião – NUER – do PPCIS da UERJ. E-mail: dnlclv7@gmail.com.

Introdução

Os cultos de possessão manifestam uma indocilidade e grande capacidade de sobrevivência, passando por contínuas transformações. A possessão, como os mitos, parece dizer e fazer muitas coisas ao mesmo tempo: nela entrelaçam-se o sagrado, o mágico e a cura, as relações de poder e a possibilidade de questionar a história, a si mesmo e a alteridade.

O culto¹ de Maria Lionza, conhecido também como espiritismo venezuelano, nas múltiplas facetas que assume, representa um caso exemplar: a história oficial é incorporada, discutida, ressignificada e justaposta a elementos históricos provenientes das classes subalternas e dos mitos; a memória e a identidade são construídas e continuamente reelaboradas; a moral e a ética são definidas em um diálogo dinâmico com a realidade contemporânea; uma etiologia e uma cura alternativa do sofrimento e da aflição são propostos, relacionando os aspectos biológicos e sociais ao mundo espiritual; a política do Estado e as relações de poder encontram um espaço de discussão e negociação.

Na Venezuela, o culto de Maria Lionza continua a aumentar o seu número de adeptos, espalhando-se em todo o território (onde se difundiu a partir das áreas rurais centrais) e chegou a países vizinhos, como Colômbia, Panamá, Estados Unidos e as Antilhas. Segundo Ferrándiz (1999), o culto de Maria Lionza pode ser considerado o ‘produto venezuelano por excelência’, enquanto coloca a ênfase em valores como a resistência e a rebelião e cria a imagem de uma autêntica identidade venezuelana que se opõe a uma passiva ocidentalização.

Trata-se de um culto de possessão com um forte caráter utilitário e mágico-religioso, enquanto os fiéis dirigem-se a Maria Lionza e aos espíritos para obter ajuda na vida cotidiana, em troca de oferendas e orações, dando assim origem a uma *negociação simbólica* com o mundo sobrenatural. Religião, magia e cura formam uma unidade inseparável. De fato, muitos venezuelanos aproximam-se do culto de Maria Lionza não apenas para satisfazer a busca de um contato direto com entidades espirituais através dos médiuns em transe, senso de comunidade e apoio psicológico, mas sobretudo para satisfazer fins práticos: obter aconselhamento e proteção, curar doenças, desfazer feitiços e afastar o mal, resolver problemas econômicos e sentimentais.

O culto de Maria Lionza baseia-se na figura mitológica de uma jovem índia – Maria Lionza – e se conecta ao passado pré-colonial, mas, ao mesmo tempo, é

um reflexo da vida contemporânea, mostrando uma grande capacidade de diálogo com a realidade histórica, política, social e cultural. Participam da sua formação, além da tradição indígena, o espiritismo de Allan Kardec, o catolicismo popular, o curandeirismo², a magia popular, a santería cubana e o vodu haitiano³.

Pollak-Eltz (1985) observa a propagação da umbanda brasileira na Venezuela desde a década de 1970, o que influenciou o culto de Maria Lionza, apresentando estas duas religiões muitas semelhanças. Contribuições mais recentes derivam-se da New Age, de doutrinas esotéricas de origem norte-americana, de filosofias orientais, da realidade política e da cultura juvenil urbana.

Meu interesse em aprofundar o estudo do culto de Maria Lionza nasceu da pesquisa conduzida na Venezuela no verão de 2007, quando visitei a Montanha de Sorte – o lugar mais importante do culto – e participei de vários rituais em um centro⁴ situado na periferia de Caracas (Asociación AFU liderada pelo médium Adolfo Hernández) e em Yaracuy (dirigidos pelos médiuns Adolfo Hernández; Aura Arbelaez – conhecida como Índia Mara; Julián Gómez – conhecido como Don Juan de La Calle; Pablo Vásquez diretor da Asociación NEHML) e de uma conferência sobre o culto realizada pelo médium Pablo Vásquez.

1. Origens e difusão do culto

Até a década de 1940, o culto de Maria Lionza era limitado ao estado de Yaracuy e às suas redondezas; Barreto (1990) localiza as referências mais antigas em fontes orais do começo do século XX. Apresentava-se como prática mágica e de curandeirismo, como culto aos antepassados, especialmente aos Caciques e aos heróis da independência nacional.

Vários documentos testemunham a presença em época pré-colonial do curandeirismo, de cultos aos espíritos da natureza e de ritos agrários na região central da Venezuela.

Barreto (1990) explica como foi possível a sobrevivência dos elementos religiosos e mitológicos indígenas no país diante à evangelização católica – que seriam depois incorporados no culto de Maria Lionza. A autora atribui esta possibilidade a vários fatores, tais como: a resistência dos nativos aos

colonizadores e aos missionários, a precariedade da ocupação espanhola (concentrada principalmente no litoral e no Norte dos Andes), a impossibilidade para a população não-branca do acesso a cargos eclesiásticos no período da colonização, as relações alternas entre Igreja e Estado, o caráter secular do Estado e a liberdade de culto (até a fundação da República da Venezuela em 1830), além da persistência de práticas de cura alternativas devido à carência da assistência pública.

Antolínez situa a origem do culto de Maria Lionza (na sua forma atual) em 1936, mas Pollak-Eltz (1985) a antecipa ao período da ditadura de Juan Vicente Gómez (1908-1935), apresentando indícios de ser ele um devoto e promotor do culto.

De fato, na década de 1930 o espiritismo de Allan Kardec fazia muito sucesso entre a classe alta e espalhou-se depois entre a população. Nesse período, já se tinha dado início ao processo de migração das Antilhas, trazendo o vodu haitiano.

No final da década de 1940, apesar da repressão do ditador Marco Pérez Jiménez (1948-1958), aliado da Igreja Católica, houve uma considerável expansão do culto de Maria Lionza como consequência da migração ocorrida das áreas rurais para a cidade e da política de reconstrução nacional, que propiciou estudos sobre as culturas ameríndias, camponesa e afro-americana. Deu-se também a criação em Caracas da famosa estátua de Maria Lionza, esculpida por Alejandro Colina em 1951, tratando-se da imagem mais popular de Maria Lionza – uma forte e sensual índia nua com os braços levantados e sustentando um osso púbico humano, enquanto monta uma anta que pisa numa serpente. A estátua tornou-se, desde 1960, um lugar de oração e de adoração da deusa.

Na década de 1950 juntaram-se ao panteão espírita figuras derivadas do catolicismo popular (como por exemplo, o Dr. Gregório José Hernández), divindades de origem africana (chegando do vodu haitiano e da santería cubana) e personagens da política nacional (como o ditador Juan Vicente Gómez). Na década de 1980 confluíram no culto elementos da cultura juvenil urbana (como os espíritos *malandros*) e influências da New Age vindas dos Estados Unidos.

Pollak-Eltz (1991), de fato, destacou que – apesar da falta de reconhecimento por parte da Igreja Católica – o povo venezuelano sempre continuou a criar seus santos e seus *mortos milagrosos*⁵, inclusive heróis da

independência nacional, médicos e curandeiros, guerreiros e malandros. Muitos deles foram incorporados no culto de Maria Lionza na forma de espíritos que possuem os médiuns através do transe ritual.

