

Superando o sincretismo: por uma história das religiões afro-brasileiras à luz dos conceitos pós-coloniais

Léo Carrer Nogueira

da Universidade Estadual de Goiás - Morrinhos – Goiás – Brasil

leo.carrer@gmail.com

Resumo: Neste artigo pretendemos realizar uma análise dos principais conceitos utilizados para se estudar a história das religiões afro-brasileiras. Primeiramente analisaremos os intelectuais e acadêmicos que se debruçaram nos estudos das religiões afro ao longo do século XX, utilizando-se do conceito de sincretismo religioso, apontando como estes autores se utilizaram deste conceito para construir uma ideia de superioridade de algumas religiões afro-brasileiras em relação a outras, a partir da consolidação da “pureza africana”. Destacaremos as principais críticas e problemas gerados pela utilização deste conceito e, a partir dela, buscaremos apresentar uma alternativa conceitual para os estudos afro-brasileiros: os estudos pós-coloniais e sua noção de hibridismo.

Palavras-chave: Religiões; afro-brasileiras; sincretismo; estudos pós-coloniais; hibridismo.

Introdução

O estudo das religiões afro-brasileiras na academia remonta ao início do século XX. Desde a obra de Nina Rodrigues, lançada no Brasil em 1904, as religiões afro-brasileiras passaram a ser alvo das lentes de intelectuais e acadêmicos que dedicaram várias páginas de seus escritos a descrever e analisar estas religiões. Imbuídos do olhar racista presente no período, as religiões afro-brasileiras foram inseridas num contexto maior, que procurava pensar a cultura negra como símbolo do atraso e da barbárie que reinava no Brasil, responsáveis, segundo muitos, pelo mal desenvolvimento do próprio país (COSTA, 2006).

Foi neste contexto que os intelectuais brasileiros tentaram explicar a mestiçagem entre brancos e negros, não apenas a partir das relações biológicas, mas também em seus aspectos culturais. Tais intelectuais enxergaram nas religiões afro-brasileiras, especialmente no Candomblé, inicialmente, mas também nos cultos bantos (cabula, macumbas e posteriormente a Umbanda), elementos que lhes permitiam descrevê-las como uma mistura de práticas africanas, mas também com elementos indígenas e católicos.

O conceito de sincretismo surge como forma de explicar tais misturas, mas não só isso, ele surge também como uma tentativa de hierarquizar as relações culturais estabelecidas entre negros e brancos, deixando entrever um discurso que era corrente na época: a da condenação à mestiçagem. Assim como a mistura racial entre brancos e negros era vista de forma negativa, como uma forma de enfraquecer a “raça” branca superior (COSTA, 2006), também no âmbito cultural havia esta identificação, mas do ponto de vista contrário: as religiões mais sincréticas, ou seja, que mais assimilaram elementos do catolicismo eram consideradas como inferiores, por não conseguirem manter a “pureza” das religiões africanas.

Neste sentido, o conceito de sincretismo fica marcado por uma tentativa de inferiorização de determinadas práticas afro-brasileiras diante de outras. Neste artigo¹ faremos uma análise bibliográfica e conceitual do caminho percorrido pelos principais autores que se debruçaram nos estudos das religiões afro-brasileiras e utilizaram o conceito de sincretismo, tentando destacar os principais problemas decorrentes de seu uso. A partir desta identificação, propomos uma alternativa conceitual advinda dos estudos pós-coloniais, corrente teórica que surge em finais do século XX e que procura analisar de forma crítica os impactos do colonialismo nos continentes americano e africano, principalmente. Neste sentido, destacaremos a viabilidade de um dos principais conceitos elaborado pelos pós-coloniais para explicar as trocas culturais advindas do processo colonial: o conceito de hibridismo.

O problema do Sincretismo

Alguns autores se tornaram clássicos nas análises das religiões afro-brasileiras ao longo de todo o século XX. Passaremos agora a analisar alguns destes e como eles analisavam estas religiões a partir de um conceito que se tornou recorrente nos estudos das religiões afro-brasileiras: o sincretismo religioso. Conforme pondera Sérgio Ferretti (1995, p. 87), em sua obra “Repensando o Sincretismo”,

apesar da vasta literatura, curiosamente o sincretismo religioso até hoje tem sido tratado com certo “desinteresse” e mesmo com menosprezo por diversos autores. Entre estudiosos e conhecedores do tema, como entre participantes e interessados nas religiões afro-brasileiras, é comum ouvirmos expressões de rejeição, de negação, de recusa ou menosprezo pela palavra sincretismo. (...) Nota-se que existe certo tabu contra este fenômeno. Parece que se procura negá-lo ou ocultá-lo, embora se reconheça que todas as religiões são sincréticas.

¹ Este artigo é parte reelaborada da dissertação de mestrado “Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003)”.

Mas porque ocorre esta negação do fenômeno? Como chegamos a isto? A resposta está na análise dos vários autores a trabalharem com esta temática ao longo de praticamente todo o século XX. Recorreremos novamente à obra de Ferretti (1995) para nos auxiliar em nossa análise. Ferretti distingue cinco fases ou tendências do debate sobre o sincretismo no Brasil. A primeira destas fases foi iniciada pelo que ele chama de “teoria evolucionista”, representada por aquele que é considerado o pai dos estudos das religiões afro-brasileiras no Brasil, o médico-legista Nina Rodrigues.

Foi Raimundo Nina Rodrigues o primeiro autor a tratar do tema do sincretismo. Em seus textos ele defendia uma superioridade das religiões que considerava “mais complexas”, como o candomblé de origem Jeje-Nagô², que segundo ele tratava-se de “povos negros que (...) se achavam mais avançados na evolução religiosa” (RODRIGUES, 1988, p. 215), em contraposição à prática que ele denomina de Cabula, de origem Banto, que, nas palavras transcritas por ele do reverendo D. João Correia Nery, é considerada como

vestígio de uma religião atrasada e africana que, transportada para o Brasil, aqui se misturou com as cerimônias populares da nossa religião e outras associações e seitas existentes, resultando de tudo isso perigoso amálgama, que só serve para ofender a Deus e perverter a alma (NERY, 1963 *apud* RODRIGUES, 1988, p. 260).

