

The background of the cover features a close-up, shallow depth-of-field photograph of several hands held open, palms up, in a gesture of offering or prayer. The hands are illuminated by warm, golden light, creating a soft and spiritual atmosphere. The focus is sharp on the hands in the foreground, while the others in the background are blurred.

Teologia das Religiões 2

**Denise Pereira
(Organizadora)**

Denise Pereira
(Organizadora)

Teologia das Religiões 2

Atena Editora
2019

2019 by Atena Editora
Copyright © Atena Editora
Copyright do Texto © 2019 Os Autores
Copyright da Edição © 2019 Atena Editora
Editora Executiva: Prof^a Dr^a Antonella Carvalho de Oliveira
Diagramação: Lorena Prestes
Edição de Arte: Lorena Prestes
Revisão: Os Autores

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores. Permitido o download da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Prof. Dr. Álvaro Augusto de Borba Barreto – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Constantino Ribeiro de Oliveira Junior – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof^a Dr^a Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Prof^a Dr^a Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Prof^a Dr^a Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Prof^a Dr^a Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof^a Dr^a Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Prof^a Dr^a Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Ciências Agrárias e Multidisciplinar

Prof. Dr. Alan Mario Zuffo – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Prof^a Dr^a Daiane Garabeli Trojan – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Darllan Collins da Cunha e Silva – Universidade Estadual Paulista
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Prof^a Dr^a Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Jorge González Aguilera – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

Ciências Biológicas e da Saúde

Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Prof.^a Dr.^a Elane Schwinden Prudêncio – Universidade Federal de Santa Catarina
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. José Max Barbosa de Oliveira Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará

Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Ciências Exatas e da Terra e Engenharias

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista

Conselho Técnico Científico

Prof. Msc. Abrãao Carvalho Nogueira – Universidade Federal do Espírito Santo
Prof. Dr. Adaylson Wagner Sousa de Vasconcelos – Ordem dos Advogados do Brasil/Seccional Paraíba
Prof. Msc. André Flávio Gonçalves Silva – Universidade Federal do Maranhão
Prof.ª Drª Andreza Lopes – Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento Acadêmico
Prof. Msc. Carlos Antônio dos Santos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Msc. Daniel da Silva Miranda – Universidade Federal do Pará
Prof. Msc. Eliel Constantino da Silva – Universidade Estadual Paulista
Prof.ª Msc. Jaqueline Oliveira Rezende – Universidade Federal de Uberlândia
Prof. Msc. Leonardo Tullio – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof.ª Msc. Renata Luciane Polsaque Young Blood – UniSecal
Prof. Dr. Welleson Feitosa Gazel – Universidade Paulista

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)	
T314	Teologia das religiões 2 [recurso eletrônico] / Organizadora Denise Pereira. – Ponta Grossa, PR: Atena Editora, 2019. – (Teologia das Religiões; v. 2) Formato: PDF Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader Modo de acesso: World Wide Web Inclui bibliografia ISBN 978-85-7247-386-6 DOI 10.22533/at.ed.866190706 1. Religião. 2. Teologia – Estudo e ensino. I. Pereira, Denise. II.Série CDD 200.71
Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422	

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná - Brasil
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

APRESENTAÇÃO

A teologia das religiões vem ganhando destaque na contemporaneidade. Deste modo a Editora Atena, realiza uma edição, dirigida especialmente a quem dá os primeiros passos acadêmicos nos estudos teológicos, acolhe neste e-book a proposta de responder no meio de tantas questões que surgem do debate teológico das e sobre as religiões, quais seriam os caminhos mais adequados para nos situarmos. Os diversos autores investigam as questões mais prementes e que nos tocam mais de perto, tendo em vista a diversidade de contextos eclesiais e acadêmicos em que cada pessoa ou grupo está envolvido.

E se propõem a mostrar o que pesquisadores da religião, de diferentes áreas: teologia, sociologia, história e antropologia, ao analisarem o que diferentes confissões e partes do mundo, estão dizendo a respeito do tema.

Desde o século XIX, a teologia das religiões tem desafiado a cientistas da religião, a observarem os encontros e o desencontros do cristianismo com as demais religiões.

A perspectiva pluralista das religiões interpela fortemente o mundo atual e, particularmente, o contexto teológico latino-americano, especialmente pela sua vocação libertadora e pelos desafios que advém de sua composição cultural fortemente marcada por diferenças religiosas que se interpenetram nas mais diferentes formas. A Teologia Latino-Americana da Libertação, dentre os seus muitos desafios, tem elaborado uma consistente reflexão sobre os desafios do pluralismo religioso.

