
FRANCISCO VIDEIRA PIRES
Universidade da Beira Interior

Sincretismo Religioso e Liberdade no Brasil

229

Contestando a interpretação do sincretismo brasileiro como resultado da falta de liberdade religiosa dos escravos africanos, o autor defende que as suas raízes têm de buscar-

-se, principalmente, na própria essência do sincretismo religioso, típico do encontro de culturas e, sobretudo, de religiões diversas.

UMA corrente generalizada, tanto na convicção popular como até entre os que mais seriamente dele se ocuparam, na sua dimensão antropológico-sociológica, vê no sincretismo religioso do Brasil (e um pouco de toda a América Latina), sincretismo rico e policromado como poucos, a consequência directa da repressão política em que os escravos se viam, na prática dos seus cultos africanos. Disfarçá-los-iam, por isso, com roupagem cristã, em nomes, imagens e rituais.

Em face da documentação, antiga e moderna, da história das religiões e da sociologia, que solidez oferece essa tese?

Quanto mais estudo o problema, de há uns quinze anos para cá, sou levado, cada vez mais, a considerá-lo um daqueles tipos de ideologia que Raymond Boudon percebeu na "origem das ideias feitas". Encontramo-nos, de facto, perante "uma doutrina assente em argumentação científica e revestida de credibilidade excessiva e não fundamentada" (Boudon, 1986:52).

Mas a convicção instalou-se, de pedra e cal, não apenas a nível popular, mas dentro da tradição escrita e

erudita. O recheio, tão opulento, do Museu da Igreja do Carmo, em Salvador da Baía, todo ele procura ilustrar essa perspectiva. Até especialistas, como Roger Bastide, criador da Sociologia religiosa no Brasil (Bastide, 1971; 1973; 1978), e, antes dele, Nina Rodrigues e Artur Ramos (Rodrigues, 1945; Ramos, 1934), consideram a repressão de que os escravos negros eram objecto a causa determinante do fenómeno. Ainda recentemente o P. Arlindo Rubert, na sua equilibrada história de *A Igreja no Brasil*, repisa o lugar-comum, ao afirmar "que os escravos baptizados guardavam religiosamente seus cultos africanos, que procuravam disfarçar, pelo temor do castigo" (Rubert, s.d.:306).

Nenhum destes autores se revela conhecedor actualizado da história das religiões, que, só por si, os induziria pelo menos em dúvida metódica, ao caírem na conta da universalidade espaço-temporal do sincretismo, descendo às suas raízes verdadeiras. Para mais, a documentação coeva é escassíssima, pouco explícita, e a contestação mais forte aos cultos africanos manifesta-se de meados do século passado para cá, altura em que, após a independência nacional, a liberdade religiosa passa a ser garantida por lei (Holanda, 1974:317 ss.).

Acresce ainda que pouco sabemos da vivência real desse sincretismo, para além de 1800. "Os traços culturais trazidos (*pelos negros*), nos séculos XVII e XVIII, perderam-se e [...] as civilizações afro-americanas actuais ligam-se com o fim do trato negreiro". É o próprio Roger Bastide que o afirma, com a autoridade que, nestas matérias, se lhe reconhece (Bastide; 1967:14). Sem documentação articulada e sólida para reconstituir essa vivência, o que nos resta de supostas imagens anteriores pouco ou nada nos adianta.

Com efeito, a iconografia religiosa dos países negros, além de escassa, comparativamente com a sua proliferação noutros domínios, abunda predominantemente com fins mágicos, sob a forma de amuletos. Hoje, como provavelmente então, o cânone escultórico não existe e deixar-se-ia à livre fantasia do artista, em obediência à finalidade de cada feitiço (Jahn, 1986:162-64; Pijoán, 1955:111-244). Antes de concluir, precipitadamente, pela teoria do disfarce iconográfico, devia proceder-se ao estudo comparativo rigoroso da iconografia religiosa das regiões de origem dos escravos, da sua mitologia nativa de então, descrevendo

os circuitos de simbiose, empresa primacial a que ainda ninguém procedeu.

