

Riflessioni sopra il sincretismo Un breve saggio sulle religioni afro-brasiliane¹

Silvia M.A. Siqueira

Coraggio è parola che dà orgoglio
abbiamo bisogno di coraggio
per vivere ed essere felici
dobbiamo al coraggio
la forza di non essere titubanti
chiediamo ai cieli
che mai venga a mancarci
il coraggio per lottare
È con il coraggio
che continuiamo ad andare avanti
Lodato, poi, sia il coraggio
che riusciamo ad incontrare
e che ci spinge a muoverci,
che ci fa andare oltre,
ci dà la luce del credere!

*Orazione dei figli
in onore di Iemanjá*

1. Premessa

Sanzi 2009² nel commentare l'articolo *Religious Syncretism in Mediterranean Hellenistic Culture*³, mette in guardia di fronte al pericolo della generalizzazione fenomenologica che si verifica quando

¹ Dedico questo lavoro a Ennio Sanzi, persona fondamentale per la mia formazione intellettuale ed umana. Con lui, attraverso il suo modo di fare ed il suo lavoro, ho appreso e continuo ad apprendere, giorno dopo giorno. La mia visione del mondo cambiò radicalmente dopo averlo conosciuto. Rimango grata a lui per il sostegno, l'appoggio e l'amicizia. Affido a queste mie parole il mio profondo ringraziamento per lui che considero il mio *Magister Maximus* ... senza dimenticare Alessandra Carucci, la mia "anima gemella" italiana, a lei la mia più profonda gratitudine per l'amicizia, la generosità, la disponibilità e l'ospitalità.

² Sanzi 2009.

³ Chevitarese – Cornelli 2009.

non si tiene conto della contestualizzazione del fenomeno in corso di analisi relativamente all'ambiente culturale del quale è manifestazione. L'attenzione circa la delimitazione degli innumerevoli aspetti che compongono un variegato ambiente culturale e religioso deve essere rinserrata con il ricorso alla metodologia propria della storia delle religioni⁴, capace di percepire i contesti ed i processi storici nei quali i fenomeni hanno luogo e dialetticamente si modificano. Un compito di tal genere si rivela una grande sfida se individuiamo il sincretismo religioso brasiliano come oggetto di analisi. La comprensione di questo fenomeno religioso e culturale così complesso e variegato esige il ricorso ad una metodologia i cui strumenti di analisi mettano lo studioso nelle condizioni migliori possibili per cogliere le innumerevoli componenti in atto, dal momento che la contestualizzazione storica e sociale è imprescindibile per una comprensione scientifica del vasto, molteplice e plurale ambiente religioso, ambiente nel quale fenomeni a volte contrastanti possono convivere fino ad influenzarsi con irriducibile reciprocità. È impossibile pensare questo paese senza la composizione etnica delle sue origini: il bianco europeo e cristiano, l'indio con la sua religione nativa, lo schiavo africano con la sua religione della terra di origine; "elementi" che contribuiranno alla formazione del brasiliano come somma di differenti aspetti che si esprimono tanto nella costituzione fisica (somma delle diverse etnie che hanno convissuto in Brasile), quanto nella molteplicità culturale (somma delle diverse espressioni antropologiche ed artistiche quali la musica, la religione, la lingua, la cucina, l'estetica, i valori sociali e le strutture mentali). È proprio questa mescolanza molteplice e diversificata che tenteremo di indagare nel tentativo di comprendere cosa significhi il "sincretismo". Il focus della nostra indagine sarà costruito dalle religioni afro-brasiliane⁵.

2. Sincretismo e sue definizioni

La sociologia ha definito il sincretismo come un'unione di due o più elementi culturali in modo da dare luogo ad una continuità attraverso caratteristiche culturali percettibili e diversi segnali che

⁴ Cfr. Sanzi 2006.

⁵ Si tratta di differenti modalità religiose di origine africana che ebbero a formarsi in Brasile.

rinviano alle culture d'origine. Partendo da questa definizione prenderemo come esempio il caso delle religioni a carattere afro-brasiliano come risultato del sincretismo tra il cattolicesimo e le differenti religioni di origine africana. La cosa, in realtà, è molto meno semplice di quanto potrebbe apparire, data la necessità di considerare e dipanare l'intero e variegato storico, religioso e sociale nel quale ha avuto origine e sviluppo il sincretismo religioso afro-brasiliano.

Dalla fine del secolo XIX il sincretismo presente nelle religioni afro-brasiliane si è rivelato un proficuo terreno di indagine per gli studi storici e culturali. Raimundo Nina Rodrigues, medico baiano, fu il precursore delle investigazioni sul modo di pensare della società e la cultura afro-brasiliana, ed iniziò a focalizzare l'attenzione degli studiosi sulle possibili relazioni tra "razza e scienza"⁶; la sua argomentazione, influenzata dall'evoluzionismo, fece ricorso al concetto di inferiorità razziale e culturale. Nella sua opera non si incontra mai la parola "sincretismo religioso", ma solo espressioni quali "fusione", "dualità di credenze", "giustapposizione" nonché descrizioni euristiche di idee religiose con conseguenti associazioni, adattamenti ed equivalenze fra divinità⁷. Egli si preoccupò soprattutto di analizzare l'influenza africana nella cultura brasiliana, concentrandosi particolarmente sull'eredità linguistica, le feste popolari, le diverse forme d'arte, il folclore e la propria religione. Sottolineò soprattutto l'esistenza di forme di totemismo nelle feste popolari. La prospettiva religiosa, compresa a partire dall'analisi della conversione dei neri baiani al cattolicesimo, venne focalizzata e classificata. Per Nina Rodrigues, i neri africani convertiti comprendevano approssimativamente il culto cattolico dal momento che la loro conversione si risolveva soprattutto in una giustapposizione esteriore. Allo stesso tempo la conversione dei creoli e dei meticci introduceva un cambiamento all'interno delle pratiche religiose africane che, a poco a poco, finiva col perdere la sua "purezza primitiva". Insomma, la conversione alla religione cattolica rimase *sui generis* dal momento che i neri non rinunciarono al culto degli orixas pur provando una profonda devozione nei riguardi dei

⁶ Su Nina Rodrigues cfr. Maio 1995, Corrêa 1998.

