

Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil — modelos, limitações, possibilidades

Sérgio F. Ferretti

A Igreja em sua estrutura apresenta-se tão sincrética como qualquer outra expressão religiosa [...] o cristianismo puro não existe, nunca existiu nem pode existir. [...] O sincretismo, portanto não constitui um mal necessário nem representa uma patologia da religião pura. É sua normalidade [...]

Leonardo Boff, 1982.¹

Concordamos com Leonardo Boff que todas as religiões são sincréticas e, com diversos autores, que o sincretismo não ocorre apenas na religião, mas em outros aspectos da cultura. Em nossa sociedade, entretanto, o sincretismo é uma categoria discutida principalmente em relação às religiões afro-brasileiras, campo em que tem sido considerado, por alguns,² como mais evi-

* Professor do Departamento de Antropologia e Sociologia da Universidade Federal do Maranhão.

¹Leonardo Boff, *Igreja, Carisma e Poder*, Petrópolis, Vozes, 1982, pp. 150/151.

²No Dicionário de Sociologia, Barretto define o sincretismo como “Nome genérico utilizado por vários autores no campo da antropologia no Brasil, para designar o fenômeno religioso resultante do encontro das religiões trazidas inicialmente pelos *escravos negros* provenientes da África, com o catolicismo oficial e, posteriormente com o *espiritismo* segundo a codificação de A. Kardec, e ainda das religiões indígenas” (grifos nossos). M. A. P. Barreto, “Sincretismo”, B. Silva (Coordenador) *Dicionário de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1986.

Tempo, Rio de Janeiro, nº 11, pp. 13-26.

dente. Hoje, também, já se estuda o sincretismo no Brasil, em relação às religiões evangélicas e neopentecostais, o que, por exigüidade de espaço, não comentaremos aqui. Apresentaremos, na perspectiva antropológica, uma síntese da idéia do sincretismo religioso no Brasil, de Nina Rodrigues aos dias de hoje, historicizando lutas políticas e acadêmicas e repúdios que o conceito tem provocado, exemplificando, na medida do possível, com vivências e comportamentos religiosos, principalmente no campo afro-brasileiro.

Como destaca o holandês André Droogers,³ o termo sincretismo possui duplo sentido. É usado com significado objetivo, neutro e descritivo, de mistura de religiões, e com significado subjetivo, que inclui a avaliação de tal mistura. Por isso, muitos propõem a abolição desse conceito. Droogers lembra que a palavra sofreu mudanças de significado, com o tempo, e que a distinção entre sua definição objetiva e subjetiva tem raízes históricas. Na antigüidade, conforme seu sentido etimológico, significava “junção de forças opostas em face do inimigo comum”. A partir do século XVIII, tomou caráter negativo, passando a referir-se à reconciliação ilegítima de pontos de vista teológicos opostos, ou heresia contra a verdadeira religião. Esse sentido negativo encontra-se largamente difundido no Brasil, como mostramos em outros trabalhos.⁴

O sincretismo parece-nos evidente, no Brasil, pela própria história do país. Nossos colonizadores sempre contaram, em seu território, com a presença de povos de procedências diversas, desde os romanos, na Antigüidade e através de toda a Idade Média, com os chamados povos bárbaros, e, depois, com os árabes e os judeus, até a época dos descobrimentos. Fomos formados, depois, com a contribuição das mais diversas culturas, procedentes do continente africano, que se somaram às numerosas nações indígenas encontradas em nosso vasto território. O antropólogo Roberto da Matta, em diversas reflexões sobre a sociedade brasileira, defende o ponto de vista de que

Devemos dar mais atenção a palavras como ‘misturas’, ‘confusão’, ‘combinação’ e outras mais, que designam aquilo que verdadeiramente é necessário

³ André Droogers, “Syncretism: The Problem of Definition. The Definition of the Problem”, J. Gort, H. Vroom, R. Fernhout and A. Wessels. (eds.), *Dialogue and syncretism: An interdisciplinary approach*, Amsterdam, W. B. Eerdmans Publishing Co. and Ed. Rodopi, 1989, pp. 7-25.

⁴ Sergio Ferretti, *Repensando o Sincretismo*, São Paulo/São Luís, EDUSP/FAPEMA, 1995; *Idem*, “Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural”, C. Caroso & J. Bacelar (org.), *Faces da Tradição Afro-Brasileira*, Rio de Janeiro/Salvador, Pallas/CEAO, 1999, pp. 113-130.

conhecer: os interstícios e as simultaneidades ou, como tenho afirmado no meu trabalho, as ‘relações’.⁵

Em trabalho anterior, afirma que

[...] a sociedade brasileira é relacional. Um sistema onde o básico, o valor fundamental é relacionar, misturar, juntar, confundir, conciliar. Ficar no meio, descobrir a mediação e estabelecer a gradação, incluir (jamais excluir). Sintetizar modelos e posições parece constituir um aspecto central da ideologia dominante brasileira.⁶