Apesar dos esforços contínuos para controlar a prática popular, o culto mostrou força e autonomia; além da busca por um contato direto com a própria religiosidade, manifesta uma importância epistemológica na definição de doenças e infortúnios, um caráter utilitário, uma atrativa estética e lúdica. Contribuíram para a propagação e a vitalidade do culto também fatores sócio-econômicos: rápidas mudanças sociais, migração da população rural nos centros urbanos, fragmentação das famílias, aumento da insegurança e da desigualdade social, conflito entre valores antigos e novos, precariedade da vida nas favelas, insuficiência da assistência pública, continuidade com a cultura popular, o senso de comunidade que cria em seus rituais e o seu caráter ao mesmo tempo nacionalista e aberto a influências externas.

O culto de Maria Lionza tornou-se, portanto, uma religião universal, que já ultrapassou as fronteiras nacionais e apresenta-se no mercado de serviços e bens religiosos.

Todavia, o Estado venezuelano sempre demonstrou uma atitude ambivalente em relação à figura de Maria Lionza: ao mesmo tempo em que tentou suprimir o culto, utilizou-se de seu mito e da sua imagem para a construção da identidade nacional.

2. Maria Lionza, o espírito central do culto

Existem vários mitos ao redor de Maria Lionza, revelando influências indígenas, espanholas e afro-americanas. A partir da década de 1940, com a valorização da identidade nacional e das tradições locais, poetas e intelectuais recolheram histórias orais em torno da figura de Maria Lionza.

Aquela que teve maior difusão é a história relatada por Antolinez (1939), nativo de Yaracuy e estudioso das tradições rurais, indígenas e africanas: nela Maria Lionza aparece como *senhora das águas*, associada ao arco-íris e representada como anaconda.

O fundo da lenda é a tribo Caquetía ou Jarjara na época imediatamente anterior à conquista espanhola; diz-se que o grande *piache* (xamã) havia

profetizado que viria uma menina com olhos verdes, que iria transformar-se em uma anaconda e destruir o povo Nivar. Mas quando nasceu a bebê com olhos verdes, em vez de sacrificá-la ao gênio das águas, seu pai decidiu levá-la a um lugar segredo na floresta e a confiou a seus guardiões, vinte e dois jovens guerreiros. A menina podia vagar pela floresta apenas durante a noite, não tendo a permissão de ver seu próprio reflexo nas águas. Um dia, uma cobra picou os seus guardas que caíram, então, em um transe onírico, a menina fugiu e dirigiu-se à lagoa, onde viu seu reflexo pela primeira vez. Dos seus olhos tomou forma uma anaconda que ao crescer se estendeu de Acarigna até Valencia; causando assim a inundação anunciada e uma destruição generalizada. A menina tornou-se, portanto, a dona das águas, com poder sobre os peixes e mais tarde sobre toda a natureza da montanha.

Na versão de Antolinez, que deu origem a uma série de histórias locais, Maria Lionza aparece como uma mulher-serpente capaz de fazer o bem e o mal, a guardiã da natureza e da floresta. Ela é representada sentada em um trono feito de cobras, acompanhada pelo Leão Coroado e o Grande Cabrão (dois espíritos animais), atravessando a floresta cavalgando em uma enorme anta.

Barreto (1990) atribui a versão do mito proposta por Antolinez a fontes etnológicas e históricas relativas aos povos Caquetís e Jarjaras que povoaram as regiões de Yaracuy, Falcón e Lara. A crença em Maria Lionza está ligada a uma profunda força sagrada atribuída à natureza – própria das culturas nativas – que se acredita ser animada por causa dos espíritos que ali vivem.

Antolinez (1939) aponta paralelos entre o mito de Maria Lionza e o mito amazônico de Yara (Uyara, Wayara), que é, simultaneamente, uma divindade aquática feminina e um espírito das águas. Segundo a lenda, Yara tem um palácio na lagoa ou nas montanhas, que pode ser acessado por cavernas subterrâneas. De fato, os fiéis acreditam que as cavernas da Montanha de Sorte são acessos ao palácio de Maria Lionza.

Outros estudiosos, como o folclorista Francisco Tamayo (1943), enfatizam os aspectos bucólicos e nativos, tentando neutralizar os elementos aterrorizantes da visão de Antolinez: assim, mostram Maria Lionza como deusa do amor fraternal, da energia positiva e da riqueza.

De acordo com Garmendia (1964), Maria Lionza foi uma rainha caquetia que tinha poderes mediúnicos e que viveu na Montanha de Sorte como um

oráculo. Ela lutou contra os conquistadores pela liberdade dos índios, mas mais tarde foi acusada de ser louca e desapareceu. Logo depois assumiu as forças da natureza e tornou-se uma divindade.

Os missionários identificaram Maria Lionza como Virgem Maria e deram-lhe o nome *Maria de la Onza*. De fato, no período colonial foi fundada em Nigra, no Estado de Yaracuy, a paróquia de Nossa Senhora Maria de la Onza del Prado de Talavera del Nívar. Sierra (1971) acredita que neste lugar havia um santuário indígena dedicado a uma divindade feminina. De fato, desde a década de 1950, sob a influência da Igreja Católica, o Estado tentou controlar o culto de Maria Lionza através de sua identificação à Virgem de Coromoto, manifestação da Virgem Maria e padroeira da Venezuela.

Maria Lionza é chamada de deusa, mãe e rainha.

O título de deusa deriva da cultura nativa e se reforçou pela influência afro-americana (principalmente cubana e haitiana), que levou à identificação de Maria Lionza com o orixá Yemayá, que na Nigéria é a dona de um rio e em Cuba está associada à Virgem Maria. Maria Lionza é reverenciada como deusa da natureza, do amor, da paz, da harmonia e da sorte.

Ela é mãe das águas, da fauna, da flora, dos metais preciosos, da floresta, dos lagos e dos rios da Montanha de Sorte. Alguns estudiosos estabelecem uma relação entre o caráter maternal de Maria Lionza e a figura da cobra que aparece no mito e a liga à água como fonte de vida.

É definida rainha, pois ocupa a posição mais alta de todas as *cortes* (linhas) de espíritos, depois da Santíssima Trindade.

3. Traços principais do culto e suas modificações

O culto de Maria Lionza, na sua forma atual, apresenta-se como uma síntese de crenças e práticas formadas em torno de seres sobrenaturais, que são invocados para fins utilitários. Destina-se a fazer os espíritos presentes entre os homens através da possessão ritual. Pode-se dizer que o culto de Maria Lionza abraça todas as crenças mágico-religiosas dos povos da Venezuela e faz uma síntese das práticas mágicas em um contexto religioso.

A maioria dos estudiosos, como Pollak-Eltz (1985 e 1991) e Ferrándiz (1999), atribuem ao culto de Maria Lionza um caráter fundamentalmente utilitário: a maioria dos fiéis pede saúde, amor, prosperidade, a solução de conflitos, injustiças, sofrimento, doença, frustrações socioeconômicas e emocionais. Os devotos, através dos médiuns, atuam em uma negociação simbólica com Maria Lionza e os espíritos para alcançar fins práticos.