Nina Rodrigues escreve sua primeira obra no final do século XIX, em 1896 para ser mais exato, que seria lançada apenas em 1904 no Brasil, com o título de *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Nesta obra ele faz uma análise das práticas religiosas afro-brasileiras presentes na Bahia, lançando muitos dos modelos de análises que influenciariam os autores que viriam a seguir. Como se tratava de um médico-legista, Nina Rodrigues se preocupa muito mais em analisar as características psicológicas das práticas dos negros baianos do que em analisar suas cosmogonias, consideradas por ele como animistas-fetichistas, e não como formas autênticas de religião, dentro de uma visão durkheimniana destes conceitos.

² O conceito de Nação foi utilizado pelos estudiosos brasileiros para classificar e analisar os escravos africanos trazidos para o Brasil. Assim, existem dois grandes grupos reconhecidos: os sudaneses - povos Ketu ou Nagôs, Jejes e Fons, provenientes dos reinos lorubas, atuais países de Togo, Benin, Daomé e Nigéria; e os Bantos ou Bantos – povos Ovibundos, Quimbundos, Quicongos, provenientes da África Central e Austral, principalmente dos atuais países de Angola, Congo e Moçambique. É bom lembrar que tais categorias não se referem a povos em estado puro, são apenas agrupamentos didáticos, alguns deles até mesmo atribuídos pelo colonizador, e utilizados hoje de forma a facilitar seu estudo. Maiores detalhes ver em MATORY, 1999.

Seguindo esta lógica, Nina Rodrigues considerava a mentalidade religiosa dos negros como “patológica, atrasada e incapaz de manipular as elevadas abstrações exigidas pela religião monoteísta” (SILVA, 1995, p. 35). Apesar de não usar o termo sincretismo em suas obras, Nina Rodrigues aborda a temática utilizando termos como “fusão de crenças, associação, adaptação, equivalência de divindades” etc. (FERRETTI, 2001, p. 15). Neste ponto, Nina Rodrigues faz uma distinção entre os povos negros que foram trazidos para o Brasil como escravos, conforme percebemos nesta passagem:

Todavia, se só deviam permanecer no Novo Mundo **as práticas mais complexas do culto daqueles povos negros que, ao tempo do tráfico, se achavam mais avançados na evolução religiosa**, essas práticas e cultos haviam forçosamente de impregnar-se da contribuição que a eles faziam todas as concepções religiosas mais acanhadas, as divindades ou fetiches individuais, as de tribos, clãs ou aldeias, dos negros não convertidos (RODRIGUES, 1988, p. 215, *grifos nossos*).

Estes “povos negros que se encontravam mais avançados na evolução religiosa”, para ele, eram os chamados sudaneses, especialmente os povos de origem Ioruba. Nina Rodrigues atribuía a estes grupos a supremacia cultural e religiosa, frente aos outros grupos presentes na Bahia nesta época. Sua hierarquia das formas religiosas baianas compreendia, portanto, o “monoteísmo católico” como a mais elevada forma religiosa existente, seguida da “espessa e larga idolatria e mitologia católica dos santos profissionais”. Nas últimas escalas evolutivas encontrávamos, “como síntese do animismo superior do negro, a mitologia jeje-iorubana” e por último o “fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas” (RODRIGUES, 1988, p. 215-216).

Quais seriam, então, estes povos negros de “concepções religiosas mais acanhadas”, “africanos das tribos mais atrasadas”? É o próprio Nina Rodrigues quem nos esclarece:

Para confundir, pois, negros e índios brasileiros na mesma **inferioridade religiosa**, como faz o Sr. Silvio Romero, é preciso que se considerem **todos os nossos negros de procedência banto, porquanto só estes dentre os negros são de pobreza mítica reconhecida** (RODRIGUES, 1988, p. 221, *grifos nossos*).

Portanto, para Nina Rodrigues, não são todos os negros africanos dotados de uma inferioridade religiosa. Há entre eles, aqueles que possuem uma “verdadeira mitologia, já bem complexa”. São estes os iorubanos de origem jeje-nagô. Em contraposição, há os negros atrasados, aqueles de origem banto, cujo fetichismo é “muito

mais simples e rudimentar do que o dos negros da África Ocidental” (RODRIGUES, 1935, p. 163).

Da mesma forma [Nina Rodrigues] distingue os Candomblés fundados ou frequentados por negros africanos, dos Candomblés nacionais dos “negros da terra” (crioulos e mulatos), mostrando que nos primeiros haveria uma “justaposição” das ideias católicas e fetichistas, o que garantiria a manutenção da pureza primitiva das mitologias africanas, enquanto nos segundos uma “fusão” das crenças resultaria num abastardamento das práticas (SILVA, 1995, p. 36).

Esta valorização da pureza jeje-nagô, portanto, resultaria em uma diferenciação entre as práticas provenientes dos africanos de origem sudanesa (Jejes e Nagôs) daquelas dos africanos de origem Bantos (Angolas e Congos). Estes últimos eram discriminados em razão de uma pretensa inferioridade mítica, que proporcionava a fusão de seus rituais com práticas católicas, espíritas, cartomantes etc., promovendo assim um “abastardamento” ou uma “deturpação” das mitologias e rituais africanos. Podemos perceber isto em sua análise da Cabula, ritual de origem afro que, pela descrição feita por ele, é bastante similar à Umbanda de hoje.

Assim, o conceito de sincretismo é utilizado de forma a diferenciar as práticas de um africanismo “puro”, daquelas práticas deturpadas e degeneradas que se deixam misturar. Na análise de Nina Rodrigues aqueles cultos que passaram por um processo de sincretização seriam inferiores frente àqueles que mantiveram a “pureza mítica e ritual” africana. Este crescente processo de deturpação, em um futuro próximo, acabaria por fazer desaparecer as práticas jeje-nagô como culto organizado quando inseridas nas grandes cidades, por se contraporem ao ideal civilizatório das massas urbanas, horrorizadas frente aos cultos mágicos e fetichistas dos candomblés e cabulas (SILVA, 1995, p. 37).

Influenciados por suas ideias, mas inaugurando uma nova fase nos estudos afro-brasileiros, os autores que vieram a seguir aprofundaram cada vez mais esta superioridade dos cultos de origem sudanesa (jeje e nagô). Pertence ao seguidor de Nina Rodrigues, o também médico-legista Arthur Ramos a inauguração desta segunda fase dos estudos do sincretismo, chamada por Ferretti de “Escola Culturalista”, pois buscavam explicações na corrente antropológica do culturalismo, tendo em Herskovits seu principal teórico.

