

*Possession et pouvoir dans le culte de María Lionza
au Venezuela*

Résumé :

Cet article constitue une approche préliminaire des changements et réaménagements subis par le culte de María Lionza de 1930 à nos jours. La description de la conformation progressive du panthéon des esprits et, surtout, de l'apparition de nouvelles modalités de transe, offre un excellent point de départ pour l'analyse du lien étroit entre ce culte et l'histoire contemporaine du Venezuela. Les difficultés rencontrées par un projet de standardisation rituelle en cours feront l'objet d'une discussion détaillée. Ce projet, basé sur une conception de la pratique « traditionnelle » du spiritisme — qui propose, entre autres, un modèle spécifique de possession et rejette l'intégration récente de certains esprits — contredit clairement la plasticité et la pluralité qui ont caractérisé le culte depuis presque un siècle.

Mots clés : Venezuela, culte de María Lionza, panthéon des esprits, possession, tradition, pouvoir

Abstract :

This article constitutes a first reflection on the religion of Maria Lionza's changes and transformations since the 1930's. The formation of a pantheon of spirits as well as the appearance of new techniques of trance and possession are chosen as a starting point to analyse the link between this religion and the contemporary history of Venezuela. The attempt of standardizing the religion will also be discussed. While trying to impose a « traditional » practice of spiritism based on a specific technique of possession and rejecting the recent integration of new spirits in the pantheon, this effort of standardization goes against the nature of a religion that has always been founded on diversity and inclusiveness.

Keywords : Venezuela, Maria Lionza Religion, Pantheon of Spirits, Possession, Tradition, Power

Resumen :

El presente artículo constituye una aproximación preliminar a los cambios y reconfiguraciones sufridas por el culto a María Lionza desde 1930 hasta nuestros días. En este sentido, la descripción de la progresiva conformación del panteón de espíritus y, sobre todo, de la aparición de nuevas modalidades de transe, ofrece un excelente punto de partida para el análisis de la estrecha vinculación del culto con la historia contemporánea de Venezuela. A partir de tales elementos se discuten las dificultades encontradas por un proyecto de estandarización ritual en curso cuya concepción de la práctica “tradicional” del *espiritismo* — que propone, entre otras cosas, un modelo de *posesión* específico y censura la

reciente integración de ciertos espíritus — contradice systématiquement la plasticidad y pluralidad que han caracterizado al culto desde hace casi un siglo.

Palabras clave : Venezuela, culto a María Lionza, panteón de espíritus, posesión, tradición, poder

Au début des années 1930¹, le culte de María Lionza² dépasse sa région d'origine au Nord-Ouest du Venezuela³ pour s'étendre à tout le pays, d'une façon aussi inattendue qu'efficace. À cette époque se produisent d'intenses mouvements migratoires déclenchés par l'émergence de la toute nouvelle — et très prometteuse — industrie pétrolière. Certes, l'affaiblissement de l'économie agricole⁴, prédominante jusque là, aura un impact important sur le paysannat qui commence à se déplacer, non seulement vers les champs d'exploitation, mais aussi vers les villes qui, à l'instar de Caracas, accumulent de manière emblématique les grandes icônes du « progrès » et de la « modernité »⁵. Dès lors, María Lionza sera l'objet d'une fascination croissante de la part des intellectuels et des artistes qui, au bout de quelques décennies, lui auront dédié de nombreux essais littéraires et folkloriques, des poèmes, des pièces de théâtre, des peintures, des compositions musicales et même une sculpture monumentale (*cf.* Barreto, 1998). Il n'est donc pas étonnant que les différents régimes en place — qui ont basculé, de manière souvent brutale, entre la dictature militaire et la démocratie populiste — aient trouvé dans la déesse un incontournable symbole du métissage et de la patrie, toujours prêt à justifier l'idéologie au pouvoir.

Mais l'engouement pour María Lionza, dont l'image a été continuellement réélaboree par des élites académiques et politiques de tout bord, contraste avec le rejet et la répression systématique qui ont été exercés à l'encontre de son culte. Il suffit de jeter un regard sur l'histoire contemporaine du Venezuela pour comprendre la volonté tenace de l'État, de l'Église et des associations de médecins d'éradiquer ceux que l'on appelle « sorciers » et « guérisseurs » (Barreto, 1998). Ainsi, plusieurs opérations policières ont été mises en œuvre⁶ dans le seul but d'éliminer un culte qui semblait inacceptable au sein d'une société censée être civilisée et moderne. Bien que les adeptes aient eu depuis toujours une réputation⁷

¹ Je voudrais remercier Patrick Desseix, Gérard Collomb et Stefania Capone pour leurs commentaires critiques.

² Phénomène religieux très répandu au Venezuela dont l'axe central demeure l'établissement d'une communication directe entre les adeptes et les nombreux esprits qui forment le panthéon. La figure du médium jouit donc d'un grand prestige au sein des « centres spirites » qui opèrent de façon autonome et désarticulée, notamment dans les espaces urbains. Ce culte présente une nature « agglutinante » (CLARAC, 1970) capable de rassembler un nombre assez important de pratiques rituelles d'origine diverse (catholicisme, santería, New Age) dont le but est de résoudre des problèmes très variés, tels que ceux qui ont trait à la santé, à l'argent ou à l'amour.

³ Il s'agit, notamment, de l'État de Yaracuy et de ses voisins : Lara, Cojedes, Carabobo, Falcón et Portuguesa (ANTOLÍNEZ, 1995 : 182).

⁴ D'après l'historien Federico BRITO FIGUEROA, le café et le cacao composaient 78 % des exportations du Venezuela en 1910. Toutefois, en 1930, ces articles représentaient seulement 15 % du total, tandis que le pétrole figurait comme le principal produit d'exportation avec 83 % (1996 : 465).

⁵ Pour une analyse approfondie du processus de migration accéléré qui s'est amorcé dans les années 1930, ainsi que de la formation des *barrios* (quartiers populaires « auto construits » où le culte de María Lionza est activement pratiqué) à Caracas, *cf.* ONTIVEROS, 2002.

⁶ Curieusement, les interventions les plus répressives et même violentes contre la pratique du culte ont eu lieu pendant les années « dorées » de la démocratie sociale vénézuélienne, notamment entre 1966 et 1974. Durant cette période, beaucoup d'adeptes furent incarcérés dans une prison de haute sécurité, « El Dorado », sous l'accusation d'escroquerie et d'exercice illégal de la médecine (RAMÍREZ, 1990 ; BARRETO, 1998 ; FERNÁNDEZ, 2003).

⁷ Selon les premiers travaux ethnographiques publiés par le folkloriste Gilberto Antolínez — qui fut le compilateur de la version la plus célèbre du mythe de María Lionza —, au début du XX^e siècle les pratiquants du culte étaient

redoutable, ce n'est que vers la fin des années 1950 qu'un fort stéréotype négatif s'installe fermement dans l'opinion publique. La publication de toute une série de reportages à sensation, ainsi que de quelques articles — écrits par des intellectuels réputés tels que Felipe Ramón y Riviera (1958) et Rodolfo Quintero (1961) — sur la dégénérescence de l'« authentique » spiritisme dans les espaces urbains, seront le point de départ du discrédit qui touche en profondeur, jusqu'à aujourd'hui, toute la communauté des fidèles.

En effet, les villes constitueront, en dépit des puristes, la niche privilégiée où le culte de María Lionza ne cesse de se répandre et de se réaménager⁸ : c'est là que fleurissent de nouveaux esprits, la transe y acquiert une importance décisive et l'assimilation de savoirs et de pratiques originaires des systèmes religieux voisins — tels que la santería cubaine — devient un phénomène de plus en plus courant (Pollak-Eltz, 1994 ; Barreto, 1995 ; Fernández, 2003). En somme, la vieille dévotion paysanne a subi des mutations variées au sein des centres⁹ qui commencent à opérer, éparpillés dans les grandes villes, tout en gardant une forte autonomie. Cette tendance progressive à l'individualisation du culte de María Lionza a stimulé la consolidation d'au moins deux mouvements orthodoxes¹⁰ qui ont recherché, souvent sans grand succès, l'homogénéisation doctrinaire et rituelle des innombrables organisations du culte. En faisant écho aux critiques adressées par les intellectuels, les promoteurs de la standardisation s'autodéfinissent comme les garants d'un spiritisme « traditionnel », libre des syncrétismes et des mélanges attribués aux influences étrangères « décadentes » (Ferrándiz, 1999 : 48). Il n'est donc pas fortuit que l'épithète « indigène » accompagne toujours le discours des leaders orthodoxes et de leurs partisans. À cet égard, l'analyse de Stefania Capone sur l'invention d'une tradition à des fins politiques dans le candomblé brésilien peut aussi s'appliquer au culte de María Lionza (cf. Capone, 1999).

Parmi les aspects qui soulèvent des polémiques et des débats passionnés — sorte de leitmotiv des mouvements de standardisation — la possession apparaît fréquemment comme l'aspect le plus sensible. La nature de la transe et le type d'entités reçues par les médiums ou *materias* sont en effet le point de départ d'accusations de « simulation », de « sorcellerie » et, bien entendu, de « dégradation » rituelle (Ferrándiz, 1999 ; Fernández et Barreto, 2001-2002). Chaque organisation de culte légitime cependant leurs modalités de pratique rituelle (y compris l'inclination vers certains esprits et l'instauration d'un modèle de possession plus ou moins défini) en tant qu'expression de l'authentique spiritisme : la notion de « tradition », inlassablement évoquée par les adeptes (notamment par les chefs), est donc toujours relative aux interlocuteurs, et même aux époques¹¹. Dans cette logique, il est difficile de trouver un seul centre capable de se définir — et surtout de revendiquer son authenticité — sans faire référence à « un autre », réel ou imaginaire, dont la pratique rituelle est considérée comme discutabile.