Cada centro tem uma *matéria* – o médium que recebe os espíritos durante as cerimônias e as sessões de atendimento e que é também chamado de xamã – e um *banco*, composto por médiuns que trabalham com os espíritos, assistem a *matéria* durante a possessão, dirigem as cerimônias, executam as ordens dos espíritos e traduzem as suas mensagens.

O médium é o intermediário entre os homens e o mundo sobrenatural. Através do transe ritual, incorpora diferentes papéis: sacerdote, curandeiro, guardião das tradições e dos mitos, herborista, psicólogo, adivinho, juiz.

Sua função também traz prestígio social e vantagens pessoais, uma vez que o médium pode melhorar sua vida graças ao apoio espiritual e desenvolver sua espiritualidade entrando em contato com o além e – na visão espírita – praticando a caridade acumula méritos para a sua alma reencarnar em uma vida futura melhor.

Muitos médiuns afirmam ter experimentado desde a infância ou a adolescência o desejo de ajudar os outros e a capacidade de comunicar com os espíritos e prever eventos. Às vezes, o *chamado* dos espíritos manifesta-se através de eventos incomuns, como doenças, sonhos ou aparições. Em todos os casos, é necessário um período de preparação de alguns anos com um médium mais experiente para incorporar os espíritos. Os aprendizes assistem a outro médium nos rituais e nas práticas cotidianas do culto e passam por uma série de rituais, como as *velaciones* e a *coronación*, que descrevo a seguir.

Torna-se impossível definir de maneira exclusiva e precisa as características do culto, devido à proliferação de rituais e crenças, suas interpretações pessoais pelos médiuns, adeptos e pacientes, a falta de uma hierarquia sacerdotal, de uma liturgia definida e de uma doutrina aceita por todos, a centralidade dos espíritos e de seus discursos na construção do culto e as contínuas mudanças das práticas.

Todavia, podemos tentar traçar seus fundamentos, seguindo Pollak-Eltz (1985) e como resultado da conferência realizada pelo médium Pablo Vásquez a que assisti durante a pesquisa na Montanha de Sorte. Cabe observar que Pablo Vásquez propõe uma versão tradicionalista e indigenista do culto, recusando os novos espíritos vindos das periferias urbanas e os aportes da santería cubana e do vodu haitiano. Elenco os principais:

- Existe um Deus Todo-Poderoso, criador do mundo, que coincide com o Deus cristão e que está acima dos espíritos e dos seres;
- Deus se manifesta nas forças sobrenaturais e é identificado com a natureza. Essa concepção está ligada às tradições religiosas indígenas, com base na adoração da natureza divinizada;
- Jesus Cristo é o Filho do Pai, está acima das forças sobrenaturais e dos santos;
- Os santos e os espíritos são intermediários entre Deus e os homens, que não têm acesso direto ao Criador;
- Maria Lionza é um espírito de *alta luz* e pertence à categoria dos intermediários;
- Existem várias linhas de espíritos (chamadas de *cortes*) e forças que apresentam poderes diferentes; cada espírito possui uma função específica e é invocado em determinadas ocasiões;
- Os espíritos recebem seus poderes de Deus para ajudar os homens;
- Os espíritos podem aparecer e falar através dos médiuns para dar conselhos, tratar vários problemas e solucionar seus problemas através de atos mágicos;
- As forças sobrenaturais podem ser manipuladas através de técnicas mágicas. Se pode obter um favor através de um espírito estabelecendo com ele uma promessa ou um pacto que deve ser cumprido ao pé da letra. A falha em conseguir o fim esperado é geralmente atribuída a um erro no ritual ou à magia alheia;
- Nenhum espírito é totalmente bom ou totalmente mau, mas ambivalente;
- Alguns acreditam na reencarnação e na transmigração das almas;

- O código da moral cristã é aceito e Maria Lionza pune aqueles que danificam a natureza e os caçadores que matam desnecessariamente os animais da floresta. De acordo com os adeptos, o médium nunca pode fazer malefícios nem cometer atos moralmente ambivalentes; em todas as atividades rituais deve dominar o bem. Todavia, muitos rituais objetivam desfazer feitiços e afastar o mau olhado.

Nestes pontos é evidente a influência do espiritismo kardecista e do catolicismo popular, com traços derivados de tradições indígenas e africanas.

Conforme destacado por Placido (2001), ao *descer*⁶ no médium, os espíritos trazem mensagens que estão em concordância com os ensinamentos da Igreja Católica e da moral burguesa. Além de fornecer uma solução para os problemas da vida cotidiana, eles ensinam aos homens a praticar a ordem, a pureza e a moralidade, como conduzir suas vidas e comportar-se. De fato, durante os rituais a que assisti na Montanha de Sorte e no AFU em Caracas, nas consultas particulares e nos discursos direcionados a todos os participantes, os espíritos aconselhavam a cuidar da família e do conjugue, a evitar conflitos e a manter a calma nas situações difíceis. A atuação do médium Adolfo Hernández se caracteriza por sessões prolongadas, em que os espíritos incorporados envolvem todos os presentes em longos discursos de ordem filosófica e moral, às vezes de difícil compreensão.

Os médiuns salientam que os espíritos não fazem o mal e nem permitem que eles o façam, não praticam *magia negra*⁷ e julgam de forma negativa qualquer pedido ou ação que não respeite a moralidade vigente. No entanto, às vezes ocorrem acusações a outros médiuns de praticar a *magia negra* e muitos rituais são destinados a desfazer feitiços e maldições que os pacientes acreditam que os estejam atingindo. De fato, entre o povo venezuelano é difundida a crença generalizada de que muitas vezes a doença provém de causas sobrenaturais: a ação deliberada de agentes sobrenaturais (espíritos, almas errantes, o castigo de Deus) ou humanas (feiticeiros ou pessoas invejosas). Para resolver estes problemas são então utilizadas técnicas mágicas e espirituais. No tratamento de problemas de saúde, muitas vezes, combinam-se o sistema da medicina científica, a fitoterapia e o sistema mágico-espiritual.

As contribuições africanas ao culto de Maria Lionza são evidentes nas *sete potências africanas* (os orixás da santería: Yemayá, Changó, Ochun, Obatalá,

Echu, Orula e Ogun) que regem, como os espíritos indígenas, as forças da natureza e que em Cuba foram associados aos santos católicos.

Das tradições africanas provem também o uso de desenhos geométricos no chão, feitos em giz branco ou talco, chamados de *cabanas magnéticas* ou *oráculos*, que são traçados em torno das pessoas que se submetem a sessões de limpeza, purificação e *velaciones* (rituais de cura e aperfeiçoamento dos médiuns que descrevo em seguida). No Haiti, cosmogramas semelhantes estabelecem a comunicação com a África e com o mundo sobrenatural favorecendo a viagem das almas dos mortos para a vida após a morte e o aparecimento dos *loas* (divindades). São utilizados também na umbanda brasileira.

A influência indígena, além do mito de Maria Lionza, manifesta-se na *corte índia*, no culto aos espíritos da natureza e das águas, no vocabulário, no uso do tabaco para rituais e na escolha de lugares naturais como santuários.

Novos elementos são agregados continuamente ao culto, que reflete um diálogo contínuo com a realidade contemporânea como, por exemplo, o aparecimento, em meados da década de 1980, da *corte malandra* e *viking*, expressão da vida das periferias urbanas.

