

CDU 299.6

UMBANDA, XANGÔ E CANDOMBLÉ: CRESCIMENTO OU DECOMPOSIÇÃO?

Roberto Motta

Diversidade e pureza

Estudando há quase trinta anos as religiões afro-brasileiras, adquirir, desde o princípio de meu trabalho de campo, uma percepção aguçada da diversidade em que se apresentam e já escrevi vários ensaios sobre o tema (Motta 1977; 1988b; 1999; etc). Mas com certeza não fui o único nem o primeiro a se aperceber desse fenômeno. Edison Carneiro, na década de trinta do século XX, formulava a distinção entre *candomblé nagô* e *candomblé bantu*. Data na verdade dos primeiríssimos trabalhos desse grande pioneiro da pesquisa afro-brasileira a tese, segundo a qual a verdadeira ou, pelo menos, a boa religião africana, trazida para o Brasil por fiéis de origem nagô e corretamente preservada apenas nuns poucos terreiros da Bahia, só faz “degenerar” na medida em que se espalha por terreiros de outras origens e, em geral, pela sociedade brasileira.¹ É assim que chega a dizer que *Até mesmo as largas facilidades que se permitem os negros bantus concorrem, enormemente, para a difusão do charlatanismo* (Carneiro, 1937 p.33). Porém, apesar de seus numerosos trabalhos históricos e etnológicos, Edison Carneiro, no sentido estrito destes termos, não era nem um teórico nem um erudito. E, de acordo com o marxismo de sua juventude – que não consta ter jamais renegado –, eram menos as mentalidades que lhe interessavam do que as relações de classe social. A partir do momento em que se admitisse que

representava a religião do *povo* da Bahia, o candomblé não podia deixar de se opor ao catolicismo atribuído às elites. Tratava-se do embrião de uma consciência de classe que era preciso proteger contra todo sincretismo – ao qual era particularmente inclinado o *lumpen* representado pelos *negros bantus* – que não poderia deixar de constituir uma forma de controle social. A pureza nagô seria assim equivalente a uma espécie de pureza ideológica.

Esse conceito de pureza foi retomado por Roger Bastide, o qual, ao mesmo tempo em que denegria os bantus, fazia os maiores elogios aos terreiros nagôs. Para ele

O candomblé [nagô] forma, em plena cidade da Bahia, uma verdadeira sociedade de socorro mútuo, de ajuda fraterna, conservando o espírito comunitário africano. A designação de convento, às vezes atribuída a esses agrupamentos, convém perfeitamente. [...] A vida religiosa está dominada pela reciprocidade e pela troca. Alguns brancos não o compreendem e consideram os babalorixás e as ialorixás como pessoas de grande habilidade, que se aproveitam da superstição popular para enriquecer. Não negaremos que, em certos terreiros bantus ou candomblés de caboclo, casos dessa espécie possam ocorrer, mas se trata de seitas em plena desagregação, veementemente repudiadas pelos verdadeiros “africanos” (Bastide 1958 p.47-8).

Em seus trabalhos sobre o *rito nagô*, Bastide com frequência se afasta do marxismo implícito no pensamento de Carneiro. Assim é que

...passando do sociológico ao psicológico e voltando à explicação da religião pelo medo, o marxismo tenta refinar uma solução ultrapassada. [...] Pois a presença das forças religiosas não é sempre uma presença de terror, mas também uma presença de força, de paz ou de alegria. E aqui não fazemos apenas alusão ao cristianismo atual, mas também às formas mais primitivas de religião (Bastide 1995 p.3).

O que entretanto não o impede, mesmo quando trata das formas mais tradicionais da religião afro-brasileira, de adotar uma teorização inspirada pelo materialismo histórico mais convencional:

A luta das civilizações é só um aspecto da luta das raças, ou das classes econômicas, no interior de uma sociedade de estrutura escravagista. O negro não tinha condições de defender-se materialmente contra um regime no qual todos os direitos pertenciam aos brancos. Ele então se refugiou nos valores místicos, os únicos que não lhe podiam ser retirados. E lutou com as únicas armas que lhe restavam, a magia dos feiticeiros e o maná das divindades guerreiras. [...] E assim a cultura africana deixa de ser a cultura comunitária de uma sociedade global, para tornar-se a cultura exclusiva de uma classe social – de um único grupo da sociedade brasileira, explorado economicamente e subordinado socialmente (Bastide 1995 p.91-2).