Por isso mesmo, o sincretismo tem sido bastante discutido entre nós. Entretanto, parece curioso que, justamente aqui, haja tanta rejeição a esse conceito. Como afirmamos anteriormente,

Sincretismo é palavra considerada maldita que provoca mal-estar em muitos ambientes e em muitos autores. Diversos pesquisadores evitam mencioná-la, considerando seu sentido negativo, como sinônimo de mistura confusa de elementos diferentes, ou imposição de evolucionismo e do colonialismo.⁷

Nina Rodrigues, fundador do campo de estudos afro-brasileiros, curiosamente não emprega a categoria do sincretismo, já conhecida em sua época.⁸ Discorre sobre o tema, usando, entre outros, expressões/termos como: fusão de crenças, justaposição de exterioridades e idéias, associação, adaptação, equivalência de divindades e, principal e significativamente, ilusão da catequese.

De acordo com a perspectiva evolucionista dominante, o médico maranhense acreditava na “incapacidade física das raças inferiores para as elevadas abstrações do monoteísmo”. Em fins do século XIX, concluiu que os negros africanos, então existentes na Bahia, compreendiam mal o culto

⁵Roberto da Matta, *Conta de Mentiroso. Sete ensaios de antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, Rocco, 1993, pp. 129.

⁶Roberto da Matta, *A Casa e a Rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, Rio de Janeiro, Guanabara, 1987, pp.117.

⁷Sergio Ferretti, “Sincretismo Afro-brasileiro e Resistência Cultural”, C. Caroso & J. Bacelar (org) *Faces da Tradição Afro-Brasileira*, Rio de Janeiro/Salvador, Pallas/CEAO, 1999, pp. 113.

⁸Nina Rodrigues, *O animismo Fetichista dos Negros Baianos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935. (original, 1896). Na resenha em que noticia a publicação, em 1900, no Brasil, de “L’Animisme Fétichiste des nègres de Bahia”, Marcel Mauss elogia as descrições e as observações, que considera muito científicas, de Nina Rodrigues, constatando, entretanto, que, aqui, certas crenças apresentam características de um sincretismo mais profundo, com a fusão de elementos cristãos, muçulmanos e africanos. Marcel Mauss, Nina Rodrigues, “L’Animisme fétichiste des nègres de Bahia”, *L’Année Sociologique: 1900-1901*, Paris, Felix Alcan, (5), pp. 224-225.

católico e que, entre seus descendentes crioulos, o “fetichismo” e a mitologia africana iam degenerando.

A ilusão da catequese decorria, para ele, da equivalência entre as divindades. Afirma que os negros baianos, sem renunciar aos orixás, tinham profunda devoção pelos santos.⁹ Constata a frequência da prática dos dois cultos pela mesma pessoa, e que indivíduos de todas as cores, em caso de necessidade, consultavam os negros feiticeiros, mesmo quando, em público, zombavam deles. Considera que, na Bahia, o culto católico, as práticas espíritas e a cartomancia receberam influências do “fetichismo” negro. Condenava, entretanto, preconceitos dos jornalistas e perseguições policiais, pois considerava que o culto jeje-nagô era uma verdadeira religião, merecendo garantias de liberdade constitucional.

Embora aceitando o evolucionismo racista de sua época, Nina Rodrigues demonstrou visão penetrante sobre os fenômenos que estudou. Mesmo evitando usar a palavra e preferindo a expressão ilusão da catequese, foi, de fato, o pioneiro nos estudos sobre o sincretismo afro-brasileiro.

Entre 1930 e 1950, destacou-se nesse campo o alagoano Arthur Ramos, antropólogo autodidata e um dos pioneiros nos estudos acadêmicos de Antropologia, no Rio de Janeiro e no Brasil. Especializou-se em trabalhos sobre negros e religiões afro-brasileiras, temas a respeito dos quais publicou várias obras. Como Nina Rodrigues, dedicou-se inicialmente à Medicina Legal e considerava-se continuador dos estudos do mestre. Como Nina, morreu também muito jovem, em Paris, com menos de 45 anos.¹⁰ Arthur Ramos substituiu a perspectiva evolucionista e racista de Nina Rodrigues por idéias da escola culturalista,¹¹ então dominante, sobretudo na Antropologia norte-ameri-

⁹Nina Rodrigues, *O animismo Fetichista dos Negros Baianos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935 (original, 1896), p. 13, 168 e ss., e 182, respectivamente.

¹⁰A morte prematura desses jovens estudiosos, dedicados ao negro e às religiões afro-brasileiras, representou um entrave ao maior florescimento desses ramos de estudos entre nós, como não aconteceu, por exemplo, em Cuba, onde Don Fernando Ortiz e Lydia Cabrera deram grande avanço aos estudos africanistas. O primeiro já publicava, em 1905, quando Nina Rodrigues ainda vivia, tendo continuado a escrever até pouco antes de morrer, em 1967. Sua parente, Lydia Cabrera, falecida na década de 1990, do século XX, também publicou, durante sua longa carreira, entre as décadas de 1920 até 1990, estudos afro-cubanos maravilhosamente bem documentados.