No entanto, as recentes contribuições da New Age, de matriz africana e os espíritos de *malandros* e *vikings* são recusados pelos médiuns que querem preservar o aspecto indigenista, nacionalista e tradicionalista do culto, como evidente nos discursos do médium Pablo Vásquez.

Apesar da falta de uma hierarquia formalizada e de cada centro espírita trabalhar de forma independente, houve já muitas tentativas de unificar o culto e os meios de acesso ao cargo de médium.

As duas mais importantes têm como protagonistas a médium Beatriz Veit-Tané na década de 1960 e o médium Pablo Vásquez na década de 1990, que tentaram criar uma ortodoxia espírita, uma estrutura burocrática centralizada e um conjunto de regras enfatizando a matriz indigenista e neo-tradicionista, eliminando assim as influências estrangeiras e mais recentes (como a santería cubana, o vodu haitiano e os espíritos de *malandros*). Todavia, estas propostas tiveram um sucesso limitado, enfrentando-se com a fragmentação urbana do culto.

Ferrándiz (1999) considera estas duas tentativas de unificação e organização do culto como uma tática de defesa contra possíveis ataques por parte de instituições religiosas e do Estado, um reconhecimento do culto de Maria Lionza como religião, uma celebração da autonomia cultural e uma possibilidade de sobrevivência para as práticas espíritas.

4. O panteão espírita

O culto de Maria Lionza se baseia na crença da presença entre os homens de espíritos, que podem incorporar nos médiuns. Na concepção do culto, os seres humanos e os espíritos habitam o mesmo espaço que é considerado contínuo e fluido.

O espiritismo de Allan Kardec fornece o vocabulário e uma explicação sobre a possessão ritual através de termos como magnetismo, fluído e força. O Deus supremo obrigaria os espíritos a encarnarem-se nos médiuns para redimir os pecados cometidos quando em vida. Nas cerimônias realiza-se, então, um intercâmbio entre espíritos e homens: enquanto os espíritos ajudam as pessoas aconselhando-as e cuidando delas, e os homens fazem o bem através dos espíritos, permitindo que estes evoluam a um estágio superior. De fato, existe uma escala de pureza e luz no mundo espiritual que corresponde a uma escala de pureza entre os médiuns: somente os médiuns que passaram por muitas etapas de *aperfeiçoamento* e que respeitam uma preparação rígida antes do ritual podem receber os espíritos mais elevados.

As *Três Potências* – Maria Lionza, o Negro Felipe e o Índio Guacaipuro – são os principais espíritos do panteão e suas imagens estão presentes em todos os altares. O Negro Felipe, cuja posição histórica não é muito clara, é identificado como o primeiro escravo que se rebelou contra o regime espanhol e lutou na guerra pela independência de Cuba. O Índio Guacaipuro, figura entre o mito e a história, é considerado o protagonista principal da luta contra os espanhóis e liderou a resistência à colonização; um dos elementos que lhe são associados são as facas, que atira ao chão quando se incorpora no médium.

Os espíritos são organizados em *cortes* ou *linhas*, compreendendo personagens diferentes: figuras históricas, figuras míticas, indivíduos

importantes em âmbito local, personagens e divindades vindas de outros contextos culturais.

Seguindo Pollak-Eltz (1985), Manara (2005) e Amodio (2009), as principais *cortes* e os espíritos que as compõem são as seguintes:

- a *corte índia*, liderada por Maria Lionza, inclui o Índio Guacaipuro e outros índios da história da luta contra a conquista espanhola; seus cultos, muitas vezes, têm um caráter patriótico. Quando incorporam, os espíritos desta *corte* se manifestam de forma violenta, vestem coroas de penas, bebem bebidas alcoólicas e fumam charutos;

- a *corte negra*, liderada pelo Negro Felipe, compreende espíritos de escravos africanos e de seus descendentes, como a Negra Francisca;

- a *corte venezuelana*, ou *corte libertadora*, liderada por Simon Bolívar, inclui o ditador Juan Vicente Gómez, o General Francisco de Miranda e outros. Após sua eleição, foi incluída na *corte venezuelana* a figura do presidente Hugo Chávez Frias e sua estatua apareceu em alguns altares, para ser depois retirada após a desilusão com suas promessas políticas. Os espíritos desta *corte* são invocados para resolver brigas familiares ou para dar conselhos sobre política; no seu culto utiliza-se a bandeira venezuelana e entoam-se o hino nacional;

- a *corte africana* é composta pelas *sete potências africanas*, os principais orixás da santería cubana (Yemayá, Changó, Ochun, Obatalá, Echú, Orulá e Ogun), que foram assimilados no culto de Maria Lionza na década de 1950. A eles são normalmente oferecidos sacrifícios animais. Não são cultuados pelos médiuns mais tradicionais;

- a *corte dos Don Juanes* é composta por personagens do folclore venezuelano. Eles são espíritos guardiões de lugares sagrados e cada um deles executa uma função específica, como Don Juan do Tabaco, Don Juan do Caminho, Don Juan do Dinheiro e Don Juan do Amor. Seus portais encontram-se nas cavernas da floresta e nos rios da Montanha de Sorte;

- a *corte médica*, dirigida pelo Dr. José Gregório Hernández, inclui também outros médicos. Ferrándiz (2004) apresenta a biografia do Dr. Gregório José Hernández: médico que viveu em Caracas entre o final do século XIX e o início do século XX, era conhecido por suas contribuições científicas e sua caridade, lhe são atribuídas muitas curas milagrosas. Poucos anos após a sua morte, deu-se

início a um culto dedicado ao Dr. Gregório José Hernández no local do seu falecimento, onde os doentes pedem a sua ajuda para recuperar a saúde. Foi declarado venerável pelo Papa João Paulo II em 1986, mas o seu processo de canonização não está ainda concluído. Uma noite na Montanha de Sorte, observei um ritual de cura no qual o médium Julian Gómez incorporou o espírito do Dr. Gregório José Hernández, correspondente à modalidade descrita por Ferrándiz (2004). O médium que incorpora seu espírito veste um jaleco branco e usa instrumentos médicos e cirúrgicos em combinação com velas, tabaco, essências, rum, plantas medicinais; os membros do *banco* se vestem de enfermeiros e os pacientes se deitam em uma cama de hospital. Uma vez preparada a operação, o médium pratica a cirurgia mística: atua fazendo incisões, cortes, suturas a uma pequena distância do corpo do paciente ou em objetos que representam os seus órgãos. O espírito do Dr. José Gregório Hernández adquiriu, com seu prestígio dentro e fora do culto, um tal grau de pureza que, de acordo com a lógica espírita, condições especiais são necessárias para que ele *desça* (o médium deve estar bem preparado e levar uma vida moralmente impecável, e o caso a ser tratado deve ser considerado muito grave);

- a *corte chamarrera* ou herborista é liderada pelo espírito de Lino Valle, considerado um pioneiro do culto de Maria Lionza no início do século XX na Montanha de Sorte; desta *corte* fazem parte os espíritos de outros líderes falecidos do culto de Maria Lionza;

