



O sincretismo religioso no Candomblé

Maximiliano Gonçalves da Costa
Universidade Estadual de Goiás
max.historia@gmail.com

Resumo: Portugal, no seu processo colonizador começa a explorar as terras brasileiras através da produção do açúcar, utilizando o trabalho escravo. Os negros foram trazidos para o Brasil e tratados de forma sub-humana, pois eram considerados "mercadorias". Tiveram que deixar sua terra, sua família, seus pertences e a únicas coisas que sobreviveram nesse trajeto foram sua cultura e religião. Ao chegarem nas grandes fazendas onde iam trabalhar, tiveram que se adequar forçadamente ao regime imposto pelo homem branco, aprender uma nova língua, ter novos costumes e além de tudo se tornar cristão. A religião oficial no Brasil colonial era a Católica, portanto, os negros foram catequizados e receberam o batismo, tornando-se assim. "cristãos", pois eram proibidos de praticar suas várias religiões nativas. Porém, o cristianismo apresentado a esses negros foi um cristianismo rápido e forçado, possibilitando a prática dos cultos africanos. Apesar das instituições escravagistas e da Igreja Católica Apostólica Romana, foi possível aos escravos comunicar, transmitir e desenvolver sua cultura e tradições religiosas, pois o processo de catequização dos negros foi bem superficial e houve também vários fatos que os ajudaram a manter esta continuidade: os vários grupos étnicos continuaram com sua língua materna; havia um certo número de líderes religiosos entre eles; e os laços com a África eram mantidos pela chegada constante de novos escravos, que possibilitava a permanência da prática religiosa. Embaixo do altar católico e das imagens de santos os negros louvavam e cultuavam seus orixás, tendo assim o sincretismo afro-brasileiro, os santos foram justapostos aos orixás africanos. Essa mistura religiosa originou as religiões afro-brasileiras. O sincretismo religioso é um fenômeno vivo até hoje nas religiões afro brasileiras, em especial no Candomblé, dialogares com diversos autores para compreendermos essa premissa.

Palavras-chave: Escravidão. Sincretismo. Candomblé.

A Escravidão Negra

O Brasil em 1550 já liderava o mercado mundial do açúcar, o que necessitaria de muita mão-de-obra, e a escravidão de africanos lá era praticada por Portugal há mais de 100 anos. Com início do governo geral de Tomé de Souza em 1549 foi intensificado o número de escravos trazidos ao Brasil. Ao mesmo tempo cresceu o número de engenhos. A partir da segunda metade do século XVI, inicia o tráfico de escravos vindos da África, em substituição à mão de obra indígena. Gilberto Freyre (1961) fala que o meio e as circunstâncias necessitava do trabalho escravo.

Costa (2001) afirma:

A introdução do cultivo da cana de açúcar vai provocar uma demanda crescente de mão de obra africana, sobre tudo se constatou a superioridade desta, comparada com o trabalho realizado pelos índios. O tráfico tornou-se tão intenso que logo provocou interesse comercial no próprio contingente africano (COSTA, 2001, p. 328).



O negro era retirado a força de sua terra natal, levado para um novo lugar, e de repente já estava numa situação de subordinação. Era incorporado à escravidão num país estrangeiro com uma língua diferente e além de tudo uma religião diferente, o que para ele era complicado de aceitar, pois a religião tinha um destaque especial em sua vida.

Os métodos utilizados para a captura de escravos eram: caça, guerra e compra. Estima-se que um total de 3.600.000 escravos foram transportados da África para o Brasil entre os séculos XVI e XIX (Bastide, 2001), fazendo do Brasil o segundo maior importador de escravos do novo mundo. Durante este período, a população negra escrava era maior que a dos brancos que legislavam. Os escravos vieram principalmente da Nigéria, Daomé (atual Benin), Angola, Congo e Moçambique. Apesar da instituição escravagista ter quebrado os laços de famílias e espalhado grupos étnicos por todo o país, os escravos conseguiram manter alguns laços com sua herança étnica. Isso aconteceu devido ao fato, entre outros, dos portugueses usarem a política de dividir para governar, separando os escravos em diferentes nações. O termo "nação" se refere ao local geográfico de um grupo étnico e sua tradição cultural (por exemplo, os que falavam lorubá da Nigéria eram os Nagô, Ketu, Ijejá, Egba etc.) A consequência inesperada dessa divisão foi que o conceito de nação desempenhou um papel importante para a manutenção de várias identidades étnicas africanas e para a transmissão cultural e as tradições religiosas.

O resultado desse agrupamento de escravos em "nações", isto é, a partir da origem étnica, foi que puderam conservar melhor e, por mais tempo, as suas atividades de reis e rainhas (mesmo que pouco a pouco se fossem reduzindo a manifestações folclóricas e gerassem os reis de Maracatu e do Carnaval), dos instrumentos, da música, dos tipos de danças, das palavras africanas, assim como conservarem muitas comidas de origem das suas terras. Na verdade, constatou-se uma mobilização espantosa, pois foram as "nações" inteiras que vieram para o Brasil. A política dos negros em "nações", além de permitir a perpetuação das tradições culturais e religiosas, permitiu um desenvolvimento de solidariedade e permitiu também a recriação das etnias por agrupamentos (COSTA, 2001, p.356).