¹¹Como lembra Renato Ortiz (*A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda: Integração de uma religião numa sociedade de classes*, Petrópolis, Vozes, 1978, p. 10), o fenômeno dos contatos culturais é denominado pelos franceses de “interpenetração de civilizações”.

cana, na qual se destacava o africanista Meville J. Herskovits.¹² Segundo Ramos,

[...] o que Nina Rodrigues julgou como sendo uma justaposição no negro e uma fusão no crioulo e mulato, não são mais do que etapas do processo de aculturação, graus de sincretismo, pela maior ou menor percentagem de aceitação, por um grupo religioso, de traços culturais de outro grupo.¹³

Ramos incluía, entre os resultados da aculturação, a aceitação, o sincretismo e a reação. Preferia chamar de sincretismo o que outros chamavam de adaptação. Considerava o sincretismo como um resultado harmonioso de contatos culturais sem conflitos. Nos últimos trabalhos, constata, porém, que nem sempre esse processo é harmonioso e não conflitivo, especialmente quando decorre da colonização e da escravidão.

Em vários dos seus livros, Arthur Ramos apresenta quadros e esquemas de sincretismos, como era comum entre autores da época, referindo-se a avalanches de sincretismos: “jeje-nagô-muçulmi-banto-católico-espírita-caboclo” etc. Hoje, esses esquemas se mostram formais, mecânicos, e são considerados de reduzido valor explicativo, uma vez que apenas exemplificam misturas de raízes dos fenômenos, sem realizar maior análise explicativa sobre os mesmos.

Ainda na década de 1940 os estudos culturalistas sobre sincretismo tiveram como continuadores, no Nordeste, outros médicos.¹⁴ No Recife, os estudos afro-brasileiros, iniciados por dois parentes ilustres, o médico Ulisses Pernambucano de Mello e o humanista, sociólogo e antropólogo Gilberto (de Mello) Freyre, tiveram, com os médicos Gonçalves Fernandes e Valdemar Valente, dois pioneiros na publicação de livros sobre sincretismo religioso afro-brasileiro. Autor de interessantes estudos sobre mudanças nas religiões populares, Fernandes¹⁵ comenta que, na década de 1930 do século XX, “já se

¹² Herskovits, um dos maiores conhecedores das religiões africanas e afro-americanas de sua época, realizou pesquisas no Benin, no Suriname, no Haiti, em Trinidad, nos USA e, durante a Segunda Grande Guerra, passou cerca de um ano em viagens de estudos e conferências pelo Brasil. Foi dos mais brilhantes expoentes do culturalismo norte-americano, tendo orientado, nessa perspectiva, teses de três pesquisadores brasileiros: o paulista Octávio da Costa Eduardo, único dos três que está vivo e que, em 1944, pesquisou no Maranhão; o também paulista Ruy Coelho, que realizou estudos no Caribe; e o médico pernambucano René Ribeiro, que estudou cultos afros em Recife.

¹³ Arthur Ramos, *A Aculturação Negra no Brasil*, São Paulo, Nacional, 1942, p. 9.

¹⁴ Como até então eram, e por muito tempo continuaram a ser, muitos dos professores e dos pesquisadores de Antropologia, principalmente no Nordeste do Brasil.

¹⁵ Gonçalves Fernandes, *Sincretismo Religioso no Brasil*, Curitiba, Guairá, 1941.

faziam macumbas para ganhar jogo de futebol”. Valente, igualmente na perspectiva culturalista, define o sincretismo como “um processo que se propõe a resolver uma situação de conflito cultural”. Distingue-o de aculturação, assimilação e/ou amalgamação, caracterizando o sincretismo como uma intermistura de elementos culturais, uma inter fusão, uma simbiose entre componentes de culturas em contato. Como Nina, Valente refere-se, várias vezes, à incapacidade mental do negro e parece aceitar a visão da mentalidade primitiva, apresentada por Levy Bruhl, embora considerasse que já tivesse perdido a razão de ser. Para ele,

[...] nos candomblés de caboclos processa-se um sincretismo complexo, no qual se entrosam elementos de procedência nagô, jeje, banto, mina, malê, tupi, católico e kardecista. Misturados ainda com possíveis vestígios esotéricos, teosóficos e maçônicos. E também com práticas de quiromancia e cartomancia.¹⁶

Após essas publicações, o interesse pelo tema do sincretismo religioso afro-brasileiro não atraiu mais tanta atenção. Autores fundamentais na continuidade dos estudos afro-brasileiros, durante muitos anos, passaram a se desinteressar pelo sincretismo ou dele trataram sem encontrar novas perspectivas. Roger Bastide (entre as décadas de 1940 a 1960), o grande chefe da “escola Uspiana de estudos afro-brasileiros” e sem dúvida o mais importante autor nesse campo, se ocupou relativamente pouco com a categoria sincretismo.¹⁷

Bastide se refere ao sincretismo em seus primeiros livros, escritos sobre o Brasil, a partir de 1945. Considerava que não existia uma, porém várias

¹⁶Waldemar Valente, *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*, São Paulo, Nacional, 1976 (original, 1953) pp. 16 e 68. Valente comenta que Nina Rodrigues foi influenciado pela tese de Lévy-Brhul, depois criticada pelo próprio Lévy-Brhul, de que havia uma oposição entre o pensamento dos civilizados e a mentalidade, considerada pré-lógica, dos primitivos. Em outras passagens (*id.*, p. 69), refere-se à incapacidade mental do negro e ao apego ao fetichismo.