Sendo assim, “Teologia das Religiões” é uma abordagem impactante, por vezes, controverso e até mesmo conflitivo, os autores consideram que apresentar um leque de diferentes autores e perspectivas seria uma contribuição significativa e relevante.

Boa leitura!

Denise Pereira

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	1
A DESPEDIDA DA METAFÍSICA E O CRESCIMENTO DOS SEM RELIGIÃO	
Omar Lucas Perrout Fortes de Sales Clóvis Ecco	
DOI 10.22533/at.ed.8661907061	
CAPÍTULO 2	8
CATOLICISMO E OPÇÃO PREFERENCIAL PELOS POBRES : O EMBATE ENTRE A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A HERMENÊUTICA DA CONTINUIDADE NO CATOLICISMO ROMANO E BRASILEIRO	
Alfredo Moreira da Silva Júnior	
DOI 10.22533/at.ed.8661907062	
CAPÍTULO 3	21
A BÍBLIA HEBRAICA NA TRADIÇÃO RABÍNICA: UMA ABORDAGEM ACERCA DA LITERATURA JUDAICA	
Daniela Susana Segre Guertzenstein	
DOI 10.22533/at.ed.8661907063	
CAPÍTULO 4	35
A COMUNICAÇÃO E AS DIFERENÇAS CULTURAIS PERCEBIDAS: LENTES PARA COMPREENDER OS ENCONTROS ENTRE JESUS, A MULHER SAMARITANA E OS BRASILEIROS	
Marcelo Eduardo da Costa Dias	
DOI 10.22533/at.ed.8661907064	
CAPÍTULO 5	46
A IMANÊNCIA E A TRANSCENDÊNCIA NA OBRA DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA	
Marcos Benaia Oliveira Ferreira Maria Aparecida Rodrigues	
DOI 10.22533/at.ed.8661907065	
CAPÍTULO 6	52
A LEI DE PAULO E O “VÍCIO FORMAL”: A UNIVERSALIZAÇÃO PAULINA E A IMPESSOALIDADE DA CRENÇA COMO BASES PARA A RACIONALIDADE OCIDENTAL	
Giuliano Martins Massi	
DOI 10.22533/at.ed.8661907066	
CAPÍTULO 7	60
A PERSPECTIVA RELIGIOSA DE ADOLESCENTES INFRATORES DA GRANDE BELÉM	
Weslley Cardoso de Sousa Jessica Rocha de Souza Cardoso	
DOI 10.22533/at.ed.8661907067	
CAPÍTULO 8	73
A REFORMA PROTESTANTE ONTEM E HOJE	
Mayumi Busi	
DOI 10.22533/at.ed.8661907068	

CAPÍTULO 9	82
A UTILIZAÇÃO DAS REDES SOCIAIS POR LÍDERES RELIGIOSOS E A PERCEPÇÃO DE SEUS SEGUIDORES VIRTUAIS	
Peter Michael Alves Rodrigues Ramos Edvaldo Leal Filho	
DOI 10.22533/at.ed.8661907069	
CAPÍTULO 10	94
A VISIBILIDADE MUDIÁTICA E A PÓS MODERNIDADE AS RELIGIÕES E AS REDES SOCIAIS	
Maria Neusa dos Santos	
DOI 10.22533/at.ed.86619070610	
CAPÍTULO 11	105
ANA PAULA VALADÃO: POLÊMICAS MUDIÁTICAS NA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E GÊNERO	
Miriã Joyce de Souza Sales Capra	
DOI 10.22533/at.ed.86619070611	
CAPÍTULO 12	116
CATOLICISMO POPULAR: A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO NO MUNICÍPIO DE MONTE DO CARMO-TOCANTINS	
Valdir Aquino Zitzke	
DOI 10.22533/at.ed.86619070612	
CAPÍTULO 13	128
FESTA DE SANT'ANA: UMA CULTURA COMO CRENÇA NA CIDADE DE PONTA GROSSA – PR	
Denise Pereira	
DOI 10.22533/at.ed.86619070613	
CAPÍTULO 14	138
CELEBRAR PARA VENCER: RELIGIOSIDADE NO FUTEBOL	
Osvaldo Fiorato Junior	
DOI 10.22533/at.ed.86619070614	
CAPÍTULO 15	152
CONSIDERAÇÕES SOBRE A AUTONOMIA CORPORAL DAS PESSOAS TRANSEXUAIS NO PRISMA JURÍDICO-RELIGIOSO DA REPÚBLICA MUÇULMANA DO IRÃO*	
Paulo Adroir Magalhães Martins	
DOI 10.22533/at.ed.86619070615	
CAPÍTULO 16	160
CONTRA A “MÁ IMPRENSA” A “BOA IMPRENSA”: PERIÓDICOS A SERVIÇO DA IGREJA CATÓLICA	
Andressa Paula	
DOI 10.22533/at.ed.86619070616	
CAPÍTULO 17	171
DE MORNENSE A SÃO PAULO: A EDUCAÇÃO CATÓLICA DAS FILHAS DE MARIA AUXILIADORA E A CRIAÇÃO DO COLÉGIO DE SANTA INÉS (1908-1934)	
Julia Rany Campos Uzun	
DOI 10.22533/at.ed.86619070617	