Segundo Berkenbrock (1999) o tráfico de escravos ocasionou para as culturas africanas uma grande mistura ou até, muitas vezes conscientemente, confusão. Toda a estrutura cultural, social e religiosa africana foi decomposta sem nenhuma possibilidade de recompô-la. As divisões das pessoas, de seus grupos culturais ocorriam nas diversas etapas do tráfico de escravos.

A primeira fase do tráfico ocorria com a prisão de pessoas que seriam escravizadas, entretanto não eram sociedades completas que eram tiradas de contexto, mas apenas partes da sociedade, afirma Bastide (2001). Os capturados eram misturados nos portos africanos com



outros escravos procedentes de outros grupos culturais. Os compradores de escravos escolhiam sua "mercadoria" utilizando diversos critérios, observando a situação dos dentes, olhos, braços, pernas e órgãos genitais. A maioria dos escravos que vieram para o Brasil eram jovens e do sexo masculino.

Vindos de diversas culturas e línguas, os escravos eram embarcados nos navios negreiros, a miséria comum levava uma certa solidariedade entre os sobreviventes. O número de presos que chegavam a América era bem menor em vista do número de presos que embarcavam na África. A mortalidade nos navios era muito grande, a situação miserável de higiene provocava diversas doenças.

Ao chegarem no Brasil os escravos eram levados para os centros de compras principalmente no Rio de Janeiro e Salvador. As famílias de negros eram separadas, e misturadas com outras famílias de diversas etnias e culturas. Por medo de possíveis revoltas os compradores evitavam adquirir escravos de uma só família ou língua. Portanto eram obrigados aprender a língua do dono - o português. Todos esses fatores contribuíram para a fragmentação da cultura africana no Brasil.

Ao chegarem no seu novo local de trabalho tiveram que acomodar-se à nova ordem social, sem a possibilidade de deixar esta classe ou de subir em alguma hierarquia. Comprar a liberdade vai ser algo que ocorrerá bem mais tarde no período da escravidão. As duas possibilidades encontradas pelos escravos de deixar essa classe eram fugir ou morrer.

Vários escravos se suicidavam, pois sabiam que através do suicídio prejudicariam seu dono. Era uma espécie de vingança. O suicídio não tinha apenas motivo político, mas também religioso. Através da morte, havia a esperança de voltar à pátria dos pais, afirma Bastide (2001).

A resistência do africano foi feita de um modo tenaz e contínuo. Adotava, desde as formas de suicídio, o aborto voluntário, o envenenamento dos senhores de engenho até a sabotagem no trabalho, o que deu origem à idéia falsa e racista do "negro preguiçoso". Foram muitas as formas de evasão, mas foi, sobretudo a revolta, o meio que tendeu a crescer nos últimos tempos da escravidão (COSTA, 2001, p. 362).

A fuga também era muito utilizada, mas muitos se deviam mal. Por não conhecer a geografia e não saber de quais frutos silvestres ou plantas poderiam se alimentar, os escravos fugitivos tentavam permanecer às margens das vilas, sobrevivendo de pequenos furtos, o que os fazia presa fácil dos capitães-do-mato.

Berkenbrock (1999) afirma que



A única forma promissora de fuga era a organizada. Através de fugas organizadas, os escravos formaram comunidades em locais de difícil acesso, chamados de quilombo. A maioria destas comunidades eram pequenas, de curta duração, com pouca organização política ou social e foram assaltadas e destruídas pela sociedade "oficial". Os negros presos nos quilombos eram castigados de forma exemplar, isto para diminuir a atração que os quilombos exerciam sobre a população de escravos. O maior e mais conhecido quilombo foi Palmares (BERKENBROCK, 1999, p. 86).

Algumas organizações dos grupos de negros foram de fundamental importância para a conservação das tradições africanas. Bastide (2001) comenta que onde havia grandes plantações o número de escravos era grande, isso possibilitava uma inter-relação com o senhor, que em certa medida foi perpetuado os valores africanos no Brasil.

Bastide diz que os ex-escravos também tiveram um papel muito importante na conservação e transmissão das religiões afro no Brasil. Porque aos poucos foram comprando a liberdade de outros membros de seu povo e formando pequenas comunidades. O crescimento de negros livres durante o século XIX permitiu uma melhor organização das tradições africanas no Brasil.

Entretanto, é preciso registrar que a taxa de natalidade entre os escravos no Brasil era muito baixa. No século XIX, nas regiões de plantação de café, estima-se que a taxa de mortalidade infantil entre os filhos de escravas era de 88%. Nesse período era normal que os senhores brancos abusassem sexualmente de suas escravas. Segundo a lei os mulatos eram, como suas mães, escravos, mesmo quando o próprio proprietário fosse o pai. Em alguns casos muitos mulatos recebiam sua liberdade como presente de batismo de seu padrinho que na verdade era seu pai. Esses mulatos deixavam de lado sua origem africana e assumiam os valores da sociedade européia, portanto esses mulatos não colaboraram muito na manutenção e transmissão das tradições africanas.

A partir de 1850 o número de escravos foi diminuindo por causa do fim do fornecimento da África e da alta taxa de mortalidade entre os escravos, por outro lado, pelo número maior de escravos que conseguiam sua liberdade. Esta liberdade era conquistada de diversas maneiras como a compra de título de liberdade, a "lei do ventre livre" que foi promulgada em 1871 e dava liberdade a todos os negros que nascessem após essa data e a "lei do sexagenário" promulgada em 1885 que dava liberdade a todos os escravos acima de 60 anos, afirma Berkenbrock (1999).



