

La force de la forme Notes sur la religion du Santo Daimé
Nestor PERLONGHER
(UNICAMP - PARIS V)

Le sujet de cet article est une "nouvelle" religion, le Santo Daimé (littéralement, "Saint, Donnez-moi") qui connaît actuellement au Brésil une expansion rapide, dans le cadre d'une prolifération généralisée des religiosités qui concerne tant les cultes afro-brésiliens (*candomblé* et *umbanda*) que les sectes protestantes, entre autres manifestations ésotériques.

L'axe de la nouvelle religion est l'ingestion ritualisée et collective de *I'ayahuasca*, ou *yagé* une boisson puissante d'origine indigène, capable de produire des visions célestes sur les participants au culte. Il existe aussi une autre religion qui pratique une utilisation ritualisée du *yagé*, l'União do Vegetal, mais ses rituels sont différents.

Connue sous des noms variés - *ayahuasca*, *yagé*, *daimé*, *vegetal*, etc. - la boisson est obtenue à partir d'une décoction compliquée, qui a macéré plusieurs jours, et qui consiste en un mélange de liane amazonienne, le *jagube*, et la *chacrona*, arbuste tropical.

Le culte de Santo Daimé montre la persistance, sous une forme singulière, des rituels indigènes de consommation de *I'ayahuasca*, rituels qui existent depuis des temps immémoriaux dans l'Amazonie occidentale. Le *yagé* était déjà utilisé dans l'empire des Incas. Aujourd'hui, cette boisson est l'objet d'une multiplicité d'usages tribaux qui se sont étendus, surtout pour des guérisons chamaniques, aux centres urbains du Pérou et de la Colombie. Dans ces pays, tout comme au Brésil cette boisson sacrée est aujourd'hui légalement tolérée.

La nouvelle religion naît en Acre, à l'époque de la fièvre du caoutchouc des années 1920, et résulte de la rencontre des masses déterritorialisées des émigrants du Nord-Est brésilien - qui emportent avec eux leur profonde religiosité populaire - et des sorciers locaux qui offraient cette boisson dans des intentions spirituelles et thérapeutiques. C'est en suivant un tel traitement que le soldat du *Maranhão* Raimundo Irineu Serra, un Noir d'une grande taille, reçut l'annon-

ciation de Notre Dame de la Conception qui lui révéla la doctrine et lui ordonna de la transmettre. Suivant les commandements de cette "*miração*" (vision), le Mestre Irineu fonde en 1931, dans les environs de Rio Branco, capitale de l'Etat d'Acre, la communauté de Alto Santo (dont la dénomination est une référence à sa propre grande taille). A partir des années 1970, l'affluence de jeunes nomades apporte à la communauté de nouveaux éléments orientaux et ésotériques à son panthéon mystique, déjà habité par des divinités chrétiennes, indigènes et afro-américaines, qui sont aux ordres de Juramidán, le Seigneur de la Forêt. Cette nouvelle rencontre entre les paysans mystiques et les pèlerins de la grande déterritorialisation hippie, qui correspond à la grande vague du retour à la terre, a eu lieu à la Colonia Cinco Mil, fondée par Sebastian Motta, lequel après la mort du Maître Irineu, a abandonné avec son peuple l'Alto Santo. Ainsi, il engendre le premier mouvement à impulsion messianique qui amènera, six ans après, les membres du Santo Daimé à se retirer dans la communauté de Céu do Mapiá (Ciel de Mapiá), dans la forêt. L'union avec les jeunes nomades a apporté par ailleurs un élément cosmopolite à la nouvelle religion. C'est cette partie des fidèles qui suivra les orientations du Padrinho (parrain) Sebastian, qui depuis 1980, entame un processus d'expansion urbaine.

Ainsi, l'ex-guérillero Alex Polari fonde à Mauá (dans la montagne près de Rio de Janeiro) la première église du Santo Daimé en dehors de l'Acre. Aujourd'hui, il y a des églises à Rio de Janeiro (la plus grande), São Paulo, Belo Horizonte, Florianópolis et en d'autres villes mineures. Bien que le Santo Daimé soit encore un culte minoritaire, et peut-être le restera-t-il, sa pratique produisant des effets physiques forts et désagréables (vomissements et dysenterie), il a néanmoins un grand impact

au Brésil, dû à l'adhésion de personnalités du monde artistique (comme Ney Mattogrosso) et politique - telle une ancienne députée de gauche, aujourd'hui au Parti Vert.