CAPÍTULO 18	182
DO QUE RIEM OS PENTECOSTAIS?: REFLEXÕES SOBRE OS NOVOS HUMORISTAS GOSPELS NA GRANDE REDE	
Wesley Silva Bandeira	
DOI 10.22533/at.ed.86619070618	
CAPÍTULO 19	193
IDENTIDADE ESPÍRITA NO BRASIL E EM PORTUGAL: UMA COMPARAÇÃO INSTITUCIONAL	
Jose Pedro Simões Neto	
DOI 10.22533/at.ed.86619070619	
CAPÍTULO 20	212
JUSTIÇA TOMISTA NO SÉCULO XXI?	
Moacir Ferreira Filho	
DOI 10.22533/at.ed.86619070620	
CAPÍTULO 21	218
LO RELIGIOSO COMO ORDEN SOCIAL Y COMO EXPERIENCIA SUBJETIVA. CONSIDERACIONES ONTOGENÉTICAS	
Manuel Martínez Herrera	
DOI 10.22533/at.ed.86619070621	
CAPÍTULO 22	232
O TARÔ E A PRÁTICA ORACULAR NA ERA DA MEDIATEZAÇÃO ESPIRITUAL	
Kelma Amabile Mazziero de Souza	
DOI 10.22533/at.ed.86619070622	
CAPÍTULO 23	244
OS ITINERÁRIOS DA EDUCAÇÃO CATÓLICA NO TOCANTINS: 1904 A 1988	
César Evangelista Fernandes Bressanin	
Maria Zeneide Carneiro Magalhães de Almeida	
DOI 10.22533/at.ed.86619070623	
CAPÍTULO 24	254
ROLO DE GRAVURA (<i>PICTURE ROLL</i>) E A ESTRATÉGIA ADVENTISTA DE EVANGELIZAÇÃO INFANTIL E GLOBAL ENTRE 1915 E 1999	
Elder Hosokawa	
Cleyton Ribeiro de Souza	
DOI 10.22533/at.ed.86619070624	
CAPÍTULO 25	268
SANTOS, ÍNDIOS E MALANDROS NO CULTO DE MARIA LIONZA	
Daniela Calvo	
DOI 10.22533/at.ed.86619070625	
CAPÍTULO 26	281
UM CANDEEIRO DE SOFIA: O CASO DA IGREJA RASTAFÁRI E SEU LÍDER, RAS GERALDINHO	
Osvaldo Fiorato Junior	
DOI 10.22533/at.ed.86619070626	

CAPÍTULO 27 290

“POBRES ENTRE OS POBRES, MARGINALIZADOS ENTRE OS MARGINALIZADOS, OS ELEITOS DE DEUS”: MESSIANISMO E POBREZA ENTRE OS ISRAELITAS DA NOVA ALIANÇA NA AMÉRICA LATINA

[Lucía Eufemia Meneses Lucumí](#)

DOI 10.22533/at.ed.86619070627

SPBRE OS ORGANIZADORES 314

SANTOS, ÍNDIOS E MALANDROS NO CULTO DE MARIA LIONZA

Daniela Calvo

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ)
Rio de Janeiro – RJ
Membro do Núcleo de Estudos de Religião – NUER – do PPCIS da UERJ
Bolsista CAPES
E-mail: dnlciv7@gmail.com

RESUMO: O culto de Maria Lionza é baseado na incorporação de espíritos que refletem a história venezuelana e continuam a proliferar-se, dialogando com as mudanças sociais e econômicas e políticas do país. A partir de seu berço, a Montaña de Sorte, que expressa a ligação com a natureza selvagem e a origem indígena, saem linhas de fuga que chegam às periferias urbanas e voltam com novos valores, significados, práticas e espíritos. O culto incorporou novas influências esotéricas, a cultura juvenil, os ritmos e a violência urbana, que se chocam com as tentativas de unificar e controlar o culto, a partir de princípios nacionalistas, tradicionalistas, indigenistas e ecológicos.

PALAVRAS-CHAVE: Maria Lionza; espiritismo; rituais terapêuticos.