O nascimento da umbanda

Bastide encontra-se ainda mais próximo de um certo marxismo quando quer explicar o *nascimento de uma religião*, isto é, da *umbanda*, que surge no Rio de Janeiro (de onde se propaga pelo resto do país) a partir da década de vinte do século XX. Se fosse preciso definir a umbanda com um mínimo de palavras, podia-se dizer que consiste na aplicação de uma teologia, derivada do espiritismo europeu codificado por Allan Kardec, às crenças e práticas afro-brasileiras, principalmente à *macumba*, típica do Rio de Janeiro:

Pelas frestas dessa nova teologia, ainda tão insegura e hesitante, penetravam na macumba, principalmente com o ingresso dos brancos que logo se tornariam quase tão numerosos quanto os negros, elementos do catolicismo popular e do espiritismo de Allan Kardec. [...] A classe proletária em formação necessitava, para cimentar-se, de um mínimo de homogeneidade intelectual e afetiva e, para isso, teve de colocar em comum as experiências místicas específicas de cada uma das raças constitutivas dessa plebe em processo de organização dentro da nova sociedade industrial. A macumba então reflete esse mínimo de unidade cultural necessária à solidariedade das pessoas, em face de um mundo que só lhes traz insegurança, desordem e instabilidade (Bastide 1995 p.411).

Elementar, meu caro Watson. Bastide, conforme assevera num de seus últimos trabalhos, estava persuadido de ser possível

...seguir historicamente, no Rio de Janeiro, a evolução que leva dos cultos puramente africanos, ainda existentes no princípio do século XX, primeiro à macumba e em seguida ao espiritismo de Umbanda, a macumba correspondendo à formação de uma classe baixa, racialmente heterogênea, e o espiritismo de Umbanda à tomada de consciência por parte dessa classe e à sua vontade de ascensão social no quadro da sociedade industrial concorrencial, marcando igualmente a transformação da maneira de pensar sob a influência da racionalização todo-poderosa: pois esse espiritismo assinala a passagem de um sistema simbólico a um sistema conceptual” (Bastide 1975 p.195).

Do que se deduz que, para Bastide, o campo religioso afro-brasileiro acha-se dividido entre, de um lado, as religiões *tradicionais*, representadas pelo *candomblé* da Bahia, seguido de perto pelo *xangô* do Recife, e, do outro, pelas religiões *modernizadas*, das quais o protótipo se encontra no *espiritismo de Umbanda*, que surge inicialmente no Rio de Janeiro. Os próprios termos da última citação deixam ver que a seu funcionalismo marxistizante misturava-se um weberianismo igualmente adaptado ao entendimento da *modernização*, encarada como o destino inevitável do Brasil, depois de ter sido da Europa e da América do Norte. E, segundo Bastide, essas duas metades do mundo afro-brasileiro jamais se encontrariam. De maneira um tanto peremptória, afirma, em artigo datado de 1955, que

A religião africana dificilmente pode expandir-se no Brasil, em consequência de suas próprias condições de existência. Ela supõe a estabilidade dos fiéis, pois os deuses estão “assentados” em pedras, as pedras ficam no pegi do terreiro, o culto implica portanto a presença dos sacerdotes, a vizinhança do axé, toda uma série de fatores que impede o culto de emigrar. A ligação mística entre o deus do fiel e o terreiro é de tal natureza que o fiel não poderá reconstituir, noutro lugar, sua religião nem muito menos conseguir novos adeptos. Apenas o babalorixá ou a ialorixá, que conhecem todos os segredos, é que poderiam, trocando de cidade, reconstituir a seita de origem através da iniciação de novos membros. Mas os chefes do culto geralmente não se deslocam. [...] Apesar da chegada em São Paulo de numerosos filhos e filhas-de-santo e deixando de lado uma única exceção (que ainda não foi estudada), a religião africana não se expandiu fora de seus centros tradicionais (Bastide 1955 p.3).