Por outro lado, os documentos contrários à explicação corrente levam-nos antes a suspeitar que reinou uma tolerância razoável, até donde menos se poderia esperar. O Inquisidor-mor do Reino, Cardeal Dom Henrique, futuro Rei de Portugal, em carta de 12 de Fevereiro de 1579, recomenda que, em relação aos índios e negros convertidos recentemente, tenham com eles "prudência cristã, moderação e respeito que se deve ter com gente novamente convertida, para que não se intimidem os outros" (Rubert, s.d.:280; cf. ainda Abreu, 1976:159 ss.). Pouco mais de um século andado, em 1691, o P. António Vieira, intrépido defensor dos escravos, índios ou negros, fustiga asperamente a repressão duma dessas manifestações de sincretismo, em carta para D. Pedro II (Vieira, 1971:624-25).

Uma tendência bastante comum às autoridades portuguesas, civis ou religiosas, e até entre os senhores de engenhos, era considerar essas práticas dos negros como folclore inofensivo. Os testemunhos recolhidos por Roger Bastide e Serafim Leite, na sua monumental *História da Companhia de Jesus no Brasil*, confirmam amplamente as alusões neste sentido de homens tão autorizados como Jorge Benci, em *A Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, cuja primeira edição baiana é de 1700, e de Antonil, na famosa *Cultura e Opulência do Brasil*, publicada em 1711 (Benci, 1977; Antonil, 1928).

Mas, para o século XVII, possuímos um desmentido esmagador da falsa tese, dentro do célebre quilombo de Palmares. O capitão holandês Jan Blaer escreve, em 1645, no seu diário de campanha, que esses quilombolas negros, dentro do pequeno Estado independente, "escolhem um dos mais instruídos entre si, que veneram como um cura que os baptiza e os casa" (Bastide, 1971:129; cf. também Pombo, 1947:119-120). A capital dos insurrectos, com as suas mil e quinhentas moradias, possuía até uma capela, "onde se encontrou uma imagem do Menino Jesus, outra de S. Brás e outra de Nossa Senhora da Conceição" (Bastide, 1971:122). E, nas referências coevas que o cronista oficial de Maurício de Nassau faz ao sincretismo religioso dos escravos (Barlaeus, 1980:262 ss.), não se alude a qualquer forma de repressão oficial.

Estes factos, bem conhecidos, deviam alertar os propugnadores da tese corrente. Os habitantes dos quilombos, mormente do de Palmares, o maior e mais duradouro de todos, viviam por completo libertos de leis europeias, fossem elas portuguesas ou holandesas. Eram independentes e soberanos. Procuraram restaurar as suas culturas nativas. A ser verdadeira a tese em causa, como se compreende que também neles o sincretismo persista, e de forma tão manifesta?

Creio que não forçaremos a *Carta de Pêro Vaz de Caminha*, se lobrigarmos nela a origem de todo o fenómeno posterior, em terras brasileiras. Os índios que acorreram ao espectáculo da primeira Missa, celebrada, frente à praia, para os marujos de Pedro Álvares Cabral, terminada ela, "levantaram-se muitos deles, tangeram corno ou buzina e começaram a saltar e a dançar um pedaço" (Caminha, 1921:12), informa o cronista. Exactamente como hoje ainda, no Juazeiro do Norte, na estrepitosa romaria anual do "pad'inho P. Ciço".

O pretenso carácter científico da ideologia que explica o sincretismo brasileiro principalmente pela repressão aparece, portanto, sem apoio factual. Pelo que precisamos de o encarar de outro ângulo, que julgo mais aberto e consistente, integrando-o na moldura geral em que a história das religiões e a teologia o enquadram. Parece-me que só assim valorizaremos os seus matizes diversos, como as suas origens, evolução e persistente constância, até aos nossos dias.

Mas, antes de avançar, e porque fundamentalmente se trata disso, permitam-me que lembre o conceito weberiano de *compreensão*, e as próprias expressões do mestre. É que "uma *compreensão* do comportamento humano, a que por interpretação chegamos, envolve, em primeiro lugar, uma *evidência* específica de escala muito variável" (Weber, 1965:327; sublinhados no original). Ora, "é a interpretação racional por finalidade que possui a mais elevada evidência". E, para ser racional por finalidade, em perspectiva estritamente sociológica, o comportamento humano há-de orientar-se, "exclusivamente, pelos meios representados (subjectivamente) como adequados, para fins captados (subjectivamente) de modo unívoco" (Weber, 1965:328).