ABSTRACT: The cult of Maria Lionza is based on

the incorporation of spirits that reflect Venezuelan history and continue proliferating, by dialoguing with social, economic and political changes of the country. From its cradle, the Montaña de Sorte, which expresses the connection with wild nature and indigenous origin, lines of escape start, reach urban peripheries and return with new values, meanings, practices and spirits. The cult incorporated new esoteric influences, youth culture, urban rhythms and violence, which collide with the attempts to unify and control the cult on the basis of nationalist, traditionalist, indigenist and ecological principles.

KEYWORDS: Maria Lionza; spiritism; healing rituals.

1 | INTRODUÇÃO

O culto de Maria Lionza, conhecido também como espiritismo venezuelano, apresenta grande plasticidade e indocilidade, passando por contínuas transformações, em uma relação de diálogo e tensão com a história e as mudanças políticas, sociais e econômicas. A história oficial é incorporada, resignificada e justaposta a valores e símbolos provenientes dos mitos indígenas, da cultura popular, dos segmentos subalternos da sociedade e das periferias urbanas. A memória e a identidade são construídas e reelaboradas; a moral e a

ética são problematizadas e redefinidas; uma etiologia e um tratamento alternativo da doença e da aflição são propostos, relacionando os aspectos biológicos, psíquicos e sociais ao mundo espiritual; a política do Estado e as relações de poder encontram um espaço de debate e negociação.

O culto de Maria Lionza baseia-se na figura mitológica de uma jovem índia, Maria Lionza, reconhecida e venerada como divindade da natureza, das águas, das colheitas, da sorte, da paz e do amor.

Trata-se de um culto centrado na incorporação de espíritos, a que muitos dos estudiosos, como Pollak-Eltz (1985 e 1991) e Ferrándiz (1999), atribuem um caráter fundamentalmente utilitário e mágico-religioso: a maioria dos fiéis pede saúde, amor, prosperidade e a solução de conflitos, injustiças, sofrimento, doença, frustrações socioeconômicas e emocionais.

Religião, magia e medicina formam uma unidade inseparável, entendendo a magia de acordo com Marcio Goldman (2005, p. 114), como “uma composição (mais que uma imposição) da vontade humana com as forças naturais e sobrenaturais”. Os espíritos são invocados por meio das rezas, do som dos tambores, das cantigas, de aplausos e incitações, para que venham dialogar com os seres humanos, aconselhá-los e resolver seus problemas, ou receitar algum ritual que será realizado pelo médium e seus ajudantes.

Participam da formação do culto de Maria Lionza: a tradição indígena, o espiritismo de Allan Kardec, o catolicismo popular, o curandeirismo (práticas populares de cura, que combinam conhecimento médico e herborista a práticas mágico-religiosas, não distinguindo nas origens da doença e da aflição, causas naturais e sobrenaturais, que normalmente são tratadas conjuntamente), a magia popular, a santeria cubana, o vodu haitiano, a New Age, as doutrinas esotéricas de proveniência norte-americana, as filosofias orientais, a cultura juvenil urbana e, mais recentemente, a umbanda brasileira. Dessas tradições são selecionados alguns elementos que são modelados dentro do culto, respondendo a uma exigência prática ligada à sua eficácia, sem preocupar-se com um conhecimento aprofundado dos rituais e da cosmologia.

Todavia, as mudanças introduzidas nas periferias urbanas e a aparição dos espíritos de *malandros*, que representam os novos heróis dos jovens marginalizados socialmente e economicamente, levaram a uma espetacularização do culto – criticada pelos médiuns que defendem uma visão mais tradicionalista, como a médium Beatriz Veit-Tané na década de 1960 e o médium Pablo Vásquez na década de 1990 – em que os médiuns, incorporando os *malandros*, se infligem cortes e feridas e mostram proezas físicas.

Minha análise está baseada em uma revisão bibliográfica e em uma pesquisa de campo realizada na Montaña de Sorte e em centros espíritas (lugares de culto organizados ao redor de um ou mais médiuns) situados 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).

Neste trabalho apresento a origem do culto de Maria Lionza, os mitos sobre ela e o panteão espírita, fazendo sobressair a evolução do culto em estrito diálogo com a realidade social e cultural do país e as tensões entre tendências centrípetas (que propõem uma unificação do culto a partir da Montaña de Sorte) e centrífugas (que constroem diferentes linhas de fuga que chegam até as periferias urbanas e voltam com novos valores, significados e símbolos).

2 | ORIGEM DO CULTO DE MARIA LIONZA

Barreto (1990) localiza as referências mais antigas ao culto de Maria Lionza em fontes orais do começo do século XX. Antolínez (1939) 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 as elites e espalhou-se, sucessivamente, entre a população. Nesse período, já se tinha dado início ao processo de migração das Antilhas, com a introdução do vodu haitiano.