Les réflexions que nous ébauchons tout au long de ce travail se placent, justement, au cœur de ces enjeux. À partir de la caractérisation du vaste panthéon des esprits et des

considérés comme des personnages très puissants et dangereux : leurs rites magiques auraient été, d'après la tradition orale, responsables de la ruine ou de la mort de certains propriétaires terriens ou même de quelques autorités politiques locales (ANTOLÍNEZ, 1995 : 193-197).

⁸ En effet, même si le culte continue à être pratiqué en province, c'est au cœur des métropoles qu'il devient une dévotion fortement dynamique et massive (cf. FERRÁNDIZ, 1999).

⁹ Organisations constituées par les adeptes. Le lieu est souvent la maison de l'un des fondateurs.

¹⁰ La première tentative d'orthodoxisation a été encouragée par la célèbre prêtresse Beatriz Veit-Tané dans les années 1960, tandis que la seconde est dirigée par le médium Pablo Vásquez depuis les années 1990 jusqu'à aujourd'hui. On y reviendra plus loin.

¹¹ On pourrait dire que les organisations de culte (y compris « traditionnelles »), sensibles aux besoins des clients, aux influences d'autres systèmes (santería, New Age) et à une réalité qui les déborde, sont toujours en train de négocier et de recréer le spiritisme.

différents styles de possession, nous tenterons d'approcher la dynamique de pouvoir qui fait du culte de María Lionza un phénomène étroitement lié au devenir du Venezuela et, par conséquent, un processus d'invention permanent. Nous montrerons également les stratégies récemment mises en œuvre par l'Association nationale de spirites fils de María Lionza pour instaurer une modalité spécifique de transe, qualifiée de traditionnelle. Cela constitue, sans doute, une tentative pour domestiquer la nature foncièrement contestataire de la possession en la rendant subitement docile au projet d'orthodoxisation et, en même temps, esthétiquement acceptable pour le développement du tourisme religieux promu par l'État au cours des dernières années¹².

Un panthéon en métamorphose

Les premières observations ethnographiques sur le culte ont été publiées par Gilberto Antolínez, à partir des années 1930, dans divers bulletins spécialisés et dans des journaux à grand tirage. Même si le célèbre folkloriste était d'abord intéressé par le mythe de María Lionza, on trouve — dispersées tout au long de son œuvre féconde — plusieurs descriptions de la silencieuse mais puissante dévotion paysanne. Nous disposons donc de quelques références sur les esprits qui, toujours soumis à l'autorité suprême de la déesse, occupaient une place dans les « kaléidoscopiques » autels du culte. Ainsi, au début du XX^e siècle, le panthéon était « peuplé » d'êtres enchantés qui rappelaient les contes de fées : la reina Guillermina, la niña María, la niña de la Palma, la niña Flora, Don Francisquito, Don Cantalicio Mapanare, Juan el Grandote, Ezequías, Jorge Monay, ainsi que divers « nains » et « gnomes » qui habitaient dans le palace subaquatique de María Lionza¹³ (Antolínez, 1995 : 183). Les esprits les plus nombreux et les plus populaires étaient néanmoins ceux que l'on appelait « Don Juanes », qui pouvaient être des protecteurs de la nature — tels que Don Juan del Viento, Don Juan de los Barancos, Don Juan del Agua, Don Juan de los Caminos — ou des forces spécialisées dans des domaines très précis — comme Don Juan del Pensamiento, Don Juan del Odio, Don Juan de las Lágrimas, Don Juan del Tabaco, Don Juan del Retiro, etc. (Antolínez, 1995 : 197).

Après la « conquête » des espaces urbains dans les années 1940, la plupart de ces entités sont progressivement déplacées vers la « périphérie » spirituelle, sans disparaître pour autant¹⁴. De nouvelles figures, peut-être plus adéquates pour aider à affronter la difficile expérience du déracinement et les paradoxes de la modernité, commencent à dominer la scène rituelle. Cette restructuration du panthéon — qui sera décrite par la suite — ne peut pas être comprise sans faire référence à la dictature militaire de Marcos Pérez Jiménez (1952-1958)¹⁵. Pendant ce régime répressif, l'Église catholique a déployé une intense et

¹² Vu son potentiel touristique, le monument naturel « montagne María Lionza » est considéré aujourd'hui par l'État vénézuélien comme un site d'importance stratégique. En fait, la montagne fait partie du projet « Circuits écologiques et touristiques de la région centre-ouest » qui a été mis en place depuis 2001 dans le cadre du « Plan national de développement régional » (http://www.gobiernoenlinea.ve/venezuela/perfil_turismo3.html#3).

¹³ María Lionza est considérée comme une divinité indigène protectrice de la nature, des récoltes et de l'eau.

¹⁴ La seule exception est, peut-être, les Don Juanes, qui continuent à être des figures très réputées et actives dans la pratique rituelle.

¹⁵ Dans le cadre d'une prospérité économique sans précédent, Pérez Jiménez devint l'« artisan » de la modernité vénézuélienne. En effet, les importants revenus pétroliers ont rendu possible un développement exceptionnel de l'industrie métallurgique et de la manufacture (BRITO FIGUEROA, 1996 : 511-527). La construction a été aussi fortement encouragée par le régime : on construit de nouvelles autoroutes, des hôtels, des barrages, des aéroports, des digues, des monuments « patriotiques », des ouvrages militaires et même un téléphérique. Cette fascination pour les grandes infrastructures, signe d'un « progrès » incontestable, a changé de façon radicale la morphologie du pays, notamment celle de Caracas (BARRETO, 1989-1990 : 23 ; LANGUE, 1999 : 294-295).

coûteuse campagne de conversion religieuse : des messes, des baptêmes et des confessions collectives ont été célébrés un peu partout, et la Vierge de Coromoto a été déclarée, à l'occasion d'une imposante cérémonie officielle, « patronne du Venezuela » (Barreto, 1998 : 111). Le dictateur a également mis en application la doctrine du « nouvel idéal national », qui prônait les « authentiques valeurs » de la République. Convaincus d'améliorer les conditions « morales et intellectuelles » des Vénézuéliens, les idéologues du *perezjimenismo* ont instauré un vrai culte aux caciques indigènes et, encore plus, aux héros de l'indépendance (y compris les « noirs » fidèles à la cause patriotique). Bien évidemment, les populations indigènes et noires de l'époque n'avaient rien à offrir pour la construction de la nation sauf, peut-être, de renoncer à leurs coutumes « primitives » et aux « mauvaises habitudes » qui les caractérisaient. L'exaltation du métissage occupe donc une place centrale, surtout si l'on tient compte de la politique de « frontières ouvertes » vivement encouragée par le gouvernement¹⁶. Les immigrants, eux, apporteraient au pays leur riche patrimoine culturel et génétique. Dans un tel contexte, le culte de María Lionza¹⁷, expression emblématique du paganisme et d'une certaine barbarie incompatible avec la société du « nouvel idéal », a fait l'objet d'une persécution soutenue (Barreto, 1998 : 109-117).

Il n'est pas surprenant que la floraison de nouvelles entités ait été particulièrement intense après la chute de Pérez Jiménez (1958). De nombreux personnages dont les histoires épiques avaient été soigneusement ré-inventées pendant la dictature — ce qui a été une stratégie délibérée pour justifier le régime autoritaire — vont élargir le panthéon flexible du culte en fondant ce que l'on appelle les « cours »¹⁸ ou « lignes » d'esprits¹⁹. C'est ainsi qu'est apparue la prestigieuse cour indienne (*Corte India*), composée d'aborigènes belliqueux — réels ou de fiction — de l'époque de la conquête, tels que les caciques Guaicaipuro, Tamanaco, Paramaconi, Terepaima, Chacao, Mara, Manaure et la séduisante indienne Rosa, parmi tant d'autres figures (Pollak-Eltz, 1994 : 159). La puissante cour libératrice ou historique²⁰ (*Corte Libertadora o histórica*) est aussi mise en place, qui comprend plusieurs personnages de la geste indépendantiste, comme José Antonio Páez, Antonio José de Sucre, Manuel Carlos Piar, Francisco de Miranda, Pedro Camejo²¹, le « père de la patrie » lui-même (Simón Bolívar), ainsi que d'autres figures plus « contemporaines », comme le dictateur Juan Vicente Gómez²² (Salas, 1987 : 97-98 ; Pollak-Eltz, 1994 : 159 ; Ferrándiz, 1992 : 37). La

¹⁶ Entre 1954 et 1957, le Venezuela a connu une augmentation significative de la population étrangère. Au cours de cette période sont arrivés 45 % des immigrants qui s'installent dans le pays entre 1948 et 1959, la plupart d'entre eux d'origine européenne (BRITO FIGUEROA, 1996 : 538-540).

¹⁷ Voilà pourquoi, à cette époque, María Lionza ressemble de plus en plus aux images catholiques : en fait, la déesse locale était très souvent considérée comme la Vierge de Coromoto elle-même (BARRETO, 1995 : 65). Ainsi, la séduisante indigène nue perd sa place centrale en tant que représentation emblématique de María Lionza, sans être éliminée. En revanche, l'icône d'une femme plutôt « européenne », parée d'une cape et même d'une couronne, commence à circuler librement dans les célébrations rituelles.

¹⁸ À cette époque, les esprits commencent à être rassemblés dans les cours selon leur affinité ethnique, historique, professionnelle ou de tout autre type. Néanmoins, la configuration de ces fraternités mystiques n'obéit pas à des critères rigides : au contraire, elle varie selon les centres de culte. C'est pourquoi nous proposerons dans ce travail une synthèse aussi large que possible des différentes cours existantes et des esprits qui les composent, selon les études ethnographiques classiques ainsi que selon les informations de nos propres enquêtes de terrain. Cependant, les descriptions que nous fournirons par la suite ne prétendent pas viser un caractère figé et immuable puisque les cours d'esprits se trouvent, justement, soumises à des recompositions et des réaménagements divers.