⁷ Le sue opere principali sono: *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1894), *O Animismo fetichista dos negros da Bahia*, pubblicato dalla casa editrice Civilização Brasileira nel 1935, e *Os africanos no Brasil*, ripubblicato dalla casa editrice UNB nel 1988.

santi⁸. Le feste popolari baiane, così piene di vivacità, rappresentarono per Nina Rodrigues un complesso fenomeno psicologico nel quale non è possibile cogliere una precisa definizione di delimitazione tra quelle che erano le celebrazioni festive delle pratiche africane e le manifestazioni brasiliane tradizionali o, almeno, il loro ricordo.

Continuatore del lavoro di Nina Rodrigues, fu Arthur Ramos; anch'egli medico ed afferente alla corrente di pensiero dell'antropologia culturale, si dedicò allo studio del sincretismo afro-brasiliano⁹. Il suo libro mostrò la possibilità di operare una suddivisione tra i gruppi e le nazioni relativamente alle religioni ed i culti africani in Brasile. Secondo lui c'era una grande mescolanza di culti già in Africa e, pertanto, non poteva esistere nessuna forma di religione nei culti portati in Brasile. Questi considerò il processo di sincretismo tra le differenti culture e passò a discutere sopra i conflitti verificati in una situazione di colonizzazione, dominazione e schiavitù: le relazioni di forza tra il dominio europeo, la distruzione culturale dei popoli conquistati, i preconcetti razziali, le lotte contro la dominazione europea¹⁰.

Fra gli intellettuali che cercarono di riflettere sul sincretismo religioso brasiliano ci fu il noto Roger Bastide¹¹: i suoi studi sulle religioni afro-brasiliane rappresentano un'attenta elaborazione in chiave sociologica delle manifestazioni religiose di origine africana in Brasile¹². Egli permise di comprendere le relazioni tra la religiosità brasiliana e le religiosità dei gruppi etnici africani portati in Brasile a seguito del commercio degli schiavi. Allo stesso modo, stabilì una relazione profonda circa il modo di intendere il processo sincretico religioso e l'alterazione della purezza e del carattere collettivo dei culti anche in relazione alle cause di natura squisitamente sociale sottese a tali processi. Secondo una prospettiva antropologica egli analizzò il *candomblé* come un universo autonomo. Tale interpretazione verrà ampiamente criticata e considerata come il frutto

⁸ Couto 2004.

⁹ Ramos 1940.

¹⁰ Couto 2004.

¹¹ All'epoca della fondazione dell'Università di São Paulo (USP) nel 1934, venne in Brasile una "missione francese" composta da diversi professori e intellettuali, tra i quali Claude Lévi-Strauss, Fernand Braudel, Roger Bastide, Paul Arbousse-Bastide, Pierre Monbeig, etc., con il compito di contribuire allo sviluppo della vita accademica paulista e brasiliana, soprattutto nel campo delle scienze sociali.

¹² Bastide 1971.

di volontà di idealizzazione delle radici africane. Nonostante i limiti sottesi a tale lettura, bisogna dire che qualunque studio intorno al sincretismo afro-brasiliano non deve ignorare le riflessioni proposte da Bastide: i suoi studi dimostrano che in Brasile esiste un insieme di diversi sistemi culturali che non perdono mai del tutto le proprie caratteristiche originarie. Per lo studioso, i culti afro-brasiliani sono indice della coesistenza di due universi culturali, da un lato quello cattolico e dall'altro quello africano, ed entrambi non si mescolano mai completamente. Finendo col costituire un processo di relazioni di acculturazione tra differenti forme di civilizzazione. Si tratta di una mutua influenza tra distinti universi religiosi che finisce col rappresentare bene la complessità dell'eterogeneità della cultura brasiliana, una complessità che è assolutamente diversa rispetto ad una semplice sintesi o, peggio, una sovrapposizione tra differenti culture.

Per Bastide il sincretismo non è una semplice mescolanza oppure un mosaico dove trova posto la coesistenza di idee e oggetti discordanti reciprocamente; il fatto di avere una corrispondenza tra le divinità di origine africana ed i santi cattolici non deve essere letto come una semplice assimilazione tra contrari, ma come una forma di necessaria resistenza attraverso la quale gli schiavi neri potevano dissimulare le loro credenze nei confronti dei padroni bianchi. Pertanto la popolazione africana in Brasile finì con il dare luogo a delle “isole culturali” secondo un processo di riformulazione (a volte frutto di un totale *misunderstanding*) di elementi precedenti messi inevitabilmente in correlazione a seguito dei molteplici contatti culturali. È un processo di ricerca permanente realizzato attraverso il mantenimento di elementi africani alla luce di determinate condizioni: a) nel caso in cui il nero rimase in una realtà agricola, accade che tali elementi furono mantenuti all'interno di spazi ridotti e separati dal mondo dei bianchi con il risultato di dare vita a forme religiose proprie dell'ambito rurale; b) nel caso in cui il nero finì con il trasferirsi in una realtà urbana si assistette ad una creazione di nicchie culturali con relativa disseminazione di danze più o meno tradizionali, confraternite e pratiche religiose¹³. In qualche maniera il candomblé, nelle sue diverse manifestazioni, preservò il patrimonio etnico dei discendenti degli antichi schiavi.

Alla luce di quanto detto, è facile comprendere come il problema

¹³ Peixoto 2000.

di una definizione funzionale ed olistica del sincretismo sia complessa. Pertanto è necessario circoscrivere con molta attenzione il contesto e la specificità delle rispettive culture con le credenze religiose ad esse sottese che diedero luogo alla “cornice” delle religioni afro-brasiliane¹⁴. Da questo punto di vista il sincretismo, allora, può essere inteso come una forma di resistenza, una strategia volta alla realizzazione di creazioni nuove, una tela composta di varie trame che coinvolgono il tessuto culturale nel quale le manifestazioni afro-brasiliane trovano un posto di primaria importanza. Si tratta, insomma, di una serie di azioni che “dinamizzano” e danno vita ad un profilo specifico, una sintesi relativa a differenti forme di “espressioni religiose” le quali, direttamente o indirettamente, traggono la loro origine dalle relazioni sociali, politiche, economiche e culturali che di volta in volta si stabiliscono tra neri, indios e bianchi in una sorta di continua “negoziiazione” se non “ri-negoziiazione”.