Até a década de 1940, o culto de Maria Lionza era limitado ao estado de Yaracuy e às suas redondezas, apresentando-se como prática mágica e de curanderismo, culto aos antepassados, especialmente aos caciques e aos heróis da independência nacional. Estabelecia uma continuidade com práticas pré-coloniais de curanderismo, cultos aos espíritos da natureza e ritos agrários, que eram difundidos na região central da Venezuela e sobreviveram à evangelização católica.

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 das áreas rurais para a cidade e da política de reconstrução nacional, que propiciou estudos sobre as culturas ameríndias, camponesa e afro-americana. Nesse período, criou-se também em Caracas a famosa estátua de Maria Lionza, esculpida por Alejandro Colina, em 1951, que é a imagem mais popular de Maria Lionza – uma forte e sensual índia nua com os braços levantados que sustenta um osso púbico humano e 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 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). Pollak-Eltz (1991) destaca que – apesar da falta de reconhecimento por parte da Igreja Católica – o povo venezuelano sempre

continuou a criar seus santos e seus mortos milagrosos (santos não canonizados pela Igreja, venerados em seus túmulos ou em capelas construídas em seu local de nascimento ou morte), inclusive heróis da independência nacional, médicos e curandeiros. Muitos deles foram incorporados no culto de Maria Lionza na forma de espíritos que incorporam nos médiuns através do transe ritual.

Na década de 1980 confluíram no culto elementos da cultura juvenil urbana (como os espíritos malandros) e influências da New Age e de tradições orientais e esotéricas vindas dos Estados Unidos.

Apesar dos esforços contínuos para controlar a prática popular, o culto de Maria Lionza 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 socioeconômicos: rápidas mudanças sociais; migração da população rural para os 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 da cultura popular; o senso de comunidade favorecido nos rituais; seu caráter, ao mesmo tempo, nacionalista e aberto a influências externas.

O culto mostra grande plasticidade, capacidade de absorver os estímulos do meio em que é vivido e, portanto, de adaptar-se e responder às exigências das pessoas que o praticam e que recorrem aos espíritos em busca de ajuda para seus problemas. O culto de Maria Lionza apresenta as características de polissemia e multivocalidade que Victor Turner (1967) individua como características dos símbolos rituais, transmitindo uma variedade de mensagens, às vezes contraditórias entre si, e estimulando os diferentes sentidos.

O culto de Maria Lionza tornou-se uma religião universal e é representada no mercado de serviços, bens religiosos e terapêuticos. Espalhou-se por todo território venezuelano, a partir das áreas rurais centrais, e ultrapassou as fronteiras nacionais, chegando a países vizinhos, como Colômbia, Panamá, Estados Unidos e as Antilhas. A Montaña de Sorte é visitada por pessoas provenientes do mundo inteiro.

3 | TRAÇOS PRINCIPAIS DO CULTO DE MARIA LIONZA

O culto de Maria Lionza é fragmentado nos diferentes centros espíritas, que atuam de forma independente. 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 incorporação, dirigem as cerimônias, executam as ordens dos espíritos e traduzem suas mensagens.

O médium é o intermediário entre homens e espíritos. 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, segundo a teoria vinda do espiritismo kardecista, o médium pode melhorar sua vida e suas reencarnações futuras graças ao apoio espiritual e à prática da caridade.

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

Conforme indicação de Pollak-Eltz (1985) e o médium Pablo Vásquez – que 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 – os traços principais do culto de Maria Lionza são: a crença em um Deus Todo-Poderoso, criador do mundo, que coincide com o Deus cristão; sua ligação com as forças da natureza; a divisão dos espíritos em linhas (chamadas *cortes*), que têm poderes diferentes e são organizadas hierarquicamente dependendo de seu grau de evolução espiritual (seguindo a doutrina kardecista); o papel dos santos católicos como intermediários entre Deus e os homens; a concepção de Maria Lionza como espírito de *alta luz*; a possibilidade de uma negociação simbólica com os espíritos para obter fins práticos e a solução de problemas; a prevalência da moral cristã; o respeito pela natureza.

Como destacado por Placido (2001), ao *descer* 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, a moralidade e como conduzir suas vidas e comportar-se. De fato, durante os rituais a que assisti na Montaña de Sorte e na AFU em Caracas, nas consultas particulares e nos discursos direcionados a todos os participantes, os espíritos aconselhavam a cuidar da família e do cônjuge, a evitar conflitos e a manter a calma nas situações difíceis. Em particular, a atuação do médium Adolfo Hernández da AFU 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.