¹⁷ Fora do campo específico de estudos afro-brasileiros, os trabalhos de Egon Schaden sobre comunidades indígenas tendem a enfatizar o sistema de crenças nativas como “último reduto de resistência à aculturação e [...] até como foco de reativação”. Schaden destaca a importância de aspectos contra-aculturativos nos movimentos messiânicos, não dando ênfase maior ao sincretismo e valorizando outras categorias de análise. Egon Schaden, *Aculturação Indígena*, São Paulo, Liv. Pioneira Ed., 1969, p. 241. O estudo dos movimentos messiânicos, que possui vasta bibliografia entre nós, tende a dar maior importância a outros fatores que não o sincretismo. Segundo Maria Izaura Pereira de Queiroz, *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, São Paulo, Alfa-Ômega, 1977, p. 374, “o estudo dos movimentos messiânicos, seja por antropólogos seja por sociólogos, tem se desenvolvido muito mais segundo diretrizes sócio-psicológicas [...]”.

religiões afro-brasileiras e procurou diversas interpretações para esse fenômeno, afastando-se do conceito de aculturação e preferindo a idéia de reinterpretção. Aproximou-se de Durkheim e Mauss (*classificações primitivas*), de Lévy-Bruhl (*participações ou representações coletivas*) e de M. Griaule (*princípio de analogia*). Apresentado em etapas, em diversos trabalhos, o princípio de cisão (*coupure*, ou de ruptura) é uma das idéias-chave da sua tese de doutorado,¹⁸ publicada entre 1958/60. Preocupou-se em entender o contato entre civilizações diferentes, na perspectiva denominada por Gurwitsch de *sociologia em profundidade*. Para ele, a idéia de sincretismo lembrava fusão, mistura ou identificação entre crenças. Bastide considera que “o pensamento negro se move no plano [...] das participações, das analogias, das correspondências”.¹⁹ O sincretismo, segundo Bastide, não implicava em misturas ou identificações, mas em semelhanças e equivalências, como num jogo de analogias, e não como fusão.

Parece-lhe que o princípio de correspondência, de participação e de cisão exemplifica melhor a cosmologia primitiva. Bastide considerava o negro brasileiro um patriota fervoroso, que estava ligado à sua cultura ancestral, se considerava membro do candomblé e, ao mesmo tempo, era católico. Para ele, as duas coisas não são opostas, mas separadas pelo princípio de cisão, como se o mundo fosse dividido em compartimentos estanques.²⁰ Bastide se interessava mais pela preservação da pureza do candomblé baiano, em oposição à desintegração e à mistura, que julgava encontrar na macumba e na umbanda, daí seu menor interesse pelo fenômeno do sincretismo, que entendia mais como mistura.

Na linha de Bastide, muitos de seus discípulos²¹ pouco acrescentaram, ou se negaram a dar continuidade ao tema. Alguns expoentes dos estudos

¹⁸ Roger Bastide, *As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma Sociologia da Interpenetração de Civilizações*, São Paulo, Pioneira, 1971 (original, 1960).

¹⁹ *Idem*, “Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichistas”, *Estudos Afro-Brasileiros*, São Paulo, Perspectiva, 1973, p.182, ver também pp. 159-191 (original, 1946).

²⁰ Excelente síntese desse princípio é apresentada em Maria Isaura Pereira de Queiroz, Roger Bastide — Sociologia, São Paulo, Ática, 1983. Veja crítica sobre o mesmo princípio, em Sérgio Ferretti, Sergio Ferretti, *Repensando o Sincretismo*, São Paulo/São Luís, EDUSP/FAPEMA, 1995, pp. 58-62.

²¹ O antropólogo italiano Tullio Seppilli, discípulo de Bastide, publicou, em Roma, em 1955, dois estudos, pouco conhecidos entre nós, apresentando reflexões sobre sincretismo afro-brasileiro e aculturação. Considera que, na mitologia, o sincretismo com a religião católica foi mais intenso, e que, na liturgia ou nos rituais, se conservaram traços mais profundamente africanos, sobretudo das culturas Yoruba e Ewe. Considera, assim, que o estudo dessa liturgia

afro-brasileiros passaram a abominar o sincretismo e a valorizar a denominada “pureza africana”.²²

Exemplo da tendência a não valorizar o sincretismo é o trabalho do etnólogo Nunes Pereira, que, na década de 1940 do século XX, redigiu importante trabalho sobre a Casa das Minas Jeje do Maranhão, ponderando que lá não havia sincretismo. Afirma que as filhas-de-santo apreciam os santos católicos, “no entanto a distinção entre os dois cultos mina-jeje e o católico é bem nítida”. Para ele, os negros mantinham oratórios “para despistar os oficiantes — receosos de perseguições e castigos da parte dos senhores de escravos [...] no íntimo apreciavam [...] só os voduns da África”.²³ Parece-nos que Nunes Pereira está preocupado também em destacar que, na Casa das Minas, não são cultuadas entidades caboclas, acentuando os aspectos africanos dessa casa de culto.