¹⁹ Bien que la richesse des esprits ne nous permette pas d'approfondir leurs « biographies » respectives, nous apporterons quand même quelques données sur certaines entités afin de faciliter la compréhension des cours.

²⁰ Après l'incorporation de la cour libératrice, quelques emblèmes de la patrie, comme le drapeau, seront intégrés aux autels (FERRÁNDIZ, 1992).

²¹ Pedro Camejo (1790-1821), plus connu comme le « negro Primero », a lutté durant les guerres d'indépendance. Cette figure appartient aussi à la cour africaine.

²² Gómez est resté au pouvoir de 1908 jusqu'à sa mort, en 1935. Il incarne l'un des régimes dictatoriaux les plus fermes et les plus répressifs de l'Amérique latine.

cour médicale (*Corte médica*), composée de José Gregorio Hernández²³, Luis Razetti²⁴, Rafael Rangel²⁵ et José María Vargas²⁶, aura également une grande importance à partir de ces années-là.

En plus de ces lignes d'esprits, certaines cours comme la « noire » (formée par Pedro Camejo, le « Negro Miguel »²⁷, le « Negro Felipe », la « Negra Tomasa », la « Negra Matea »²⁸ et Francisca Duarte), la « céleste »²⁹ (qui rassemble tous les saints catholiques) et la « *chamarrera* »³⁰ (dont les personnages plus emblématiques sont Don Jacinto de la Cruz et Nicanor Ochoa) deviendront aussi prestigieuses et répandues³¹ (Salas, 1987 : 97-98 ; Pollak-Eltz, 1994 : 159 ; Ferrándiz, 1992 : 37). L'apparition des « Trois puissances »³² (*Tres Pontencias*), symbole qui réunit les figures de Pedro Camejo, de María Lionza et du cacique Guaicaipuro, représentant la « force noire, blanche et indigène » à la base de la composition ethnique vénézuélienne, date aussi de la même époque.

Les recherches ethnographiques depuis les années 1960 témoignent de cette étonnante reconfiguration du panthéon³³ : il ne s'agissait pas simplement d'une mode passagère dépourvue de conséquences. Certes, l'extraordinaire multiplication des esprits a fait de la possession un rituel de plus en plus central et complexe. Ainsi sont instaurées des modalités plus ou moins stéréotypées de transe : chaque entité a des gestes, des goûts, une personnalité et une façon de parler propres, ainsi que tout un appareil rituel distinctif. Ces esprits — dont la progressive « spécialisation » pour résoudre des problèmes d'amour, d'argent ou de santé dépendra de la décision de chaque centre — attirent de nombreux adeptes et clients de toutes les catégories sociales. La décision de faire de la montagne de Sorte³⁴ — le centre de pèlerinage le plus important du pays — un monument naturel où le culte pouvait être librement pratiqué, a rendu possible le rassemblement massif des fidèles, originaires de toutes les régions du Venezuela. C'est le début d'une forte concurrence entre les innombrables *materias* qui y assistent. Les débats et les critiques qui commencent à se

²³ Médecin réputé de l'Université centrale du Venezuela. Sa célébrité est due à la grande attention qu'il aurait prêtée aux patients des couches populaires, ainsi qu'à sa dévotion catholique exemplaire. Après sa mort soudaine en 1919, commenceront à être rapportés de nombreux « miracles » attribués à celui que l'on appelait le « médecin du peuple ».

²⁴ Luis Razetti (1862-1932), célèbre médecin chirurgien de l'Université centrale du Venezuela.

²⁵ Rafael Rangel (1877-1909), fondateur des études de parasitologie dans le pays.

²⁶ José María Vargas (1786-1854), médecin réputé et président du Venezuela entre 1835 et 1836.

²⁷ Esclave du XVI^e siècle, le « negro Miguel » a été le chef de la première révolution contre l'hégémonie de l'empire espagnol en 1552-1553 (HERRERA SALAS, 2003).

²⁸ La « negra Matea » (1773-1886) a été l'une des esclaves les plus célèbres du Libérateur Simón Bolívar.

²⁹ Les saints catholiques ne sont pas reçus par les médiums, vu qu'il s'agit d'esprits très purs. D'après de nombreux adeptes, María Lionza elle-même fait partie de cette cour étant donné que la déesse, comme tous les esprits « immaculés », ne descend jamais (ou très rarement) dans le corps des médiums.

³⁰ Les *chamareros* représentent les esprits de paysans, vieux et sages, qui connaissent très bien les propriétés thérapeutiques des plantes.

³¹ Il y a bien d'autres cours — apparues à cette même époque ou à des périodes plus récentes — qui n'ont pas réussi à avoir le rayonnement, la transcendance et la notoriété des lignes d'esprits décrites plus haut. Ainsi, on trouve dans les textes anthropologiques plusieurs mentions de cours qui ne sont pas devenues des référents symboliques communs, telles que les cours « hindoue », « astral », « cubaine », « chinoise », « espagnole », etc. (SALAS, 1998 : 265 ; FERRÁNDIZ, 1996 : 126).

³² Les « Trois puissances » ont été inspirées par l'idéologie du métissage fortement promue pendant la dictature.

³³ Nous faisons ici référence aux travaux classiques de Jacqueline CLARAC (1970) et d'Angelina POLLAK ELTZ (1972), où l'on trouve quelques descriptions du panthéon ainsi que de certains esprits rares qui prenaient les corps des médiums à cette époque-là : le président John F. Kennedy, le philosophe grec Socrate ou même un curieux personnage publicitaire de l'époque appelé « mister Gillet », par exemple.

³⁴ Située au sud-est de l'État de Yaracuy, la montagne de Sorte couvre une superficie de 11 712 hectares de forêt tropicale humide dense. Son classement comme monument naturel, le 18 mars 1960, a été possible grâce aux efforts de la prêtresse Beatriz Veit-Tané qui entretenait d'ailleurs une relation très proche avec Rómulo Betancourt, président de la République à l'époque (BARRETO, 1995 : 68).

développer, comme on le verra plus loin, ont comme axe central l'authenticité de la possession.

La création d'entités³⁵ et leur rapide assimilation, ainsi que la consolidation de Sorte comme espace où la dévotion — encore très cachée dans le tissu urbain — deviendrait publique, suscite l'intérêt de la presse : celle-ci n'hésite pas à en exploiter les aspects les plus sensationnels, chers au grand public. Les différents reportages et documentaires diffusés depuis lors ne montrent qu'un culte pratiqué par les « pauvres », les « ignorants », les « escrocs », les « alcooliques » et les « criminels ». Dans ce contexte, le gouvernement de Raul Leoni (1964-1969)³⁶ met en place une véritable politique d'éradication du culte qui entraîne l'emprisonnement de nombreux adeptes et même une intervention militaire à la montagne de Sorte, où tous les autels seront brûlés (Pollak-Eltz, 1968 : 19). On comprend mieux pourquoi Beatriz Veit-Tané fonde en 1967 l'Association civile et philosophique du culte aborigène de María Lionza. Les rêves d'orthodoxie qui animaient la prêtresse n'étaient pas nouveaux³⁷, mais la situation était favorable pour s'ériger en représentante d'un spiritisme cosmopolite, intellectuel et raffiné qui n'avait rien à voir avec la « grotesque sorcellerie » persécutée par le régime³⁸. Malgré cela, les efforts de la prêtresse n'atteignent pas leur but (la standardisation très désirée). Bien au contraire, Veit-Tané a été l'objet de sévères critiques³⁹ qui l'ont conduite à renoncer, non sans déception, à ses idéaux d'unification (Barreto, 1998 : 232-241 ; Ferrándiz, 1999 : 43-44).

La dure expérience de la répression — inséparable de l'histoire agitée du culte — et la crise de la démocratie sociale vénézuélienne⁴⁰, sont des éléments-clés pour comprendre l'incorporation de nouvelles entités au cours des décennies suivantes. En effet, pendant les années 1970 se sont ajoutées au panthéon au moins trois lignes d'esprits qui, au fil du temps, sont devenus aussi populaires que polémiques. Il s'agit de la cour africaine (formée de 7 divinités *orishas* et bien d'autres esprits comme Macumba, Marabú, le Congo de Africa y le Centauro Africano), la « viking » (constituée par de entités comme Mister Vikingo, Mister Erik, Mister Robinson, Mister Peter, Erika et Alondra) et la « *malandra* »⁴¹ (dont les esprits

³⁵ L'incorporation progressive d'esprits donne lieu à l'établissement de relations hiérarchiques. Bien que la notion de « pureté » qui est à la base d'une telle hiérarchisation diffère d'un centre à l'autre, on pourrait dire en termes généraux que les cours les plus anciennes, dont les esprits ont aidé pendant longtemps les « mortels », sont souvent les plus prestigieuses et qu'elles appartiennent à un échelon élevé : l'« indienne », la « céleste », la « libératrice », la « *chamarrera* », la « médicale ». En revanche, les cours introduites récemment au panthéon, même si elles peuvent être considérées comme très puissantes, occupent les positions les plus basses dans la hiérarchie spirituelle : c'est par exemple le cas des cours « *malandra* », « africaine » et « viking », décrites plus loin.

³⁶ Curieusement, Leoni mène une action visant à la coalition de toutes les tendances politiques et il amorce le processus de pacification des guérillas, ce qui fait que sa période présidentielle est considérée comme « les années d'union nationale et d'harmonie dans les relations entre les partis » (LANGUE, 1999 : 319).

³⁷ En effet, Veit-Tané était convaincue d'avoir été « choisie » par la déesse elle-même dans le seul but d'« organiser » un culte qui, dans les discours et les pratiques, commençait à être trop hétérogène. Elle publia en 1963 la brochure *María Lionza y yo* qui réunissait l'« authentique » doctrine du culte « indigène ».