A introdução, em alguns centros, dos espíritos de *malandros*, que propõem novos valores e uma nova estética a partir da experiência de vida de seus membros nas periferias urbanas, é contestada pelos médiuns que querem preservar a tradição. As tensões no interior do culto configuram-se também como confronto entre éticas e costumes, entre área rural e cidade e entre gerações diferentes.

4 | A IMAGEM DE MARIA LIONZA

Existem vários mitos ao redor de Maria Lionza, que revelam 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 de sua figura.

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.

A lenda tem como pano de fundo 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 os olhos verdes, que iria transformar-se em uma anaconda e destruir o povo Nivar. Quando nasceu a bebê com os olhos verdes, em vez de sacrificá-la ao gênio das águas, seu pai decidiu levá-la a um lugar secreto 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 Valência, 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.

Barreto (1990) liga o mito de Maria Lionza à força sagrada que as populações nativas atribuem à natureza, sendo animada pelos espíritos que ali vivem.

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

De acordo com Garmendia (1964), Maria Lionza foi uma rainha caquetía que tinha poderes mediúnicos e que viveu na Montaña de Sorte como um oráculo. Ela lutou contra os conquistadores pela liberdade dos índios. Montaña de Sorte. Mais tarde foi tomada como louca e desapareceu. Logo depois, empoderou-se das forças da natureza e tornou-se uma divindade.

Os missionários identificaram Maria Lionza com a Virgem Maria e deram-lhe o nome *Maria de la Onza*. No período colonial foi fundada a paróquia de Nossa Senhora Maria de la Onza del Prado de Talavera del Nívar em Nigra, no Estado de Yaracuy, onde, segundo Sierra (1971), havia um santuário indígena dedicado a uma divindade feminina.

Desde a década de 1950, sob a influência da Igreja Católica, o Estado tentou controlar o culto de Maria Lionza através de sua assimilação 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 associação de Maria Lionza com a *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 Montaña de Sorte. Alguns estudiosos estabelecem uma relação entre o caráter maternal de Maria Lionza e a figura da cobra, ligada à água e à fonte da vida.

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

5 | O PANTEÃO ESPÍRITA

O culto de Maria Lionza se baseia na incorporação dos médiuns pelos espíritos, que habitam o mesmo espaço, contínuo e fluido dos seres humanos.

O espiritismo de Allan Kardec forneceu o vocabulário e uma explicação sobre a incorporação através de termos como magnetismo, fluido e força. O Deus supremo obriga os espíritos a incorporarem 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, 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 que os espíritos podem ascender através das boas ações. Essa corresponde a uma escala de pureza entre os médiuns: somente aqueles 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, Negro Felipe e Índio Guacaipuro – são os principais espíritos do panteão e suas imagens estão presentes em todos os altares. 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. 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 são atiradas 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.

Elenco brevemente as principais *cortes* de espíritos, seguindo Pollak-Eltz (1985), Manara (2005) e Amodio (2009):

– a *corte índia*, liderada por Maria Lionza, que inclui Índio Guacaipuro e outros índios da história da luta contra a conquista espanhola;

– a *corte negra*, liderada por Negro Felipe, que é composta de espíritos de escravos africanos e de seus descendentes;

– a *corte venezuelana*, ou *corte libertadora*, liderada por Simon Bolívar, que inclui personagens importantes na história política venezuelana;

– a *corte africana*, composta pelas *sete potências africanas*, os principais *orixás* da santeria cubana (Yemayá, Changó, Ochun, Obatalá, Echu, Orulá e Ogun), que foram assimilados no culto de Maria Lionza na década de 1950;

– a *corte dos Don Juanes*, formada por espíritos guardiões de lugares sagrados, cujos portais (lugares de comunicação com o mundo espiritual) encontram-se nas cavernas e nos rios da Montaña de Sorte;

– a *corte médica*, dirigida pelo Dr. José Gregório Hernández (médico que viveu em Caracas entre o final do século XIX e o início do século XX, conhecido por suas contribuições científicas, sua caridade e várias curas milagrosas, que se tornou um *morto milagroso*) e outros médicos;

– a *corte chamarrera* ou herborista, liderada pelo espírito de Lino Valle (um pioneiro do culto de Maria Lionza no início do século XX na Montaña de Sorte), inclui os espíritos de líderes do culto de Maria Lionza;

– a *corte celestial* composta de santos católicos, Jesus Cristo e a Virgem Maria, que não incorporam nos médiuns;

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

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

– a *corte malandra*, liderada pelo *malandro* Ismael González, que apareceu no final da década de 1980, composta por moradores dos subúrbios urbanos que, através do crime, se tornaram protetores de seus vizinhos. Essa corte também é recusada pelos médiuns mais tradicionalistas.