3. Lo scenario religioso pluralista: una miscellanea

L’occupazione del Brasile da parte degli europei iniziò nel XVI secolo. Il processo di colonizzazione inizialmente utilizzò come manodopera schiavizzata i nativi che vivevano nelle aree di maggior interesse economico, ma a poco a poco l’esplorazione coloniale venne potenziata ed iniziò, di conseguenza, l’importazione dall’Africa di mano d’opera schiavizzata. In questo modo il Brasile conobbe molto presto modelli violenti di interazione sociale. Alla luce del carattere costante di “coazione” e dipendenza a seguito dell’irrigidimento dei meccanismi di esplorazione e controllo del territorio, si può comprendere facilmente che la distruzione ecologica e antropica si accompagnò alla marcia dei colonizzatori tanto nelle regioni agricole, quanto nel sertão (dove si assistette alla riduzione in schiavitù degli indegni ed alla selvaggia ricerca di risorse minerarie tra cui l’oro e l’argento). Un’economia specifica, da una parte legata al capitalismo europeo e dall’altra fondata sul lavoro degli schiavi, una situazione anomala che si protrasse per lungo tempo e segnò profondamente

¹⁴ Per delle indicazioni bibliografiche sugli studi delle religioni afr-brasiliane e sulle rispettive dimensioni rituali cfr. Bastide 1975 1978; Carneiro 1936; Rodrigues 1935; Motta 1985; Pinto 1935; Ferretti 1985 1994 1986 1995; Eduardo 1948; Herskovits 1943; Corrêa 1992; Oro 1991a 1991b 1996a 1996b 1997.a 1997b; Mazzoleni 1993; Santos 1992; Segato 1995; Braga 1992; Camargo 1961; Concone 1987; Ortiz 1978; Arcella 1980; Negrão 1996.

l'esistenza sociale e psicologica brasiliana¹⁵.

E così, dunque, la popolazione brasiliana venne a costituirsi all'interno di un contesto che favorì la mescolanza etnica tra portoghesi (europei), nativi indigeni e nativi africani acquistati come mano d'opera schiavizzata. Questa mescolanza è la cornice per una cultura ricca e variegata con idiomi, religioni e modi di vita particolari, risultato di una mescolanza etnica pluralistica e con innumerevoli sfumature e aspetti.

Lo scenario religioso comprova questa premessa. Il Brasile è un paese nel quale hanno luogo innumerevoli forme di religione, con varianti che possono verificarsi anche all'interno di una medesima forma religiosa. Il colonizzatore portoghese impose la religione cattolica; questa, a sua volta, interagì tanto con le credenze della popolazione indigena che con quelle della popolazione africana deportata. Si venne così a formare un'autentica "miscellanea" che dura ancora oggi e che determina un'altrettanto autentica e specifica circolazione di elementi religiosi¹⁶.

In maniera oltremodo sintetica, possiamo cercare di caratterizzare le tre matrici principali che diedero luogo a tale mescolanza.

Il cattolicesimo portoghese che portò con sé dall'Europa tracce significative della devozione e delle feste dedicate ai santi, agli angeli e ai martiri (per es. S. Antonio, S. Michele, S. Lazzaro, S. Sebastiano, S. Paolo, la Vergine Maria [in tutte le sue molteplici titolature]) assieme ad una forte presenza mistica e un'abbondante utilizzazione di benedizioni, acqua benedetta, pratica di orazioni e rosari in omaggio ai dolori, alla gioia ed alla gloria della Vergine Maria e di Gesù Cristo, il culto per le anime, i riti di morte e di estrema unzione etc.

La religione indigena già era organizzata secondo una solida impalcatura di riti officiati da figure come pajé o xamã, specialisti del sacro a metà tra il sacerdote tradizionale e lo sciamano, i quali utilizzavano ugualmente erbe, bevande o procedimenti che ingeneravano la trance o l'estasi, un viaggio fuori dal corpo in occasione del quale il pajé conversava con gli spiriti, utilizzava strumenti "magici" e ornamenti rituali.

Una volta iniziato il traffico degli schiavi africani, diverse etnie

¹⁵ Bosi 1992.

¹⁶ Almeida – Montero 2001.

originarie dell’Africa portarono le loro credenze generalmente dedicate a divinità della natura, ed anche i riti specifici che prevedevano la trance e l’alimentazione rituale come forma di comunione umana tra il sacerdote specifico e le divinità. Possiamo menzionare di seguito le forme più diffuse di tali manifestazioni religiose: pajelança, catimbo, candomblé de caboclo, umbanda, candomblé, tambor de mina, xangô, batuque, etc.¹⁷

4. Le varie manifestazioni dei culti amerindiani e afro-brasiliani

Durante il periodo coloniale i portoghesi imposero la propria religione ai nativi brasiliani; fin dall’inizio della colonizzazione vennero introdotte le missioni religiose, primariamente i francescani. Posteriormente, per ordine del re i Gesuiti vennero designati come i responsabili per l’istruzione e la “catechizzazione” degli indigeni. Di fatto si realizzò la conquista ed il “trapianto” strutturale della religione cristiana¹⁸. Con l’arrivo della mano d’opera degli schiavi, la medesima preoccupazione non venne estesa ai neri, anche perché secondo la cultura del tempo questi venivano considerati nient’altro che meri strumenti di lavoro, e non esseri umani degni di essere evangelizzati. E così accadde che gradatamente l’eventualità dell’evangelizzazione degli africani fosse affidata ai loro padroni, proprietari latifondisti, laici, che non si preoccuparono molto di svolgere bene il compito loro assegnato: un catechismo minimo, necessario a ricevere il battesimo, venne considerato più che sufficiente¹⁹.

Poco a poco in Brasile vennero così a formarsi diverse manifestazioni religiose derivate dall’interazione fra questi tre elementi. Agli africani è concesso il permesso di organizzare le proprie “confraternite” e congregazioni di uomini di colore (“il terzo ordine”), per celebrare le feste e le processioni. I loro riti originari dall’Africa che consistevano in feste con musica e danze furono conosciuti come “batuques”; e così nei giorni in cui si commemoravano i santi cattolici, ai neri era permesso di organizzare le proprie feste. Per quanto riguarda gli indios si verificò una mescolanza di culti cattolici e di rituali nativi, come nel caso del movimento millenarista e messianico chiamato “Santidade do

¹⁷ Silva.