O Processo de "Catolicização" dos Escravos

Em 13 de maio de 1888 é assinada a Lei Áurea que extinguiu a escravidão no Brasil e a religião foi o fator principal para a reorganização dos africanos e seus descendentes em nosso país. Tomando como referência a obra *A Experiência dos Orixás*, Berkenbrock, comenta que

A abolição da escravatura, que ocorreu passo a passo, pode ser considerada um avanço, mesmo quando se sabe que fatores econômicos tiveram grande influência. A abolição é, porém, um fato positivo. É de observar também que a abolição não significou diretamente nenhuma melhoria imediata na vida dos então ex-escravos. Também não significou nenhuma mudança na estrutura de poder nem na estrutura agrária do país. A abolição seguiu uma total desorganização dos ex-escravos. (...) Uma nova organização precisa de pontos de referência. Esta possibilidade foi oferecida pela religião. O ponto central de reagrupamento dos africanos e seus descendentes no Brasil foi a religião (BERKENBROCK, 1999, p. 95).

A única religião permitida no Brasil no período colonial era o catolicismo. Portanto os escravos ao chegarem aqui tiveram que se adaptar a essa nova condição cultural. Os escravos africanos eram proibidos de praticar suas várias religiões nativas. A Igreja Católica Apostólica Romana deu ordens para que os escravos fossem batizados e eles deveriam participar das missas e dos sacramentos. Apesar das instituições escravagistas e da Igreja Católica Apostólica Romana foi possível aos escravos comunicar, transmitir e desenvolver sua cultura e tradições religiosas. Houve vários fatos que os ajudaram a manter esta continuidade: os vários grupos étnicos continuaram com sua língua materna: havia um certo número de líderes religiosos entre eles; e os laços com a África eram mantidos pela chegada constante de novos escravos.

Segundo Berkenbrock (1999) a cristianização forçada dos escravos mostra de forma exemplar a atitude da sociedade branca (católica) de então para com os africanos. Por um lado, os escravos eram obrigados a ser cristãos, eram batizados, obrigados a participar dos ritos e comportar-se como católicos. Porém a catequese desses escravos não era sistemática e sim ocasional.

De qualquer modo, podemos dizer que a grande falha da catequese era a de religião oficial, dos donos da terra, a católica, ser uma reprodução do modelo tantas vezes repetido na História: Os dominadores, que se sentiam "superiores", terem absorvido e reduzido os que eram considerados "inferiores" (COSTA, 2001, p.345).

Os negros eram considerados católicos de segunda categoria, portanto, não podiam ocupar os lugares na nave da igreja, pois eram reservados para os brancos. Os negros permaneciam no alpendre e assistiam a missa através das janelas e portas. Com isso, os negros fundaram irmandades próprias e tentavam através desta organização adquirir maior peso na



instituição Igreja Católica. A formação de irmandades próprias contribui para a formação de consciência de raça. Tais irmandades foram de fundamental importância para a transmissão das tradições religiosas africanas e no surgimento do sincretismo afro-católico.

Bastide (2001) afirma que em todos os lugares onde existiram as irmandades, também sobreviveram as religiões africanas. A igreja "apoiava" as irmandades, então sobrevivência dos cultos africanos sem querer (saber), ajudou a sobrevivência dos cultos africanos.

Não havia resistência aberta dos negros contra a "catolicização" forçada e nem tinha chances de fazê-lo. Pelo contrário os negros muitas vezes almejavam o batismo, pois ser batizado era subir um degrau na sociedade, não mais ser injuriado como "pagão", nem mais ser tratado pelos brancos como animal "sem alma".

Não podemos afirmar de modo algum que houve uma conversão verdadeira dos negros ao cristianismo. Segundo Beozzo (1980), para os escravos, não houve na colônia portuguesa, nada semelhante ao esforço dos jesuítas na catequese dos índios, por mais fraca que esta última se revele ao historiador moderno. Os missionários quase sempre admitirão a nulidade de uma evangelização que faça do índio um escravo; premissa ausente desde o início em relação ao africano. Impotente diante de tal ambigüidade, a Igreja acaba praticamente confiando a catequese do negro ao senhor dos escravos. Que espécie de catequese será ministrada aos escravos? Nada de muito exigente. Bastará um "catecismo abreviado" antes do batismo. Ao escravo boçal (recém-chegado) ou de língua desconhecida a instrução será ainda mais sumária; é batizado sem maiores problemas desde que saiba de memória as respostas corretas para estas perguntas: Queres lavar a tua alma com água santa? Queres provar o sal de Deus? Jogas fora da tua alma todos os teus pecados? Não pecarás nunca mais? Queres ser filho de Deus? Jogas fora da tua alma o diabo? Além dessa superficial catequização, outros fatores impedem a destruição total do substrato cultural africano. Dentre estes, um papel decisivo cabe às Irmandades de africanos e crioulos permitidas pela igreja católica. Uma estratégia catequética e de controle social que acaba por representar um espaço de solidariedade étnica que se tornará o berço do Candomblé.

A cultura original do africano era profundamente religiosa, mas do mesmo modo que foi levado a força ao Brasil, também foi levado ao cristianismo, sem uma suficiente e previa evangelização, segundo Costa (2001). Os senhores eram obrigados a promoverem a formação religiosa, mas, sabemos que a catequese e a instrução foram absolutamente insuficientes. A



alma do africano permanecia nas condições em que vivia, profundamente animista, no sentido da ligação como os seus cultos.