Cada médium traz na incorporação contribuições originais, mas, de modo geral, todos sabem 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 aspecto teatral e performático, que Leiris (1958) aponta como componente inextricável do rito a partir de sua análise do *zar* entre os Gondares da Etiópia.

Durante os rituais de que participei na Montaña 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 incorporam), lhes permitindo 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 incorporação, das orações e das oferendas, assim os homens fazem com que eles *ressuscitem*.

Os médiuns circulam em torno das 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 por meio de orações, oferendas, ritmos, canções e histórias.

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 e em diálogo com as imagens veiculadas pela mídia e pelo 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, 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. Eles utilizam esse mesmo material nos livros que escrevem. Essas informações podem ser confirmadas, contestadas, enriquecidas ou refutadas pelos médiuns ou pelos espíritos durante a incorporação, criando novos conhecimentos que, por sua vez, confluem nos livros, nos artigos e na mídia.

Através da incorporação, das imagens dos espíritos que povoam os altares e as lojas de artigos religiosos, dos livros (muitos deles escritos pelos mesmos médiuns), das cantigas que contam sua história e exaltam seus poderes, é estabelecida uma relação estrita entre médiuns e espíritos, em que a personalidade e a experiência do médium no rito e em seu cotidiano se constroem e modificam em paralelo com a atuação dos espíritos que o incorporam durante os rituais e com os relatos de outras pessoas, pois o médium não lembra de nada do momento em que é incorporado.

As formas do culto confrontam-se com a realidade urbana e nacional e são fonte de tensões 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 a *malandra*, *africana* e *viking*, e as práticas mais violentas, como o faquirismo introduzido pelas novas gerações de médiuns.

Os *malandros* são considerados almas perdidas e espíritos de baixa luz. A maioria deles faleceu de morte violenta. Segundo Amodio (2009), os adeptos da *corte*

malandra são geralmente jovens das periferias urbanas, que normalmente fazem as mesmas atividades criminosas de seus protetores espirituais e as estátuas dos *malandros* se parecem com o estereótipo do jovem contemporâneo.

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.

Essas 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 do Haiti), vinculados à memória dos sofrimentos da escravidão, à lógica do sacrifício católica, à iconografia barroca da crucificação de Cristo e aos filmes de terror.

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* – e elementos necessários para o culto, como 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. Se o médium trabalha com espíritos de médicos, há também equipamentos médicos.

6 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

O culto de Maria Lionza mostra inúmeras possibilidades de ressignificar o passado e reconstruir a memória coletiva segundo os objetivos e as necessidades do presente, integrando tradições indígenas, afro-americanas, católicas e espíritas, elementos da Nova Era, conhecimentos esotéricos, diferentes subculturas, a história e os conflitos sociais, políticos e econômicos.

As vozes subalternas provenientes dos extratos mais marginalizados da população contestam a cultura dominante e afirmam seus valores encarnando-se nos espíritos que, por sua vez, os veiculam através de seus discursos e de sua performatividade, em um diálogo circular e dinâmico. Os conflitos entre médiuns que querem controlar o culto e preservar a tradição e os jovens das periferias urbanas que trazem seus heróis dentro do panteão espírita mostram como o culto de Maria Lionza se tornou lugar de tensão entre gerações diferentes e formas diferentes de estar no

mundo e de interpretá-lo.

A presença e a atuação dos espíritos entre os homens no “*théâtre vécu*” [teatro vívido] (Leiris, 1958) do rito torna-se um “espelho mágico” (Turner, 1987), em que a sociedade pode ver-se a si mesma a partir de múltiplos ângulos, e colocar-se no modo subjuntivo. A variedade das *cortes* do culto de Maria Lionza, incluindo santos católicos, personagens históricos, míticos e extraídos do folclore popular, santos, médicos, índios, divindades africanas e delinquentes, permite às pessoas que participam do culto (desde os médiuns e os adeptos até os frequentadores ocasionais) de reconsiderar a sociedade e suas vidas, afirmando, problematizando, contestando ou invertendo valores e costumes.

Se os espíritos dos *malandros*, trazendo os ritmos frenéticos da cidade e uma apologia da violência, são a expressão mais evidente da reformulação da ética e da moral oficial a partir de posições subalternas, também outros espíritos manifestam uma contestação da história oficial e a necessidade de incluir personagens que não encontraram espaço nos livros.