¹⁸ Hoornaert 1973.

¹⁹ Beozzo s. d.

Jaguaribe”; questo venne organizzato in pieno secolo XVI dagli indios Tupi pieni di speranza nella venuta del Messia, *condicio sine qua non* per ottenere la liberazione dalla cattività imposta dai colonizzatori bianchi.

Infine, diverse re-interpretazioni culturali e sociali indigene ebbero a verificarsi nei processi di interazioni sollecitati dal contatto con i bianchi. L’unione di elementi culturali distinti ed eterogenei, apportati da indios, gesuiti, coloni, mercanti, latifondisti, avventurieri, contrabbandieri, francesi, portoghesi ed inglesi finì col dare luogo ad un’intensa sollecitazione nel campo simbolico-religioso e culturale che si risolse in un’interazione interculturale con conseguenti cambiamenti reciproci in ognuno dei distinti elementi coinvolti²⁰. In maniera essenziale, si può dire che non è difficile in questo processo cogliere cambiamenti e rielaborazioni in ambito simbolico-religioso, così come tra il dominatore e la popolazione dominata, con conseguente reciproca “alterazione” e creazione di nuovi elementi culturali.

Dall’inizio della colonizzazione del Brasile le religioni afro-brasiliane possedevano elementi propri del sincretismo: la volontà di individuare una corrispondenza tra le divinità africane e i santi cattolici, l’adozione del calendario festivo cattolico, la partecipazione ai riti ed ai sacramenti della chiesa²¹.

L’imposizione del cattolicesimo da parte del clero come dei portoghesi fu graduale e “comprensiva” nel concedere la possibilità di celebrare determinate pratiche al fine di ottenere con maggiore facilità la conversione; e così vennero tollerati rituali con canti e balli indigeni ed africani durante le celebrazioni religiose cattoliche, sempre nella convinzione che in questo modo la strategia dell’evangelizzazione sarebbe risultata più efficace. Queste pratiche favorirono il mantenimento di rituali e culti dei dominati che si servirono dello spazio dedicato alle celebrazioni cattoliche per venerare le divinità della propria religione originaria²².

In questo modo venne a costituirsi quello che consideriamo il sincretismo religioso brasiliano: la tradizione cattolica dominante, oltre a disciplinare gli elementi delle tradizioni dominate fornì la matrice del sistema simbolico, ed allo stesso tempo le culture

²⁰ Vainfas 1995.

²¹ Prandi 2004.

²² Couto 2004.

dominate finirono col proporre un'interpretazione religiosa propria di tale matrice imposta. Siamo di fronte a quelle che conosciamo come religioni afro-brasiliane²³: da una parte manifestazioni religiose provenienti dell'Africa, dall'altra manifestazioni religiose di origine indigena e, finalmente, le manifestazioni religiose propriamente afro-brasiliane²⁴.

Nel contesto della formazione delle religioni africane nel Brasile non trova spazio una riflessione monolitica che voglia ridurre ad un unicum la poliedricità del mondo religioso africano. Già nella terra d'origine, infatti, esisteva una molteplicità religiosa e culturale ed è noto che la popolazione schiavizzata e deportata in Brasile proveniva da differenti luoghi del continente africano nonché da diverse etnie. In senso generale e per volontà di semplificazione si fa ricorso alla classificazione di due grandi gruppi linguistici: il sudanese e il bantu²⁵, entrambi suddivisi, a loro volta, in diversi sotto-gruppi etnici tra i quali spiccano i Nago o Ioruba e i Bantu veri e propri.

Abbiamo un numero esiguo di documenti che ci permettono soltanto di individuare l'emergere della religione afro-brasiliana nel XVIII secolo; al contrario, c'è un consenso unanime nel collocare nel XIX secolo l'affermazione del fenomeno religioso che conosciamo come Candomblé, la religione degli orixà, risultato della relazione tra il cattolicesimo e le innumerevoli tradizioni africane delle differenti località. Le stesse tradizioni africane, d'altronde, arrivando in Brasile attraversarono un processo sincretico fino a diventare espressioni religiose differenziabili, ognuna caratterizzata in forza delle proprie specificità; si pensi, ad esempio, al candomblé jej-nagô di Bahia, al batuque del Rio Grande do Sul, al tambor-de-mina del Maranhão ed allo xangô de Pernambuco (che in seguito sarebbe arrivato anche a Rio de Janeiro).

5. Culto del caboclo

Dal complesso processo sincretico e dalle molteplici “ramificazioni” religiose da esso scaturite, vogliamo segnalare una particolare forma di culto elaborata dai neri bantu e conosciuta come il

²³ Per una prima ricognizione bibliografica sulle innumerevoli modalità religiose afro-brasiliane cfr. Prandi 1999.

²⁴ Prandi 1999.

²⁵ Prandi 2000.

“culto del caboclo”²⁶; esso si configura secondo le caratteristiche della religione originale africana con particolare riferimento al culto degli antenati. Nell’Africa bantu, infatti, ogni villaggio venerava i propri trapassati considerandoli parte integrante della comunità e del territorio di appartenenza. Il fatto che rappresentanti di questi gruppi etnici si stabilirono nelle diverse regioni del Brasile, determinò come conseguenza il fatto che essi stessi adottassero anche gli antenati del territorio brasiliano nel quale vivevano. Fu così che venne a crearsi il candomblé del caboclo, una religione che venerava gli spiriti degli indios ancestrali. Tale forma religiosa sussumeva anche elementi di altre località dando vita a riti e culti differenti dalla religione dei bantu e finendo per essere considerata negli anni ’60 un insieme “afro-indio-brasiliano la cui caratteristica principale era proprio quella di dedicare culti specifici agli spiriti degli indios, dei neri e dei bianchi. Un’esemplificazione in tal senso, può essere fornita da quei rituali indigeni che, specialmente per l’ottenimento della guarigione, facevano ricorso al tabacco fumato nel catimbo (i.e. la pipa) e ad una bevanda considerata magica ottenuta da una pianta chiamata jurema; infatti, proprio in relazione a tali rituali di guarigione esistevano luoghi e situazioni nei quali parole come jurema o catimbo indicavano specifiche modalità rituali. Tuttavia, il sincretismo fu talmente diffuso in Brasile che località, situazioni e rituali del tutto simili a quelli appena ricordati furono chiamati “encantados” o “encantaria do tambor-de-mina”²⁷.