Criticando a idéia de uma pureza africana, Marco Aurélio Luz²⁴ publicou, com Lapassade, um pequeno estudo, favorável à macumba e à quimbanda, nesse sentido, pioneiro, vendo-as como manifestações de contracultura, em oposição à cultura branca dominante. Posteriormente, entretanto, Luz²⁵ defende idéias opostas, valorizando a ortodoxia do candomblé nagô. Afirma que, por trás da aparência do sincretismo, o negro manteve e dinami-

levaria à maior compreensão da fase mais antiga, na qual a mistura de elementos africanos corresponderia, ainda, à pequena influência do catolicismo. Tullio Seppilli, “La Aculturazione come problema metodologico”. Estratto dagli Atti della XLV Riunione della Società Italiana per il Progresso delle Scienze, Istituto di Antropologia della Università di Roma, Roma, 1954. Outro discípulo de Bastide, Renato Ortiz (1978), em Tese de Doutorado, iniciada sob orientação do Mestre, e que dá continuidade aos estudos sobre umbanda, em comparação com o candomblé, destaca o embranquecimento das tradições afro e o empretecimento do kardecismo. Em outro trabalho, Ortiz relaciona o sincretismo à noção de memória coletiva e de “bricolagem”. Renato Ortiz, *A Consciência Fragmentada. Ensaio de Cultura Popular e Religião*, São Paulo, Paz e Terra, 1980.

²² Tendência no campo afro-brasileiro a se supervalorizar certos grupos religiosos, principalmente os nagôs, considerados como mais tradicionais, “puros” ou não sincretizados, que seriam continuadores de tradições africanas e que acabaram sendo mais pesquisados pelos antropólogos.

²³ M. Nunes Pereira, “A Casa das Minas”, *O culto dos voduns jeje no Maranhão*, Petrópolis, Vozes, 1979, (original, 1947), p. 33.

²⁴ Marco A. Luz & Georges Lapassade, *O Segredo da Macumba*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

²⁵ Marco A. Luz, *Cultura Negra e Ideologia do Recalque*, Rio de Janeiro, Achiamé, 1983; *Idem*, *Do Tronco ao Opa Exim. Memória e Dinâmica da Tradição Africana-Brasileira*, Salvador, Ed. SECNEB, 1993.

zou sua religião, considerando que inexistiu fusão ou sincretismo ao nível da cosmogonia.²⁶

Marco Aurélio Luz destaca a contribuição de Juana Elbein dos Santos e de Mãe Stella de Oxóssi no “movimento de desmascaramento da ideologia do ‘sincretismo’ [...] como parte da política do branqueamento que caracteriza o racismo no Brasil [...] que procura falsear a aproximação do negro ao catolicismo”.²⁷ Na Bahia, onde as religiões afro-brasileiras são muito atuantes, têm havido diversos debates sobre a problemática do sincretismo²⁸ entre essas religiões e o catolicismo popular.

Insistindo na idéia de inexistência da fusão, Pierre Verger defende idéias apresentadas pelo pai-de-santo Balbino, do Opô Aganju, em Salvador, que, “entrevistado pela Revista *Veja* sobre sincretismo, respondeu empregando uma feliz metáfora: “O candomblé e o catolicismo são como a água e o óleo. Permanecem separados mesmo quando colocados num único recipiente”.²⁹ Em outro trabalho de grande divulgação, Verger considera que o candomblé e o catolicismo permanecem como duas religiões separadas, mas, “com o passar do tempo [...] tornam-se eles tão sinceramente católicos, quando vão à igreja, como ligados às tradições africanas, quando participam, zelosamente, das cerimônias do candomblé”.³⁰

²⁶ *Idem*, pp. 36-37.

²⁷ *Idem*, pp. 178-179.