A capacidade para captar empaticamente a intencionalidade intersubjectiva numa acção plural não pode limitar-se à materialidade de cada momento desligado da

acção, nem ao atomismo de cada facto, isolados mais ou menos arbitrariamente. Temos de nos meter dentro do torvelinho da pluralidade inter-referida dos actores em jogo, à luz duma visão ideal-típica (Weber, 1965:329), se pretendemos realmente alcançar a explicação adequada dos fenómenos em questão.

Ora, mesmo que a repressão política explicasse apenas, e muito mal, a fímbria iconográfica do sincretismo, tudo o mais ficaria por entender. Das vezes que examinei essas imagens e objectos afins, consideradas como disfarces cristãos de divindades africanas, ficou-me sempre a impressão de que o grosso delas pertence ao século XIX, quando a liberdade religiosa de cultos se instalara nos hábitos públicos. Mas, ainda que não levássemos em conta esta objecção de vulto, como se compreende que, hoje como possivelmente por então, até os santos das capelas e sacristias de igrejas católicas, esculpturados pelo cânones mais ortodoxos da iconografia cristã, do Coração de Jesus à Senhora de Fátima, a S. António e muitos outros, continuem objecto de macumbas variadas, que em tantos santuários afro-brasileiros, como no da falecida "Menininha do Cantóis", em Salvador, ou nos terreirinhos da noite de fim de ano improvisados nos areais da baía de Guanabara, até sacristães de igrejas católicas venham prestar culto a lemanjá e outras divindades africanas?

Vivo, por isso, persuadido de que só a abordagem compreensiva, em pleno sentido weberiano, consegue explicar devidamente fenómeno tão complexo como o do sincretismo brasileiro.

E comecemos por lembrar a génese, linguística e cultural, de todo o sincretismo. Se a cunhagem do termo pertence a Plutarco, porventura com o seu toque politicamente humorístico, foi Erasmo que lhe traçou o destino moderno, embora deformando-lhe a etimologia, ao interpretá-lo no sentido de miscelânea de elementos aparentemente desconexos, em filosofia ou em teologia. Até que, do século passado em diante, passa a prevalecer na história comparada das religiões, designando "a mistura de cultos, divindades e religiões" (Maraldo, 1976:366).

Um teólogo que estudou profundamente a questão, distingue muito bem entre *formas* e *motivos* do sincretismo. Quanto às primeiras, se ele começa por manifestar-se como síntese de opostos entre divindades diversas, é predominantemente nos fenómenos interculturais, por emigração,

comércio e colonização, que mais se opera a assimilação entre deuses e cultos. Pelo que toca às motivações, a tolerância religiosa do lado duma religião, frente a outra, considerada mais rica, bem como a influência missionária, com o fim de atrair a simpatia de prosélitos, andarão na sua origem (Maraldo, 1976:366-70).

Dentro deste contexto sócio-cultural, não admira que o sincretismo, em modelos mais ou menos elevados, a níveis mais ou menos profundos, conforme os casos, leve à transfusão e transferência duma religião para outra, ou, para as formas consideradas superiores, como ocorreu até no cristianismo de sempre, à sublimação ritual de tradições locais mais depuradas. Sabendo amplamente como a catequização, no Brasil e por toda a América Latina, lutou sempre com uma falta endémica de padres, pelo que a instrução religiosa que precedia o baptismo tinha de ser apressada e terrivelmente superficial, a confusão sincrética de religiosidades, dos dogmas ao culto e à iconografia, tornava-se inevitável.

Qualquer bom mestre de história das religiões nos mostra que, por alguma destas razões, quando não por todas elas, o sincretismo se converte num ciclo inevitável, com expressões mais puras ou grosseiras, mais ou menos profundo, em todas as religiões, ocidentais e orientais, antigas e modernas. Mircea Eliade, por exemplo, assinala-o a cada passo, ao longo dos volumes da sua *História das Crenças e das Ideias Religiosas* (Eliade, 1978:174-77; 1979a: 228; 1979b: 39 ss. e 42-71; 1984:388 ss.).