Infine un’infinità di manifestazioni tutte originarie del Brasile e risultato di un processo di sincretismo di pratiche religiose che prende il nome di “religione cabocla”. Le entità venerate si manifestano attraverso la trance nella quale cadono i loro devoti; c’è anche l’aspetto della cura, dell’azione magica e della dimensione oracolare, senza contare che i riti sono pieni di alimenti, musica, danza, suono di tamburi e ritmi africani. Le forme di religione denominate “caboclas”, possiedono un carattere specifico frutto di mescolanza etnica che è l’ingrediente fondamentale del sincretismo delle manifestazioni culturali afro-indio-brasiliane così incentrate sulla devozione nei confronti degli antenati ancestrali della terra (candomblé caboclo,

²⁶ Prandi 2009. Si tratta di pagine redatte per il corso di Sociologia da USP – Universidade de São Paulo. Reginaldo Prandi, professore di Pós-Graduação em Sociologia, mette a disposizione una web-page personale nella quale mette a disposizione numerosi articoli e forum di discussione sulle religioni afro-brasiliane.

²⁷ Prandi – Souza 2001.

catimbo-jurema e encantaria da mina)²⁸.

6. *Candomblé*

Abbiamo i candomblé degli orixà e dei vudu che sono maggiormente legati alle radici dei popoli sudanesi; tali forme religiose rimanevano estranee al culto caboclo mantenendo una propria tipologia. Si tratta di una religione con divinità specificamente africane, “monoteista” dal momento che Olorum è il grande creatore del mondo e di tutti gli esseri. Per comunicare in maniera più efficace con l’umanità egli si creò delle divinità ausiliari: gli orixa. La struttura organizzativa riproduce simbolicamente il modello della famiglia; è per questo che i leader del culto sono conosciuti come Pai de santo e Mãe de santo (i.e. Padre del santo e Madre del santo).

Il candomblé è una religione magica, presuppone un determinato tipo di sapere, l’uso di forze soprannaturali per la soluzione di problemi umani; esso è strutturato secondo un rituale ben definito caratterizzato dal ricorso alla musica, alla danza, all’alimentazione degli orixà, da cerimonie iniziatiche e da differenti tipi di rituale che se seguiti correttamente permettono al fedele di raggiungere il vertice della gerarchia liturgica fino a prendere il nome di figlio del santo o medium. Considerato molto vicino alle tradizioni africane, il candomblé non fa distinzione fra bene e male anzi ritiene che questi due campi possano coesistere.

La religione brasiliana che presta un culto agli orixà e ad altre divinità africane, dal XIX secolo, quando venne creata, fino alla metà del XX secolo, costituì una specie di resistenza culturale, dapprima per gli elementi originari dell’Africa e condotti in Brasile, poi per i loro discendenti. Resistenza di fronte alla schiavitù ed ai meccanismi di dominazione da parte della società bianca e cristiana che, in un modo o nell’altro, sempre emarginò tanto i neri quanto i meticci, anche dopo l’abolizione della schiavitù.

Autorità ecclesiastiche e civili perseguirono i culti del candomblé, tanto esplicitamente che implicitamente, sia per preconetto che nel tentativo di estinguere questa religione dallo scenario devozionale del Brasile. La creazione di strategie di resistenza si rivelò necessaria e in questo modo le pratiche religiose africane finirono con l’essere dissimulate attraverso le immagini dei

²⁸ Prandi – Vallado – Souza 2001.

santi cattolici ospitate sugli altari innalzati sui terreiros (i.e. spazi sacri) del candomblé. Di conseguenza, venne a crearsi una corrispondenza tra gli orixà e i santi cattolici.

Le feste del cattolicesimo seguivano un calendario specifico con date stabilite per celebrare i santi, e così anche il candomblé finì col commemorare alcune divinità proprie nella medesima data festiva: la festa di Xangô si celebra nel giorno di San Giovanni, Ogum nel giorno di San Giorgio, Omolu nel giorno di San Sebastiano, gli Ibejis (orixas da infância) nel giorno dedicato ai santi Cosma e Damiano. A Bahia la festa del nuovo anno è dedicata a Oxala che corrisponde al Senhor do Bonfim. Dunque, le date e le corrispondenze tra santo ed orixà sono le medesime nelle differenti regioni del Brasile²⁹. Ed ancora, la martire cristiana Santa Barbara che protegge contro i venti, i fulmini, i tuoni e i rischi delle tempeste, nel candomblé corrisponde a Iansã ou *Oya*, la signora dei venti e delle tempeste del fiume Niger; entrambe sono omaggiate durante una festa che si celebra il 4 dicembre. L'Immacolata Concezione, detta anche Nostra Signora della Concezione della spiaggia, simbolicamente la madre vergine, patrona dei baiani, viene relazionata a Iemanjá³⁰, anch'essa legata all'immagine della maternità proprio perché madre tenera e protettiva; la sua festa, celebrata a Bahia il 2 febbraio, coincide con quella della Nostra Signora delle candele. La santa cattolica Anna, considerata la nonna di Gesù e la madre della Vergine Maria, a Bahia è considerata la Signora del Rio Vermelho e la sua festa ricorre nel periodo che va da gennaio a marzo, senza una data precisa; essa equivale a Nana, divinità anziana e degna di rispetto e, allo stesso tempo, madre preposta al passaggio da questo mondo al mondo dei morti³¹.

Le analogie tra i santi e gli orixà non seguono un criterio rigido volto a stabilire le reciproche corrispondenze; sembrerebbe che tali sovrapposizioni si basino piuttosto sulle funzioni svolte tanto dai santi quanto dagli orixà, oppure sulle specifiche agiografie. La cosa interessante da mettere in luce in una riflessione sul sincretismo, è l'adozione di santi specifici operata dai neri; in questom modo, si finì

²⁹ Soares 2008.