³⁸ Ainsi, par exemple, Veit-Tané était d'accord avec l'intervention de la Garde nationale sur la montagne de Sorte, vu la grande affluence de fidèles dont les pratiques déformaient la tradition et, d'ailleurs, étaient « polluantes » pour l'environnement (BUIRAGO SEGURA, 1972).

³⁹ À part les adeptes, quelques intellectuels, comme Angelina POLLAK-ELTZ (1972 : 7-8) et Gilberto ANTOLÍNEZ (1995 : 164), réprouvent ouvertement les idées de Beatriz Veit-Tané.

⁴⁰ La décennie de 1980 est souvent évoquée comme la fin des années « dorées » d'un Venezuela riche et puissant. Une lourde dette extérieure et la dramatique chute des prix du pétrole déclenchent une crise économique dont les conséquences étaient encore difficiles à prévoir. Ainsi, la démocratie dite « socialiste » et son modèle de développement sont remis en question, la corruption administrative et l'inégalité sociale se généralisent (LANGUE, 1999 : 337 ; FERNÁNDEZ, 2003 : 27-30).

⁴¹ Ceux qu'on appelle *malandros* sont de jeunes malfaiteurs qui habitent dans les quartiers pauvres ou *barrios*. La cour *malandra* regroupe des figures célèbres des années 1960 et 1970, comme Freddy, Ismael et Luis Sánchez qui étaient réputés voler des banques ou des camions de nourriture pour distribuer le butin dans le *barrio*. Cependant, cette cour n'a cessé d'incorporer de nouvelles entités ces dernières années. Ces esprits sont toujours morts dans des affrontements avec la police ou avec d'autres *malandros* (FERRÁNDIZ, 1996 : 129-130).

les plus connus sont Freddy, Ismael, Luis Sanchez et Elizabeth). Bien qu'au début, ces cours n'aient eu qu'une faible influence sur le culte, africains, vikings⁴², et *malandros*⁴³ ont quitté la « banlieue » vers la fin des années 1960 pour se placer au cœur de la pratique rituelle, mais pas de n'importe quelle façon. Ces entités fondent une modalité de possession très dramatique⁴⁴, caractérisée par « le défi à la douleur [et] à l'intégrité corporelle (en tant que preuve de la "supériorité" de la transe) » (Ferrándiz, 1999 : 51). La propagation de ces esprits, notamment parmi les nouvelles générations de fidèles, présente une correspondance frappante avec l'intensification de la violence et, en général, avec la détérioration progressive des conditions de vie dans le pays. Après le tristement célèbre *Caracazo*⁴⁵, qui sonne le glas du mythe de l'« exemplaire » démocratie vénézuélienne, les chiffres montrent un accroissement inquiétant de la violence⁴⁶.

À part les cours que nous venons d'évoquer — rejetées par les secteurs de spirites qui se définissent comme « traditionnels » — il faut aussi mentionner une certaine propension à « inventer » des esprits strictement liés au contexte social qui entoure les centres. Cette tendance, même si elle ne semble pas être nouvelle⁴⁷, devient de plus en plus prononcée au cours des dernières années. Bien qu'il s'agisse, pour l'essentiel, de figures qui ne jouissent pas encore du prestige et de la pureté, ces entités ont l'avantage de connaître assez bien la réalité locale (il n'y a pas longtemps qu'ils sont morts), en développant des rapports très intimes avec les médiums et les clients : la cour des « esprits sans lumière », composée de professionnels, d'ouvriers et même de guérilleros, est un bon exemple de ce phénomène (Salas, 1996 ; Fernández, 2000).

La description, nécessairement succincte, de la composition et de la recomposition du panthéon malléable du culte de María Lionza, montre que les autels hébergent beaucoup plus qu'une infinité indescriptible d'images en plâtre. Ils gardent les parcelles d'une mémoire fragmentée dont les pistes peuvent être retrouvées un peu partout : dans les multiples biographies, dans les récits décrivant les origines ethniques et sociales, dans les discours et même dans les blessures et les mutilations des nombreux esprits (Salas, 1998 : 277 ; Ferrándiz, 1996 : 133). Une telle richesse d'entités — à peine esquissée dans les paragraphes précédents — ne peut être comprise qu'en observant de près le devenir du pays

⁴² Les esprits africains et vikings sont assez souvent considérés par les adeptes comme membres de la même cour : l'« africaine ». Au-delà des différences ethniques évidentes, ils sont identifiés comme des entités qui partagent la force de la rébellion, la conquête et la violence (SALAS, 1998 : 273). Pendant la transe, ils sont toujours furieux, ce qui exige des médiums une remarquable résistance physique. Par ailleurs, ces esprits aiment volontiers montrer que leur ancien corps a été mutilé ou blessé (FERRÁNDIZ, 1996 : 132).

⁴³ Contrairement aux africains et vikings, les *malandros* ne prennent jamais le corps des médiums pour faire des thérapies curatives aux adeptes et aux clients. En revanche, ils peuvent élaborer des « protections » mystiques contre les délinquants et même contre les corps de sécurité. S'agissant d'esprits qui gardent encore des traits « humains » très nets, les *malandros* demandent souvent de la marijuana, de l'alcool, de la musique salsa ou même des armes à feu pour se défendre contre l'arrivée éventuelle de la police (FERRÁNDIZ, 1996 : 130). Malgré tout, en 2002 sont apparues sur le marché des statues des *malandros*, ce qui peut être interprété comme la consolidation définitive de cette cour polémique.

⁴⁴ Ce type d'entité demande souvent de grandes aiguilles, des couteaux ou des lames de rasoir pour infliger des blessures diverses aux bras, aux jambes et même à la langue des médiums (FERRÁNDIZ, 1999 : 51).

⁴⁵ Révolte sociale spontanée qui a eu lieu le 27 février 1989 dans les principales villes du pays, en réponse aux mesures impopulaires d'ajustement structurel « proposées » par le Fonds monétaire international au président de la République, Carlos Andrés Pérez. Les manifestations de mécontentement, exprimées sous la forme de saccages et de blocage de routes, ont été violemment réprimées pour la Garde nationale : l'intervention de ce corps de « sécurité » laisse près de 3 000 morts (SALAS, 1996 : 58 ; LANGUE, 1999 : 340-341).

⁴⁶ Voici quelques données fournies par le sociologue Roberto Briceño-León : en 1989 il y a eu 2000 homicides, tandis qu'en 1993-1994, le nombre atteint 4000. En 1999, 6000 homicides sont déclarés et, en 2003, les rapports signalent 13000 morts violentes (voir http://www.ucab.edu.ve/noti_ucab/gruson.pdf).

⁴⁷ On pourrait supposer que beaucoup d'esprits du culte ont surgi de cette même façon. Dans cette hypothèse, la montagne de Sorte aurait une place centrale puisque, au-delà des phénomènes de concurrence et de rivalité qui la caractérisent, cet espace de rassemblement collectif est sans doute indispensable pour la circulation de savoirs et pour la propagation de nouvelles entités.

durant le siècle dernier. La juxtaposition permanente de cours, produit sans doute d'un extraordinaire « bricolage symbolique » (Capone, 1999 : 30), est ainsi une façon d'interpréter les paysages complexes de la contemporanéité vénézuélienne et, ce faisant, de raconter une histoire qui n'est peut-être pas moins valable que celle présentée par le discours savant.

La possession des esprits : entre rite et contestation

L'un des phénomènes le plus étroitement liés à l'élargissement de ce panthéon est la consolidation et complexification de la possession. À en juger par les données ethnographiques disponibles, au début du XX^e siècle, la transe était alors dépourvue de la dimension dramatique qu'elle exhibe de nos jours — parfois avec beaucoup de crudité — en occupant une place bien moins importante, même si toujours indispensable, parmi les pratiques rituelles du culte. En revanche, la fabrication d'amulettes et la préparation de ce que l'on appelle *trabajos* (« travaux magiques ») étaient très courantes : elles s'adaptaient aux besoins spécifiques des demandeurs, comme le rétablissement de la santé, la conquête amoureuse, la réussite économique ou l'échec de l'ennemi. L'initiation des adeptes, brièvement décrite par Antolínez, supposait l'accomplissement de rituels dans des grottes et d'autres lieux naturels sacrés. Là, les fidèles inhalaient de la fumée de tabac jusqu'à atteindre un état « hallucinatoire » très profond au cours duquel ils étaient conduits par la reine Guillermina au palais de María Lionza elle-même (Antolínez, 1995 : 182-185). Les quelques références existantes montrent que la dévotion « consistait en cérémonies curatives fondées sur la manipulation sacrée des prières catholiques, des herbes, des bougies blanches, des liqueurs et de l'eau [...] Tous les rapports évoquent un spiritisme plus discret, moins public et compétitif, développé hors des circuits commerciaux dans lesquels il s'insère maintenant » (Ferrándiz, 1999 : 42). En dépit des plus fermes défenseurs de la tradition, la seule chose qui reste intacte dans l'histoire de ce culte est, paradoxalement, son extraordinaire capacité de réaménagement.

En effet, la propagation rapide des centres dans les espaces urbains⁴⁸ donne lieu à ce que Stefania Capone appelle une « hétérogénéité extrême du champ religieux », c'est-à-dire la fragmentation et la transformation du spiritisme dans le cadre des nombreuses organisations de culte. Le vaste ensemble de savoirs et de pratiques rituelles qui circulent dans les centres est, à l'instar des *terreiros* du candomblé (Capone, 1999 : 21), fortement dépendant de la trajectoire, des inclinations et des goûts des chefs. Ainsi, on peut trouver des organisations où certaines pratiques (comme le sacrifice d'animaux) jouent un rôle capital, tandis que dans d'autres groupes, elles sont rigoureusement interdites. Chaque centre a des arguments pour justifier la présence active ou le rejet catégorique de certains éléments : si l'on fait tel ou tel choix, c'est avant tout parce que « l'authenticité » du spiritisme adopté doit rester indiscutable. Pour autant, bien que les centres défendent la légitimité de leur spiritisme en utilisant des qualificatifs comme « pur », « fort » ou même « scientifique », les études anthropologiques montrent que les savoirs et les pratiques rituelles, loin d'être donnés une fois pour toutes, sont souvent l'objet de reconfigurations et de modifications (Clarac, 1970 ; Pollak-Eltz, 1972 ; García Gavrira, 1987 ; Barreto, 1995 ; Ferrándiz, 1999 ; Fernández, 2000).