Les différents centres assument par leur dénomination - Centre Electrique de Lumière Fluide Universelle - la vocation de fusion, l'éclectisme comme religion. Il y a une proximité assez grande avec l'Umbanda (religion brésilienne populaire, peut-être la plus populaire, qui est un mélange d'éléments chrétiens et africains). Ces éléments ne se substituent pas nécessairement les uns aux autres, il y aurait plutôt une simultanéité totale : un saint catholique peut être en même temps une divinité africaine, configurant ainsi une sorte de négation du principe d'identité.

Au delà des influences africaines et afro-brésiliennes, Alex Polari parle de trois sources principales : l'Orient, avec ses méthodes de méditation, susceptibles d'annuler l'Ego ; la doctrine chrétienne, dans sa tradition plus spécialement ésotérique ; le culte sacramental des végétaux, propre au nouveau continent.

En même temps, plusieurs de ses adoptes sont passés, avant d'entrer dans la nouvelle religion, par des expériences spiritistes, ésotériques ou bouddhistes. Cette multiplicité y est acceptée entièrement : *"Chez nous, il ne nous importe pas que quelqu'un croit au karma, à la résurrection ou à la réincarnation, s'il vient du spiritisme, de l'umbanda ou du bouddisme. Ce qui est important pour*

22

nous, est de réaliser notre travail, de chanter nos hymnes de louange à Dieu et à la Nature, d'apprendre à vivre ensemble et de partager le pain dans Les valeurs chrétiennes authentiques et accomplies dans notre pratique quotidienne" (Céu da Montanha, An 11, n°2) (1).

Il n'y a pas, à vrai dire, de doctrine écrite; celle-ci consiste en hymnes, d'inspiration divine, composés par les membres de la communauté. En ce sens, nous pourrions concevoir le Santo Daime comme une "religion en mouvement", analogue au culte hétéroclite de Maria Lionza au Venezuela, que l'éclectisme foisonnant permet d'incorporer et de "décodifier" des entités d'origines très diverses.

LE "TRAVAIL"

Les participants à la cérémonie, dont le nombre oscille entre 15 et 300 personnes scion l'église, se regroupent autour d'une table - les femmes d'un côté, les hommes de l'autre - ou scintillent des bougies et des pierres transparentes ; au centre, la croix de Caravaca, le *Cruzeiro*. La cérémonie est présidée par un "commandant" aidés par les "fardados" (ceux qui portent l'uniforme), appelés ainsi du fait que dès leur initiation au culte, ils portent pendant les cérémonies ou "travaux", un ensemble vestimentaire composé d'une chemise blanche et d'un pantalon bleu (ou jupe bleue pour les femmes) et pendant les travaux "officiels", un ensemble entièrement blanc. Aucune des participants à la cérémonie ne peut porter de vêtements noirs ou rouges.

La cérémonie commence par la récitation de prières catholiques (Pater Noster, Ave Maria), suivies par la distribution de *Iyahuasca*, l'âcre boisson sacrée appelée ici Santo Daime. La cérémonie peut se prolonger toute la nuit. Pendant toute sa durée, les participants chantent sous l'accompagnement de guitares, d'accordéons, de maracas, etc., des *hinarios*, séries d'hymnes religieux, "révélés" par leur coreligionnaires et dansent ensemble sur un rythme monotone à vague résonance indigène. Les *mirações* - visions célestes, vibrations intenses - résultant de la boisson sont, nous pouvons dire, "rythmées", "scandées" par la musique et la danse, ce qui donne à l'expérience extatique une sorte de forme.

Toute une disposition poétique et baroque (ou des traits de catholicisme populaire apparaissent superposés et mélangés à des rythmes de danses indigènes) est armée pour ritualiser (l'ingestion collective de la boisson sacrée).

Après cette introduction, je voudrais aborder un problème spécifique: le rapport entre force et forme dans le Santo Daime.

LA FORCE DE LA FORME

Tout d'abord, je voudrais tenter une approche impressionniste.