Muito diferente era o que, segundo ele, se passava com o chamado *espiritismo de Umbanda*. Este,

...nascido há poucos anos, estende-se cada vez mais e, partindo do Rio de Janeiro, atingiu primeiro Minas e o Rio Grande do Sul, em seguida São Paulo e chega hoje em dia a atacar a própria região originária dos candomblés, o Nordeste do tabaco, da cana-de-açúcar e dos negros (Bastide 1955 p.3).

Ora, Roger Bastide, no Brasil e fora do Brasil, é ainda hoje o sol em torno do qual gravita a pesquisa afro-brasileira. Quer dizer que suas opiniões, inclusive sobre o relacionamento do *espiritismo de Umbanda* com a modernização do país – a respeito do qual sugere, como já se destacou, a adoção de um marxismo temperado por uma dose de weberianismo, no qual se pode reconhecer a influência das teorias sobre a modernização associada a Talcott Parsons e a seus discípulos – foram amplamente adotadas pelos pesquisadores brasileiros ou brasilianistas. Em essência é a mesma teoria, ou variedades da mesma teoria, que atravessa os trabalhos de Camargo (1961), Fry (1982), Lapassade & Luz (1972), Ortiz (1975), Pressel (1973) e muitos outros. Dando a essa teoria sua formulação mais simples, ela implica uma correlação entre as formas tradicionais de religião afro-brasileira – *candomblé* da Bahia, *xangô* do Recife, *tambor de Mina* de São Luís – e a sociedade brasileira tradicional, *o Nordeste do tabaco, da cana-de-açúcar e dos negros*, como, com grande eloquência, diz Bastide. Seguindo os princípios da mesma escola, haveria igualmente correlação entre o Brasil modernizado e industrializado, o qual, partindo do Rio e de São Paulo, estende-se progressivamente por todo o país, e o *espiritismo de Umbanda*. Trata-se da ligação de uma infra-estrutura a uma superestrutura, esta sendo a transcrição daquela no *mundo fantasmagórico da religião*, segundo os termos de Marx no primeiro capítulo de *O Capital*, ou, se se preferir a versão weberiana da mesma teoria, da *afinidade eletiva* entre uma forma de economia e uma forma religiosa de recusa ou aceitação do mundo.

A volta da tradição

Esse paradigma se abala com a publicação do livro de Reginaldo Prandi, *Os Candomblés de São Paulo* (Prandi 1991). Uma mutação muito importante teria ocorrido, pois, diz este autor, em São Paulo

Até o final dos anos 40 os registros acusavam a presença de 1.097 centros kardecistas, 85 centros de umbanda e nenhum candomblé. Na década de 50 surgia nos registros apenas um terreiro de candomblé, mas a umbanda já ameaçava definitivamente a presença do kardecismo, disputando com ele passo a passo o surgimento de novas casas de culto. Ao final da década de 80 [...] chegaremos a cerca de 17 mil terreiros de umbanda, 2.500 centros de espiritismo kardecista e o mesmo número de terreiros de candomblé. Mudanças fantásticas. O kardecismo, que representava 92% dos registros no início, chegará a 3%. O candomblé, que nada tinha até os anos 60, atingirá a taxa de 14% dos registros (Prandi 1991 p.22).

Pareceria portanto que a hipótese central de Bastide e de seus discípulos tivesse sido refutada segundo o mais rigoroso emprego do *modus tollens*, tão recomendado por Karl Popper. Não haveria finalmente correlação entre *espiritismo de umbanda* e modernização. A volta à tradição seria simultânea com um processo bastante rápido de transformação de estruturas econômicas e sociais. Ora, é sem dúvida o que pode existir de mais oposto a toda socioantropologia da religião, de inspiração marxista ou weberiana, que o avanço da modernidade possa ocorrer simultaneamente ao crescimento de uma religião na qual muitos, e não sem boas razões, descobrem o protótipo da manipulação mágica do mundo e das divindades. Por via de consequência, seria lícito concluir – de acordo com o que Bastide dá a entender – que a religião africana tradicional estaria destinada a desaparecer com a racionalização generalizada decorrente do desenvolvimento econômico e social. É precisamente essa simultaneidade, pelo menos aparente, da tradição afro-brasileira, com seus arcaísmos evidentes, e da modernidade, o que eu, noutro trabalho (Motta 1994b), denominei o paradoxo – ou um dos paradoxos – da socioantropologia da religião no Brasil contemporâneo.