Mesmo pertencendo a uma escola diferente, Arthur Ramos aprofunda bastante esta noção negativa das práticas africanas sincréticas. Em sua principal obra, intitulada *O Negro Brasileiro*, lançada em 1940, ele distingue o sistema mítico jeje-nagô dos cultos

bantos, caracterizados por uma “mitologia paupérrima”, sendo seus terreiros “toscos e simples”:

Em primeiro lugar, **estaria a pobreza da mítica banto, em relação aos sudaneses, fato reconhecido por todos os etnógrafos**, o que resultou na sua quase total absorção, no Brasil, pelo fetichismo jeje-nagô (RAMOS, 2001, p. 85, *grifos nossos*).

Assim como Nina Rodrigues, Arthur Ramos também fazia uma diferenciação entre as raças ou os povos negros e suas origens. Reconhecia que os negros de origem jeje-nagô eram superiores aos negros de origem banto. Tal diferenciação, que se traduzia em verdadeiro evolucionismo cultural, se refletia na religião destes povos, havendo, portanto, religiosidades mais adiantadas e outras mais atrasadas, conforme observamos no trecho a seguir:

Na realidade, as religiões e cultos do negro e do mestiço brasileiros contemporâneos, embora se lhes reconheça a origem africana, são a resultante de uma mescla curiosa, onde várias formas míticas entraram em contato, umas se fundindo a outras, **as mais adiantadas absorvendo as mais atrasadas**, originando uma verdadeira *simbiose* ou *sincretismo* religioso (RAMOS, 2001, p. 114, *grifos nossos*).

Seguindo esta mesma linha, outro autor a analisar as religiosidades africanas presentes no Brasil, Edison Carneiro reproduz as mesmas ideias sobre a degeneração que o sincretismo promovia nas religiões africanas. Em uma passagem de sua obra clássica intitulada *Religiões Negras*, após analisar as misturas que eram feitas entre a mitologia jeje-nagô e o catolicismo e o espiritismo, ele conclui que, “assim, agindo e reagindo, a mitologia negra vai se degradando, se decompondo, se incorporando ao folclore nacional” (CARNEIRO, 1991, p. 97).

Paralelamente a esta escola culturalista, representada por Arthur Ramos e seus seguidores, Gonçalves Fernandes (1941), Tullio Sepilli (1954) e Waldemar Valente (1963), percebemos que João do Rio (1976), jornalista que escreveu na virada do século XIX sobre as macumbas dos morros cariocas, encontrou esta mesma distinção entre bantos e sudaneses no que diz respeito à “pureza” e à “degradação” de seus rituais religiosos. Seu acompanhante na empreitada de conhecer as religiões do Rio, Antônio, assim descreve a religiosidade dos negros Cambindas, nação pertencente ao grupo Banto:

Antônio: Há as dos negros cambindas. Também essa gente é ordinária, **copia os processos dos outros e está de tal forma ignorante que até as cantigas das suas festas tem pedaços em português.** (...) Para os cambindas serve para santo qualquer pedra, os paralelepípedos, as lascas das pedreiras e esses pretos sem-vergonha adoram a flor do girassol que simboliza a lua...

João do Rio: Eu estava atônito. **Positivamente Antônio achava muito inferiores os cambindas.**

Antônio: (...) Por negro cambinda é que se compreende que africano foi escravo de branco. Cambinda é burro e sem-vergonha! (RIO, 1976, *grifos nossos*).

Mas o grande autor que acabou consolidando esta ideologia do sincretismo como degradação no imaginário intelectual brasileiro foi Roger Bastide, que escreveu sua obra clássica, *As Religiões Africanas no Brasil* em 1971, na qual condensa suas análises e observações realizadas anos antes, a partir de 1946. Bastide inaugurou o que Ferretti considera a terceira fase do sincretismo no Brasil, e retoma as críticas feitas por seus predecessores às religiões de origem Banto, notadamente a macumba e a Umbanda, associando-as a formas degradadas de culto. Para ele, “a macumba resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro até, frequentemente, o assassinato” (BASTIDE, 1989, p. 414).

Ao mesmo tempo, ao analisar o fenômeno do sincretismo, Bastide desenvolve a teoria das analogias. Para ele, o nosso pensamento trabalha por analogias, sendo capaz, em momentos de contatos culturais, de assimilar e associar diferentes elementos religiosos e incorporá-los ao nosso estoque religioso. Assim, ao associar Santos católicos e Orixás africanos, o negro africano não está misturando estas duas práticas religiosas, mas apenas relacionando-as. Em seu pensamento ele sabe muito bem que Ogum é Ogum e São Jorge é São Jorge, são duas figuras distintas, pertencentes a panteões distintos. No pensamento religioso, eles não se misturam. Desta forma, o africano é capaz de frequentar o Candomblé, mas continuar assumindo-se católico. Há, no entanto, uma diferenciação entre o pensamento religioso e o pensamento mágico, que Bastide explica da seguinte forma:

Devemos distinguir a religião da magia; o sincretismo não se processa da mesma forma num caso e noutro. A lei do pensamento religioso é a do simbolismo, das analogias ou das correspondências místicas; a do pensamento mágico é a lei da acumulação, da intensificação e da adição (BASTIDE, 1989, p. 382).

Como percebemos neste trecho, Bastide parte de uma diferenciação weberiana entre os conceitos de religião e magia. Para ele, na religião existe a identificação, a relação, a associação. Este é o caso do Candomblé. Já na magia, o que importa é a fusão, é a lei da acumulação. O mago não se constrange em misturar elementos de matrizes culturais diferentes para atingir seus objetivos de uma forma mais eficaz. Assim, nas macumbas e umbandas cariocas, consideradas por ele como práticas mágicas, o que vale

é a eficácia, mesmo que para atingi-la o mago tenha que utilizar elementos mágicos de diferentes matrizes culturais. Assim, enquanto no Candomblé

os dois espaços, católico e africano, não interferem entre si, (...) mais na macumba do Rio que no espiritismo de Umbanda, as duas zonas, católica e africana, constituem uma só, os orixás sendo inteiramente identificados com as imagens de seus correspondentes católicos (BASTIDE, 1989, p. 377-378).