Desde o início a formação religiosa foi realizada a partir da visão ambígua reinante: Os senhores de engenho, apoiados nos padres viam a religião como um freio moral para conter os pobres, apontando para eles a esperança da salvação eterna; os escravos negros não podiam deixar de ligar a religião ao modo de proceder de seus senhores. As fórmulas feitas mecanicamente, além de o catolicismo ter desde o início, como dominante, uma grande sacramentalização das massa, um quase exagerado devocionismo que dava expansão à imaginação supersticiosa (COSTA, 2001, p. 333).

Bastide (2001) apresenta de forma clara qual era a aparência comum deste catolicismo forçado: diante do modesto altar católico erigido contra o muro da senzala, à luz trémula das velas, os negros podiam dançar impunemente suas danças religiosas tribais. O branco imaginava que eles dançavam em homenagem a Virgem Maria ou aos santos; na realidade, a Virgem e os santos não passavam de disfarces e os passos dos bailados rituais, cujo significado escapava aos senhores, traçavam sobre o chão de terra batida os mitos dos orixás e dos voduns. A música dos tambores abolia as distâncias, enchia a superfície dos oceanos, fazia reviver um momento a África e permitia, numa exaltação ao tempo frenética e regulada, a comunhão dos homens numa mesma consciência coletiva.

Os santos eram considerados "simples máscaras" colocadas nos rostos negros das divindades ancestrais. De fato, foi essa única coisa que o negro pode trazer na vinda para o Brasil, isto é, a sua cultura, e dentro dela, particularmente dominante, a religiosa. Assim, o nome do santo não é senão a denominação branca da mesma realidade que os negros veneram com um nome africano. Costa (2001, p.349) afirma: "As duas religiões fundem-se numa só, com um sistema de correspondência que permite aos descendentes dos escravos serem integrados no país, sentirem-se entrosados em seu próprio grupo".

A cultura foi o único elemento que o negro pode trazer consigo, representava a sua reação a tudo de negativo que a escravidão lhe imputava. Pois muitas vezes a História condiciona a caminhada e a interpretação dos fatos. A discussão de todos os aspectos de um fenômeno é sempre condicionada a partir daquilo que interessa a um determinado setor da sociedade. Nesse sentido, a escrita da História é um "gesto de poder" e ela tem uma dimensão política da qual ninguém pode escapar. Tantas vezes os que foram vencidos, sepultaram-se no silêncio da realidade cotidiana, afirma Costa (2001). Portanto devemos lançar um olhar sobre o esforço que os escravos fizeram ao longo dos séculos de cativo, para salvarem o que tinham perdido de maior valor: a sua identidade.



Entre as tradições religiosas africanas que exerceram influência nas religiões afro-brasileiras, o culto aos Orixás e Voduns foram de suma importância. Orixás e Voduns são divindades dos grupos da Nigéria e Benin que falam lorubá e Jeje. Na África cada divindade preside um aspecto da natureza e uma família em particular. No Brasil, como a escravidão dividiu as famílias, eles se tornaram protetores dos indivíduos. O ponto central das religiões afro desenvolvidas no Brasil eram as festas para os Orixás e Voduns, que envolviam possessões de divindades e sacrifícios de animais. Os Orixás tem a função de reger a natureza, assim com a vida moral e familiar da comunidade, como também resolver o problema das pessoas. Esses Orixás são mensageiros de Deus, tem a tarefa de governar o mundo e de intervir em favor dos homens. Exu também é cultuado por ser o mensageiro celeste superior, ele é um criado dos Orixás e deve levar e trazer as mensagens dos horrins. Assim, tornou-se mau conselheiro e, por influência do culto católico, é identificado com o demônio, o qual é necessário afastar por despacho, afirma Costa (2001).

A estruturação das religiões afro-brasileiras constituem um fenômeno relativamente recente na história religiosa do Brasil. Por exemplo, o primeiro terreiro de Candomblé, que é localizado no nordeste, mais precisamente na Bahia, é geralmente situado no ano de 1830. Segundo Jensen (2001) estas novas religiões apareceram primeiro na periferia urbana brasileira, onde os escravos tinham maior liberdade de movimento e eram capazes de se organizar em nações. Daí eles se espalharam por todo o país, e tomaram diversos nomes como: Catimbó no Nordeste, que tem influências africanas, mas também inspirações nas bruxarias européias. Tambor de Minas no Maranhão. Xangô que tem como centro o Recife, mas difundido em várias regiões do Nordeste. Macumba localizada, sobretudo no Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo, são de origem Banto. Batuque no Rio Grande do Sul, também de origem Banto. Pajelança no Amazonas e Pará misturados com os cultos indígenas. Umbanda movimento sincretista, baseado na ideologia da reencarnação, nas religiões afro-brasileiras, nos cultos indígenas e no catolicismo popular. E o Candomblé que é a mais tradicional e africana dessas religiões que se originou no Nordeste. Nasceu na Bahia e desde longa data tem sido sinônimo de tradições religiosas afro-brasileiras em geral.