Para que tentemos compreendê-lo, é preciso que em primeiro lugar concordemos a respeito do significado de um certo número de termos. Não se haverá de contradizer os dados de Reginaldo Prandi – que é inclusive perito em demografia e estatística – a respeito do decréscimo pelo menos relativo do kardecismo e da umbanda, em proveito do candomblé. O que se pode questionar, em vocabulário mais ou menos inspirado em Peter Berger (1967), é se o que ocorreu não tem mais a ver com a adoção de novas (ou velhas) etiquetas e técnicas de empacotamento do que com qualquer transformação essencial das manifestações religiosas. Há sem dúvida diferenças entre o candomblé e a umbanda, incluindo as enumeradas por Reginaldo Prandi. Porém, o fato é que jamais houve linha de fronteira definida entre essas duas variedades de culto afro-brasileiro. O próprio Roger Bastide, o pai, conforme já se destacou, da concepção da umbanda como forma de religião ligada à modernização e à racionalização, observa que

Se é difícil acompanhar historicamente os primeiros momentos da umbanda, é também difícil descrevê-la. Pois estamos em presença de uma religião que ainda não acabou de nascer, que ainda não encontrou as suas formas; e isto ao ponto que, quando busca uma solução na “codificação” de suas regras pelas “tendas federadas”, essas federações se combatem entre si, chegando-se a pensar, para estabelecer um mínimo de ordem e de coerência... na nomeação de um papa da umbanda² (Bastide 1995 p.444-5).

E essa complexidade o levava, por assim dizer contra a sua vontade, a reconhecer, *ao lado da tendência que submerge a África no ocultismo europeu, outra tendência [...] que prefere apegar-se à tradição africana* (Bastide 1995 p.454). Na realidade, o movimento umbandista esteve sempre bastante afastado da uniformidade ideal-típica que lhe atribuíram, senão o próprio Bastide (como acabamos de ver), pelo menos muitos de seus discípulos mais antigos ou mais recentes. A umbanda sempre existiu em versões “branca” e “negra”, sem contar com a vasta gama de cinzentas, pardas e morenas.

Sobre o Nordeste ou, mais especificamente, sobre a “região metropolitana” do Recife, num de meus primeiríssimos textos sobre as religiões afro-brasileiras (Motta 1977), ao lado da *umbanda branca*,

correspondendo de maneira muito aproximada ao tipo ideal modernizado, e que, no Recife, reunia talvez 5% dos adeptos dos cultos de influência africana, eu distinguia o que então denominei *xangô umbandizado*, o qual equivale, em termos bastideanos, à *tendência [...] que prefere apegar-se à tradição africana*.

Havia e continua a haver, no *xangô umbandizado* do Recife e em seus equivalentes de outras regiões, um núcleo importante de africanismos rituais e mitológicos. Na hierarquia dos terreiros dessa variedade, nota-se um emprego acintoso da terminologia nagô referente ao parentesco ritual, o que pareceria fazer parte de um processo de reafricanização que, na realidade, é sobretudo uma estratégia de legitimação. E o pesquisador atento logo percebe que essa terminologia serve também para mascarar a orientação personalista que predomina nesses terreiros, essencialmente orientados para um *público* ou um *mercado* anônimo e abstrato, composto de clientes e consumidores dos bens e serviços mágico-religiosos produzidos por pais e mães-de-santo acentuadamente “carismáticos”, que são, a seu modo, donos de “empresas” rituais. O que, noutras palavras, implica distanciamento do candomblé e do xangô de sua base social originária e portanto a dissolução da comunidade étnica e emocional que, na Bahia, em Pernambuco, no Maranhão e talvez noutros lugares, encontrava-se na raiz da tradição afro-brasileira.