Portanto, esta síntese ou fusão proposta por Bastide era o fator do que ele considerava a causa de uma “degradação” por parte destas religiosidades. Segundo ele, os principais causadores desta degradação seriam, em primeiro lugar, o caráter de “pobreza mítica” dos cultos de origem banto, seguidos pela ação da própria cidade moderna, como São Paulo e Rio de Janeiro³, que promoveriam uma espécie de esfacelamento destas religiões em práticas de magia individualizadas. Por outro lado, nas cidades do nordeste e norte, seu caráter “ruralizado” promoveria uma maior integração dos sistemas religiosos em cultos coletivos, explicando assim a maior “pureza ritualística e doutrinária” dos Candomblés que ali se desenvolveram (SILVA, 1995).

Bastide, portanto, separa o conceito do sincretismo em dois tipos diferentes. Primeiro teríamos o sincretismo por associação, típica do pensamento religioso, num sentido weberiano. Trata-se de encontrar analogias entre uma religião e outra e fazer correspondências entre elas, mas sem misturá-las. O outro tipo seria próprio da magia, e segundo ele, trata-se do fenômeno do “mulatismo cultural”, em que há a mistura, a adição de elementos religiosos de outra matriz religiosa, fenômenos estes que são incorporados e passam a fazer parte do ritual mágico daquele culto. Segundo Bastide, a “macumba é religião mulata” (BASTIDE, 1989, p. 387).

Tais ideias estavam presentes já em Nina Rodrigues, que distingue entre a religião dos africanos e a dos mulatos ou crioulos. Segundo ele,

se para o negro africano houve e ainda há justaposição de ideias religiosas, de um lado as oriundas da catequese e de outro, as ideias e crenças fetichistas importadas da África, para o crioulo e o mulato observa-se tendência manifesta e irreversível no sentido de fundir essas crenças, de identificar os dois ensinamentos (RODRIGUES, 1935, p. 171).

Esta associação que era feita entre divindades africanas e santos católicos, tanto para Nina Rodrigues quanto para Roger Bastide, servia como uma forma de dissimular, perante a religião dominante, as suas próprias crenças religiosas. Segundo Bastide, “para poder subsistir durante todo o período escravista os deuses negros foram obrigados a se

³ Berço das práticas que ficaram conhecidas como Macumba e deram origem à Umbanda.

dissimular por trás da figura de um santo ou de uma virgem católica” (BASTIDE, 1989, p. 359).

Desta forma, ambos colocam este fenômeno do sincretismo religioso dos negros africanos trazidos para o Brasil como uma estratégia de sobrevivência diante da imposição da religião católica realizada pelos missionários jesuítas que objetivavam catequizar e ao mesmo tempo reprimir as práticas religiosas de qualquer outra origem que não fosse cristã-católica.

Pierre Verger, que faz suas observações na década de 1950, também cita este mascaramento dos Orixás africanos por meio dos santos católicos, produzindo assim o que ele denomina de “sincretismo aparente”:

Quando o senhor passava ao lado de um grupo no qual eram cantados a força e o poder vingador de *Sango* [Xangô], o trovão, ou de *Oya*, divindade das tempestades do rio Níger, (...) e quando ele perguntava o significado daquelas cantigas, respondiam-lhe sem falta: “*Toyô*, adoramos à nossa maneira e em nossa língua São Jerônimo, Santa Bárbara ou o Senhor do Bonfim” (CARYBÉ, p.1). É que cada divindade africana havia sido assimilada aos santos e virgens da religião católica. **Foi assim que, ao abrigo de um aparente sincretismo, as antigas tradições mantiveram-se através do tempo** (VERGER, 1999, p. 23-24, *grifos nossos*).

Para Verger, este “aparente sincretismo” foi fundamental para a sobrevivência dos cultos e tradições afro-brasileiras, mas com o passar do tempo e das gerações, este sincretismo deixou de ser apenas aparente para se configurar em uma verdadeira assimilação entre santos e orixás:

Com o tempo houve uma evolução e o sincretismo afro-católico, que, originariamente, era apenas máscara, tornou-se mais sincero. As novas gerações “crioulas” já consideram que “santo” e “*Orisa*” são um só, que apenas o nome muda (VERGER, 1999, p. 24).

Foi assim que, desde Nina Rodrigues, passando por Roger Bastide e Pierre Verger, foi consolidada entre os pesquisadores que se dedicaram aos estudos das religiões afro-brasileiras esta teoria de que os negros, para manterem sua religiosidade e cultura, “mascaravam” seus deuses atrás dos santos católicos. Enquanto fingiam prestar culto a São Jorge, na verdade estavam reverenciando Ogum; Nossa Senhora era Iemanjá; e assim sucessivamente. Segundo o antropólogo Josué Tomasini de Castro (2006, p. 25), tal visão deve ser vista com cuidado, pois

pensar o sincretismo como se este fosse “uma máscara colonial para escapar à dominação [branca]” (FERRETI, 1995: 88) é restringi-lo apenas a uma estratégia política contra hegemônica e dar-lhe uma conotação que nem sempre (...) é verdadeira: de que este seria um processo consciente; como se com papel e lápis na mão, os africanos trazidos como escravos ao Brasil tivessem, há mais de quatro séculos, começado a sintetizar algumas formas de

analogias, para que, assim, ao olharem para a estátua da Virgem Maria não se esquecessem de seus próprios santos.

Baseado nestes autores, “alguns expoentes dos estudos afro-brasileiros passaram a abominar o sincretismo e a valorizar a denominada ‘pureza africana’ (FERRETTI, 2001, p. 20), criando assim o que ele chama do “mito da pureza africana”. Este mito serviu de discurso político para diversos praticantes do Candomblé de nação Ketu ou nagô para se reafirmarem como detentores de uma “autenticidade africana”, em contraposição aos Candomblés de Caboclo e à Umbanda, que seriam práticas africanas misturadas, por isto de menor valor cultural e religioso.

Assim, o conceito de sincretismo aos poucos passa a ser mal visto na academia, como o próprio Ferretti (2001, p. 15) coloca:

Sincretismo é palavra considerada maldita que provoca mal-estar em muitos ambientes e em muitos autores. Diversos autores evitam mencioná-la, considerando seu sentido negativo, como sinônimo de mistura confusa de elementos diferentes, ou imposição do evolucionismo e do colonialismo (FERRETTI, 2001, p. 15).