²⁸ A *Revista de Cultura Vozes* publicou diversos números sobre o negro e a religiosidade popular, entre os quais o nº 7, de 1977, com debates de um simpósio organizado pelo cardeal Dom Avelar Brandão, por ocasião do Tricentenário da Arquidiocese de Salvador, que não pretendeu concluir planos ou emitir conceitos, mas permitiu a teólogos, antropólogos, sociólogos e historiadores discutirem o significado do sincretismo religioso. *Revista de Cultura Vozes*, nº 7 a 71, Petrópolis, 1977 (Número Especial sobre Sincretismo Religioso). Entre vários trabalhos de grande interesse ali publicados, o sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira exemplifica o que denomina “permissividade religiosa” de uma informante de São Paulo, que lhe declarou: “[...] Todas as religiões são boas, mas cada uma pra uma coisa. Pra quem não tem problemas na vida, a melhor religião é a católica: a gente se pega com os santos, vai à igreja quando quer e ninguém incomoda agente. Pra quem está com dificuldade financeira, a melhor religião é a dos crentes, porque eles ajudam a gente como irmão; só que não pode beber, fumar, dançar nem nada. Agora, pra quem sofre de dor de cabeça, a melhor religião é a dos espíritas; ela é exigente, não se pode faltar às sessões, mas cura mesmo. Se Deus quiser, quando eu ficar curada de tudo, eu volto pro catolicismo.” OLIVEIRA, Pedro R. “Coexistência das Religiões no Brasil”, *Revista de Cultura Vozes*, nº 7/71, 1977, p. 38.

²⁹ Pierre Verger, “Syncretisme”, *Recherche, Pédagogie et Culture. Afrique et Brésil*, Paris, Audecam, oct./dez. 1983, pp. 41-45.

³⁰ Pierre Fatumbi Verger & Pierre Fatumbi. *Orixás. Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, São Paulo, Corrupio/Círculo do Livro, 1981, pp. 27-28.

O chamado “mito da pureza africana”, que mencionamos antes, tem sido defendido principalmente por estudiosos e praticantes do candomblé *ketu*, difundido no Brasil a partir da Bahia, como comentou o antropólogo Peter Fry em diversos trabalhos. Em texto a respeito da *II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura*, ocorrida em Salvador, em 1983, o autor comenta documento, assinado pela Yalorixá Mãe Stella de Oxóssi, do Ilê Axé Opô Afonjá, uma das mais importantes mães-de-santo baianas que lideraram movimento contra o sincretismo, segundo o qual, se o catolicismo foi útil aos escravos, hoje os praticantes da religião dos orixás, que têm liturgia e doutrina próprias, não necessitam mais desse disfarce. Para Peter Fry (1984, p. 40), a polêmica demonstra que “o conceito de ‘pureza’ e o seu oposto, a ‘mistura’ ou o ‘sincretismo’, são sempre construções essencialmente sociais e tendem a aparecer em ocasião de disputa de poder e hegemonia”. O autor conclui que o sincretismo religioso remete a uma discussão mais ampla sobre o pensamento brasileiro em relação ao negro e à sua cultura.³¹

O sociólogo Clovis Moura³² também considera insuficientes os conceitos de sincretismo, aculturação e outros, correlatos, numa sociedade poliétnica e dividida em classes. Pondera que esses conceitos são ideológicos e tendem a justificar o colonialismo e o neocolonialismo. Entre outros, o comunicólogo Muniz Sodré³³ considera que não há verdadeiramente sincretismo entre o catolicismo brasileiro e os cultos negros, que vê como sistemas simbolicamente incompatíveis. Argumenta que os negros, ao associarem os orixás com santos católicos, não estavam sincretizando, mas “respeitavam (como procediam com relação aos deuses de diversas etnias) e reduziam as diferenças graças à analogia de símbolos e funções”.

Mais recentemente, o antropólogo baiano Ordep Serra, em trabalho polêmico, discute longamente a problemática do sincretismo, analisando sobretudo a situação na Bahia. Não concorda que sincretismo seja apenas mistura e confusão. Propõe

[...] que se chame de ‘sincretismo’, em sentido estrito, a todo processo de estruturação de um campo simbólico-religioso ‘interculturalmente’ constituído, correlacionando modelos míticos e litúrgicos ou gerando novos paradigmas

³¹ Peter Fry, “De um observador não participante...”, *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, 1984, 8 (3), pp. 37-45, p. 40.

³² Clóvis Moura, *Sociologia do Negro Brasileiro*, São Paulo, Ática, 1988.

³³ Muniz Sodré, *O Terreiro e a Cidade. A forma social negro-brasileira*, Petrópolis, Vozes, 1988, p. 58.

dessa ordem que assinalem expressamente outros [...] de maneira a ordenar novo espaço intercultural.³⁴

Ordep retoma e debate vários aspectos do conceito, mostrando a existência de semelhanças entre o catolicismo e a religião dos orixás. Discute também o mito da pureza africana, oposto à pretensa mistura do sincretismo.

Em interessante artigo, Pierre Sanchis³⁵ lembra que se escreveu demasiadamente tanto sobre sincretismo quanto sobre totemismo, que se referem a um problema de classificação. Indaga se o sincretismo não seria “um universal dos grupos humanos em contato, ou o modo pelo qual as sociedades humanas, quando confrontadas, são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade”. Para o autor, esse processo se daria numa relação de desigualdade e de dominação política, cultural ou religiosa.