O caso americano, em particular o brasileiro, torna-se particularmente apaixonante, não só pelo que mexe connosco, mas porque podemos seguir-lhe o processo quase de patamar em patamar. Como observa, com lucidez, Roger Bastide, ao fixar-se na América o negro opera a ruptura "entre a etnia e a cultura" (Bastide, 1967:15). Em contacto com novas civilizações e formas de religiosidade, mormente o cristianismo, esbatem-se e acabam por desaparecer as fronteiras tribais. Uma inculturação heterogénea provoca um sincretismo de elementos complexos, índios, brancos, negros, animistas e cristãos, suscitando uma cultura nova, que já não é exclusivamente de nenhum ponto determinado de África, na sua pureza nativa, mas anda presa ainda a ela, as mais das vezes por um cordão umbilical muito flutuante e incerto de si.

Os actores deste drama sócio-cultural movem-se dentro dos horizontes duma civilização rural. Ora, como observa Max Weber, "os camponeses raramente constituem a camada originária, capaz de transmitir uma religião que não seja mágica" (Weber, 1974:378). Acento este, o mágico, ainda hoje bem patente nas diversas formas de sincretismo, ao longo do Brasil actual.

Como elucida o mesmo Roger Bastide, "as civilizações desprenderam-se das etnias que as sustentavam, para gozar de vida nova, que podia atrair ao seu seio não só mulatos e mestiços de índios." Dentro dela, confraternizam muitas "filhas de deuses de origem espanhola e francesa, indiscutivelmente brancas de pele, mas que se consideram africanas, por causa da participação sem reserva nessa cultura transportada de África" (Bastide, 1967:16-17).

O sincretismo de várias destas seitas nada tem a ver com formas de repressão policíesca. Faz parte de todos os ritos de iniciação, nas religiões arcaicas e nas de "mistérios", na antiguidade e nos dias de hoje (Eliade, s.d.:92-173; 1979b:42-71; Garnet e Boulanger, 1970: 113-18). O próprio Roger Bastide teve de aceitar a conversão aos credos afro-brasileiros, para ter acesso, como estudioso, aos seus aspectos mais secretos, só revelados aos que neles entram.

Como vimos, nas suas origens humanísticas, o sincretismo representava apenas um aspecto, por certo dos mais relevantes, da cultura geral. Assim temos de considerá-lo como um tipo especial de aculturação analisando-o fenomenologicamente, a partir de dentro, em todo o seu contexto sócio-cultural, como força profunda, viva e tenaz da memória colectiva.

Vai passando o tempo de o olhar de soslaio, só pelo que aparenta de negativo. A sociologia não é normativa; e a neutralidade axiológica coloca o sociólogo à margem das querelas etnocentristas dos juízos de valor. A antropologia averiguou, desde há cerca de um século, que as culturas humanas que sulcam a história, desde o paleolítico, não são propriamente superiores nem inferiores umas às outras, mas todas diferentes e complementares.

O próprio Vaticano II, no *Decreto sobre a religião e as religiões não-cristãs*, ensina: "Desde os tempos mais remotos até aos nossos dias, encontra-se nos diversos povos certa percepção daquela força oculta, presente no curso das coisas e acontecimentos humanos; encontra-se,

por vezes, até o conhecimento da divindade suprema ou mesmo de Deus Pai" (Vaticano II, 1966:335). E o teólogo atrás citado fecha o artigo sobre o sincretismo religioso declarando que "só alcançamos a sua interpretação *teológica* (adjectivo sublinhado pelo próprio autor), quando deixamos de o encarar como simples forma equivocada da superstição e incredulidade humanas, para o entendermos positivamente, como um momento, no processo de objectivação da experiência transcendental da salvação e da graça, por parte da humanidade" (Maraldo, 1976:370).