- a *corte celestial* é composta de santos católicos, Jesus Cristo e a Virgem Maria em todas as suas representações. Não são incorporados, mas a eles se dirigem rezas e pedidos;

- a *corte do céu* é formada por anjos e arcanjos, que não incorporam nos médiuns;

- a *corte viking* surgiu nos anos de 1980 e inclui espíritos de vikings que têm manifestações violentas quando incorporam. Não são aceitos pelos médiuns mais tradicionais;

- a *corte malandra*, liderada pelo malandro Ismael González, apareceu no final da década de 1980 e é composta de moradores dos subúrbios urbanos que, através do crime, se tornaram protetores de seus vizinhos. Suas estátuas se parecem com o estereótipo do jovem contemporâneo. Os malandros são considerados almas perdidas e espíritos de baixa luz; a maioria deles faleceu de

morte violenta. De acordo com Contreras (2009), as figuras da *corte malandra* são objetos de uma ressemantização e de uma reconstrução mística pelos seus adeptos, e se tornaram figuras solidárias ao povo de seu distrito. De fato, a *corte malandra* não reflete uma apologia à violência, mas um reconhecimento da necessidade expressiva da violência por um setor socialmente excluído e marginalizado, que constrói uma forma alternativa de moralidade ressaltando a necessidade de meios de sobrevivência ilegais e violentos no cenário das periferias urbanas.

Cada médium traz nos rituais e na incorporação contribuições originais e elementos extraídos de sua experiência pessoal, mas, de modo geral, todo mundo sabe como os espíritos se apresentam ao descer e são imediatamente reconhecidos por algumas frases estereotipadas, por seu comportamento e forma de falar. Às vezes, para aumentar o impacto visual e emocional, são vestidas as roupas típicas do espírito incorporado, enfatizando assim o componente teatral da possessão.

Durante os rituais de que participei na Montanha de Sorte, pude observar a força e a atitude guerreira do Índio Guacaipuro, que começou uma sessão jogando facas no chão e fumando um charuto; a atitude tranquila do Negro Felipe que oferecia conselhos enquanto fumava um cachimbo; e a aparência alegre e provocatória da Negra Francisca, incorporada em um médium vestido de mulher. Todos eles tinham um sotaque característico, distinto da fala comum.

Placido (2001) observa que os médiuns e os devotos transformam os espíritos em pessoas sociais, com as suas características particulares e lhes atribuem uma identidade específica (distinta daquela dos médiuns em quem se incorporam), lhes permitindo a continuar influenciando os homens, mesmo após a morte. Os espíritos fazem parte do mundo dos crentes e estabelecem relações com outros espíritos e com os homens. Para que o culto e os espíritos continuem a existir é necessária uma comunicação: por meio da possessão, das orações e das oferendas os homens fazem com que eles *ressuscitem*.

São os rituais e as sessões de cura as ocasiões em que a personalidade dos espíritos é definida, o conhecimento sobre eles é criado e legitimado, o culto adquire forma e é recriado em continuidade com as imagens veiculadas pela mídia e no comércio dos artigos do culto. De fato, na construção da identidade dos espíritos, os médiuns trazem informações e sugestões a partir do material

visual e escrito sobre o culto a partir da televisão, dos jornais, da literatura popular, dos relatos de antropólogos e folcloristas, de pinturas e esculturas, das imagens e dos objetos vendidos em lojas esotéricas e perfumarias. E utilizam esse mesmo material nos livros que escrevem. Por sua vez, estas informações podem ser confirmadas, enriquecidas ou refutadas pelos médiuns ou pelos espíritos durante a possessão, criando novos conhecimentos, que, por sua vez, confluem em livros, artigos e na mídia.

As formas do culto confrontam-se com a realidade urbana e nacional e são fontes de conflitos para muito além do sagrado. Há debates entre os médiuns, manifestando assim um conflito significativo entre gerações e visões de mundo. Como já observado, os tradicionalistas criticam a presença das novas *cortes*, como as *malandra*, africana e *viking*, e as práticas mais violentas, como o faquirismo introduzido pelas novas gerações de médiuns. Segundo Amodio (2009), os adeptos da *corte malandra* são geralmente jovens das periferias urbanas, que normalmente fazem as mesmas atividades de seus protetores espirituais.

Estas práticas estão ligadas, de acordo com Ferrándiz (1999), a uma nova sensibilidade e aos ritmos urbanos, à velocidade e aos perigos da vida da cidade, mas também a certas formas de africanismo (chegados de Cuba e Haiti), vinculados à memória dos sofrimentos da escravidão, à lógica sacrificial católica, à iconografia barroca da crucificação de Cristo e aos filmes de terror.

5. A descida dos espíritos e a cura

Apesar de todos os médiuns atuarem de forma independente e desenvolverem – junto ao trabalho de comunicação pessoal com os espíritos – suas crenças e práticas que continuam a evoluir e mudar, descrevo em termos gerais os rituais principais, referindo-me aos médiuns mais tradicionais que mantêm um cânone comum, como observado na Montanha de Sorte. Nas periferias urbanas, havendo uma maior fragmentação do culto, manifesta-se uma maior criatividade e abertura às influências externas.

As cerimônias a que assisti ocorreram à noite (sendo esta uma regra, segundo os médiuns), que é considerada mais propícia para a descida dos espíritos. Além disso, Ferrándiz (1999) afirma que os rituais são celebrados

principalmente durante os finais de semana ou nas festividades do culto (que coincidem apenas em parte com os feriados católicos ou nacionais), tais como Páscoa, Natal ou no dia 12 de outubro, dia da raça, quando acontece em Sorte o *baile en candela*, em que os médiuns em transe, geralmente possuídos pelos espíritos da *corte índia*, dançam sobre as brasas ardentes ao ritmo dos tambores. Além destas datas, em cada centro há consultas semanais. Na Montanha de Sorte⁸ ocorrem geralmente nos finais de semana e feriados, quando chegam muitos peregrinos.

Ferrándiz (1999) apresenta como outros lugares de culto vários espaços naturais – rios, praias, florestas ou abrigos rochosos, e uma série de destinos menores de peregrinação, conhecidos em nível nacional, como o santuário de água branca no estado de Portuguesa, o local de nascimento do Dr. José Gregório Hernández e os túmulos de pessoas consideradas *santos milagrosos*.

Os altares são a principal soleira onde se acumulam as forças sagradas e onde se realiza a comunicação com os espíritos. Como observado na minha pesquisa de campo e confirmado por Pollak-Eltz (1985 e 1991), em cima dos altares são colocadas imagens e as estátuas dos espíritos com os quais o médium trabalha – normalmente não faltam as imagens das *Três Potências* – água benta, garrafas de rum, velas de cores diferentes, flores, frutos, oferendas, incenso, charutos, ervas secas, perfumes, a cruz, e às vezes, punhais. Nos centros onde se dá maior importância à cura popular, há também garrafas de medicamentos artesanais e ervas medicinais; e se o médium trabalha com espíritos de médicos, há equipamentos médicos.

Os médiuns circulam em torno dessas composições ideológicas, históricas e étnicas que são manifestadas, exibidas, armazenadas e celebradas nas estátuas dos espíritos. Para permanecerem ativas e fortes, essas presenças precisam ser continuamente alimentadas através de orações, oferendas, ritmos, canções e histórias.