⁴⁸ Il n'existe aucune règle pour établir un centre. Les seules conditions sont, peut-être, la disponibilité d'un lieu pour les célébrations rituelles et la présence indispensable d'au moins un autel. La dynamique de reproduction du culte est donc virtuellement illimitée. Les centres qui s'identifient publiquement en tant que tels sont tout de même assez rares : peut-être, comme conséquence de la chasse aux sorcières, ils préfèrent travailler d'une façon semi-clandestine.

Comme les centres sont la synthèse plus ou moins originale de ce continuum qui constitue le culte de María Lionza, les chefs n'hésitent pas à mettre en avant leur propre version du spiritisme, en lui donnant un caractère normatif. Cela explique pourquoi ces organisations affichent des distinctions hiérarchiques assez précises, des normes internes, des méthodes d'enseignement et des instruments de contrôle, de surveillance et de punition parfois très sévères. La diversité et la rigidité de tous ces mécanismes dépendent de la taille du centre et de sa dynamique quotidienne de travail : celle-ci peut recouvrir un vaste spectre, depuis les organisations qui opèrent de façon publique et ouverte, jusqu'à celles qui préfèrent agir de manière discrète. Mais au-delà des différences, la présence d'un système d'autorité, légitimé par les esprits eux-mêmes⁴⁹, est toujours au cœur des groupes de culte. De ce fait, cette rigueur disciplinaire très prononcée est à l'origine de confrontations qui finissent soit par l'exclusion de certains fidèles, soit par leur départ « volontaire ». À la suite de telles ruptures — qui peuvent être plus ou moins dramatiques — se produit, en général, la fondation d'une nouvelle organisation⁵⁰. On pourrait donc dire, comme Francisco Ferrándiz, que « cette dynamique de fission et de prolifération constante est responsable de la texture capillaire que le culte adopte dans le tissu urbain, l'immunisant contre toute tentative de répression systématique » (Ferrándiz, 1999 : 46).

Il convient de préciser, cependant, que la plupart des disputes et des tensions qui se déclenchent dans les centres tournent autour de la possession des esprits, rituel polémique par excellence. Même si le savoir spirite comprend un répertoire assez grand de connaissances et de pratiques⁵¹, l'apprentissage et la mise en scène de la transe sont l'objet d'une attention particulière, les débutants étant soumis à de nombreuses *velaciones*⁵² de développement dirigées par les médiums et les *bancos*⁵³ les plus expérimentés des organisations, voire par les chefs du groupe. Pendant ces rites, les *materias* en cours de formation commencent alors à ressentir l'effet des fluides spirituels dans des proportions inégales, que les adeptes appellent « unités » (*unidades*) : on trouve ainsi des possessions d'« un quart d'unité » (l'esprit arrive seulement aux genoux du médium), d'« un tiers » (jusqu'à l'estomac) et de « trois quarts » (jusqu'à la poitrine ou le cou). Pendant ces premières manifestations partielles des esprits — qui peuvent s'exprimer sous la forme de légers tremblements ou de convulsions plutôt violentes — les médiums marchent de façon erratique, sans même arriver à parler, faisant des gestes difficilement attribuables à une entité spécifique (Ferrándiz, 1995 : 148-149).

Après une longue série de *velaciones*, les médiums parviennent à totalement « héberger » les entités dans leur corps, tout en perdant conscience. Les « fluides » cessent d'être désordonnés et confus pour prendre la forme d'un esprit spécifique, clairement identifiable par les autres. Cette phase, désignée dans le langage spirite comme *apertura del cajón* (« l'ouverture de la "caisse" »), constitue la consécration finale du disciple comme médium,

⁴⁹ Il existe une sorte de complicité entre les chefs et les esprits. En effet, les mécanismes de contrôle et de punition ne sont jamais des créations stratégiques et même arbitraires des leaders, mais des outils fortement recommandés par les esprits qui, comme nous l'avons entendu dire plusieurs fois, aiment bien l'ordre et la discipline.

⁵⁰ Cependant les chefs évoquent souvent comme une sorte de mythe de fondation les circonstances qui les ont amenés à établir leurs propres organisations : d'après eux, la raison principale n'est jamais un besoin d'indépendance, ni les disputes avec les anciens chefs et copains des centres où ils se sont formés mais plutôt l'« appel irrévocable » des esprits.

⁵¹ On fait ici référence aux éléments indépendants de la possession mais fondamentaux dans la dynamique quotidienne du centre, tels que la connaissance d'un long formulaire de prières, la lecture du tabac, la fabrication d'amulettes, le nettoyage et l'aménagement des autels, la préparation des « dépouilles » rituelles, etc.

⁵² Dans ce que l'on appelle *velaciones*, la personne doit s'étendre par terre, les yeux fermés, entourée de nombreuses bougies et de symboles précis dessinés avec du talc. Ce type de rituel, très répandu au cours des 30 dernières années, est aussi réalisé à d'autres fins, comme la purification et la guérison des patientes (POLLAK-ELTZ, 1994 : 161).

⁵³ Les dits *bancos* aident et protègent les *materias* ou médiums pendant la transe.

désormais prêt à travailler dans les sessions publiques du centre avec les patients et les clients (Ferrándiz, 1995 : 146). Mais la réception complète des esprits n'est en fait que le début d'un parcours bien plus compliqué. Dans une ambiance portée à la rivalité, les *materias* devront être suffisamment flexibles et résistantes pour accueillir de nombreuses entités — souvent très différentes les unes des autres — avec un attachement strict au modèle de spiritisme instauré dans le centre de culte.

Car la potentialité contestataire⁵⁴ de la possession est un élément qui ne passe pas inaperçu aux yeux des chefs. Ceux-ci n'ignorent pas que les esprits, contrairement aux médiums, peuvent — et ils le font assez souvent — remettre en question le fonctionnement du centre, critiquer ouvertement un membre déterminé ou défier le système d'autorité mis en place. Devenir médium implique ainsi non seulement de maîtriser les « fluides » spirituels, mais encore de reproduire le style de possession estimé le plus authentique par l'organisation. Ainsi, par exemple, on trouve des centres où l'état de transe est fortement dramatisé, impliquant des changements considérables dans la voix et la gestuelle du médium, que de nombreux adeptes dénomment possession de force. Dans certains groupes de culte, d'ailleurs très sujets à polémiques, ce type de possession peut entraîner des lésions physiques, interprétées comme autant de preuves du prestige et de l'authenticité du médium. À l'inverse, il y a des organisations où la possession est pratiquement imperceptible puisque les esprits rentrent tout simplement dans l'âme des médiums : dans ce cas, les adeptes parlent plutôt de « transportation » (Fernández, 2000 ; Ferrándiz, 1995, 1999).

Quoi qu'il en soit, les médiums doivent « domestiquer » leurs facultés selon le modèle de transe fixé, en se préparant progressivement à accueillir les esprits qui appartiennent aux cours les plus populaires et les plus respectées dans l'organisation⁵⁵ : toute transgression peut provoquer un conflit (Ferrándiz, 1995 : 144-145). Les débutants doivent accepter les conditions de travail instaurées par les chefs et reconnaître que leur place dans la hiérarchie des médiums, qui demeurent les figures les plus renommées dans les centres de culte, est nécessairement inférieure. Les médiums ne peuvent en effet recevoir des entités pures et une « haute échelle lumineuse » qu'après de longues années d'expérience. À force d'héberger dans leurs corps un nombre significatif d'esprits (chacun avec sa propre histoire, sa personnalité, ses goûts et ses caprices) au cours d'épuisantes sessions rituelles, ils finissent ainsi par gagner le prestige et la considération des fidèles et des clients.

Ce niveau atteint, ils deviennent de plus en plus sélectifs. Leurs corps n'acceptent qu'un nombre limité d'esprits⁵⁶ qui jouissent, eux aussi, d'une incontestable célébrité dans le centre de culte. En somme, il s'agit d'entités « de lumière » qui ne peuvent être reçues que par un nombre limité de médiums. Néanmoins, il n'est pas rare que les débutants, au bout de quelques mois de préparation, soient possédés d'un seul coup par des esprits très puissants, exprimant leur satisfaction à l'égard de l'évolution et des qualités du nouveau médium (Ferrándiz, 1995 : 143-152). Ce type d'incidents, qui remettent en cause les hiérarchies établies, déclenche des critiques, des commérages et des accusations de simulation de la transe, typiques de la dynamique interne des centres, même s'ils opèrent de façon

⁵⁴ Nous prenons ici le terme « contestation », à la suite de Georges BALANDIER (1974), comme la possibilité (latente dans toute organisation sociale) de revendication, de critique et même de protestation qui n'entraîne pas forcément un projet défini ou la rupture totale avec l'ordre établi (cf. BOYER-ARAÚJO, 1992 : 110-112 ; FERNÁNDEZ et BARRETO, 2001-2002 : 21-26).

⁵⁵ Ainsi, par exemple, il y a des centres qui ne travaillent jamais avec la cour viking ou la cour *malandra*. Les débutants devront donc apprendre à identifier et à refuser de telles forces, qui sont toujours à l'affût des médiums.