A partir de trabalhos apresentados no *V Congresso Afro-Brasileiro*, realizado em Salvador, em agosto de 1997, Carlos Caroso e Jefferson Bacelar,³⁶ em 1999, publicaram uma coletânea de textos sobre a religiosidade afro-brasileira. Diversos artigos dessa coletânea, com diferentes perspectivas, demonstram como o tema do sincretismo afro-brasileiro ainda está longe de um consenso e é bastante atual, envolvendo-se diretamente com os conflitos intelectuais e sociais de nossa sociedade. Alguns desses trabalhos serão destacados a seguir.

A professora Josildete Consorte,³⁷ em 1999 por exemplo, registra que o debate sobre o sincretismo se popularizou nas décadas de 1930 -40 do século XX, quando interessava apenas aos meios acadêmicos e à Igreja. A grande novidade foi que, na década de 1980, começa a envolver a comunidade do candomblé na Bahia e a ser divulgado nos meios de comunicação de massa. Para a autora, o sincretismo está ligado “ao processo de inserção do negro na sociedade brasileira e, conseqüentemente ao da (re)construção da sua identidade”.

Reginaldo Prandi, em outro artigo dessa coletânea, divide a história das religiões afro-brasileiras em três fases: o período inicial de sincretização; o de branqueamento, com a formação da umbanda, entre 1920-30; e o de africanização, a partir de 1960, com a transformação do candomblé em religião universal. Considera que até 1930 “as religiões negras poderiam ser incluídas na

³⁴ Ordep Serra, *Águas do Rei*, Petrópolis, Vozes/Koinonia, 1995, pp. 197-198.

³⁵ Pierre Sanchis, “P’ra não dizer que não falei de Sincretismo”, *Comunicações do ISER*, 13, 45, 1994, pp. 4-11.

³⁶ C. Caroso & J. Bacelar (org.), *Faces da Tradição Afro-Brasileira*, Rio de Janeiro/Salvador, Pallas/CEAO, 1999.

³⁷ Josildete G. Consorte, “Em Torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo”, C. Caroso & J. Bacelar (org.), *op. cit.*, pp. 71-91.

categoria das religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravos negros e de seus descendentes”. Só recentemente, segundo o autor, elas começaram a se desligar do catolicismo. Afirma que o movimento de *africanização* do candomblé “procura desfazer o sincretismo com o catolicismo e recuperar elementos rituais perdidos na diáspora, além de reaprender a língua ioruba”. Nos anos 1960 do século XX, com o movimento da contracultura, “o candomblé, a partir do Sudeste, foi transformando-se também em religião universal, isto é, religião para todos”.³⁸

Tomando como referência o candomblé de São Paulo, Vagner Gonçalves da Silva ainda na mesma coletânea, comenta que

[...] a publicidade do candomblé, a adesão de classes sociais mais favorecidas e o sucesso dos terreiros, têm possibilitado que se tornem mais frequentes as viagens de pais e mães-de-santo à África [...] que de um modo ou de outro promovem aspectos da reafrikanização do candomblé.³⁹

Gonçalves lembra que não é recente essa “busca na África de pedaços da tradição” e que, no passado, ela conviveu com o sincretismo, quando hoje ocorre uma “dessincretização”. Argumenta que, em São Paulo, essa reafrikanização “é uma tendência crescente em certos terreiros”, principalmente os que não se podem referir “às suas próprias raízes locais”, por terem “origens históricas recentes”. Segundo Vagner Gonçalves, a “reafrikanização” relaciona-se com a retirada de práticas católicas, uma ampliação da nagocracia ou da *iorubanização* e com a retirada de entidades bantos e caboclas, numa religião que prefere ser chamada de “tradição dos orixás”. Seus seguidores preferem ser chamados de “afro-descendentes”, como informa Sandra M. Epêga.⁴⁰

Nós, em artigo na referida coletânea, discutimos as possíveis relações entre sincretismo e resistência, destacando, entre outros aspectos, a presença, a partir do trabalho de missionários, de tradições cristãs na África, que se misturaram com práticas das religiões africanas. Para o caso do Maranhão, entidades religiosas, de origens africanas ou brasileiras, pedem a realização de festas da chamada religiosidade popular e são homenageadas nos terreiros de tambor de mina, por exemplo, com festas do Divino Espírito Santo, de tambor de crioula, de bumba-meu-boi, com o banquete para os cachorros,

³⁸ Reginaldo Prandi, “Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização”, C. Caroso & J. Bacelar (org.), *op. cit.*, pp. 93, 97 e 103.

³⁹ Vagner G. da Silva, “Reafrikanização e Sincretismo: Interpretações Acadêmicas e Experiências Religiosas”, C. Caroso & J. Bacelar (org.), *op. cit.*, pp. 149-157.

⁴⁰ Sandra M. Epêga, “Volta à África: na contramão do Orixá”, C. Caroso & J. Bacelar (org.), *op. cit.*, 159-169.

com ladainhas, procissões e outros rituais, oferecidos em pagamento de promessas aos voduns, aos caboclos ou aos encantados.⁴¹ O sincretismo está muito presente na religiosidade popular e nas religiões afro-brasileiras, como forma de relacionar as tradições africanas e católicas.