Homens e mulheres que realizam o culto ficam descalços (como me foi explicado pelos médiuns, isso possibilita um contato direto com a terra, facilitando o ingresso dos espíritos no corpo), vestindo bermudas, bandagens na cabeça, amuletos, colares e crucifixos; os homens devem permanecer sem camisa.

Descrevo brevemente o esquema das cerimônias de que participei na Montanha de Sorte, tendo como referência centros tradicionais.

Durante a cerimônia, não se pode cruzar os braços ou as pernas, pois acredita-se que os espíritos se afastariam e as energias seriam bloqueadas. Não se pode usar roupas negras, dando preferência, portanto, a cores brancas ou nas cores das *Três Potências* (azul, vermelho e amarelo).

Antes do ritual, o médium deve se submeter a um período de preparação e abstinência (de sexo, comida e principalmente do consumo de carne e álcool para fins não-rituais). Os médiuns afirmam que é necessário ter boas intenções e trabalhar em boa fé, ter *o espírito limpo*.

No início de cada ritual, o médium, o *banco* e todos os participantes são purificados com incenso e preparações que normalmente contêm ervas, licores, essências, flores, rum, amônia. O médium assistido pelo *banco* começa o processo de *aproximação*, pré-requisito para qualquer ritual: se aproxima do altar e permanece em meditação, invocando os espíritos e pedindo ao Deus supremo, à Santíssima Trindade e à Maria Lionza permissão para iniciar a sessão. Como explicado por Páblo Vásquez no seu seminário, os médiuns não demonstram qualquer desejo de que desça um espírito específico, uma vez que a decisão cabe a Maria Lionza e às suas *cortes*. Enquanto isso, os presentes, por sua vez, recitam o rosário ou o Pai Nosso.

Em seguida, dá-se início à sessão: o *banco* dá a bênção “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” e faz o sinal da cruz.

Dentre os membros do *banco* acende-se um charuto e sua fumaça é soprada na direção dos quatro pontos cardeais; realiza-se uma espécie de vaporização com a boca de rum no altar e nos presentes.

Para receber os espíritos, o médium mantém-se concentrado, com os olhos fechados e respirando profundamente, assistido pelo *banco* e estimulado pela música de tambores e por cânticos. O transe pode ser promovido por meio de diferentes métodos: concentração, jejum prolongado, ingestão de álcool, tabaco, som de tambores, aplausos, gritos de “Fuerza! Fuerza!”⁹ e, às vezes, hipnose ou drogas¹⁰.

Na mesma cerimônia, um médium pode incorporar em sucessão vários espíritos, também de *cortes* diferentes e vários médiuns podem incorporar

simultaneamente o mesmo espírito¹¹. Pode acontecer que o médium em transe envie seu espírito para outro, tocando a testa dele com a sua. Os médiuns afirmam que geralmente os homens recebem espíritos masculinos e, mais raramente, femininos, enquanto as mulheres podem incorporar espíritos de ambos os sexos.

Após a purificação, geralmente o médium entra em transe, incorporando o espírito e assumindo gestos, maneira de falar e às vezes vestindo roupas e acessórios típicos do espírito. Os clientes são chamados um por um à consulta com o espírito, que ouve suas demandas e seus problemas, dá conselhos, trabalha em seu corpo, prescreve em detalhes as oferendas e os rituais a serem realizados, que são anotados por um componente do *banco*.

Durante os rituais, o *banco* continua incitando a presença dos espíritos de várias formas: vaporiza rum sobre o seu corpo, sopra sobre ele fumaça de charuto, mantém a sua disposição tabaco, cocuy, rum, essências, fogo, frutas, velas, roupas e objetos.

Antes de ir embora, os espíritos cumprimentam os presentes e, às vezes, lhes dão uma bênção.

No final da cerimônia, para acordar o médium, os componentes do *banco* lavam o seu rosto com água fria, sopram em seus ouvidos, pronunciam uma fórmula mágica em sua cabeça, o chamam com seu nome e não mais com o do espírito; às vezes é preciso que batam em seu corpo para poder retornar ao estado normal de consciência. Muitas vezes, após o procedimento o médium toma banho no rio.

Após a incorporação, o médium diz não se lembrar de nada do que foi dito e nem do que aconteceu: através do esquecimento deixa emergir em seu corpo a memória coletiva e pode assim não assumir a responsabilidade por suas palavras e ações durante o transe ritual.

No entanto, como apresentado por Pollak-Eltz (1985), existem diferentes formas de trabalhar com os espíritos, como o *meio-transe* – quando os médiuns estão cientes do que está acontecendo – e trabalhos em que os médiuns permanecem conscientes, mesmo estabelecendo uma comunicação com os espíritos (leem o tabaco, o tarô, o café, a mão, a íris dos olhos ou as roupas usadas).

Nos atendimentos pelos espíritos incorporados e nos discursos dos médiuns, observei uma atenção a problemas psicológicos relacionados à doença e aos problemas familiares e sociais que afligem o paciente. De fato, a magia leva a compreender a doença sob uma nova perspectiva (dando-lhe um nome e uma causa em que podem intervir seres sobrenaturais) e os rituais de cura, proteção, purificação ou exorcismo, com a presença de familiares e amigos, têm também a função de conciliar todo o grupo social e fazê-lo participar ativamente no processo de cura.

Cada problema corresponde a um tratamento específico, seguindo as instruções dadas pelos espíritos durante a consulta e anotadas pelo *banco*.

Como observado na Montanha de Sorte, todos os tratamentos começam com um *despojo* (purificação), que também pode ser um rito independente, especialmente quando uma pessoa é atingida por um espírito maligno ou um feitiço. É preciso um banho no rio ou, especialmente nas áreas urbanas, numa banheira com água contendo ervas curativas, flores, frutas, conhaque, água de colônia, às vezes amônia.

Em seguida, o *banco* sopra fumaça de charuto¹² em torno do paciente, estalando os dedos para afastar as energias negativas.

Um dos rituais de cura mais utilizados é a *velación*, que normalmente segue a purificação.

De grande complexidade e valor simbólico, a *velación* tem algumas variações, dependendo da forma de trabalhar do médium, dos espíritos invocados e do objetivo final. Livra do mau olhado e das energias negativas que atingem o paciente, do mal que alguém pode ter-lhe enviado através de um feiticeiro ou do espírito de um morto. A *velación* é também usada para curar problemas de saúde, para fortalecer o corpo e a mente, para ter sucesso no trabalho e no estudo e para resolver problemas de amor. Faz parte também do processo de preparação do médium e do *banco*.

Para poder executar uma *velación*, o médium deve ter feito um retiro espiritual, saber o problema do paciente e ter todos os itens necessários (tabaco, velas, giz ou talco, álcool, flores, frutas, essências, pó, etc.). O solo sobre o qual o paciente se deita deve estar limpo e consagrado: por isso o médium e o *banco* sopram fumaça de tabaco no chão, espalham aromas e essências, fazem o sinal

da cruz. Por fim, definem um espaço sagrado (chamado de *cabana mágica* ou *oráculo*) com giz branco ou talco (que simboliza pureza e o retorno à infância), decoram-no com flores, frutas e velas de acordo com os símbolos e as cores¹³ específicas dos espíritos invocados e com o problema do paciente.