⁵⁶ Bien que les *materias* expérimentent tout au long de leur « carrière » la transe de 30 ou 40 esprits différents, ils tendent à se spécialiser dans 5 ou 6 entités : celles avec lesquelles les médiums ont développé une plus grande affinité et confiance (FERRÁNDIZ, 1995 : 143-145).

« oblique »⁵⁷ et relativement discrète. La disqualification d'un membre de l'organisation — notamment d'un médium qui feint la possession d'un esprit pur et puissant — est ainsi symptomatique de l'existence de rivalités et d'antagonismes qui s'expriment rarement sous la forme d'affrontements explicites.

Cette forte tendance à la compétitivité est encore plus notoire parmi les adeptes d'organisations distinctes. Au fur et à mesure que la possession est devenue le pivot central du culte, le corps des médiums s'est transformé en un terrain fertile pour toute sorte de débats. Compte tenu de la relative autonomie des centres, la scène privilégiée pour saisir les intenses confrontations entre groupes se situe dans les lieux de pèlerinage : ils sont, tout à la fois, des espaces sacrés et des arènes de lutte et de négociation politique entre diverses catégories d'adeptes et les organismes de l'État. Même si les fidèles ont conquis, malgré la constante intervention de la Garde nationale, plusieurs espaces naturels (notamment dans les zones proches des villes) pour la réalisation des pratiques rituelles, la montagne de Sorte constitue le sanctuaire le plus important du culte. Ce monument naturel est le point de rencontre des centres venus de toutes les régions du pays. Il est très courant d'y voir, plus particulièrement aux dates de grande affluence des fidèles⁵⁸, un nombre important de médiums en transe qui essaient de montrer la présence légitime des esprits dans leurs corps, en dépit d'interminables accusations de simulation, d'incompétence ou de déformation des croyances qui se lèvent partout (Ferrándiz, 1999 : 49-53 ; Fernández et Barreto, 2001-2002 : 15-21).

Il n'est donc pas étonnant que Sorte ait été depuis toujours la cible principale des mouvements orthodoxes. Ceux-ci ont bien compris l'importance stratégique de la montagne pour le contrôle, tout au moins relatif, du culte. Ainsi, l'Association nationale des spirites fils de María Lionza développe actuellement le projet de standardisation rituelle le plus exigeant et le plus ferme de l'histoire de ce culte. Il convient alors de porter un regard attentif sur l'orientation générale de cette organisation (dont le siège se situe à Quibayo⁵⁹) qui, en dépit du rejet persistant de la plupart des adeptes, compte sur l'appui de plusieurs institutions de l'État pour mettre en œuvre son entreprise unificatrice.

La lutte pour l'orthodoxie

Le 12 octobre⁶⁰ 1993, Pablo Vásquez⁶¹ fonde, lors d'une cérémonie publique à Sorte, l'Association pour la sauvegarde et le respect du culte de María Lionza. D'après son témoignage, et bien que la montagne accueillît près de soixante mille fidèles, seulement quarante adeptes ont participé à l'assemblée constitutive (Ferrándiz, 1999 : 48). Malgré ce début timide, cette organisation a poursuivi son projet. Étant donné qu'historiquement la plupart des adeptes ne reconnaissent aucun type d'autorité centrale (c'est-à-dire nationale)

⁵⁷ Nous utilisons ici le terme « oblique » (cf. BARRETO, 1998), pour indiquer le caractère non frontal des disputes entre les adeptes : la rivalité s'exprime surtout à travers des rumeurs et des commérages. Ce phénomène est aussi très récurrent dans les maisons de culte de candomblé brésilien (cf. CAPONE, 1999 : 146-148).

⁵⁸ Le calendrier rituel du culte est, comme la dévotion, tout à fait hétérogène. Il comprend en effet des fêtes purement religieuses comme Pâques, ainsi que des dates historiques telles que le 5 juillet (signature de l'Acte d'indépendance du Venezuela), le 24 juin (jour de naissance de Simón Bolívar) ou le 12 octobre (jour de l'arrivée de Christophe Colomb en Amérique). Ces occasions sont toujours adéquates pour faire un pèlerinage à Sorte et pour fêter, parallèlement à l'État et à l'Église, les dates emblématiques pour les fidèles (cf. FERNÁNDEZ et BARRETO, 2001-2002 : 21-26).

⁵⁹ Quibayo est le site le plus visité par les adeptes, les touristes et les médias dans la montagne de Sorte.

⁶⁰ Le 12 octobre, « jour de la race », est une date importante pour les fidèles, qui visitent massivement Sorte pour célébrer *el baile en candela* (« la danse du feu »), espèce d'épreuve rituelle où les médiums des différentes organisations doivent marcher sur des braises ardentes.

⁶¹ Médium réputé de 47 ans, originaire de l'État de Lara.

qui essaie de réglementer le culte, Vásquez trouva dans le récent « Plan d'aménagement du règlement d'utilisation du monument naturel montagne de María Lionza »⁶² une légitimation pour son association. En effet, la lutte pour l'application de ce plan d'aménagement lui permet de contracter progressivement de solides alliances avec l'Institut national des parcs (INPARQUES), la Garde nationale et le gouvernement local. Ce fut la clé de sa « survie » comme leader, face au scepticisme des fidèles (Ferrándiz, 1999 : 48). La détérioration écologique de Sorte⁶³ allait donner un justificatif à l'existence d'un mouvement dont les intérêts, on le verra par la suite, ne se réduisent pas à la question purement environnementale.

À l'instar des mouvements orthodoxes apparus dans d'autres pays d'Amérique latine⁶⁴, l'Association de sauvegarde se définit comme l'ultime refuge de l'authentique culte de María Lionza, libre de tout syncrétisme et toujours prête à identifier et à « exiler » les influences étrangères choquantes, notamment celles originaires de la santería cubaine. Comme le note l'anthropologue espagnol Francisco Ferrándiz :

Critiques de l'œuvre de Veit-Tané, mais inspirés par le même type de nostalgie, les membres de l'association ont pour objectifs principaux la création et la consolidation d'une orthodoxie spirite [...], la rénovation de l'Autel Principal [à Quibayo], très détérioré, l'expulsion des plataneros ou « faux spirites » et le renforcement de la sécurité personnelle dans la montagne. Cette conception néo-traditionaliste du culte, qui essaie de contrôler les innovations qui s'y produisent constamment, a provoqué une vision négative du spiritisme contemporain, teintée de concepts tels que « détérioration », « décadence », « commercialisation », « inexpérience », « tromperie » et « banalisation » extrême du sacré et de ses manifestations. Ainsi, leur proposition est formulée dans un langage nettement romantique qui prévaut sur la « récupération » ou le « maintien » d'une « tradition originelle qui s'éteint » à cause des influences « étrangères dissolues » (1999 : 48).

L'impact des initiatives encouragées par Vásquez apparaît de plus en plus perceptible en 1999. Après six ans d'un travail de promotion difficile⁶⁵, le déjà célèbre médium enregistre légalement l'Association de sauvegarde à la Direction des cultes (ministère de la Justice) sous une dénomination qui montre assez bien ses ambitions : l'Association nationale de spirites fils de María Lionza. Peu après, il obtient la permission d'établir le siège de son groupe dans l'un des locaux appartenant à INPARQUES⁶⁶, situé dans la montagne de Sorte (entretien avec Pablo Vásquez, Quibayo, 18 avril 2003). Ainsi, le vieux mouvement a été « re-fondé » et jouit d'un certain succès, non seulement dans la sphère institutionnelle, mais encore dans les médias⁶⁷. À cet égard, le plan d'aménagement, d'ailleurs très utile au « développement touristique » de Sorte, est devenu un instrument efficace de contrôle politique dans la

⁶² Ce statut légal, promulgué en janvier 1993, contient un ensemble d'interdictions qui limitent fortement la capacité d'action des adeptes.

⁶³ L'intense activité rituelle — qui entraîne souvent l'utilisation de substances polluantes comme la poudre ou le soufre — à laquelle est soumise la montagne a eu un impact considérable sur les secteurs les plus visités par les adeptes. Selon l'assistant de la super-intendance d'INPARQUES à Quibayo, Carlos Salazar, au moins 11 hectares des 11 712 que comprend ce monument naturel ont été particulièrement touchés par des pratiques liées au culte (entretien avec Carlos Salazar, Quibayo, 18 avril 2003).

⁶⁴ On a trouvé, par exemple, d'étonnants parallélismes entre les mouvements orthodoxes du culte de María Lionza et ceux de la santería à Cuba, comme l'Association culturelle yoruba (cf. ARGYRIADIS, 1999, 2000 ; ARGYRIADIS et CAPONE, 2004), et le candomblé au Brésil, comme la Fédération bahianaise du culte afro-brésilien (cf. CAPONE, 1996, 1998).

⁶⁵ Les membres de l'association distribuaient à Sorte des brochures informatives sur la doctrine de l'organisation, ainsi que les règles à suivre à l'intérieur du monument naturel selon le « Plan d'aménagement ».

⁶⁶ Il convient de rappeler qu'il est interdit de construire n'importe quel type d'infrastructure à Sorte. Les seules constructions que l'on y trouve sont celles destinées aux services publics (toilettes et infirmerie) ou appartenant aux organismes de l'État, tels que la Garde nationale et INPARQUES.

⁶⁷ Vásquez apparaît dans les principaux journaux du pays comme le pratiquant le plus achevé du culte (*el cultor mayor de Sorte*) et, en tant que tel, le porte-parole des spirites au niveau national (cf., par exemple, http://www.eluniversal.com/2004/06/09/ccs_art_09260B.shtml).

montagne. Quelques changements introduits par l'Association à Quibayo, sous prétexte de conservation écologique, sont révélateurs de ces nouveaux enjeux de pouvoir.