Fenómenos de aculturação religiosa, semelhantes aos do sincretismo brasileiro, continuam a verificar-se no nosso tempo, através do chamado Terceiro Mundo. E não só... Com a invasão das religiões orientais, na Europa e através da América, de norte a sul, são os ocidentais, agnósticos, ateus ou semipagãos, que passam por uma nova simbiose religiosa, antes desconhecida ou bastante rara. Quem ande um pouco a par da vida religiosa, na África de cor, no Sul da Ásia ou na Oceania, sabe que o sincretismo continua um fermento vivaz da interculturação actual. Até um Cardeal africano teve que ser chamado a Roma, porque andaria a ir longe demais. Os liturgistas e canonistas católicos de África inspiram-se, cada vez mais, e com a aprovação do Vaticano, em sugestões de rituais e práticas do casamento nas suas terras. O cao-daísmo vietnamita, fundado em 1925, não pretendeu fundir o budismo, confucionismo, taoísmo e catolicismo, adorando um Deus supremo, tomando Lao-Tsé, Confúcio, Buda e Cristo como semi-deuses e Sta. Joana d'Arc, o Imperador de Jade e Vítor Hugo entre os seus santos (Pires, 1966:873-74)?

Falta ainda salientar uma das características maiores do sincretismo religioso: a sua persistência. Entre as formas culturais da memória colectiva, talvez nenhuma outra perdurem tanto e revelem tanta capacidade para ressurgir das cinzas como as religiosas. Nem precisamos de trazer à colação a súbita explosão que andamos a verificar nos países do Leste europeu. Nos parâmetros da nossa cultura, contamos com um facto de tanta evidência, no Japão, onde a perseguição ao cristianismo ficou marcada por violência inaudita. Quando os primeiros missionários católicos lá regressaram, no século passado, portanto uns duzentos e cinquenta anos depois da proibição oficial, tudo consideravam extinto. Pois depararam com uma pequena

comunidade cristã, surpreendentemente fiel a princípios e práticas fundamentais da fé antiga.

Pareceu-me indispensável evocar estas ideias gerais, para não correremos o risco de deformar o sincretismo brasileiro, atribuindo-o exclusivamente a causas parciais e secundaríssimas, possivelmente falsas, desintegrando-o da sua complexidade intercultural, o que, além do mais, em extremo o empobrece. É bem possível que as duas grandes forças em presença as encontremos no cristianismo e nas religiões africanas. A abolição da escravatura, com o célebre decreto da Princesa Isabel, muito contribuiria para a importância, aliás merecida, que atribuímos ao afro-brasileirismo.

Mas como teriam sido outros os caminhos do indianismo, no Brasil, se as ciências sociais, em especial a antropologia e a sociologia, já aflorassem por lá, reduzindo-o, assim, a tema puramente literário do romantismo! Só agora começamos a perceber que algo do que, ainda há pouco, era tido por africano, como o catimbó, até o nome original do próprio samba, afinal irá buscar as raízes ao índio brasileiro (Bastide, 1975:71-72).

Por outro lado, a folclorização do sincretismo ameaça também esvaziá-lo da sua alma profunda, como para a chamada "religião popular" mais duma vez tem sucedido (Isambert, 1982: *passim*). Aflora-se, deste modo, apenas a epiderme do fenômeno, caricaturando até o que nele palpita de mais recôndito e legítimo, ao arrumar tudo à conta de superstição pagã e grosseira, de sobrevivência de nunca provadas origens seculares, por se esquecer que, em ciência, a semelhança nunca argúi necessariamente dependência.

As Irmandades e Confrarias dos negros cristãos, nas lindas igrejas barrocas de Minas Gerais, como a de Sta. Efigénia, em Ouro Preto, a antiga Vila Rica, em traça esbelta do Aleijadinho, constituíram um dos centros de irradiação do sincretismo no Brasil. Os "reis" e as "rainhas" das famosas *congadas* eram originariamente coroados nesses belos templos, durante festas longas e ruidosas, em que todo o esplendor das tradições africanas se concentrava, para se espriar, a seguir, livremente, ao sol das ruas e praças (Casculo, 1984:242-45).