Pollak-Eltz (1985) relata que as *cabanas mágicas* derivam-se dos desenhos geométricos afro-americanos (que representam a comunicação com os mortos e os ancestrais) e chegaram à Venezuela através do Haiti e de Cuba, sendo típicos também da umbanda brasileira. O termo *cabana* refere-se à intenção do trabalho de fechar, proteger, fornecer solo, paredes e telhado mágico. Em panfletos redigidos pelos médiuns e vendidos nas lojas esotéricas, está presente uma descrição das *cabanas mágicas*, cuja forma se baseia em círculos, triângulos e cruces.

As *Três Potências* são representadas pelo triângulo; com pequenas cruces é invocada a *corte dos Don Juanes*. A *corte índia* é representada por um arco e flecha e quatro triângulos com o vértice na direção dos quatro pontos cardeais são usados para fins medicinais.

Como observado durante minha pesquisa e confirmado pela literatura (cf., por exemplo, Pollak-Eltz (1985)), durante a *velación*, a pessoa é deitada de costas na *cabana mágica*, geralmente em cima de um lençol branco; o médium e o *banco* sopram sobre ela fumaça de tabaco recitando orações, enviando-lhe energia positiva com as palmas das mãos, vaporizando sobre ela essências perfumadas, versando no seu corpo bebidas alcoólicas, frutas e flores. Em alguns casos, a pessoa é banhada com o sangue de um frango sacrificado para a ocasião.

No final do procedimento, os médiuns e os assistentes formam um círculo em torno do paciente (após este ter-se levantado com a ajuda do *banco*) com pólvora, que é inflamada provocando uma explosão. No final faz-se um banho no rio.

Pollak-Eltz (1985) afirma que às vezes, para que o paciente fique sempre protegido contra a magia e os problemas espirituais, são recomendadas a confecção de um amuleto considerado o repositório de um espírito guardião e a realização de uma operação mágica que tem o objetivo de *fechá-lo*, protegendo-o das energias negativas e de ataques místicos.

Considerações finais

No culto de Maria Lionza integram-se as culturas, crenças e ritos das religiões indígenas, afro-americanas, católicas e espíritas, elementos históricos e atuais, em um sistema de doutrinas e práticas em contínua elaboração e transformação.

O culto de Maria Lionza mostra a sua vitalidade e as inúmeras possibilidades de ressignificar o passado e reconstruir a memória coletiva segundo os objetivos e as necessidades presentes.

A variada composição de suas *cortes* e o aparecimento de novos espíritos, incluindo personagens históricos, míticos e extraídos do folclore popular, médicos e delinquentes, oferece uma possibilidade de identificação aos diferentes componentes dos setores populares venezuelanos que participam do culto, seja em forma de adeptos, seja ocasionalmente para solucionar seus problemas.

Aos documentos históricos oficiais adicionam-se os relatos subalternos e através do culto a história está sendo continuamente reescrita e reestruturada a partir da vivência popular, como suporte significativo da vida cotidiana e da identidade.

Como observa Barreto (1998), o culto de Maria Lionza estabelece uma relação ambivalente e complexa com o Estado. De um lado incorpora o ideal nacionalista, assim como proposto pelas autoridades, através de figuras como Simon Bolívar e outros personagens da história venezuelana, de rituais como o hino nacional e o símbolo da bandeira da Venezuela; encarna nas *Três Potências* a representação de uma convivência pacífica das três raças componentes do povo venezuelano (espanhola, indígena e africana) como proposta no ideal da nação. Estes aspectos, ligados sobretudo aos mitos, induziram Taussig (1997) a falar do culto de Maria Lionza em termos de *magia do Estado*, representando um seu reflexo e afirmação. De outro lado, o rito estabelece uma relação dinâmica com o poder, reivindicando um espaço também para as classes populares. As figuras do Índio Guacaipuro e do Negro Felipe são exemplos significativos.

O Índio Guacaipuro, figura mítica da resistência à conquista espanhola nos vales de Caracas no século XVI, foi apropriado pelas classes populares e incluído no culto de Maria Lionza, sendo reconfigurado como herói positivo (era considerado inicialmente um herói negativo pela política oficial pela sua luta

contra os espanhóis). Durante o governo de Hugo Chavez, o Índio Guacaipuro se tornou símbolo da identidade nacional.

Se por um lado o Negro Felipe, personagem quase exclusivamente popular, excluído da história oficial, adere ao nacionalismo em sua vertente bolivariana, como promovido por Hugo Chavez, por outro representa um símbolo de luta a partir de uma condição subalterna e reclama a inclusão do povo na história.

O tratamento oferecido à imagem do presidente Hugo Chavez, antes colocada e depois retirada de alguns altares, e a difusão do culto a espíritos de *malandros* nas periferias urbanas mostram como o culto de Maria Lionza continua discutindo ou contestando a política e a moral oficial.

Acredito que essa possibilidade de reconstruir o passado e redefinir o presente através do contato direto com o mundo espiritual constitui a atrativa maior do culto de Maria Lionza e de sua procura para problemas de saúde e aflições. Como observado por Lévi-Strauss (1949), a inserção da experiência humana em uma rede de relações mais ampla, das quais participam seres humanos e espíritos, ganha novos significados e esperanças de ser controlada e modificada, abrindo possibilidades para a cura de doenças e para a solução de problemas pessoais e sociais.

Referências

- AMODIO, Emanuele. Las cortes históricas en el culto a Maria Lionza en Venezuela. Construcción y mitologías de los héroes. *Rev. Venez. de Econ. y Ciencias Sociales*, v. 16, n. 3 (set/dec.), 2009, p. 157-168.
- ANTOLINÉZ, Gilberto. Un Mito Arcaico en Yaracuy. *Rivista Guarurara*, v. 1, n. 2, Caracas, 1939, p. 4-5.
- ANTOLINÉZ, Gilberto. El Mito de María Lionza. *Ideas Venezolanas*, v. 3, n. 3, Caracas, 1944, p. 12-15.
- BARRETO, Daisy J. Perspectiva Histórica del Mito y Culto a Maria Lionza. *Boletín Americanista*, v. 39-40, 1990, p. 9-26.
- BARRETO, Daisy J. *Maria Lionza, genealogia de un mito*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), La Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1998.
- BENEDUCE, Roberto. *Trance e possessione in Africa. Corpi, mimesi, storia*, Torino: Bollati-Boringhieri, 2006.
- BRACHO, Edmundo. *Maria Lionza en Venezuela*. Caracas: Fundación Bigott, 2004.
- BRICEÑO, Jacqueline de. El culto de Maria Lionza. *América Indígena*, v. 30, n. 2, Ciudad de México, 1970.