³⁰ Iemanjá è considerata la regina del mare. La tradizione baiana attesta l'esistenza di diverse Iemanjá: Iemanjá *Awoyó*, Iemanjá *Ogunte*, Iemanjá *maleleo*, Iemanjá *Konla* ou *Akura*, Iemanjá *Apara*, Iemanjá *Asesu*, ognuna governa un aspetto differente della vita del marinaio.

³¹ Couto 2004.

con l'alterare funzioni e prerogative di tali figure religiose alla luce di sovrapposizioni volte stabilire delle analogie se non delle identità tra figure di natura differente quali, appunto, i santi cattolici e gli orixà. E non meno importante è il fatto che la mescolanza tra il culto degli orixà e il culto dei santi cattolici fece sì che il candomblé fosse un fatto non più semplicemente africano ma specificamente brasiliano. È noto che il candomblé divenne popolare in Brasile molto tempo dopo rispetto alla diffusione dell'umbanda. Se *a priori* furono conosciuti e si diffusero tra i brasiliani il culto del caboclo così come quello di altre entità "umane" dell'umbanda, realtà religiosa nella quale gli orixà occupavano una posizione simbolica importante e tuttavia meno decisiva nella quotidianità della religione, fu soltanto più tardi che il candomblé diffondendosi in ogni luogo, introdusse i brasiliani all'interno di una religione le cui divinità erano propriamente divinità africane³².

7. *L'umbanda*

La mescolanza è una caratteristica importante del Brasile: un popolo mescolato la cui cultura è altrettanto mescolata. E così il riconoscere ed assumere una precisa identità fu un concetto che venne ad essere avvertito molto tardi. Soltanto negli anni '20 del secolo scorso si assistette a delle rivendicazioni in tal senso e fu così che vennero a costituirsi due realtà definibili legate a questo nuovo modo di sentire: il samba, nell'universo della musica popolare brasiliana, e l'umbanda, sintesi della diversità religiosa afro-brasiliana. Concordiamo con Prandi³³ sul fatto che tanto l'umbanda quanto il samba sono simboli predominanti della nazionalità meticcia brasiliana, si costituirono più o meno nella medesima epoca, entrambi furono il frutto di uno stesso processo volto alla valorizzazione della mescolanza e della costruzione di un'identità meticcia per il Brasile che, intanto, intendeva progettarsi come un paese moderno, grande ed omogeneo.

Con la fine della schiavitù nel 1888, si assistette ad un'emigrazione interna dei neri da Bahia a Rio de Janeiro; questi portarono con loro le proprie religioni degli orixà e dei caboclo e diedero vita anche in questi luoghi ad un candomblé di origine baiana

³² Prandi 2004.

³³ Prandi 2004.

che si mescolò con forme di religiosità nere locali, tutte già “contaminate” dal sincretismo tra il cattolicesimo e lo spiritismo kardecista³⁴; nacque così la macumba carioca e poco più tardi, e cioè negli anni '20 e '30 del secolo scorso, l'umbanda. Questa si diffuse anche a São Paulo così come in altre località a partire dagli anni '50 e '60. L'umbanda è considerata una religione tipicamente brasiliana, ed è il risultato di un'azione sincretica fra elementi afferenti al cattolicesimo, a differenti candomblé ed al kardecismo (conosciuto anche come spiritismo).

L'umbanda finì col produrre una grande sintesi; si può dire che questa religione sorse a partire dalla diversità e produsse un'unità seppure *sui generis*. Le figure sacre, conosciute come entità, assunsero le proprie tipologie a partire da alcuni tipi sociali regionali. Ognuna di queste entità così identificate aveva il proprio stile di vita ed un modello di condotta etica. Per esempio, il caboclo rappresenta l'indio tradizionale coraggioso; lo schiavo paziente e saggio trova la propria raffigurazione nel preto-velho; il caboclo boiadeiro, simbolo di resistenza e determinazione, è la rappresentazione mitica dell'abitante del sertão nordestino, e cioè del meticcio valoroso del sertão abituato a guidare la mandria e ad affrontare le perenni difficoltà della siccità; il marinaio, figura conosciuta che simboleggia l'idea della mobilità e dell'innovazione, la capacità di adattamento a diverse situazioni, l'amore per l'avventura e per la scoperta di città sconosciute e di persone sempre nuove.

Della matrice africana, l'umbanda conservò il culto per gli orixà, la trance e il ballo sacro; i suoi riti, celebrati in portoghese, risultarono, di fatto, più semplici ed accessibili. A differenza del modello africano, la sua concezione del mondo risultò fortemente marcata dalla valorizzazione della carità, intesa come lavoro disinteressato a vantaggio di un altro, fenomeno tipico del kardecismo. Allo stesso tempo le forme di aiuto attraverso le pratiche magiche

³⁴ Originario della Francia, creato ad opera di un uomo conosciuto come Allan Kardec, è una religione con caratteristiche desunte dal cristianesimo che ammette comunque la reincarnazione, promuove l'evoluzione umana e, tramite la trance medianica, ammette la manifestazione degli spiriti dei defunti. Il kardecismo, allo stesso tempo, si basa sulla filosofia, la scienza e la religione. Fin dalla sua comparsa in Brasile all'inizio del secolo XX, questo movimento conobbe un certo successo all'interno della classe media brasiliana la quale abbandonava il cattolicesimo avvertito come eccessivamente conservatore di fronte al progresso della razionalità ed all'emancipazione dei costumi.