As religiões afro-brasileiras ainda carregam os efeitos de sua interação com outras tradições religiosas, especialmente do Catolicismo. Os Voduns e Orixás foram justapostos com os santos católicos e o interior dos terreiros possuía numerosos elementos católicos, incluindo estátuas de santos, enquanto os objetos religiosos africanos eram escondidos. As religiões afro-



brasileiras eram proibidas, e os terreiros eram freqüentemente visitados pela polícia. Por isso seus praticantes deviam sempre buscar caminhos para fortalecer a aparência católica dos Orixás e dos terreiros. O sincretismo se tornou assim estratégia de sobrevivência.

Sincretismo Religioso

O sincretismo religioso é uma temática que foi estudada por vários autores e ainda hoje é um tema que causa muita polêmica, principalmente quando está relacionado às religiões afro-brasileira.

A situação atual do sincretismo é o resultado de um desenvolvimento orgânico iniciado há séculos e que se encontra ainda hoje em curso. A discussão sobre a reafrikanização mostra isso de forma clara. O desenvolvimento deste sincretismo também não foi de mão única, como se apenas as tradições africanas tenham recebido influência do catolicismo. Também a fé católica — principalmente a nível de catolicismo popular — foi enriquecida por influências africanas. "O processo do sincretismo não ocorreu de maneira uniforme em todos os lugares e conheceu diversas faces" afirma Berkenbrock (1999).

A conversão do negro ao cristianismo forçou uma africanização do catolicismo e a religião africana foi então a devoção aos santos, que é uma das fortes manifestações do catolicismo popular. O catolicismo que eles receberam dos senhores, como sabemos, foi essa religião de devoção aos santos e os sacramentos que lhes eram apresentados, recebiam-nos sem compreenderem (COSTA, 2001, p. 349).

Atualmente temos o debate entre duas vertentes: uma que defende o processo de reafrikanização (volta às origens) das religiões afro e a outra que defende o sincretismo. Para tanto abordaremos as duas temáticas para percebermos que o sincretismo ainda continua vivo nos cultos afro.

O sincretismo entre o cristianismo e religiões africanas não é uma exclusividade brasileira. Nos outros países para onde os africanos também foram levados como escravos como no Caribe e entraram em contato com o cristianismo de forma semelhantes a do Brasil ocorreram sincretismo também. O sincretismo entre cristianismo e religiões afro já começou na África, inclusive antes mesmo da escravidão, afirma Berkenbrock (1999). Quando se iniciou a colonização da América, as tentativas de cristianizar a África já tinha um século de existência. Neste tempo, já haviam sido feitas em Dahomé e Congo ligações ou até identificações entre determinados espíritos e santos católicos. Estas identificações ocorriam onde religiões africanas entraram de forma determinada em contato com o cristianismo.



Nina Rodrigues (1977), fundador do campo de estudos afro-brasileiros, curiosamente não emprega a categoria do sincretismo, já conhecida em sua época. Discorre sobre o tema, usando, entre outras, expressões / termos como: fusão de crenças, justaposição de exterioridades e idéias, associação, adaptação, equivalência de divindades e, principal e significativamente, ilusão da catequese.

Quando Nina Rodrigues, por exemplo, narra os cultos religiosos, os rituais, as magias afro-brasileira, são somente para demonstrar a incapacidade do negro assimilar a religião católica, pelo fato, segundo o autor, de ser desprovido do pensamento abstrato. Ou quando refere-se à língua do negro, é para demonstrar a simplicidade da estrutura da mesma.

Com uma visão pessimista em relação à presença do negro na sociedade brasileira, Nina Rodrigues não poderia desenvolver textualmente o seu pensamento senão através de uma elaboração de enredo no modo trágico. O livro "Os Africanos no Brasil" tenta a todo o momento mostrar os perigos que representa a influência direta ou indireta do negro na nossa cultura; bem como a descrença no florescimento da nação brasileira fundada na miscigenação, sugerindo o branqueamento, via imigração européia, da população como fator de redenção nacional.

Para Nina Rodrigues (1935), é a equivalência das divindades que dá a ilusão da conversão católica, pois, "sem renunciar aos seus deuses ou orixás, o negro baiano tem pelos santos católicos profunda devoção". Cita casos comprovando esta dualidade do fervor religioso, demonstrando ser freqüente a prática dos dois pela mesma pessoa, pois tanto na Bahia como na África, "todas as classes, mesmo a dita superior, estão aptas a se tornarem negras". Nina Rodrigues foi pioneiro nos estudos sobre o sincretismo. Embora evitasse utilizar esse termo, ele enfatizou a idéia da ilusão da catequese e fez a distinção entre negros mestiços e africanos e seus descendentes, importante na época para caracterizar formas diferentes de conversão ao catolicismo.

Artur Ramos (1942), desenvolveu uma teoria própria sobre a aculturação, onde define a aculturação com um processo de acomodação e de adaptação entre raças e culturas diferentes, de que resultam mudanças nos padrões originários. Ramos foi de fato o primeiro estudioso brasileiro a analisar o sincretismo sob o ponto de vista da teoria culturalista, dizendo:

Será preferível chamarmos ao resultado harmonioso, ao mosaico cultural sem conflito, com participação igual de duas ou mais culturas em contato, de sincretismo. Ampliamos assim o significado de um termo que já havíamos empregado com referência a cultura espiritual, especialmente religiosa. Parece-nos que o significado de sincretismo deva ser estendido a todos aqueles casos de resultados harmoniosos de



contatos culturais, não só espirituais como materiais, ou todos aqueles casos que chamam de adaptação (Ramos, 1942, p. 41-42).