L'enregistrement obligatoire des centres auprès du siège de l'Association a ainsi été récemment instauré. En remplissant certains formulaires, les chefs obtiennent une « carte » qui leur permet de rester dans la montagne⁶⁸. Cette procédure oblige les leaders à restaurer l'espace naturel occupé quand il est victime de dégradations et, surtout, à assumer la responsabilité de la conduite des membres de leurs organisations, notamment celle des médiums. On a aussi mis en œuvre des rondes de surveillance des fidèles par des équipes constituées par un représentant de l'Association de spirites, un membre d'INPARQUES et un Garde national. Cette pratique, inédite dans l'histoire de Sorte, vise à imposer un respect strict du Plan d'aménagement, pour en finir, d'après Vásquez lui-même, avec « cinquante ans d'attitudes vicieuses contre l'environnement et le spiritisme » (entretien avec Pablo Vásquez, Quibayo, 18 avril 2003). Les groupes de vigilance ont pour mission de distribuer des brochures informatives sur la fragilité écologique de Sorte, de fournir des sacs plastiques aux adeptes et aux visiteurs, de confisquer les substances interdites et de faire des « exposés synthétiques » sur le « vrai » culte de María Lionza. Si les fidèles se montrent indifférents ou franchement réfractaires, les membres des groupes leur rappellent que la non collaboration pourrait impliquer la fermeture de l'accès à la montagne par INPARQUES⁶⁹ (entretien avec Carlos Salazar, Quibayo, 18 avril 2003).

Les dispositifs décrits ici brièvement ont été appliqués pour la première fois de manière systématique pendant les vacances de Pâques 2003, quand l'Association nationale, avec l'appui de deux centres spirites (« L'Autel forces unies » de Caracas et « l'Indien Orinoco » de Maracaibo) et des organismes d'État, est parvenue à développer un contrôle assez rigoureux de Quibayo. Au-delà des démarches bureaucratiques qui leur étaient imposées et de la soumission à une vigilance constante, ce qui a frappé le plus les fidèles fut l'interdiction de célébrer les rites de possession, du mercredi saint jusqu'au vendredi saint, prétextant — une chose insolite pour beaucoup de pratiquants — qu'il fallait « répondre aux exigences ecclésiastiques qui contribuent à la sainteté de notre prière »⁷⁰. Le respect des nouvelles mesures et la collaboration des fidèles ont alors provoqué l'enthousiasme, peut-être prématuré, des membres de l'Association.

Toutefois, le panorama a changé d'une façon brutale vendredi à minuit, quand les premiers roulements de tambour ont annoncé le début des célébrations spirites : les médiums ont commencé à rentrer en transe, mais pas avec n'importe quel type d'esprits. Du vendredi au dimanche, les vikings⁷¹, toujours furieux, ont pris Quibayo⁷². De telles entités,

⁶⁸ Cependant, l'obtention du « carnet d'affiliation » à l'Association nationale de spirites exige des démarches compliquées. D'après certaines brochures informatives, il faut présenter, parmi d'autres documents, l'attestation d'enregistrement du centre à la Direction des cultes, un certificat de bonne conduite délivré par la préfecture la plus proche du centre, le témoignage certifié de deux médiums « réputés » qui approuvent la modalité de travail du centre, le témoignage certifié de trois patients qui fournissent des preuves médicales de leur guérison. En somme, il s'agit d'exigences difficiles à remplir pour la plupart des adeptes, y compris les membres de l'Association.

⁶⁹ Les alliances entre Vásquez et INPARQUES sont si fortes qu'on a trouvé des fonctionnaires à Quibayo qui portent les chemises de l'association au lieu des uniformes obligatoires pour tous les membres de cet organisme d'État.

⁷⁰ Les membres de l'Association ont distribué, à l'entrée de ce monument naturel, des brochures expliquant et justifiant cette interdiction.

⁷¹ Yolanda SALAS a fait une excellente analyse des représentations autour des esprits vikings. L'auteur signale : « En qualité d'esprits forts, ils sont invoqués pour obtenir des guérisons et pour faire les travaux les plus difficiles [...] Les vikings incarnent la principale aspiration de liberté, d'action, de lutte, de transformation et d'instauration d'une autre réalité. On fait aussi référence à la possibilité d'une invasion réussie, de l'altération de l'espace géographique dominé par les empires et au désir de faire fléchir le passé colonial » (1998 : 272-273).

⁷² Depuis nos premiers travaux de terrain en 1998, nous n'avons jamais vu la montagne aussi pleine d'esprits vikings. D'après nos rapports et nos notes de terrain, les possessions de vikings sont pratiquées par certains centres qui, d'ailleurs, travaillent de façon plus ou moins discrète dans la montagne (FERNÁNDEZ et BARRETO, 2001-2002 : 22).

dont la possession est particulièrement crue et déchirante, reçoivent depuis longtemps de vives critiques de la part de l'Association nationale⁷³. Il semblerait que le corps de médiums, sorte de dernier retranchement où se cache la révolte, a été un terrain fertile pour l'exercice de la contestation.

Dressant un bilan de ces événements, Pablo Vásquez soulignait la nécessité de concentrer les efforts de l'Association nationale sur l'« instruction » des médiums, dont la plupart manqueraient de « préparation », d'« expérience » et même de « maturité »⁷⁴ pour pratiquer « sérieusement » le culte. En fait, l'étape suivante du projet d'orthodoxisation était justement la création d'une « école de formation spirituelle » (chargée d'éduquer les fidèles et d'« unifier les critères » au niveau national) et d'un centre de documentation⁷⁵ à Quibayo. La mise en place d'un examen standard, obligatoire pour les médiums, était également prévue. Cet examen deviendrait une condition indispensable pour la pratique « légale » de la possession : les *materias* en transe devront démontrer leurs qualités spiritiques face à un jury préalablement choisi par l'Association (Ferrándiz, 1999 : 49). Tout cela prouve la forte projection d'un imaginaire académique sur le culte.

Un autre volet stratégique dans les initiatives de l'Association consiste à superviser les matériaux, écrits et audiovisuels, produits par les médias nationaux et internationaux qui reviennent chaque année à la montagne de Sorte, notamment à Quibayo. Ainsi, dans les « règles pour l'exercice du culte »⁷⁶, on précise que tous les films et les interviews faits sur la montagne doivent être préalablement autorisés par l'Association nationale et par INPARQUES. En effet, Vásquez est prêt à tout faire pour rétablir la réputation du culte, actuellement ternie, en fournissant aux médias l'accès à une liste — pour le moment assez réduite — de pratiquants et de centres qui, selon lui, seraient qualifiés pour parler publiquement de la dévotion et faire connaître devant les caméras l'authentique spiritisme : ceci, loin de ressembler à une ancienne tradition indigène, s'ajuste assez bien à l'idéal esthétique poursuivi par l'industrie touristique.

En somme, le projet d'orthodoxisation en cours a favorisé des modifications importantes sur la montagne de Sorte, l'espace de pratique rituelle du culte de María Lionza le plus ancien et le plus important. Loin de concentrer ses efforts sur l'obtention d'un consensus général — difficile à obtenir dans le cadre d'une dévotion si hétérodoxe — ou, plus encore, de se consacrer à une intellectualisation excessive du culte (comme cela fut le cas pour Veit-Tané), Pablo Vásquez a opté pour la mise en place de dispositifs concrets qui limitent de manière plus ou moins efficace le spectre d'action des fidèles. Mais si le succès partiel de l'Association nationale repose sur les alliances politiques contractées avec les organismes d'État et sur l'utilisation stratégique du plan d'aménagement, son principal obstacle réside, curieusement, dans le corps des médiums.

Bien qu'il n'y ait pas eu de débats frontaux ni de discussions ouvertes sur les nouvelles conditions de séjour dans la montagne, la possession généralisée d'esprits emblématiques de la liberté et de la rébellion constitue un mécanisme intéressant de protestation contre l'ordre établi. Puisque le culte de María Lionza, en tant que phénomène toujours ouvert à l'histoire,

⁷³ En effet, l'un des points des « règles et statuts pour l'exercice du culte » de l'Association nationale de spirites signale : « sont interdits les rites qui mettent en danger l'intégrité physique des médiums », en faisant clairement référence à ce type de possession.

⁷⁴ Il semble pertinent de rappeler ici l'existence d'une catégorie de plus en plus nombreuse d'adeptes, constituée surtout de jeunes, dont les modalités de pratique rituelle « d'avant-garde » défient les critères d'authenticité promus par l'Association nationale des spirites (cf. FERRÁNDIZ, 1996, 1999 ; FERNÁNDEZ et BARRETO, 2001-2002).

⁷⁵ D'après Pablo Vásquez, l'Association nationale possède 300 titres qui sont à la disposition des adeptes et d'autres personnes intéressées (entretien avec Pablo Vásquez, Quibayo, 18 avril 2003).

⁷⁶ Ces règles, qui contiennent plusieurs obligations concernant la conduite et les modalités de travail des fidèles, ont été conçues comme un code moral obligatoire à Sorte.

n'a cessé de se transformer — notamment pendant les périodes de grande répression — rien n'empêche maintenant qu'apparaissent de nouvelles tactiques de contestation (ou même de nouveaux esprits). La persistance et la propagation de certaines modalités de transe, fort choquantes pour les secteurs orthodoxes, font émerger des contradictions très marquées qui ne peuvent être négligées dans la compréhension du spiritisme contemporain. Il convient donc d'approfondir l'analyse du corps des médiums comme un possible espace de lutte et de négociation politique, et pratiquer un examen beaucoup plus fin des modalités de résistance qui, sans être exclusivement réduites au théâtre sacré de la transe, y trouvent — malgré la tradition — leur dernier refuge.