“Descomunalização”, “desetnização” e “kitschificação”

Tal *descomunalização* da religião africana, que se acelera no último quartel do século XX, corresponde ao que, já noutra lugar (Motta 1994b), denominei a *desetnização* do candomblé. E essa transformação fundamental acarreta outras transformações. A partir do momento em que se obscurece a ligação direta com a comunidade, a religião tornando-se um artigo abstrato, destinado a um mercado igualmente abstrato, vai surgindo a necessidade de uma *padronização*, isto é, de uma regulamentação que, de certo modo, implica um esforço de *eclisificação*.³ Formada a princípio de grupos que admitiam, apesar de suas especificidades, a primazia do catolicismo, praticando por conseguinte um culto radicalmente sincrético, a religião afro-brasileira cada vez se transforma em igreja, ou melhor em *igrejas* por direito próprio, com suas teologias mais ou menos sistematizadas, seus

códigos rituais, seus sacerdócios iniciados ou ordenados segundo regras precisas de reconhecimento e transmissão do carisma. Na prática, como, ao referir-se à *nomeação de um papa da umbanda*, Bastide tinha perfeita consciência, aparecem vários modelos ou projetos de igreja, em competição pelo mercado.

Observa-se também a proliferação da literatura de divulgação, muitas vezes escritas por babalorixás mais instruídos e destinada a outros babalorixás, aos fiéis e ao público leitor e comprador. Essa literatura com muita frequência se apóia nos trabalhos eruditos de africanistas ou afro-brasilianistas. Mas o enfraquecimento do contacto com as matrizes comunitárias implica a tendência ao *kitsch*, ao colossal, ao excessivamente elaborado. A multiplicação de termos relativos ao parentesco ritual e à hierarquia dos terreiros se acompanha da ampliação dos mitos, do desdobramento ou da “redescoberta” das divindades, de sua classificação em “linhas” e “falanges” com certeza derivadas de antigas especulações sobre anjos e demônios.

O rito fundamental do candomblé da Bahia, como do xangô de Pernambuco, que é o sacrifício sangrento de animais, passa também por um percurso complicado. Pretendendo ser a religião de um Brasil modernizado e europeizado, a *umbanda branca* rejeitava-o com ênfase, considerando-o como rito “bárbaro”. Sob a influência dessa umbanda, o sacrifício tendia a tornar-se apenas vestigial no *xangô umbandizado* do Recife e em cultos semelhantes noutras partes do Brasil. No entanto, justamente em terreiros deste tipo, constata-se, desde meados da década de oitenta, uma tendência à retomada em grande escala das práticas sacrificiais, o que parece contrariar toda teoria evolucionista dos cultos afro-brasileiros, começando pelas de Roger Bastide sob a influência da sociologia do desenvolvimento de inspiração marxisto-weberiana.

O sacrifício de sangue não se torna necessariamente mais frequente do que nos centros tradicionais, mas nem por isso deixa de haver enormes diferenças. Ele agora assume um feitio grandioso e teatral, resultando num espetáculo muitas vezes anunciado na imprensa e na televisão.⁴ Já não é mais simplesmente o rito praticado, na intimidade dos terreiros, por uma comunidade cimentada pelo parentesco carnal e ritual, pela origem étnica, pela solidariedade de classe, reafirmando sua mais íntima identidade através da “cumplicidade” na efusão do sangue. Quaisquer que possam ser as

funções econômicas exercidas pelo novo tipo de sacrifício, trata-se evidentemente de reivindicação ostensiva de fidelidade a uma África largamente imaginária, servindo por conseguinte para legitimar o artigo religioso endereçado a um mercado abstrato e “desetnicizado”.

Embora se possa lamentar, no primeiro desses autores, o etnocentrismo nagô e, no segundo, a confiança um tanto ingênua em teorias da modernização, meio marxistas e meio weberianas, correntes nas décadas de cinquenta e de sessenta, tem-se de concluir que Carneiro e Bastide partiam de intuições, que vieram a ser corroboradas. Tinham razão a respeito das conseqüências da separação entre o candomblé e sua comunidade de origem, firmada sobretudo na tradição nagô e tendo como base territorial algumas cidades, Salvador, Recife, Maceió, São Luís, do *Nordeste do tabaco, da cana-de-açúcar e dos negros*.