As maiores críticas a respeito do sincretismo debatido por estes autores, no entanto, foram para a valorização e busca de uma mítica “pureza ritual” presente nos candomblés e a conseqüente desvalorização da macumba por seu caráter sincrético. Este tom de crítica será a marca das duas fases seguintes na discussão deste conceito.

A quarta fase do debate sobre o sincretismo, segundo Ferretti, desenvolveu-se entre as décadas de 1970 e 80. Seus principais autores são Peter Fry (1984), Yvone Maggie (2001), Patrícia Birman (1983), Beatriz Dantas (1988), Reginaldo Prandi (1989), entre outros. Esses autores criticaram a busca dessa “pureza” africana por parte dos intelectuais e antropólogos que se dedicaram aos estudos destas religiões no Brasil e, além disto, analisaram os processos de “nagoização”⁴ e a africanização ou reaffricanização que alguns terreiros promovem a partir do final da década de setenta.

Segundo Reginaldo Prandi (1989, p. 143), essa reaffricanização

não significa ser negro nem desejar sê-lo; significa intelectualização e acesso a uma literatura sagrada que contém poemas oraculares, a reorganização do culto conforme modelos trazidos da África contemporânea; é uma bricolagem e não uma volta ao primitivo original.

Por último, a fase mais recente do debate sobre o sincretismo se inicia na década de 1980. Seus principais representantes são Roberto Motta (1982), Rita Segato (1990), Kabengele Munanga (1989), Ana Valente (1989) e o antropólogo argentino Alejandro

⁴ Predomínio do modelo de Candomblé Ketu-Nagô

Frigerio (1983). Esta fase é marcada por uma revisão nas discussões sobre o sincretismo, a partir das críticas ao uso deste conceito como “mascaramento” colonial e ao “mito da pureza africana”, e é marcada por uma tentativa de repensar este conceito, e de propor novas alternativas conceituais que melhor expliquem os contatos entre culturas ocorridos especialmente na América Latina e no Brasil.

Entre as principais críticas feitas por estes autores ao uso do conceito de sincretismo, temos, em primeiro lugar, aquela que coloca a utilização do sincretismo por parte dos africanos como uma máscara atrás da qual escondiam seus deuses; segundo, o “mito da pureza africana”, que acabou fazendo com que o sincretismo ou as religiões assumidamente sincréticas fossem vistas como “deturpações” da religião africana; e em terceiro lugar, como consequência deste último, o engessamento do conceito de cultura proporcionado pela visão da mistura entre religiões como violação de uma pretensa pureza cultural.

Primeiramente, sobre o problema do “mascaramento” colonial ao qual o sincretismo é associado, como tendo servido aos africanos escravizados como uma “máscara colonial para escapar à dominação”, como dizia Nina Rodrigues, tal postura já foi bastante criticada e relativizada por outros autores. Para analisar melhor esse problema, citemos alguns casos conhecidos na história das religiões afro-brasileiras que nos remetem a situações de sincretismo. As associações entre elementos das religiões africanas e católica foram relativamente comuns, como nos demonstram inúmeros exemplos na historiografia.

Como exemplos, podemos citar duas referências historiográficas. A primeira delas é o caso das Santidades, rituais indígenas ocorridos no Brasil no séc. XVI em que líderes religiosos indígenas realizavam

Cerimônias de batismo com fumaça de tabaco ou com “os santos óleos”; bailes tribais e orações com rosários feitos de sementes de frutas; confissões em cadeiras de “um pau só” com sucções de fumo em longos caniços, num transe coletivo a um só tempo cristão e indígena (SOUZA; VAINFAS, 2002, p. 19).

O segundo exemplo é o do Acotundá ou Dança da Tunda, um “ritual religioso dedicado ao culto do deus pagão da nação Courá (Lagos, Nigéria), praticado no Arraial de Paracatu (Minas Gerais) e que no ano de 1747 foi desmobilizado por um batalhão de capitães-do-mato” (MOTT, 1988, p. 87). Segundo as testemunhas ouvidas no inquérito, o Acotundá ou Dança de Tunda é por ele descrito da seguinte forma:

uma preta forra, Josefa Maria, embrulhada em umas chitas velhas e entrou na Dança **proferindo algumas palavras que encontram nossa Santa Fé Católica** e outras que ela não entendeu (...) por falarem na língua de Courá.

(...) Depois desta dança saía uma que se chamava Quitéria e lá subia em cima da casa e se **punha a pregar pela sua língua que era Deus e filha de Nossa Senhora do Rosário e de Santo Antônio** (...). E depois de fazer esta prática, saíra ao terreiro e trouxera uma negra uma galinha morta e levava outra em uma caldeirinha e um ramo verde e **com ele espalhava água benta** (MOTT, 1988, p. 90, *grifos nossos*).

Em todos estes casos percebemos tratarem-se de manifestações ocorridas durante praticamente toda a história do Brasil e que tinham por características principais a utilização, em um mesmo culto, de elementos indígenas, africanos e católicos, como pudemos perceber pelas descrições. Contrariamente ao que afirmaram Nina Rodrigues, Roger Bastide e Pierre Verger, não se tratavam simplesmente de “mascaramentos” de cultos africanos ou indígenas diante da imposição católica, mas sim de apropriações legítimas, aos olhos de seus praticantes, dos elementos que lhes eram interessantes, dentro do quadro cultural e religioso que lhes estava disponível. Esta ideia é realçada por Ana Valente (1989, p. 68):

Seja qual for o ângulo que se analise a questão do sincretismo religioso, é importante ressaltar que o negro não permaneceu passivo ante esse processo, apesar da imposição, da obrigatoriedade e do papel desempenhado pela religião católica como sustentáculo do projeto colonial. **Tudo leva a crer que a partir da realidade vivida naquela época, considerando as dificuldades, o negro recriou e reinterpretou a cultura dominante, adequando-a à sua maneira de ser** (*grifos nossos*).