*
* *
*

L'incessant réaménagement du culte de María Lionza tout au long du siècle dernier a été étroitement lié au devenir du Venezuela. Le panthéon des esprits est peut-être l'un des meilleurs indicateurs du rapport, pas toujours évident, que le culte entretient avec les paysages politiques, sociaux et économiques du pays : l'apparition de nouvelles entités et la cristallisation de styles de transe inédits⁷⁷ montrent que ce culte, loin d'être la réminiscence d'une tradition indigène de vieille date, se trouve étroitement lié au cours de l'histoire, aux crises et aux bouleversements de la contemporanéité. Ainsi donc, la floraison de certaines lignes d'esprits dans des conjectures particulières — y compris celles considérées comme les plus anciennes et les plus « authentiques » — constitue un phénomène assez courant : même une entité comme Simón Bolívar et sa cour libératrice, dont la légitimité ne laisse guère de doute parmi les fidèles, n'est apparue que dans les années 1960 — lorsque l'élimination de la sorcellerie était en vogue — comme « héritage » direct du nationalisme encouragé sous la dictature de Pérez Jiménez. Ainsi perçues, les transformations subies par le rituel de possession, notamment dans les dernières décennies, ne constituent pas une sorte de trahison d'un « modèle idéal » quelconque, mais plutôt l'expression de nouvelles quêtes de sens développées à travers des entités qui s'intègrent progressivement à la pratique rituelle. Ceci relève d'un intérêt particulier car même si le culte affiche de nombreux traits utiles à l'analyse comparative, la capacité du panthéon à se « renouveler » sans cesse, en créant des personnages originaux ou en les empruntant à l'idéologie d'État, à l'historiographie ou à la mémoire collective, semble ne pas avoir d'équivalent dans d'autres systèmes religieux plus ou moins proches.

Étant donné que l'intégration d'un nouvel esprit n'est pas le fruit du hasard, et encore moins de la simple extravagance, il faut prendre en compte non seulement son contexte d'apparition, mais aussi la modalité spécifique de possession à laquelle il donne lieu (comme le type d'expression corporelle et discursive qui le caractérise). En effet, les esprits qui se manifestent à travers des médiums pour soutenir les adeptes confrontés à des problèmes particuliers mobilisent souvent un ensemble de représentations qui débordent la sphère strictement fonctionnelle : chaque mise en scène d'une entité offre non seulement une occasion pour accomplir des tâches concrètes (comme guérir ou « nettoyer » un fidèle), mais aussi une opportunité pour « reconstruire » le passé (les esprits racontent des fragments de leur histoire) et réfléchir sur le présent (ils peuvent facilement aborder, de manière directe ou métaphorique, une question ponctuelle concernant le groupe de culte ou même des sujets relatifs à la société et la politique). Si l'on procède donc à l'examen préliminaire de la transe dans le culte de María Lionza, on constate que le corps des médiums — lieu où les

⁷⁷ Pour une analyse détaillée de ces phénomènes, cf. FERRÁNDIZ, 2004.

esprits, nouveaux ou anciens, circulent — devient un extraordinaire fil conducteur capable d'ordonner et de rendre cohérents des registres de nature différente.

La possession, une fois produite, échappant aux mécanismes de contrôle conventionnels mis en place par les leaders des nombreuses organisations de culte⁷⁸, les possibilités de critique et de contestation restent toujours latentes. De ce fait, la manifestation d'esprits très polémiques face aux nouvelles restrictions rituelles imposées dans la montagne de Sorte, montre assez bien que la possession s'est consolidée en tant qu'instrument peut-être le plus légitime de lutte et de négociation dans le culte. Cependant, ce curieux glissement de la confrontation à l'espace sacré de la transe ne représente pas une innovation : il s'agit plutôt de la massification d'un phénomène assez courant dans les centres. Il semblerait alors que l'Association nationale de spirites puisse seulement atteindre son but le jour où elle arrivera à conquérir le refuge le plus intime de l'expérience spirite : le corps. Mais le corps est — au moins dans le contexte actuel — un espace particulièrement réfractaire à tout dispositif de contrôle : il s'érige comme le lieu où demeure, plus ou moins cachée, la rébellion. À cet égard, la réduction de la possession à une sorte de recette préétablie pour une partie des adeptes ayant des intérêts politiques clairs, semble très éloignée. Cette impossibilité réside, apparemment, dans la nature même du culte qui, fragmenté dans le milieu urbain, n'en finit jamais d'acquérir la forme d'une dévotion, belle et particulièrement définie selon une doctrine unique.

Références

ANTOLÍNEZ, Gilberto

1995 *Los ciclos de los dioses* (Caracas, Éd. la Oruga Luminosa).

ARGYRIADIS, Kali

1999 *La religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises* (Paris, Éditions des archives contemporaines).

2000 Des Noirs sorciers aux *babalaos* : analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane, *Cahiers d'études africaines*, 160 (XL-4) : 649-674.

ARGYRIADIS, Kali et CAPONE, Stefania

2004 Cubañía et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane-Miami), *Civilisations*, LI (1-2) : 81-131.

BALANDIER, Georges

1974 *Anthropo-logiques* (Paris, PUF).

BARRETO, Daisy

1989-1990 Perspectiva histórica del mito y culto a María Lionza, *Boletín Americanista*, 39-40 : 9-26.

1995 El mito y culto de María Lionza : Identidad y resistencia popular, in E. Amodio et T. Ontiveros (éd.), *Historias de identidad urbana* (Caracas, Fondo Editorial Tropykos) : 61-72.

1998 *María Lionza, genealogía de un mito*, Tesis Doctoral, Université centrale du Venezuela.

BOYER-ARAÚJO, Véronique

1992 De l'appartenance populaire à l'affirmation de sa médiumnité (Belem-Para-Brésil), *Archives de sciences sociales des religions*, 79 : 101-114.

BRITO FIGUEROA, Federico

1996 *Historia económica y social de Venezuela* (Caracas, Éd. de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela).

⁷⁸ En dépit des rigueurs que suppose son apprentissage, on ne peut pas prévoir quelle entité prendra le médium et, encore moins, la manière dont elle agira au cours d'une cérémonie déterminée.

- BUTRAGO SEGURA, Luis
 1972 Inconcebible que la Corte reivindique la montaña de María Lionza, *El Nacional*, 27 novembre : 7.
- CAPONE, Stefania
 1996 Le pur et le dégénéré : le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées, *Journal de la Société des américanistes*, 82 : 259-292.
 1998 Le voyage « initiatique » : déplacement spatial et accumulation de prestige, *Cahiers du Brésil contemporain*, 35-36 : 137-156.
 1999 *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil* (Paris, Karthala).
- CLARAC, Jacqueline
 1970 El culto a María Lionza, *América Indígena*, XXX (2) : 359-374.
- FERNÁNDEZ, Anabel
 2000 *El culto a María Lionza : poder y eficacia simbólica*, Tesis de Pregrado, Université centrale du Venezuela
 2003 *Vers une dynamique du pouvoir dans les cultes à María Lionza*, mémoire de DEA, EHESS.
- FERNÁNDEZ, Anabel, et BARRETO Daisy
 2001-2002 El culto a María Lionza : del pluralismo espiritista a la contestación, *Antropológica*, 96 : 13-30.
- FERRÁNDIZ, Francisco
 1992 Dimensions of nationalism in a Venezuelan possession cult : the crystallization of an oral tradition, *Kroeber anthropological society papers*, 75-76 : 28-47.
 1995 Itinerarios de un médium : espiritismo y vida cotidiana en la Venezuela contemporánea, *Antropología*, 10 : 133-166.
 1996 Malandros, africanos y vikingos : violencia cotidiana y espiritismo en la urbe venezolana, in C. Caravantes (éd.), *Antropología Social de América Latina* (Zaragoza, Actas del VII Congreso Nacional de Antropología Social) : 125-137.
 1999 El culto de María Lionza en Venezuela : Tiempos, espacios, cuerpos, *Alteridades*, 9 (18) : 39-55.
 2004 *Escenarios del cuerpo* (Bilbao, Universidad de Deusto).
- GARCÍA GAVIRIA, Nelly
 1987 *Posesión y ambivalencia en el culto a María Lionza. Notas para una tipología des los cultos de posesión existentes en América del Sur* (Maracaibo, Universidad del Zulia).
- HERRERA SALAS, Jesús María
 2003 *El negro Miguel y la primera revolución venezolana* (Caracas, Hermanos Vadell Éd.).
- LANGUE, Frédérique
 1999 *Histoire du Venezuela de la conquête à nos jours* (Paris, L'Harmattan).
- ONTIVEROS, Teresa
 2002 Caracas y su gente... la de los barrios, *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 3 (sept-dic) : 151-178.
- POLLAK-ELTZ, Angelina
 1968 El culto de María Lionza, *Zona Franca*, 58 : 14-22.
 1972 *María Lionza. Mito y culto venezolano* (Caracas, Universidad Católica Andrés Bello).
 1994 *La religiosidad popular en Venezuela* (Caracas, Éd. San Pablo).
- QUINTERO, Rodolfo
 1961 La transformación urbana del culto a María Lionza, *El Nacional*, 26 octubre : 3.
- RAMÍREZ, Alesia
 1990 El culto a María Lionza : un sincretismo religioso urbano de nuestros días, *Anuario FUNDEF*, I : 101-106.
- RAMÓN Y RIVIERA, Luis Felipe
 1958 Aspecto del culto a María Lionza en el distrito Bruzual, Estado Yaracuy, *Boletín Indigenista Venezolano*, 1-4 : 127-130.
- SALAS, Yolanda
 1987 *Bolívar y la historia en la conciencia popular* (Caracas, Universidad Simón Bolívar).
 1996 Las desarticulaciones de una modernidad en crisis : revueltas populares y emergencia del caudillismo en Venezuela, *Montalbán*, 29 : 55-76.

1998 Nuevas subjetividades en el estudio de la memoria colectiva, in *Venezuela : Tradición en la modernidad* (Caracas, Fundación Bigott/Equinoccio, Éd. de la Universidad Simón Bolívar) : 261-279.

VEIT-TANE, Beatriz

1975 *María Lionza y yo* (Caracas).