Para o autor, o sincretismo não se restringe exclusivamente ao domínio religioso, embora seja este o domínio mais típico e o que ele mais se dedicou a estudar. Ramos apresenta o sincretismo num processo harmonioso sem conflitos, de culturas em contato. O próprio autor vê que este processo não é sempre tão harmonioso e pouco conflitivo assim, especialmente nos casos de colonização, de dominação e escravidão. Ramos não viveu muito tempo, morreu cedo e no que diz respeito ao sincretismo apresentou que ele era resultado do processo de aculturação.

Valente (1976), 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, 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, a incapacidade mental do negro e parece aceitar a visão da mentalidade primitiva, 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 maçônicos. E também com práticas de quiromancia cartomancia (VALENTE, 1976, p. 68).

Valente amplia os quadros do sincretismo, acrescentando novos dados, distinguindo-o do conceito de aculturação.

De maneira mais completa e mais aguda, Bastide (1976), examinou os diversos aspectos da questão. Verifica-se, historicamente e até certo ponto, a validade dos elementos apontados por Valente e Ramos e a caracterização por eles dada em termos de assimilação, de aculturação e de reinterpretação. Roger Bastide assinala, porém, outros aspectos mais complexos desses encontros e desencontros de culturas e religiões. Descreve os processos de resistência e manutenção, de adaptação e de sincretismo, de assimilação e de contra-aculturação, na interpretação de culturas e civilizações diferentes.

Bastide (1973) considerava o negro brasileiro um patriota fervoroso, que estava ligado à sua cultura ancestral, julgava 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. 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.

Para Bastide (2001) quando um membro do candomblé afirma sua catolicidade, significa que as duas coisas não são opostas, mas são separadas, segundo ele, isso é claro ao se perceber um altar católico e um peji africano num terreiro de candomblé, que se podem corresponder, mas não se identificam, porque desempenham funções diferentes, pois rezar uma ladainha não mistura nada de africano e no momento das festas africanas não se mistura nada católico.

Verger (1985) 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, zelosamente, das cerimônias do candomblé".

O movimento de reafricanização difundido, sobretudo no sul e que atualmente se expande no Brasil, critica e combate o sincretismo afro-brasileiro procurando uma pureza africana ou à volta a um africanismo primitivo. Ocorre algumas vezes, uma verdadeira "guerra santa" de combate ao sincretismo, visto como atraso e aceitação da dominação colonialista escravizadora.

Em alguns grupos de culto afro-brasileiros e mesmo entre estudiosos destes grupos nota-se, pelo menos nos últimos quinze anos, em grau diversificado, e, em várias regiões, a preocupação em negar ou ocultar vestígios exteriores do catolicismo numa "cruzada" contra o sincretismo. Visitando o salão de danças de um terreiro de Candomblé, o pai de santo me mostrava desenhos de orixás nas paredes, explicando que antes ali estava cheio de quadros de santos, e que ele insistiu que fossem retirados, para evitar a confusão entre orixás africanos e santos católicos.

Vagner Gonçalves da Silva, comenta que

[...] a publicidade do candomblé, a adesão de classes sociais mais favorecidas e o sucesso dos terreiros, têm possibilitado que se tornem mais freqüentes as viagens de pais e mães-de-santo à África [...] que de um modo ou de outro promovem aspectos da reafricanização do candomblé (SILVA, 1999, p.152).

Gonçalves lembra que não é recente essa "busca na África de pedaços da tradição" e que, no passado, ela conviveu com o sincretismo, enquanto hoje ocorre uma "dessincretização". O autor argumenta que, em São Paulo, essa reafricanização "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 "reafricanização" relaciona-se com a retirada de práticas católicas.

O chamado "mito da pureza africana", tem sido defendido principalmente por estudiosos e praticantes do Candomblé ketu, difundido no Brasil a partir da Bahia, afirma Ferretti (1995). A II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, ocorrida em Salvador, em 1983, levou a Yalorixá Mãe Stella de Oxóssi, do Ilê Axé Opô Afonjá, uma das mais importantes mães-de-santo baianas liderar um movimento contra o sincretismo, segundo ela, 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.

Prandi (1999) dividiu a história das religiões afro brasileiras em três fases: Primeira da *sincretização*- onde as religiões afro-brasileira formaram-se em sincretismo com o catolicismo. O culto católico aos santos, de um catolicismo popular de molde politeísta, ajustou-se como uma luva ao culto das divindades africanas. Segunda do *branqueamento*-com o nascimento da umbanda temos os elementos religiosos incorporados à cultura brasileira por um esgotamento negro que se diluía e se misturava aos brancos pobres na formação de um nova classe social. E a terceira da *africanização*- com a transformação do Candomblé em religião universal. Considera-se que até 1930 "as religiões negras poderiam ser incluídas na 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 iorubá". Nos anos 60 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".

Leonardo Boff (1994) em sua obra Igreja, Carisma e Poder afirma que todas religiões são sincréticas:

A Igreja em sua estrutura apresenta-se tao sincretica como qualquer outra expressao religiose o cristianismo puro nee existe, nonce existiu nem pode existir.sincretismo, portanto nao constitui um mat necessario nern representa uma patologia da religiao Pura. É sua normalidade... (BOFF, 1994, p. 162/163).

Segundo Boff (1994) o cristianismo é tão sincrético como qualquer outra religião. O Antigo e o Novo Testamento se constituem igualmente em escritos sincréticos, assimilando as inuendos da cultura própria e de outras. Os textos contém elementos apostólicos, judaicos,



judaico-cristão, tipicamente cristão, romano, grego etc. Os elementos aqui não estão justapostos, mas estão assimilados a partir da identidade cristã.