Como observa Barreto (1998), o culto de Maria Lionza incorpora o ideal nacionalista 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 que compõem o povo venezuelano (espanhola, indígena e africana) proposta no ideal da nação, o que induziu Taussig (1997) a falar do culto de Maria Lionza em termos de *magia do Estado*. No entanto, o rito estabelece uma relação ambivalente e complexa com o Estado, reivindicando um espaço também para o papel das classes populares na história do país.

Em contrapartida, 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 do mito e da imagem de Maria Lionza para a construção da identidade nacional.

Negro Felipe, personagem quase exclusivamente popular, excluído da história oficial, representa um símbolo de luta a partir de uma condição subalterna e reclama a inclusão do povo e dos afro-descendentes na história.

Índio Guacaipuro, figura mítica da resistência à conquista espanhola, assim como outros espíritos da *corte índia*, no culto de Maria Lionza torna-se um herói positivo, representando a coragem, a independência e o contato com a natureza, embora fosse considerado um herói negativo pela política oficial. Reivindica o passado pré-colonial e o papel das populações nativas na sociedade e na cultura venezuelana. Durante o governo de Hugo Chavez, Índio Guacaipuro se tornou símbolo da identidade nacional. A mesma Maria Lionza, na versão do mito apresentada por Garmendia (1964), aparece como uma índia que luta pela liberdade de seu povo.

A possibilidade de reconstruir o passado e redefinir o presente através do contato direto com o mundo espiritual constitui maior atrativo do culto de Maria Lionza e

um fator terapêutico, pois, como observado por Lévi-Strauss (1949), a inserção da experiência humana em uma rede de significados e relações mais ampla, das quais participam seres humanos e espíritos, permite o surgimento de novos significados e possibilidades de controlar e modificar a experiência. 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 eses problemas são 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.

O forte impacto emotivo e a proliferação de imagens de selvageria e de violência reforçam as possibilidades de cura, assim como no caso dos xamãs indígenas na Colômbia estudado por Taussig (1987), que tratavam seus pacientes através da fabricação e do uso de imagens de terror, morte e selvageria, em que a desordem era manipulada e utilizada em sua força criativa através de ações ao mesmo tempo alucinógenas, miméticas e políticas.

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, p. 157-168, set-dec. 2009.

ANTOLINÉZ, Gilberto. Un Mito Arcaico en Yaracuy. **Rivista Guarurara**, v. 1, n. 2, Caracas, p. 4-5, 1939.

BARRETO, Daisy J. Perspectiva Historica del Mito y Culto a Maria Lionza. **Boletin Americanista**, v. 39-40, p. 9-26, 1990.

BARRETO, Daisy J. **Maria Lionza, genealogia de un mito**. 2004 Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - La Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1998.

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.

FERRÁNDIZ, Francisco. El Culto de Maria Lionza en Venezuela: Tiempos, Espacios, Cuerpos. **Alteridades**, v. 9, n. 18, p. 39-55, 1999.

GARMENDIA, Hermann. **El Mito de Maria Lionza**. Barquisimeto: s.n., 1964.

GOLDMAN, MARCIO. Formas do Saber e Modos do Ser. Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

GRAMKO, Ida. **Maria Lionza**. Barquisimeto: s.n., 1955.

LÉVI-STRAUSS, Claude. L'efficacité symbolique. **Revue de l'Histoire des Religions**, v. 35, n.1, p. 5-27, 1949.

- LEIRIS, Michel. **La possession et ses aspects théâtraux chez les étiopiens de Gondar**. Paris: Plon, 1958.
- MANARA, Bruno. **Maria Lionza: su Entidad, su Culto y la Cosmovision Anexa**. Caracas: Direccion de la Cultura, UCV, 2005.
- 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, p. 207-224, 2001.
- 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, Elíseo Jiménez. **La Venus Venezolana**. Caracas: s.n., 1971.
- TAMAYO, Francisco. El culto de Maria Lionza. **Boletín del Centro Histórico Larense**, v. II, n. 5, Barquisimeto, p. 5-8, 1943.
- TAUSSIG, Michel T. **The Magic of the State**. New York: Routledge, 1997.
- TURNER, Victor. **The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual**. Ithaca: Cornell University, 1967.
- TURNER, Victor. **The Anthropology of Performance**. New York: PAJ Publications, 1987.

SOBRE A ORGANIZADORA

DENISE PEREIRA: Mestre em Ciências Sociais Aplicadas, Especialista em História, Arte e Cultura, Bacharel em História, pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Cursando Pós-Graduação Tecnologias Educacionais, Gestão da Comunicação e do Conhecimento. Atualmente Professora/Tutora Ensino a Distância da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG) e professora nas Faculdade Integradas dos Campos Gerais (CESCAGE) e Coordenadora de Pós-Graduação.