Portanto, acreditamos que a teoria, colocada pelos autores que utilizaram o conceito do sincretismo, de que os africanos utilizavam o sincretismo como uma forma de “mascaramento” não é de todo verdade, como demonstramos. Além disto, esta ideia denota uma total submissão, por parte do negro, aos ditames católicos, e vemos que em muitos casos não se tratava de submissão, mas muito mais de uma forma de rebeldia contra a religião dominante, no caso o catolicismo, que era utilizado e ressignificado pelos negros africanos conforme seus saberes culturais e religiosos.

Esta visão está presente no debate que Josué de Castro (2006, p. 30-31) faz, utilizando-se dos estudos do antropólogo André Droogers:

André Droogers (2005, p. 219) diz que o sincretismo acontece quando “dois ou mais cenários de metáforas religiosas estão disponíveis aos crentes, que então podem combiná-las de várias formas”. (...) **Trabalha-se o sincretismo como um processo onde um indivíduo, conscientemente ou não, seleciona diferentes elementos de diferentes estruturas presentes em seu contexto social e as engloba em um único e novo espaço mental** (*grifos nossos*).

Colocado isto, a teoria da “pureza” cultural africana também cai por terra. Não existe cultura pura, como queriam os pesquisadores das religiões afro que analisamos. Como Ferretti (1995, p. 71) coloca,

a respeito do tema da pureza africana, podemos dizer do candomblé, como Leonardo Boff (1981, p. 54) em relação ao catolicismo oficial: “Este é tão sincrético como qualquer outra religião (...) 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**”. A ideia de pureza religiosa como vemos é um mito que alguns adeptos procuram vivenciar no candomblé e que estudiosos procuraram evidenciar (*grifos nossos*).

Mundicarmo Ferretti (1987, p. 161) complementa, referindo-se à

inconsequência de se procurar uma pureza na religião afro-brasileira, pela inexistência de cultura estática e dada a impossibilidade de uma religião trazida por escravos sobreviver mais de cem anos sem sofrer transformações e sem integrar elementos de outras religiões.

Assim, ver o sincretismo como uma deformação em relação a uma religião considerada pura é algo completamente absurdo. Ao proceder desta forma, os pesquisadores das religiões afro-brasileiras partem do princípio de que a cultura é algo estático, e que pode manter-se sempre estagnada, sem sofrer influências nem alterações ao longo do tempo. Mas como colocou muito bem Ferretti, toda religião é sincrética por natureza, o sincretismo é sua normalidade. Isso significa que no cerne de toda religião existem elementos e influências de várias outras religiões diferentes, direta ou indiretamente.

Vemos, portanto, que ideias como “pureza” e “deturpação” não fazem sentido quando tratamos de fenômenos culturais e religiosos. Quando tratamos de religiões afro-brasileiras, portanto, devemos buscar conceitos que mais se enquadrem nas análises a que nos propomos. Mesmo com a tentativa de superação do conceito de sincretismo proposta por Ferretti, trata-se de um conceito que continua vinculado ao período e contexto histórico em que surge, ou seja, o contexto do evolucionismo cultural e racial. Ao ser associado a uma ideia de inferioridade racial entre os negros, entendemos que tal conceito fica marcado historicamente, obrigando-nos a buscar alternativas conceituais que mais se adequem aos estudos religiosos atualmente.

Hibridismo: uma alternativa conceitual

Um dos principais teóricos da corrente pós-colonial⁵ é o indiano Homi Bhabha, que propõe uma renovação nos estudos culturais. A chave de sua proposta está,

⁵ Os estudos desta corrente se iniciaram na segunda metade do século XX, e tiveram a década de 80 como seu principal momento de difusão. Tem como característica principal a desconstrução dos essencialismos, através de concepções críticas aos projetos dominantes da modernidade. Seus autores

primeiramente, em um deslocamento na própria compreensão do conceito de cultura. Bhabha (1998, p. 67) tenta uma resignificação do conceito de cultura, percebido por ele como algo dinâmico e aberto:

É apenas quando compreendemos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender porque **as reivindicações hierárquicas de originalidade ou “pureza” inerentes às culturas são insustentáveis**, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram seu hibridismo (*grifos nossos*).

Portanto, para Bhabha, atribuir a diferentes culturas ou elementos culturais o caráter estático de originalidade ou “pureza”, como alguns autores que se dedicaram aos estudos das culturas africanas no Brasil fazem é algo totalmente inconcebível. Para Bhabha, todas as culturas são híbridas porque a própria cultura é dinâmica, está sempre se modificando. Lynn Mario de Souza (2004, p. 125) nos esclarece melhor o pensamento de Bhabha e dos pós-coloniais a respeito:

O projeto [pós-colonial] prevê a releitura da diferença cultural numa resignificação do conceito de cultura. (...) Dessa forma, para Bhabha, no projeto pós-colonial, **em oposição ao conceito dominante de cultura como algo estático, substantivo e essencialista, a cultura passa a ser vista como algo híbrido, produtivo, dinâmico, aberto, em constante transformação** (*grifos nossos*).

Partindo deste princípio, podemos notar que a proposta do autor prevê uma completa reformulação no modo como entendemos a cultura, para daí podermos compreender os fenômenos culturais – incluídos os fenômenos religiosos – ocorridos no bojo do processo colonial. Ao invés de vermos a cultura como algo estático, ele propõe que enxerguemos a dinamicidade das culturas, como algo que está sempre em movimento, e que, ao serem colocadas umas diante das outras, são capazes de interagirem, dando origem a inúmeras formas culturais novas.

Assim, ao invés de pensarmos em duas matrizes culturais estanques, como por exemplo, uma europeia (A) e uma africana (B), que ao se encontrarem, entrariam em um processo de fusão (A + B) e produziriam uma terceira cultura também estanque (C), mas com elementos de ambas, o autor propõe que pensemos em duas matrizes culturais totalmente abertas e que, ao se encontrarem, dão origem a um complexo processo dinâmico que pode resultar em infinitas possibilidades de combinação, assimilação, fusão,

são, principalmente, imigrantes oriundos de países emergentes da Ásia, África e América Latina, inseridos nas sociedades europeias e norte-americana, mas que se apropriam dos conhecimentos da modernidade para apontar suas incoerências e tecer críticas a ela (COSTA, 2006). Entre seus principais representantes temos o indiano Homi Bhabha, o palestino Edward Said, o jamaicano Stuart Hall e o argentino Nestor Canclini, entre outros.

repulsão, exclusão etc. Este encontro, segundo Bhabha, “abre um espaço de tradução: um lugar de hibridismo, (...) onde [vemos] a construção de um objeto político que é novo, *nem um e nem outro*” (BHABHA, 1998, p. 51).