- CABRERA, Lydia. *El Monte*. Havana: Letras Cubanas, 1989.
- DEREN, Maya. *Divine Horsemen, the Living Gods of Haiti*. New York: Thames and Hudson, 1953.
- FERRÁNDIZ, Francisco. La Corte Medica en el Espiritismo Venezuelano. In: JUAREZ, Geraldo Fernand(Org.). *Salud e Interculturalidad en America Latina: Perspectivas Antropologicas*. La Paz: Abyá-Yala, UCLM 2004, p. 213-231.
- FERRÁNDIZ, Francisco. El Culto de Maria Lionza en Venezuela: Tiempos, Espacios, Cuerpos. *Alteridades*, v. 9, n. 18, 1999, p. 39-55.
- GARMENDIA, Hermann. *El Mito de Maria Lionza*. Barquisimeto, 1964.
- GRAMKO, Ida. *Maria Lionza*, Barquisimeto, 1955.
- JIMÉNEZ SIERRA, Eliseo. *La Venus venezolana*. Caracas: Ed. Chicuramay, 1971.
- KLEINMANN, Arthur. Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems. *Social Science and Medicine*, v. 12, 1980, p. 85-93.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. L'efficacité symbolique. *Revue de l'Histoire des Religions*, v. 35, n.1, 1949, p. 5-27.
- LUIGI, Marlene – ARANGUREN, Jesús – MONCADA, José Alí. El origen y el culto a María Lionza como elementos para la educación ambiental y patrimonial en Venezuela. *Revista de Investigación*, v. 32, n. 63, Caracas, Jan. 2008, p. 19-42.
- MACHADO, Alexis. *Juana de Dios. La Sacerdotisa de Sorte y Quibayo*. Chivacoa: Impresos Los Angeles, 2008.
- MANARA, Bruno. *Maria Lionza: su Entidad, su Culto y la Cosmovision Anexa*. Caracas: Direccion de la Cultura, UCV, 2005.
- CONTRERAS, José Antonio Matos. Religiosidad, Memoria e Imaginario Popular. Una Aproximación a la Corte Malandra nel Culto di Maria Lionza. Buenos Aires: *Los Orishás, Equipe Federal del Trabajo*, n. 53, 2009.
- PLACIDO, Barbara. It's all to do with words. An analysis of spirit possession in the Venezuelan cult of Maria Lionza. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* v. 7, n. 2, 2001, p. 207-224.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. Pilgrimages to Sorte in the Cult of Maria Lionza in Venezuela. In: *Pilgrimage in Latin America*. Westport: Ross Crumrine e Alan Morris, Greenwood Press, 1991.
- POLLAK-ELTZ, Angelina, *Maria Lionza: Mito y Culto Venezuelano*. Caracas: UCAB, 1985.
- SIERRA, Eliseo Jiménez. *La Venus Venezolana*. Caracas, 1971.
- TAMAYO, Francisco. El culto de Maria Lionza. *Boletin del Centro Histórico Larense*, v. II, n. 5, Barquisimeto, 1943, p. 5-8.
- TAUSSIG, Michel T. *The Magic of the State*. New York: Routledge, 1997.

¹ Utilizo o termo culto porque aparece com mais frequência nos discursos dos médiuns e dos fiéis, evidenciando a importância da prática e dos ritos. O culto de Maria Lionza é reconhecido pelo Estado venezuelano e na literatura enquanto religião. Por quanto a definição de religião nas ciências sociais e nos estudos das religiões seja problemática, sobretudo quando tenta dar conta da diversidade cultural e estender-se além das três religiões monoteísticas que dominaram o Ocidente, normalmente a palavra culto é utilizada de forma minorativa para denotar um conjunto de práticas e crenças às quais não é atribuído o mesmo estatuto das religiões oficialmente reconhecidas.

² Utilizo o termo curandeirismo para indicar as práticas populares de cura, que combinam conhecimento médico e herborístico a práticas mágico-religiosas, não distinguindo nas origens da doença e da aflição causas naturais e sobrenaturais, que normalmente são tratadas conjuntamente. Para uma discussão sobre as práticas populares de cura cf., por exemplo, Lévi-Strauss (1949) e Kleinman (1980).

³ Dessas religiões são selecionados alguns elementos que são modelados dentro do culto, respondendo a uma exigência prática ligada a sua eficácia, sem preocupar-se com um conhecimento aprofundado dos rituais e da cosmologia.

⁴ Centro é um lugar de culto organizado ao redor de um ou mais médiuns.

⁵ As almas ou *mortos milagrosos* são santos não canonizados pela Igreja, venerados em seus túmulos ou em capelas construídas em seu local de nascimento ou morte. O mais famoso é o Dr. José Gregório Hernández, invocado para o tratamento de doenças e incorporado no culto de Maria Lionza.

⁶ Utilizo o termo *descer* em referência à incorporação dos espíritos nos médiuns, enquanto este termo é utilizado pelos médiuns e adeptos, de acordo com a cosmologia kardecista que coloca os espíritos no céu.

⁷ Embora não seja possível fazer uma clara distinção entre *magia branca* e *magia negra*, porque, às vezes, o mesmo pedido pode ser considerado positivo ou negativo dependendo do ponto de vista, normalmente atribuem-se à *magia negra* fins ruins ou imorais, ou dano a pessoas alheias.

⁸ Para os devotos, na Montanha de Sorte existem cinco principais lugares sagrados: Quibayo, Sorte, El Oro, Mariniza e Buchicabure; os dois primeiros viram a maior massificação do culto. Quando se chega na Montanha de Sorte, devem ser executados certos rituais para pedir a proteção dos espíritos e a permissão para escalar a montanha, o que acontece no rio Yaracuy (onde fazem purificações com a sua água e com preparados de ervas, frutas, flores, amônia e com o fumo do charuto), e no Altar Maior em Quibayo onde são depositadas oferendas.

⁹ Força! Força!

¹⁰ Durante minha pesquisa, não observei o uso de drogas e hipnose para favorecer o transe, que foi observado em alguns casos por Pollak-Eltz (1985).

¹¹ Justifica-se pelo fato de que, na visão do culto, durante a possessão apenas uma parte da energia do espírito manifesta-se no médium.

¹² O poder purificador do tabaco é tanto interno como externo, sendo fumado e soprado em torno do paciente para livrá-lo das energias negativas. Pega-se o charuto fazendo o sinal da cruz e recitando o “Pai Nosso”. Barreto (1990) liga o uso do tabaco às tradições indígenas: os xamãs o usam para facilitar estados alterados de consciência, para se comunicar com o mundo sobrenatural, para fazer previsões e para libertar os doentes de energias negativas e de espíritos malignos.

¹³ Como explicado por Pablo Vásquez, cada cor corresponde a um espírito e a uma certa ação ritual. As velas dedicadas a Maria Lionza são de cor azul clara, que simboliza a ligação entre o céu e a terra; são acesas para iluminar os caminhos e encontrar algo que foi perdido. O vermelho corresponde à proteção, ao domínio da vida e do sangue perdido na batalha; é a cor do Negro Felipe e da *corte negra*. As velas dedicadas aos grandes Caciques e à *corte índia* são amarelas ou marrons e evocam mudanças positivas e força para superar as adversidades e a dor. O branco indica pureza e sabedoria, é a cor da *corte das almas*. O verde representa o ciclo da vida e está ligado à *corte dos Don Juanes e libertadora*. O preto não é usado no culto de Maria Lionza e acredita-se ser associado à *magia negra*.

Recebido em 10/04/2016, revisado em 21/05/2016, aceito para publicação em 07/07/2016.