Conforme constatamos, a Casa das Minas, mesmo sendo muito tradicional, é também muito sincrética, não havendo fronteiras rígidas entre sincretismo, tradição e identidade negra. Os voduns da Casa das Minas se dizem devotos de santos da igreja, mas, apesar do sincretismo, a presença da cultura negra é muito marcante. Nas concepções e nos rituais dessa religião, encontramos elementos de separação ou de não sincretismo e outros de mistura, de paralelismo e de convergência, caracterizando diferentes formas de sincretismo.⁴²

A pesquisa histórica tem trazido, atualmente, importantes contribuições à compreensão do fenômeno do sincretismo em nossa sociedade. As reduzidas dimensões deste artigo não nos permitem alongar esta análise. Como ilustração, lembramos apenas alguns trabalhos. O professor Luiz Mott,⁴³ em suas pesquisas sobre inquisição, estuda detalhadamente o caso de um candomblé, identificado em 1747 no interior de Minas Gerais, com a presença de elementos africanos e católicos, numa festa para São Cosme e São Damião. O autor informa que os inquisidores estavam mais interessados em perseguir judeus e cristãos-novos do que negros. Constata que o sincretismo era antigo entre os negros no Brasil e que já aparecia no Quilombo de Palmares, como, entre outros, comentou também Roger Bastide.

O historiador João José Reis, em vários trabalhos,⁴⁴ analisa elementos do sincretismo nas religiões afro-brasileiras e no catolicismo popular, mostrando o estabelecimento de alianças entre senhores e escravos, entre crioulos e africanos, entre práticas católicas e pagãs. A contribuição desses e de outros historiadores,⁴⁵ no estudo de casos de sincretismo, extrapola eviden-

⁴¹Sergio Ferretti, "Sincretismo Afro-brasileiro e Resistência Cultural", C. Caroso & J. Bacelar (org.), *op.cit.*, pp. 113-130.

⁴²Sergio Ferretti, *Repensando o Sincretismo*, São Paulo/São Luís, Edusp/Fapema, 1995.

⁴³Luiz Mott, "Acontundá. Raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro", *Escravidão, Homossexualidade e Demonologia*, São Paulo, Ícone, 1988, pp. 87-117.

⁴⁴João José Reis, "Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accu na Bahia, 1929", *Religião e Sociedade*, 13/3, Rio de Janeiro, ISER, 1986, pp. 108-127; *Idem*, *A Morte é uma Festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

⁴⁵Como, por exemplo: Laura de Mello e Souza, *O diabo na terra de Santa Cruz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986; Ronaldo Vainfas, *A Heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995; Martha Abreu, *O Império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*, Rio de Janeiro/São Paulo, Nova Fronteira/Fapesp, 1999.

temente o campo específico da religião, relacionando-se a diferentes processos de dinamismo histórico.

Ainda na linha da pesquisa histórica, em trabalho só recentemente publicado no Brasil, com excelente estudo sobre escravidão no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX, Mary Karasch, refletindo sobre o sincretismo religioso, entre inúmeros outros temas, discute a importância do Centro-Oeste africano — Congo e Angola, na formação da moderna umbanda brasileira. Considera que a flexibilidade religiosa da África Central, em oposição à tradição conservadora iorubana, permite melhor compreensão da umbanda contemporânea. Analisando a importância da cultura banto no Rio de Janeiro, Karasch mostra que

[...] a maioria dos africanos vinha da região Centro-Oeste Africana na primeira metade do século XIX. A umbanda contemporânea, tal como praticada no Rio, baseia-se, em parte, nas religiões curativas de Angola. Portanto as tradições religiosas mais importantes anteriores a 1850 não vinham da Nigéria ou do Daomé (Benin), mas da região ao sul do Equador [...].

Apoiada em antigo trabalho do médico e antropólogo pernambucano René Ribeiro, Karasch afirma que os afro-brasileiros incorporavam imagens católicas aos seus sistemas de crenças e apresenta a hipótese “ainda por ser testada de que (a umbanda) foi um novo movimento religioso da África Central que ‘embaralhou’ de novo os velhos símbolos”.⁴⁶

Durante um século, através de correntes teóricas diferentes, muita coisa foi escrita sobre o sincretismo entre nós. Alguns acham que se deve evitar falar em sincretismo. Outros falam em dessincretização, ou africanização e reafricanização, em relação às religiões de origens africanas no Brasil. Historiadores preocupados com as mentalidades e a vida cotidiana discutem esse problema, que antes era considerado específico da Antropologia. A trajetória desse conceito permite visualizar disputas acadêmicas e políticas, que acompanham análises de nossa realidade. Sincretismo, cultura, identidade, etnicidade e outras categorias sociais complexas necessitam continuar a ser pensados e repensados, com a colaboração de diferentes ciências e correntes de pensamento. É importante lembrar que a própria definição dessas diversas categorias, como do fenômeno do sincretismo, continua constituindo um desafio para os especialistas.

⁴⁶Mary C. Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1800 — 1850)*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, pp. 567 e 354, respectivamente. Ver também, pp. 350-362.