Quem alguma vez conviveu, com certo repouso, mormente em funções pastorais, com o rural brasileiro, nas suas festas religiosas tradicionais, embebido do sentido

empático das ciências sociais, pode bem testemunhar que, no seu aparente paganismo carnavalesco, esse *povão*, com todo o seu complexo sincretismo afro-luso-brasilíco (e *brasilíco* vale, aqui, por índio), é uma das gentes mais convictamente religiosas. Até nas superstições, que, sociológica e subjectivamente, constituem uma afirmação autenticamente religiosa. Precisamos de tê-los visto rezar, nas suas igrejinhas rurais de Minas, em Cachoeira da Conquista, perto de Salvador, nos bairros populares ou nas favelas do Rio e de S. Paulo, desbagando lágrimas da alma, ante calamidades individuais ou colectivas, confidenciando-nos depois, no segredo maior da vida, as suas angústias e júbilos, para acreditar que não paira sombra de hipérbole na minha afirmação.

Defendem especialistas da religiosidade popular que a festa representa uma das cristalizações mais completas do mundo sacral (Moltmann, 1972; Cox, 1974; Isambert, 1982:123 ss.). Não custa a crê-lo, para o sincretismo brasileiro, em que até o delírio multitudinário do Carnaval, por exemplo em Salvador e no Recife (Cascudo, 1984: 197-98), se reveste, não raro, de certo colorido religioso. Festa, mesmo quando acompanha os seus mortos à sepultura, mais do que a carpir-se, a cantar em coro.

Se os poetas intuem, como ninguém, a alma profunda do seu povo (nas grandes civilizações históricas, até entre gregos e romanos, poeta, profeta e vidente não se identificam?), não deixa de ser altamente expressivo que, no Brasil, até os mais agnósticos e aparentemente descris-tianizados dos seus poetas transportem intacto, nas suas criações, muito da religiosidade quente do seu povo. Manuel Bandeira entressemeia as obras com poemas que podiam receber acolhida num livro de horas cristão (Bandeira, 1965:47, 227, 245, 222, 343, 360, 409-13). Até quando um humor transcendente, gémeo de certas redondilhas camonianas, lhe impregna o estro, como nesta deliciosa "prece do brasileiro", que inventou Carlos Drummond de Andrade, durante o Campeonato do Mundo de Futebol no México, em 1970, falando assim para Cristo ("o meu Jesus Cristinho", de Bandeira):

... "Escuta aqui, ó irmãozinho.
Meu coração, agora, tá no México,
batendo pelos músculos de Gérson,
a unha de Tostão, a ronha de Pelé,
a cuca de Zagalo, a calma de Leão,

e tudo o mais que liga meu país
a uma bola no campo e uma taça de ouro.
Dê um jeito, meu velho, e faça que essa taça,
com milagre ou sem ele, nos pertença
para sempre, assim seja ... De contrário,
ficará a nação tão malincônica,
tão roubada em seu sonho e seu ardor,
que nem sei como feche a minha crônica."

(Andrade,1975: 18)

É longo e árduo o caminho a andar, para o estudo satisfatório do sincretismo brasileiro. Além de muita matéria ainda por detectar, particularmente nas suas fontes índio-africanas, precisamos de revitalizar esse estudo, transpondo-o para uma visão de rigorosa interdisciplinaridade fenomenológica. Fugindo sempre a transformar o argueiro em cavaleiro. Respeitando escrupulosamente as limitações de cada ciência, para não cairmos no vício daquele "imperialismo" culturalista de certos antropólogos que o *Dictionnaire critique de sociologie* recentemente fustigava (Boudon e Bourricaud, 1982:133 ss.). Até porque em nenhum domínio da cultura e da epistemologia a verdade subjectiva deve disfrutar de tão soberanos direitos como aqui. ■