A tradução é também uma maneira de imitar, porém de uma forma deslocadora, brincalhona, imitar um original de tal forma que a prioridade do original não seja reforçada. (...) O “originário” está sempre aberto à tradução (...) nunca tem um momento anterior totalizado de ser ou de significação – uma essência. (...) É através desse deslocamento ou limiaridade que surge a possibilidade de articular práticas e prioridades culturais diferentes e até mesmo incomensuráveis. (SOUZA, 2004, p. 125).

Esta “limiaridade” citada por Lynn Mario de Souza é um dos conceitos-chaves na teoria pós-colonial de Bhabha. Segundo ele, a dominação colonial provoca o surgimento destes espaços limiares, que são espaços de fronteiras, ou o que ele denomina de “terceiro espaço” ou “entre-lugar”, ou seja, espaços que não pertencem nem à cultura regional, nem à imposição colonial, mas sim espaços híbridos, no interstício destes dois lugares em que se encontram.

Estes “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. (...) **Essa passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta** (BHABHA, 1998, p. 20 e 22, *grifos nossos*).

Este é o caso, por exemplo, das trocas religiosas entre africanos, europeus e nativos em terras brasileiras. A América, assim, se torna o palco desta “passagem intersticial”, este “entre-lugar”, onde diversas culturas se encontram e dão início a um processo de interação constante. O resultado deste processo não é uma cultura única, monolítica, resultado da fusão equivalente dos elementos culturais aqui dispostos, mas sim uma rede cultural, um rizoma, em que temos várias ramificações diferentes, resultados dos diversos níveis de interação a que estiveram sujeitos os elementos que aqui se encontraram. Assim, o contato entre estas culturas dá origem a um quadro dinâmico, composto por infinitos elementos culturais provenientes de ambas, e que são apropriados, negociados, reelaborados e utilizados de maneiras diferentes por cada indivíduo que está imerso nesta dinâmica cultural:

Mais do que culturas distintas o que é possível perceber é que a sociedade vive essa dinâmica cultural e através do uso da sua utensilagem mental ressignificam e se apropriam desse universo cultural disponível de acordo com as suas percepções e interesses (SÁ JÚNIOR, 2004, p. 51).

Este quadro fornece os subsídios necessários para o processo de hibridação, como descrito por Bhabha. Outro autor a trabalhar com o conceito, o argentino Nestor Garcia Canclini define a hibridação, de forma bastante genérica, como os “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2006, p. XIX). Assim, para Canclini, a Hibridação se dá sempre que estruturas de origens culturais diferentes se encontram em um mesmo espaço, se combinando de diferentes formas para gerar novas estruturas.

Além do conceito de hibridismo trabalhado até aqui, vemos, dentro das teorias pós-coloniais, que outros conceitos remetem a estas mesmas características, como por exemplo o conceito de transculturação, desenvolvido pelo autor cubano Fernando Ortiz (1991). Conforme a análise de Zilá Bernd (2004, p. 109),

(...) o pensamento da transculturação (...) pressupõe que do contato entre duas ou mais culturas não haja apenas perdas e esquecimentos ou acréscimos e adesões impostas pela lei do mais forte. (...) O que sempre existiu na América Latina (...) foi uma encenação antropofágica onde as culturas em presença deram origem a algo novo, impuro e híbrido, que é hoje, em síntese, a cultura das Américas. (...) Devemos ver e viver a transculturação como um conjunto de transmutações constantes, pois trata-se de um processo criativo e jamais concluído.

Temos também o conceito de crioulização, de Edouard Glissant, que afirma que “a crioulização é um movimento perpétuo de interpenetração cultural e linguística que faz com que não se desemboque numa definição do ser” (GLISSANT, 2005). Diva Damato, em análise à obra do autor, complementa que

a crioulização age como o rizoma (...): rizoma é uma raiz que vai em todas as direções, que se mistura às raízes de todas as plantas que venha a alcançar, resultando num emaranhado inextrincável (...); O rizoma (...) se caracteriza pelos princípios da conexão, da heterogeneidade, da multiplicidade, da recusa de um eixo, da ausência de um modelo, quer estrutural, quer gerativo (DAMATO, 2003, p. 37).

Seguindo esta linha de raciocínio, Glissant defende a utilização do conceito de crioulização, em contraponto ao conceito de mestiçagem. Para ele, ambos os conceitos servem para analisar processos de trocas culturais, especialmente em relação à situação colonial; no entanto, ele defende que a diferença entre os dois está no fator de imprevisibilidade contido no primeiro:

E por que a crioulização e não a mestiçagem? Porque a crioulização é imprevisível, ao passo que poderíamos calcular os efeitos de uma mestiçagem. Podemos calcular os efeitos da mestiçagem por enxertia em diferentes plantas e por cruzamentos de animais; podemos calcular que ervilhas vermelhas e

ervilhas brancas misturadas, através da técnica do enxerto, darão um tal resultado em uma geração, um tal resultado em outra geração. Mas a criouliização é a mestiçagem acrescida de uma mais-valia, que é a imprevisibilidade (GLISSANT, 2005, p. 22).

Uma primeira crítica que se pode fazer ao raciocínio de Glissant é o engessamento do conceito de mestiçagem. Para isto, ele recorre apenas à mestiçagem do ponto de vista biológico, quando a maioria dos autores que utilizam a mestiçagem e também o hibridismo, ambos conceitos que têm sua raiz nos cruzamentos de origem biológica, fazem uma ressignificação deste termo para sua utilização no âmbito da cultura, o que acaba por distanciar profundamente estes dois conceitos – a mestiçagem cultural da biológica. Mesmo na mestiçagem do ponto de vista biológico há um nível de imprevisibilidade considerável, não dá simplesmente para prever que determinados elementos genéticos, ao se combinarem, terão um resultado genético conhecido ou previsto.