Vibration de la lumière, explosion des couleurs, cénesthésie du son dans un flux de particules iridescentes qui grouillent en traçant des arcs d'un éclat d'acier dans la contenance vaporeuse de

l'air, un air ripais, comme un cristal déliquescents. L'âcre régurgitation du liquide des viscères - lourdes, graves, Presque gravides - transforme dans un seul instant la douleur en joie, en extase

23

de jouissance qui se sent comme un ruban d'un éclat incandescent, poussière brillante enveloppant, à la manière d'un cellophane onctueux, le corps enfiévré par l'émotion.

Comment peut-on parler de Santo Daime? Comment maintenir la sévère distance de l'objectivité anthropologique quand il s'agit de l'expérience mystique de la vision? Il vaut mieux peut-être abandonner la prétention objectivante et passer, comme nous y invite Michel Maffesoli, à *"une pensée qui accompagne les choses, qui les caresse au lieu de les réduire"* (O Estado de Sao Paulo, 9.11.89) (2).

En ce qui concerne donc le Santo Daime, la prétention d'objectivité peut devenir facilement une imposture. Avant d'établir une vérité scientifique - mais de quel droit va-t-elle se superposer à une vérité divine ? - je tenterai, d'une manière légère, d'accompagner l'expérience du "vin dans l'âme", en refusant la sur-codification au bénéfice d'une traduction imparfaite sans doute mais, en fin de compte, poétique. Traduction à laquelle s'appliqueraient les règles générales de la traduction de poésie qui cherche à revivre la convulsion de la transe dans l'écriture.

J'insiste sur l'idée de "traduction". C'est parce que le Santo Daime possède - pour parler dans les termes de Deleuze et Guattari ayant relu Hjemslev (3) - son propre "plan d'expression" : la doctrine de Juramidán. Pour arriver à cette idée là, il faut faire un détour, en considérant que les effets de *l'ayahuasca* se produisent, selon la caractérisation ci-dessus mentionnée, sur le "plan des corps". Mais dans d'autres recherches désespérées (souvent frustrées, suicidaires), un plan d'expression efficace et autonome ne parvient pas à se dégager. L'expérience se réduisant au plan du corps le plus souvent. Ainsi les ascèses de la destruction, ce que l'on pourrait nommer "extase descendante", qui détruisent le corps physique sont, finalement, solitaires, féroce-ment individualistes (sans pour autant perdre leur caractère "d'agencement collectif", le flux mécanique qui lie et enchaîne les corps drogués...) et affirment à la limite (à la limite extrême du nihilisme) l'ego personnel, le corps comme corps du moi. Ce n'est pas que les usages contemporains de la drogue, la désinvolture juvénile, négligeant de créer son argot, ce balbutiement de leurs socialités "marginales" (la condition de la marginalité étant directement déterminée par l'absurdité obtuse de la loi) mais, n'arrivant pas à structurer un plan d'expression qui, pour ainsi dire, "explique" (ou mieux, "donne forme") à l'expérience, se résignent à ce que cette vacillante et souvent malheureuse recherche de la réverbération intensive soit plus ou moins facilement - et par des mécanismes qui d'habitude prennent la forme d'un "dispositif" analogue en son fonctionnement au dispositif foucauldien de la sexualité produit aussi des effets de proliférations qui soul la forme d'une interdiction loquace - "récupérés" (et par là même, annulés) par le savoir médical et disciplinaire. Il n'y a pas d'effet physique supposé en faisant abstraction de la substance en soi, mais cet effet est inséparable du contexte social et discursif, il est inséparable de certain plan (ou code) de (l'expression - lequel, en suivant l'orientation de Deleuze et Guattari, ne représente, ni reflète (ni ne signifie non plus) le plan du corps, mais "intervient" en donnant des ordres au

24

corps (il existe entre les deux plans une relation de présupposition réciproque non pas que l'un détermine l'autre, tout deux agissant en se présupposant, mais étant relativement autonomes).

Les effets physiques supposés des substances psycho-agissantes sont, de même, inséparables d'un certain fonctionnement. De la même manière que le culte du cactus San Pedro au Pérou ou de l'église du peyotl en Amérique du Nord, il s'agit, dans les rituels du yagé, d'une expérimentation collective de substances végétales puissantes au sens littéral du sacré. Ces substances ne sont pas "hallucinogènes", si on entend ce terme au sens de délire, qui implique ainsi un jugement de valeur sur les sensations produites. Gordon Wasson propose le néologisme "entéogènes" (littéralement,