arrivarono a costituire il centro del rituale dell'umbanda. L'incorporazione della nozione cristiana di un mondo diviso tra bene e male associata alla necessità di praticare la carità, fece sì che l'umbanda si affermasse come una religione indirizzata specificamente alla pratica del bene. Tuttavia, per quanto in maniera nascosta, esiste anche un altro aspetto del culto umbandista. Infatti, le pratiche magiche di intervento nel mondo non sono limitate da "costrizioni" di natura etica e possono promettere anche ciò che eticamente non dovrebbe per nessun motivo essere oggetto di desiderio. Insomma, l'eredità africana si rivelò più forte dell'etica kardecista e fu capace di imporre l'idea che ognuno avesse diritto di essere realizzato e felice in questo mondo, al di là del bene e del male. E così, tradizionalmente l'umbanda venera due gruppi di entità sacre, quelle che appartengono alla destra – l'umbanda *stricto sensu* – e quelle che appartengono alla sinistra – quimbanda – capaci di realizzare tanto il bene quanto il male in qualsiasi situazione. L'entità spirituale, il cui nome è Exu, il più importante rappresentante di questa linea. Frequentemente associato al diavolo dei cristiani, Exu non è né il demonio della tradizione cristiana né l'orixà del candomblé africano. Si tratta dello spirito degli esseri umani che durante la loro vita terrena si macchiarono di pratiche considerate dalla società degne di condanna perché immorali, ad esempio le prostitute, i malandrini e gli emarginati. Riassumendo: il bene, o meglio le entità della destra, le entità buone, sono i caboclo, i preto-velho e gli altri personaggi che vissero la propria vita secondo una moralità irreprensibile³⁵. Il male, le entità malvagie, appartengono alla sinistra; esse formano le filiere degli exù e delle pombagira (la controparte femminile degli exù stessi)³⁶.

Al fine di non rappresentare gli exù e le pombagira nello stesso spazio dedicato alle entità della destra, spazio in cui si muovono i praticanti del bene, l'umbanda finì col riunire queste entità in uno spazio specifico e separato dedicando loro un culto che per molti anni venne mantenuto sotterraneo, nascosto e negato: la quimbanda. In tale culto vengono riuniti tutti i tipi antisociali e indesiderabili i quali tuttavia non devono rimanere esclusi dall'azione religiosa dal momento che la loro forza spirituale e magica è tutt'altro che disprezzabile. Il culto a loro dedicato si celebra sempre dopo la

³⁵ Concone 1987.

³⁶ Prandi 2004.

mezzanotte, mentre le cerimonie dell'umbanda devono avere termine rigorosamente entro la mezzanotte.

La pombagira assolve a varie funzioni, ma più comunemente è la protettrice delle prostitute e degli omosessuali, la sua sfera d'azione è direttamente legata a questioni d'amore, sensualità, sessualità. Nel caso di un uomo, per esempio, si può chiedere alla pombagira l'aumento o la diminuzione della potenza sessuale, nel caso delle donne una maggiore avvenenza capace di renderle amanti ardenti ed irresistibili. Si rappresentano prostitute morte chiamate con nomi diversi come Maria Padilha, Maria Molambo, Carmelita.

È possibile che questa suddivisione tra umbanda e quimbanda costituisca un rinvio ai concetti rigidi presenti tanto nel cristianesimo che nello spiritismo kardecista: l'umbanda rappresenterebbe l'aspetto "dualista" e la quimbanda quello del candomblé africano.

8. *Considerazioni finali*

Il candomblé finì coll'essere conosciuto a livello nazionale e a diffondersi rapidamente grazie alla divulgazione operata da artisti ed intellettuali brasiliani come Dorival Caymmi e Jorge Amado. Allo stesso tempo, con la disseminazione via via crescente dell'umbanda tra la popolazione, il candomblé iniziò anche un cammino a ritroso verso le sue origini africane. I rituali, i miti, le denominazioni nella lingua africana tornarono in auge, si verificò quella che Prandi chiama "l'africanizzazione del candomblé". L'umbanda mantiene le sue specificità in accordo con la realtà nella quale è professata, tuttavia ad essa si fa ricorso anche per trovare una soluzione ai più diversi problemi dalla perdita del lavoro di un umile operaio al fallimento di uno stimato industriale, senza tacere i problemi di salute. In questo modo venne a crearsi un mercato redditizio. Fu precisamente il mercato magico-religioso a favorire la visibilità delle religioni afro-brasiliane. Per un altro verso, ulteriori religioni e sette vennero create ed inserite in un mercato talmente redditizio da generare una reciproca ed esasperata concorrenza. In Brasile, a tutt'oggi, rimane la possibilità di operare molteplici scelte in campo religioso: il venerdì si può andare in un terreiro dell'umbanda o prendere parte alle cerimonie del candomblé, il sabato è possibile partecipare alle cerimonie dei culti evangelici dei protestanti, la domenica si può andare in chiesa, il lunedì ci si può recare in un centro spiritico kardecista etc. Insomma, ogni giorno della settimana ha le sue cerimonie religiose; in questo

modo il movimento sincretico, lungi dall'arrestarsi, continua a realizzarsi senza sosta portando con sé ri-adattamenti e nuove "configurazioni" nei differenti aspetti della vita del brasiliano comune. Ciò che è particolarmente interessante è la lotta esasperata del semplice fedele, dei credenti pieni di ardore religioso. I fedeli vengono conquistati attraverso proposte incredibili. Il principale bersaglio delle religioni, oggi, è l'individuo pieno di fede che anela con fervore non solo ad un incontro col mondo divino ma anche ad una soluzione per mantenere la propria dignità in una situazione così penosa quale è la vita quotidiana per milioni di brasiliani privati dei diritti di base e fondamentali come l'educazione e l'assistenza sanitaria. E così, non resta altro che consultare Exu od Omolu per continuare, proprio grazie a loro, a vivere con dignità e mantenere viva la speranza in un futuro migliore. Saravà!

BIBLIOGRAFIA

- Almeida – Montero 2001: R. Almeida, P. Montero, *Trânsito religioso no Brasil*, Revista São Paulo em perspectiva, São Paulo 15/3 (2001), pp. 92-101
- Arcella 1980: L. Arcella, *Rio Macumba*, Roma 1980
- Bastide 1971: R. Bastide, *As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, São Paulo 1971
- 1978: R. Bastide, *O candomblé da Bahia: rito Nagô*, São Paulo 1978
- Beozzo s.d.: J.O. Beozzo, *A Igreja e a Escravidão*, História da Igreja no Brasil, 2/2, 263-264
- Bosi 1992: A. Bosi, *Dialética da colonização*, São Paulo 1992
- Braga 1992: J. Braga, *Ancestralidade afro-brasileira: o culto de baba egum*, Salvador 1992
- Carneiro 1936: E. Carneiro, *Religiões negras*, Rio de Janeiro 1936
- Caroso – Bacelar 1999: R. Caroso, J. Bacelar (edd.), *Faces da tradição Afro-Brasileira*, Rio de Janeiro/Salvador 1999
- Chevitarese – Cornelli 2009: A. Chevitarese, G. Cornelli, *Religious Syncretism in Mediterranean Hellenistic Culture*, Revista Jesus Histórico e sua recepção, Rio de Janeiro/Brasília 2/3 (2009), <http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos3/Andr%E9.pdf>
- Camargo 1961: C.P.F. Camargo, *Kardecismo e umbanda*, São Paulo