Efetivamente, a “nacionalização”, ou mesmo a “mundialização” das religiões afro-brasileiras, liberadas de sua ligação exclusiva com grupos de certas origens étnicas e certas características de inserção social e econômica, constitui um processo muito cheio de ambigüidades e que não é fácil de interpretar do ponto de vista da socioantropologia da religião. De um lado pareceria tratar-se do “reencantamento” da sociedade brasileira – e isto nas cidades e regiões mais industrializadas e modernizadas –, conquistada pela religião da festa e do transe. Mas também se pode reconhecer, nesse processo, a tendência à *decomposição* dessas religiões, que perdem suas bases étnicas e sociais, sem que se consiga constatar a reconstituição, noutras bases, da comunidade, deixando-se governar pela lógica do mercado e sujeitando-se a ser colocadas, ou a ter alguns de seus elementos colocados, no carrinho de compras dos que, baseados em cálculo de eficácia presumida, fazem o “shopping” dos artigos mágicos.⁵

E isto, em última instância, parece derivar da ausência nessas religiões, conforme já se constata em suas formas mais tradicionais, de uma *teodicéia* coerente e articulada. Sem possuir uma explicação geral do mundo, do mal, do sofrimento e da retribuição, o candomblé e os cultos que a ele se assemelham, ou dele derivam, estruturam-se em torno ao pacto sacrificial, que, mesmo nos casos em que a matança desaparece, implica essencialmente um contrato de troca de dons e serviços entre os homens e os deuses. E, afastando-se de suas raízes na comunidade étnica, essas religiões facilmente se reduzem a sistemas de magia marcadamente utilitária, em concorrência com outros sistemas da mesma natureza e das origens mais diversas.

Notas

- ¹ A respeito das opiniões de Edison Carneiro (e de Ruth Landes), pode-se consultar Motta 1976. Sobre a influência às vezes decisiva que exerceu sobre Roger Bastide, veja-se Motta 1994a.
- ² Se esse papa, que eu saiba, nunca foi nomeado, em compensação vários personagens foram proclamados, ou se proclamaram a si mesmos, *reis da umbanda*, entre os quais o falecido José Ribeiro de Sousa, do Rio de Janeiro (embora natural de Pernambuco), autor de numerosos trabalhos de divulgação da religião afro-brasileira; José Paiva de Oliveira, atualmente de Brasília (mas igualmente originário de Pernambuco), também ele autor prolífico e dirigente de várias associações ou federações de *umbanda*, *xangô* e *candomblé*; e, em Pernambuco, o famoso Pai Edu (Edwin Barbosa da Silva), autor, além de tratados sobre a religião, de vários romances de inspiração mística.
- ³ Sobre a *eclsesificação* – ou antes sobre as tentativas de *eclsesificação* – das religiões afro-brasileiras, pode-se ler Motta 1989.
- ⁴ Pai Edu, ao qual os serviços profissionais que prestou a uma grande família do Recife, proprietária de jornais e estações de rádio e televisão, valeram reputação nacional e mesmo internacional, mata 500 frangos para a festa de Exu, recebendo por essa ocasião em sua casa a mais alta sociedade de Olinda e do Recife. Pai Edu, aliás, é objeto de precioso estudo monográfico de Eduardo Fonseca (1999), não me constando nenhum outro trabalho sobre um dos babalorixás mais notáveis do Brasil. É muito instrutivo acompanhar, também na região do Recife, a evolução do sacrifício no terreiro de Pai Raminho, o qual, ainda que menos conhecido que Edu entre os grandes deste mundo, em nada perde para seu colega quando se trata dos esplendores da liturgia. Muito provavelmente é a Raminho que se deve a introdução, ou reintrodução, em Pernambuco, do sacrifício de garrotes. Lembro-me que, no princípio da década de oitenta, ele imolava, ou fazia imolar, para a festa do exu *Seu Viramundo*, um boi, dez cabras ou bodes, e 240 frangos. Em 1989, convidou-me expressamente para assistir ao sacrifício de três bois, acompanhados de uma multidão de caprinos e galináceos. Em 1991, ofereceu três garrotes negros no dia 24 de agosto (em honra de Exu, festejado no dia de São Bartolomeu) e convidou-me também para presenciar, alguns dias depois, o abate de outro garrote, dedicado a Xangô. No ano (1999), Raminho se declarou muito ocupado com a aquisição de seus bovinos sacrificiais para ter tempo de conceder entrevista a um meu orientando.
- ⁵ Trata-se, na terminologia de Champion e Cohen (1993), do *bricolage personnalisé*, associado à busca utilitária de artigos mágicos e, a seu modo, *dessacralizados*.