Dieu en nous) pour désigner ces plantes capables de procurer "une expérience divine". En ce sens, on peut différencier le fonctionnement du sacra du fonctionnement de la drogue (comme le dit Alex Polari, *"comprendre la différence entre un drogué de Madison Square et un sage de la forêt amazonienne"* (*Céu da Montanha*, An 11, n° 2, juillet 1989)). Si les deux fonctionnements peuvent avoir en commun la microperception, la molécularité (Deleuze, dans *Mille Plateaux*, parle de microphénomènes, de microperceptions, de vitesses et de lenteurs), ils diffèrent en ce que, si d'une part, l'expérience de la drogue se "perd" dans cette "microscopie" (c'est le "danger de l'abstraction", les arbres empêchent de voir la forêt), la transe divine, d'autre part, réintègre l'expérience de la désagrégation microscopique en une sorte de totalité transcendante à laquelle on peut accéder à travers du rituel.

Plan dos corps / plan de l'expression. En résumé, le Santo Daime se conforme à un plan d'expression (la Doctrine, exprimée dans les hymnes) en ce qui concerne une expérience qui affecte le plan dos corps. Par expression, je n'entend pas seulement le discours écrit ou parlé, mais tous les codes expressifs, c'est-à-dire, les rituels.

Dans la mesure où le Santo Daime dispose de ce plan d'expression, lequel, en principe, parle de lui-même, il n'a pas besoin d'un discours externe lequel, sous prétexte d'explication, le surcodifie. Tout au plus, ce qu'une rhétorique sociale pourrait tenter serait une traduction initiatrice comme une façon d'atteindre les vérités immanentes de Santo Daime.

J'essaierai, modestement, de proposer quelques notions théoriques d'approche à partir du schéma "force / forme" qui sert à aider à "penser" le Santo Daime. Ce schéma se différencie, en Principe, de la notion de "contrôle" (contrôle rituel de l'utilisation des substances psycho-agissantes) qui apparaît trop "extérieure", et aussi de l'hypothèse de l'imaginaire qui risque de créer une sorte d'écran, car je crois que lorsque tout est réel (ou, plutôt, surréel), rien n'est plus réel que l'extase...

Comment fonctionne donc ce schéma "force / forme" ? En parlant de la tension entre le plan dos corps et le plan de l'expression, j'ai tenté de me reporter, partiellement, à ce problème. Il en résulte qu'il est difficile, sinon vain, d'expliquer ce qu'est la force. Si nous voulons capter la vitalité émotionnelle, nous nous situons entre le choc des forces nietzschéennes et (l'axe du *candomblé*, et serions bien plus proches du second dans le cas du Santo Daime.

25

En nous situant sur le plan anthropologique, dans la ligne de la critique faite par Lévi-Strauss à Mauss, nous nous rapprochons de la notion de *hall* (force vitale), notion empruntée aux polynésiens par ce dernier, dont Lévi-Strauss accuse Mauss d'en avoir gardé une vision indigène, et propose le *hau* comme force et énergie, par le biais d'une Equation linguistique.

Empruntons à Nietzsche l'idée de tension entre le dionysiaque et l'apollinien. Nietzsche écrit: *"Grâce à la puissance du breuvage narcotique, que tous les hommes et tous les peuples primitifs ont chanté dans leurs hymnes, ou bien par la force despotique du déploiement printanier, se réveille cette exaltation dionysiaque qui entraine dans son élan tout individu subjectif, jusqu'à l'engloutir dans un oubli complet de lui-même"*. Dans le mouvement de la danse et du chant, *"l'homme se sent lieu"* (5).

S'il y a dans cette religion de la forêt quelque chose de dionysiaque, cela ne serait pas dans le sens d'une destructuration pure. On pourrait penser, d'une manière plus appropriée, que le Santo Daime fonctionne en donnant une forme apollinienne à la force extatique qu'il éveille et suscite, en l'empêchant ainsi de se dissiper dans de vaines fantasmagories. Ce travail sur la force est aussi sérieux que mystérieux, puisqu'il conduit à la "part des ombres" de l'existence, à cela même que la culture blanche occidentale a condamné - en associant la pathologie à la criminalité, les médecins aux policiers - aux marges de l'irrationalité et de la folie, transformant nombre de demandes désespérées en comportements suicidaires. Ceci n'est pas le cas de Santo Daime, ni de sa religion soeur, l'União do Vegetal (apparue à Rondonia grâce à d'autres rencontres) toutes deux imposent une gestion assez sévère de l'expérience collective, avec des restrictions sur la consommation d'alcool et de viande, en vue de joies moins terrestres.