A consequência não é uma religião pronta, vinda das mãos de Deus ou de Cristo, mas, apresenta-se como elemento cultural produzido pelo homem, movido pela interpretação de Deus.

De acordo o autor, no Brasil o sincretismo é de grande relevância graças a sensibilidade religiosa do povo brasileiro, a efervescência de práticas religiosas africanas, indígenas, caboclas, do cristianismo. Boff (1994) apresenta longa discussão em favor do sincretismo e o discute em múltiplos sentidos, como adição, acomodação, mistura, concordismo, tradução e refundição. Defendendo a legitimidade do sincretismo e se opondo a visão cristã anterior de que só existe nas outras religiões, considera o cristianismo um grande sincretismo.

Para Ferretti (1995) constam dezenas de palavras e ideias que podem ser utilizadas como relacionadas aos sentidos do sincretismo. Sem a pretensão de esgotar o assunto, o autor agrupa essas ideias em quatro situações, três delas como variantes que abrangem alguns dos significados principais do conceito. Partindo de um caso zero hipotético temos:

O- Separação ou não sincretismo;

1- Paralelismo ou Justaposição;

2- Mistura, Junção ou Fusão;

3- Convergência ou adaptação;

No que diz respeito às essas hipóteses Ferretti (1995) afirma:

Podemos dizer que existe convergência entre idéias africanas e de outras religiões, sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; que existe paralelismo nas relações entre orixás e santos católicos; que existe mistura na observação de certos rituais pelo povo-de-santo, como o batismo e a missa de sétimo dia, e que existe separação em rituais específicos de terreiros, como no tambor de choro ou axexê, no arrambam ou no lorogum, que são diferentes dos rituais das outras religiões. Nem todas estas dimensões ou sentidos de sincretismo estão presentes, sendo necessário identificá-los em cada circunstância. Numa mesma casa e em diferentes momentos rituais, podemos encontrar assim separações, misturas, paralelismos e convergências (FERRETTI, 1995, p. 91).

Em sua obra *Repensando o Sincretismo*, Ferretti (1995) mostra que o sincretismo está presente em grupos de cultos afro-brasileiros muito tradicionais como a Casa das Minas. Ele conta que o sincretismo não se opõe à tradicionalidade ou à africanidade do tambor de mina.



A presença do sincretismo não descaracteriza a tradicionalidade da religião, pois além de ser dinâmica, os "sincretismos" se fazem com base em elementos constitutivos preexistentes, de acordo com o contexto histórico. Desse modo, se a Casa das Minas realmente exigisse que a tradição como se entende (absoluta) fosse rigorosamente cumprida, então teríamos um suicídio cultural, já que não é possível congelar uma cultura (FERRETTI, 1995, p.22).

Toda campanha que se faz de combate ao sincretismo por alguns líderes intelectuais está baseada numa reflexão de uma mentalidade autoritária que visa a pureza teórica com rigor teológico. Toda religião como toda cultura, constitui fenômeno vivo, dinâmico, contraditório, que não pode ser preso numa visão única, intelectualizada e empobrecida da realidade.

As observações e entrevistas realizadas durante a pesquisa de campo, vão demonstrar que esse sincretismo ainda hoje é tão presente que grande parte dos cultos afro-brasileiros é constituído basicamente em cima do calendário cristão.

Atualmente alguns terreiros de Candomblé não se têm toque na quaresma em respeito ao sofrimento de Jesus. Dona Dalva de Xangô afirma

Nós respeitamos a quarentena de Jesus, então não se toca, não se faz trabalho nenhum durante a quaresma, sábado de aleluia já é o dia de fazer os trabalhos bem acentuados, que agente fala que é a nossa vigília é no sábado de aleluia que vai a noite toda (Entrevista, 14/04/06).

Já para Mãe Maria Luzia de Oxum eles guardam as duas últimas semanas da quaresma que é a semana das dores e a semana santa. Ela afirma que Jesus Cristo é Oxalá e se tem um respeito muito grande a ele no Candomblé.

Para nós do Candomblé Jesus Cristo é um homem como qualquer um outro, só que ele veio para representar uma energia, uma fé diferente, uma revolução, uma renovação, Oxalá pra nós é Pai, é o orixá protetor, o orixá guardião, mas é um orixá guerreiro, que ele veio pra mudar, e a pessoa que vem pra mudar vem pra criar uma guerra, não existe mudança sem guerra (Entrevista, 28/04/06).

Através da pesquisa de campo pode-se perceber que ao participar de um toque aberto ao público não se vê nada que tenha ligação com o cristianismo, as danças, músicas e rituais, mas ao passar pelas entrevistas os pais e mães de santo ainda deixam transparecer diversos elementos cristãos que permanecem no Candomblé, na Casa de Pai Kênio de Oxalá tem um quadro de Jesus Cristo na entrada dos camarins, na entrevista perguntei a ele se acreditava em Jesus Cristo e ele disse:

Muito. Pra mim ele está ligado a trindade espiritual que é Orumilá, Obatalá e Ifá, quero dizer Pai, Filho e Espírito Santo; Orumilá o deus da criação, Obatalá o filho da criação e Ifá o deus da dimensão. Quase 100% de quem está no Candomblé hoje passou pela igreja Católica, foi batizado, então querendo ou não a gente é brasileiro a



gente trás essa crença, eu respeito, as nossas famílias ensinam isso pra gente. (Entrevista 06/05/06).