Referências Bibliográficas

- BASTIDE, Roger. 1955 “Le Spiritisme de Umbanda”. In: *Miscelaneas de Estudios Dedicados al Dr. Fernando Ortiz*. La Habana.
- _____. 1958 *Le Candomblé de Bahia (Rite Nagô)*. La Haye: Mouton.
- _____. 1975 “La Rencontre des Dieux Africains et des Esprits Indiens”, em Roger Bastide, *Le Sacré Sauvage*. Paris: Payot p. 186-200.
- _____. 1995 (or.1960) *Les Religions Africaines au Brésil*. Paris: PUF.
- BERGER, Peter L. 1967 *The Sacred Canopy; Elements for a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday.
- CAMARGO, Cândido P. F. de 1961 *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira.
- CARNEIRO, Edison 1937 *Negros Bantus*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CHAMPION, Françoise et Martine Cohen 1993 «Recompositions, décompositions: Le renouveau charismatique et la nébuleuse mystique-esotérique depuis les années soixante-dix». *Débat* (Paris: Gallimard), n.75, p. 81-87.
- FONSECA, Eduardo 1999 *Candomblé: A Dança da Vida*. Recife: Editora Massangana.
- FRY, Peter 1982 *Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar.
- LAPASSADE, Georges, et Marco-Aurélio Luz 1972 *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MOTTA, Roberto 1976 “Carneiro, Ruth Landes e os Candomblés Bantus”, *Revista do Arquivo Público* (Recife), v. 30, no. 32. p. 58-68.
- _____. 1977 “As Variedades do Espiritismo Popular na Área do Recife: Ensaio de Classificação”. *Boletim da Cidade do Recife*, n. 2 (n..s.) p. 97-114.
- _____. 1988a “A Eclesificação dos Cultos Afro-Brasileiros”, em

Comunicações do ISER, ano 7, n. 30, Rio de Janeiro (Brasil), p. 31-43, 1988.

_____. 1988b “Indian-Afro-European Syncretic Cults in Brazil: Their Economic and Social Roots”, *Cahiers du Brésil Contemporain* (Maison des Sciences de L’Homme, Paris), n. 5, 1988, pp. 27-48.

_____. 1994a “L’Apport Brésilien dans l’Oeuvre de Bastide sur le Candomblé de Bahia”, em *Roger Bastide ou le Réjouissement de l’Abîme*, Échos du colloque tenu à Cerisy-la-Salle du 7 au 14 septembre 1992, publié sous la direction de Philippe Laburthe-Tolra. Paris: L’Harmattan, p. 169-178.

_____. 1994b “Ethnicité, Nationalité et Synchrétisme dans les Religions Populaires Brésiliennes”, *Social Compass*, v. 41, n. 1., p. 67-78.

_____. 1999 “Religiões Afro-Recifenses: Ensaio de Classificação”. In: Carlos Caroso & Jeferson BACELAR (orgs.), *Faces da Tradição Afro-Brasileira*, Rio de Janeiro; Salvador: Pallas, CEAQ e CNPq, p. 17-35.

ORTIZ, Renato. 1978 *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Petrópolis: R.J.: Vozes.

PRANDI, Reginaldo. 1991 *Os Candomblés de São Paulo: A Velha Magia na Metrópole Nova*. São Paulo: Hucitec.

PRESSEL, Esther. 1973 “Umbanda in São Paulo: Religious Innovation in a Developing Society”, dans Erika Bourguignon (ed.), *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus: Ohio State University Press. p. 120-140.