Si l'on récupère, à des fins analytiques, la notion de dionysiaque de Nietzsche, ce n'est pas dans un sens littéral, mais plutôt dans le sens large, proche de l'usage que lui donne Maffesoli dans *L'Ombre de Dionysos* (6), c'est-à-dire d'une expérience qui affecte directement le corps, qui passe dans et par le corps. Une fusion a lieu, qui passe directement au plan des corps, des vibrations sensibles, sans recours à une conscience centrée sur l'ego.

Il ne s'agit donc pas d'un dionysiaque au sens d'un carnaval païen, ou d'une démesure voluptueuse. Une certaine analogie s'établit entre l'expérience de Santo Daime et l'expérience que Nietzsche appelle dionysiaque, au-delà du caractère forestier de cette dernière (le Santo Daime adore Notre Dame de la Conception, qui est la reine de la Forêt). Machado écrit avec justesse à son propos, *"l'expérience dionysiaque, au lieu d'individuation, assure justement une rupture avec le principium individuationis ainsi qu'une réconciliation totale de l'homme avec la nature et les autres hommes, une harmonie universelle et un sentiment mystique d'unité ; au lieu de conscience de soi-même, à signifie une désintégration du moi, lequel est superficiel, et une émotion qui abolit la subjectivité jusqu'à l'oubli total de soi"*. (7)

Souvenons-nous des questions posées par Bataille (8). Selon lui, à y aurait une continuité essentielle entre les hommes que l'individualisation propre à la

civilisation supprimerait, en instaurant une discontinuité - chacun enfermé dans sa monade égocentrique - qui n'empêcherait pas, cependant, l'impulsion dirigée vers la continuité essentielle. Les formes de "restauration" de cette continuité seraient, principalement, l'érotisme (autrement dit, la dilution de l'individualité dans la fusion de l'orgie ou de la passion, cette dernière étant ce que Bataille appelle "l'érotisme des cœurs", sentimental et plus ferme, différent de "l'érotisme des corps", qui est passager et restaure l'égoïsme), la mort (fin de l'individualité par abolition physique) et le sacré qui impliquerait une fusion mystique, laquelle dissout, elle aussi, le sujet individuel dans le corps divin ou dans le panthéon des divinités.

Maffesoli grouperait ces impulsions sous le dénominateur commun du dionysiaque. Cette "destruction" de la frénésie dionysiaque entraînerait l'identité individuelle de la "nébuleuse affectuelle" des corps (et, pourquoi pas, des Ames) en confusion. Toutefois, dans l'apparente banalité de "l'être pour être", du "vivre au présent" quotidien, serait présente l'impulsion dernière de l'orgasme, invariante passionnelle (on pourrait dire désirante) qui donne cohésion, subrepticement, au corps social.

Néanmoins, cette ferveur dionysiaque exigerait dans la mesure où livrée à elle-même, elle est, comme le dit Machado lisant Nietzsche, un "poison" qui entraîne la destruction. une "forme" apollinienne au service du dionysiaque et non pas, comme il se passe dans la culture occidentale rationaliste, qui est là pour bannir et étouffer Dionysos. En ce sens, une étude sur les formes de l'extase implique aussi, en dernière instance, une étude sur les formes de Dionysos.

DONNER FORME À LA FORCE

En synthétisant la relation force / forme, il s'agirait dans le cas de Santo Daime de donner une forme à la force extatique.

Je ne peux qu'insinuer que cette forme est baroque, poétique. Elle configure une esthétique : ce West pas en vain que les membres du culte le définissent comme une "association spirito-musicale". Il y a donc une préoccupation de la beauté de la religion : nous sommes proches de la primauté nietzschéenne de l'esthétique, une idée affirmée aussi par Maffesoli.

Je mentionnerai quelques éléments qui permettraient de souligner ce "baroquisme" de la forme

- En premier lieu. dans l'aspect poétique. la prééminence des hymnes "révélés" comme forme d'expression doctrinale. Ces hymnes contiennent des éléments d'un baroque populaire. Ils aspirent, dans leur prolifération incessante. à "chanter le monde" - ou à envahir tout le monde avec leurs chants.