1961

- Concone 1987: M.H.V.B. Concone, *Umbanda, uma religião brasileira*, São Paulo 1987
- Corrêa M. 1998: M. Corrêa, *As ilusões de liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*, Bragança Paulista 1998
- Corrêa N.F. 1992: N.F. Corrêa, *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*, São Luís 1992
- Couto 2004: E.S. Couto, *Tempo de festas: homenagens a Santa Barbara, N. S. da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940)*, Tesi di dottorato discussa presso la facoltà di Scienze e Lettere, campus di Assis, Assis 1992
- Eduardo 1948: O. da C. Eduardo, *The Negro in Northern Brazil*, Seattle 1948
- Ferretti M.M. 1985: M.M. Ferretti, *Mina, uma religião de origem africana*. São Luís 1985
- 1994: M.M. Ferretti, *Terra de caboclo*, São Luís 1994
- Ferretti S.F. 1986: S.F. Ferretti, *Querebentan de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas*, São Luís 1986
- 1995: S.F. Ferretti, *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*, São Paulo 1995
- Herskovits 1943: M.J. Herskovits, *Southernmost Outpost of the New World Africanisms*, *American Anthropologist* 45/4 (1943), pp. 495-590
- Hoornaert 1973: E. Hoornaert, *Formação do Catolicismo Guerreiro no Brasil: 1500-1800*, *Revista Eclesiástica Brasileira* 132 (1973), pp. 854-885
- Isaia 1999: A.C. Isaia, *Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de umbanda no Brasil da primeira metade do século XX*, *Anos 90*, Porto Alegre 11 (1990), pp. 97-120
- Maio 1995: M.C. Maio, *A medicina de Nina Rodrigues: Análise de uma trajetória científica*, *Cad. Saúde Publ.*, Rio de Janeiro 11/2 (1995), pp. 226-237
- Mazzoleni 1993: G. Mazzoleni, *Maghi e Messia del Brasile*, Roma 1993
- Motta (1995): R. Motta (ed.), *Os afro-brasileiros*, *Anais do III Congresso Afro-Brasileiro*, Recife 1995
- 1988: R. Motta, *Meat and Feast: The Xango Religion of Recife, Brazil*, Ph.D. Diss. Ann Arbor 1988
- Negrão 1996: L.N. Negrão, *Entre a cruz e a encruzilhada*, São Paulo 1996

- Oro 1994: A.P. Oro, *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre 1994
- Ortiz 1978: R. Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes*, Petrópolis 1978
- Peixoto 2000: F.A. Peixoto, *Dialogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*, São Paulo 2000
- Pinto 1935: R. Pinto (ed.), *Estudos afro-brasileiros*, Rio de Janeiro 1935
- Prandi 1991a: R. Prandi, *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*, São Paulo 1991
- 1991b: R. Prandi, *Adarrum e empanadas: uma visita às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires*, Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro 21 (1991), pp. 157-165
- 1996a: R. Prandi, *Herdeiras do axé: sociologia da religiões afro-brasileiras*, São Paulo 1996
- 1996b: R. Prandi, *Religião e globalização* Trabalho apresentado na VI Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Porto Alegre 1996
- 1997a: R. Prandi, *A expansão da religião negra na sociedade branca: Música popular brasileira e legitimação do Candomblé*, Trabalho apresentado no XX International Congress of the Latin American Studies Association, LASA97, Guadalajara, México, de 17 a 19 de abril de 1997
- 1997b: R. Prandi, *Nas pegadas dos voduns*, Trabalho apresentado no 49 congresso Internacional de Americanistas no simpósio Religião migração, Quito jul.
- 1999: R. Prandi, *Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização*, in Caroso – Bacelar 1999, pp. 93-111
- 2000: R. Prandi, *De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião*, Revista USP, São Paulo 46 (2000), pp. 52-65
- s.d.: R. Prandi, *A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros*,
<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/dancacab.htm>.
- 2001: R. Prandi (ed.), *Encantaria brasileira*, Rio de Janeiro 2001
- 2004: R. Prandi, *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*, Estudos Avançados 18/52 (2004), pp. 223-238
- Ramos 1940: A. Ramos, *O negro brasileiro*, Rio de Janeiro 1940

- Rodrigues 1935: R.N. Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros bahianos*, Rio de Janeiro 1935
- 1988: R.N. Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, São Paulo 1988
- Santos 1992: J.T. Santos, *O dono da terra: a presença do caboclo nos candomblés baianos*, Tese de Mestrado em Antropologia, São Paulo 1992
- Sanzi 2006: E. Sanzi, *A metodologia histórico-religiosa. Um modo científico de ler o mundo*, in Id., *Cultos orientais e magia no mundo Helenístico-Romano. Modelos e perspectivas metodológicas*, Fortaleza 2006
- 2009: E. Sanzi, Comentários de Ennio Sanzi a este artigo por ocasião de conferência em Roma/Riflessioni di Ennio Sanzi su questo contributo in occasione della conferenza della Society for Ancient Mediterranean Religione, Commento a Chevitarese – Cornelli 2009
<http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/novos.htm>.
- Segato R.L. 1995: R.L. Segato, *Santos e daimones*, Brasília 1995
- Silva s.d.: V.G. Silva, *Religiões afro-brasileira – formação e dinâmica*, Projeto Raça, Desenvolvimento e Desigualdade Social
http://www.erudito.fea.usp.br/PortalFEA/.../transcricao_port_2_1_1.pdf
- Soares 2002: A.M.L. Soares, *Sincretismo afro-católico no Brasil: lições de um povo em exílio*, Revista de Estudos da Religião, São Paulo 3 (2002)
www.pucsp.br/rever/rv3_2002/p_soares.pdf
- Vainfas 1995: R. Vainfas, *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo 1995