Para Dona Dalva de Xangô também Jesus Cristo é Oxalá, ela disse: "Ele é o filho de Deus, acredita e confia nele como supremo como o ser maior, Oxalá tem todo o respeito por ele dentro da casa, ele é o supremo".

Na casa de Mãe Maria Luzia na sexta feira não é realizado nem um ritual, consulta, limpeza e etc, pois segundo a mãe de santo esse dia é considerado o dia de Oxalá e é um dia de guarda.

Sexta feira é dia de Oxalá, como eu disse pra você Oxalá é pai universal, então como reverência à cor dele é branca, nós usamos o branco na sexta-feira, e geralmente eu não faço nada na sexta-feira, pra mim é um dia de guarda, sagrado, e também a gente tem que tirar um dia para o descanso, se não você não agüenta de segunda a domingo você não dá conta (Entrevista 28/04/06).

No fenômeno do sincretismo afro-brasileiro Roberto da Matta (1987) afirma que a sociedade brasileira tem a capacidade de unir tendências separadas por tradições distintas. Nessa perspectiva podemos falar que o afro-brasileiro é ao mesmo tempo católico e praticante de outras religiões. Assim, sincretizar corresponde à capacidade de relacionar.

Conclusão

Para findarmos podemos afirmar que o sincretismo é elemento básico de todas as religiões, ele contribui para o enriquecimento e fertilização de manifestações culturais muito fortes, numa evidência de que não existem contraposições entre sincretismo e tradição, pois o sincretismo é uma forma de relacionar o africano com o brasileiro.

Percebemos que o sincretismo está vivo nas religiões afro em especial no Candomblé. Pois o Brasil foi formado com a contribuição de diferentes culturas e o sincretismo é um fato evidente, por isso mesmo está presente na maioria das reflexões, especialmente no campo das religiões afro-brasileiras, onde o conceito é negado por muitos que estão preocupados com uma pretensa pureza religiosa.

Durante um século, através de correntes teóricas diferentes, muita coisa foi escrita sobre o sincretismo. Alguns acham que se deve evitar falar em sincretismo. Outros falam em dessincretização, ou africanização e reafrikanização, em relação as 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 serem pensadas e repensadas, 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.

Referências

AMARAL, Rita; SILVA, Vagner Gonçalves da. Cantar para subir um estudo antropológico da música ritual no Candomblé paulista. *Religião Sociedade* n. 16/2. Rio de Janeiro: ISER, 1992.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. *Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichistas*. Estudos Afro-Brasileiros, São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BEOZZO, J.O. (org.), *História da Igreja no Brasil: segunda época: a Igreja no Brasil do século XIX*. Petrópolis: Vozes, 1980.

BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis: Vozes, 1994.

COSTA, Sebastião Heber Vieira. Alguns aspectos da religiosidade afro-brasileira em vista de uma adequada pastoral da iniciação cristã. In BRANDÃO, Sylvana, *História das Religiões no Brasil*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2001.

DA MATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo e São Luís: Edusp & Fepema, 1995.

_____. *Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural*. In CAROSO, C. & BACELAR, J. (Org.), *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/ Ceao. 1999.



FREYRE, Gilberto. Casa Grande e Senzala. 10 ed. Rio de Janeiro: Ed. P. LIII, 1961.

JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras - Da desafricanização para a reafricanização. Tradução Maria Filonena Mecabo. REVER. n. 1 — São Paulo: PUCSP, 2001.

MOTTA, Roberto. Edjé balé: alguns aspectos do sacrifício no xangô pernambucano. Recife: UFPE, 1991.

PRANDI, Reginaldo. Os Candomblés de São Paulo. São Paulo: Hucitec, 1991.

_____. Herdeiras do Axé. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização. In CAROSO, C. & BACELAR, J. (Org.), Faces da Tradição Afro-Brasileira. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/Ceao. 1999.

_____. Mitologia dos orixas. 7 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RAMOS, Arthur. A aculturação negra no Brasil. São Paulo: Nacional, 1942.

RODRIGUES, Nina. O animismo fetichista dos negros baianos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. Os Africanos no Brasil. 4 ed.. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976.

SILVA, Vagner G. da. Reafricanização e Sincretismo: Interpretações Acadêmicas e Experiências Religiosas. In CAROSO, C. & BACELAR, J. (Org.), Faces da Tradição Afro-Brasileira. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/Ceao, 1999.

VALENTE, Waldemar. Sincretismo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Nacional, 1976.

VERGER, Pierre F. Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo. 2a. ed. São Paulo: Corrupio e Círculo do Livro, 1985 .

Entrevistas

MENDONÇA E SILVA, Maria Dalva de (Dalva de Xangô). Entrevista sobre o Candombé. 14 abril, 2006. Entrevista concedida a Maximiliano Gonçalves da Costa.

OLIVEIRA SILVA, Kênio (Pai Kênio de Oxalá). Entrevista sobre o Candombé. 06 maio, 2006. Entrevista concedida a Maximiliano Gonçalves da Costa.

SILVA, Maria Luiza (Mãe Maria Luiza de Oxum). Entrevista sobre o Candombé. 28 abril, 2006. Entrevista concedida a Maximiliano Gonçalves da Costa.