Referências Bibliográficas

240

- Abreu, Capristano 1976 *Ensaio e Estudos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira-MEC.
- Andrade, Carlos Drummond de 1975 *O Poder Ultra-jovem*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- Antonil, André João 1928 *Cultura e Opulência do Brasil, por Suas Drogas e Minas*. São Paulo, Melhoramentos.
- Bandeira, Manuel 1965 *Obras Poéticas*. Lisboa, Minerva.
- Barlaeus, Gaspar 1980 *História dos Feitos Recentemente Praticados, durante Oito Anos no Brasil*. Recife, Fundação da Cultura Cidade do Recife.
- Bastide, Roger 1967 *Les Amériques noires*. Paris, Payot.
- Bastide, Roger 1971 *As Religiões Africanas do Brasil*. São Paulo, Pioneira.
- Bastide, Roger 1973 *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo, Perspectiva.
- Bastide, Roger 1975 *Brasil, Terra de Contrastes*. São Paulo, DIFEL.
- Bastide, Roger 1978 *O Candomblé da Bahia*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Benci, Jorge 1977 *Economia Cristã no Governo dos Escravos*. São Paulo, Grijalbo.
- Boudon, Raymond 1986 *L'Idéologie ou l'origine des idées reçues*. Paris, Fayard.
- Boudon, Raymond; Bourricaud, François 1982 *Dictionnaire critique de sociologie*. Paris.
- Caminha, Pêro Vaz de 1921 *Carta do Achamento do Brasil*, em Carlos Malheiro Dias, *História da Colonização Portuguesa do Brasil*, vol. II. Porto, Litografia Nacional.
- Cascudo, Luís da Câmara 1984 *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Belo Horizonte, Itatiaia.
- Cox, Harvey 1974 *A Festa dos Foliões (um Ensaio Teológico sobre Festividade e Fantasia)*. Petrópolis, Vozes.
- Eliade, Mircea s.d. *Naisances mystiques (essais sur quelques types d'initiation)*. Paris, Gallimard.
- Eliade, Mircea 1978 *História das Crenças e das Ideias Religiosas*, vol. I-ii. Rio de Janeiro, Zahar.
- Eliade, Mircea 1979a *idem*, vol. II-i.
- Eliade, Mircea 1979b *idem*, vol. II-ii.
- Eliade, Mircea 1984 *idem*, vol. III.

- | | | |
|------------------------------------|------|---|
| Garnet, Louis;
Boulanger, André | 1970 | <i>Le génie grec dans la religion.</i> Paris, Albin Michel. |
| Holanda, Sérgio
Buarque de | 1974 | <i>História Geral da Civilização Brasileira, II — O Brasil Monárquico (iv).</i> São Paulo, DIFEL-MEC. |
| Isambert,
François-André | 1982 | <i>Le sens du sacré (fête et religion populaire).</i> Paris, Minuit. |
| Jahn, Karlheinz | 1986 | <i>Muntu, die neoafrikanische Kultur.</i> Köln, Diederichs. |
| Maraldo,
John Charles | 1976 | "Sincretismo", <i>Enciclopédia teológica SACRAMENTUM MUNDI.</i> Barcelona, Herder. |
| Moltmann, Jürgen | 1972 | <i>Le Seigneur de la danse (essai sur la joie d'être libre).</i> Paris, Cerf-Mâme. |
| Nina, Rodrigues | 1945 | <i>Os Africanos no Brasil.</i> São Paulo, Companhia Editora Nacional. |
| Pijoán, José | 1955 | <i>SUMMA ARTIS (História general del arte), I — Arte de los pueblos aborígenes.</i> Madrid, Espasa-Calpe. |
| Pombo, Rocha | 1947 | <i>História do Brasil.</i> Rio de Janeiro, Jackson Inc. |
| Ramos, Artur | 1934 | <i>O Negro Brasileiro.</i> Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. |
| Rubert, Arlindo | s.d. | <i>A Igreja no Brasil.</i> Santa Maria, Zallotti. |
| Vaticano II | 1966 | <i>Constituições, Decretos, Declarações.</i> Braga, A. O. |
| Pires, Benjamim
Videira | 1966 | "Cao-Dai", <i>Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura VERBO,</i> vol. IV. Lisboa. |
| Vieira, António | 1971 | <i>Cartas.</i> Lisboa, Imprensa Nacional. |
| Weber, Max | 1965 | <i>Essais sur la théorie de la science.</i> Paris, Plon. |
| Weber, Max | 1974 | <i>Economía y sociedad,</i> vol. I. México, Fondo de Cultura Económica. |