- Deuxième manifestation du baroquisme : l'abondance des objets symboliques que l'on met sur la table (abondance plus accentuée dans les églises du Sud du Brésil. plus riches. que dans celles de l'Acre, qui sont plus austères). Il y aurait peut-être une profusion symbolique, un "excès" symbolique. Là s'impose la comparaison avec le culte de San Pedro, au Pérou, où plus de quatre-vingt-

28

dix objets, chacun doté d'une signification rituelle précise, sont disposés sur la table du culte.

- Troisième manifestation du baroquisme : comme hypothèse, l'avidité "synchrétique" (il serait plus anthropologique de l'appeler, comme les adorateurs eux-mêmes le font, "éclectique"), propre d'une "religion en mouvement" comme le culte de Maria Lionza au Venezuela. Je ne voudrais pas faire une assimilation mécanique, mais simplement citer le cas de Maria Lionza comme un exemple : Jacqueline C. de Briceno (9) considère comme étroite la catégorisation du syncrétisme appliquée au culte vénézuélien, où se mêlent des éléments afro-cubains, indiens, négroïdes, spiritistes, catholiques, occultistes, etc. "*Ces éléments d'origines distinctes sont venus avec le temps s'ajouter au culte, en une relation très forte, puisque continuellement ils se pénètrent, se mêlent, se déchirent, quittent le culte, y reviennent, subissent les pressions des forces politiques et économiques ou de l'Eglise...*" (pp. 359-360).

Je ne crois pas que l'éparpillement de Santo Daimé aille jusqu'à ce point. Je veux seulement affirmer que ce mélange n'est pas négatif mais, tout au contraire, fécond et vivifiant : Les religions comme celle-ci - je le répète - sont des religions en mouvement.

J'aimerais présenter, plus qu'une hypothèse, une intuition finale : le Santo Daimé procède par décodification, par liquéfaction des codes religieux. Un véritable avenir aquatique est déjà présent dans le nom de l'église de Sao Paulo : *Flor das Aguas* (Fleur des Eaux).

ADDENDUM

En visitant la communauté de Céu de Mapia (où l'on arrive après deux jours de voyage en canot, en partant de la localité amazonienne de Boca do Acre, dans une sorte d'ascèse forestière), on peut apprécier l'importance de la base communautaire, qui paraît occultée dans les églises urbaines de Santo Daimé. Il s'agit d'une communauté autogérée, composée de quelque trois cents personnes, à mi-chemin entre Canudos et Colonia Cecilia. L'argent ne circule pas, l'économie est fondée sur l'autosubsistance. Il existe une base de population locale, *cabocla*, à laquelle s'ajoute un contingent de personnes provenant des classes moyennes urbaines du Brésil (Rio de Janeiro, Sao Paulo, Brasilia) ou de l'étranger (Argentine et Chili), dans un flux permanent de pèlerins, ceux qui viennent d'autres églises, ou des populations de la région qui vivent dans des conditions misérables et sont en quête de guérison.

Dans ce circuit communautaire, la cérémonie de Santo Daimé (la danse et le chant collectifs, la vision en groupe) fonctionne comme un ciment de socialité. Le chant, la danse, l'extase groupale font retrouver un sens de la vie, que ces paysans amazoniens auraient découvert.

Bibliographie

(1) Alex Alverga POLARI, Editorial, *Céu da Montanha*, ano 11 N°2. Mauá, julho 1989.

29

(2) Michel MAFFESOLI, interview par Teixeira Coelho: "Michel Maffesoli quer a vida como obra de arte". *Estado de S. Paulo*, S. Paulo, 9.11.89.

(3) G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille plateaux*. Minuit, Paris 1980.

- (4) R. GORDON WASON, A. HOFFMAN et C. RUCK, *El Camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. FCE, Mexico 1980.
- (5) E NIETZSCHE, *Naissance de la tragédie*, Gonthier, Paris 1964.
- (6) M. MAFFESOLI, *L'Ombre de Dionysos*, Méridiens Klincksieck, Paris 1982.
- (7) R. MACHADO, *Nietzsche e a Verdade*. Rocco, Rio de Janeiro 1984.
- (8) G. BATAILLE, *L'Erotisme*, UGE, Paris 1965.
- (9) BRICENO, J.C. de : "El Culto de Maria Lionza". *America Indigena*, vol. XX N°2, Mexico, abril 1970.