Mesmo assim, é importante nos atentarmos para a noção de criouliização que o autor propõe, definido também pelo conceito de “caos-mundo”. Glissant recorre à teoria do caos para definir do que se trata sua noção de criouliização ou caos-mundo. Para ele, a noção de caos se encaixa perfeitamente na análise das trocas culturais, pois ambas têm como caráter principal a imprevisibilidade. Para ele, “existe caos-mundo porque existe imprevisível. É a noção de imprevisibilidade da relação mundial que cria e determina a noção de caos-mundo” (GLISSANT, 2005, p. 46). Em outro trecho da obra ele nos explica melhor do que se trata este caos-mundo:

Chamo de caos-mundo (...) o choque, o entrelaçamento, as repulsões, as atrações, as conviências, as oposições, os conflitos entre as culturas dos povos na totalidade-mundo contemporânea. (...) Trata-se da mistura cultural, que não se reduz simplesmente a um *melting-pot*, graças à qual a totalidade-mundo hoje está realizada (GLISSANT, 2005, p. 98).

Assim também acontece com a noção de criouliização, como já vimos. No pensamento de Glissant, as noções de criouliização e caos-mundo se completam e se relacionam. Ambas partem do pressuposto da imprevisibilidade do contato entre culturas. Glissant busca em diferentes matrizes do conhecimento as definições com que analisará a constituição das culturas e das identidades culturais. Enquanto o conceito de caos-mundo provém da noção científica da teoria do caos, a criouliização provém do processo linguístico ocorrido em algumas ilhas do Caribe, dando origem às línguas crioulas:

A palavra “criouliização”, obviamente, vem do termo crioulo (a) e da realidade das línguas crioulas. E o que é uma língua crioula? É uma língua compósita, nascida do contato entre elementos linguísticos absolutamente heterogêneos uns aos outros (GLISSANT, 2005, p. 24).

Assim, Glissant procura estender esta noção de criouliização ocorrida em relação à língua para a cultura como um todo. Para ele, a criouliização é uma reconstituição, por parte dos escravos africanos, de sua cultura, suas tradições, sua língua e seus costumes, perdidos ao longo do processo de deportação a que são submetidos:

Os africanos chegam [nas Américas] despojados de tudo, de toda e qualquer possibilidade, e mesmo despojados de sua língua. Porque o ventre do navio negreiro é o lugar e o momento em que as línguas africanas desaparecem, porque nunca se colocavam juntas no navio negreiro. (...) O que acontece com esse migrante? Ele recompõe, através de *rastros / resíduos*, uma língua e manifestações artísticas, que poderíamos dizer válidas para todos (GLISSANT, 2005, p. 19).

A criouliização seria então a reconstituição de sua cultura, por parte do africano despojado de sua terra, de seus costumes e de sua língua. Esta reconstituição se faz pela utilização dos elementos que estão a sua volta, não importando se pertencem ao colonizador ou não. Assim, ele se apropria de elementos da cultura do colonizador e da população nativa, além de outros, de várias formas diferentes, e ressignificam estes elementos, incorporando-os ao seu estoque cultural e dando origem assim a uma cultura absolutamente híbrida, imprevisível, em suma, uma cultura crioula.

Percebemos assim que as noções de criouliização, transculturação, e até mesmo de mestiçagem quando abordada do ponto de vista cultural e não biológico, apesar de terem trajetórias e aplicações diferentes, de uma certa forma coincidem com o conceito de hibridismo que tentamos descrever até agora. Sobre isto, o autor Nestor Garcia Canclini considera que todos eles devem ser traduzidos e substituídos por um único conceito: o conceito de hibridação. O autor analisa especificamente os conceitos de mestiçagem, sincretismo e criouliização, cada um deles se referindo a um aspecto cultural específico. A mestiçagem serviria para trabalharmos com as interações entre povos diferentes não só do ponto de vista biológico, como “produção de fenótipos a partir de cruzamentos genéticos”, mas também do ponto de vista cultural, como “mistura de hábitos, crenças e formas de pensamentos” (CANCLINI, 2006, p. XXVII).

O sincretismo se refere à “combinação de práticas religiosas tradicionais”, ou, num sentido mais amplo, “a adesão simultânea a vários sistemas de crenças, não só religiosas”. E a palavra criouliização, em sentido estrito, se refere à “língua e a cultura criadas por variações a partir da língua básica e de outros idiomas no contexto do tráfico de escravos” (CANCLINI, 2006, p. XXVIII).

Estes termos – mestiçagem, sincretismo, criouliização – continuam a ser utilizados em boa parte da bibliografia antropológica e etno-histórica para especificar formas particulares de hibridação mais ou menos clássicas. Mas,

como designar as fusões entre culturas de bairro e midiáticas, entre estilos de consumo de gerações diferentes, entre músicas locais e transnacionais, que ocorrem nas fronteiras e nas grandes cidades? A palavra hibridação aparece mais dúctil para nomear não só as combinações de elementos étnicos ou religiosos, mas também a de produtos das tecnologias avançadas e processos sociais modernos ou pós-modernos (CANCLINI, 2006, p. XXIX).

Assim, mesmo reconhecendo a validade da utilização destes outros conceitos, Canclini sugere a sua substituição pelo conceito de hibridação, que para ele deve ser tratado como “um termo de tradução entre mestiçagem, sincretismo, fusão e os outros vocábulos empregados para designar misturas particulares” (CANCLINI, 2006, p. XXXIX). Portanto, enquanto os outros conceitos serviriam para se referir a processos de trocas culturais mais específicos (religiosas, linguísticas, etc.), hibridação agruparia a todos os processos de trocas culturais, em sentido amplo.

Considerações finais

A partir do caminho histórico que percorremos, percebemos como os conceitos aqui tratados tem suas próprias delimitações no tempo e no espaço, estando atrelados aos contextos históricos em que surgiram. Apesar de, em alguns casos, tentarem explicar fenômenos similares, eles operam de forma distinta, fornecendo um arsenal de explicações diferentes para estes fenômenos o que, em última instância, acaba por influenciar na forma como os enxergamos.

O conceito de sincretismo nasce em um período marcado pelo racionalismo científico (início do século XX), como forma de se tentar compreender e explicar as trocas culturais entre negros e brancos no Brasil, especialmente a partir da religião. Foi para tentar explicar o surgimento das religiões afro-brasileiras que autores como Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide desenvolvem este conceito, como forma de demonstrar como, entre os próprios negros africanos, haviam diferenças evolutivas, o que fazia com que, enquanto os grupos mais “evoluídos” conseguiam manter seus valores culturais quase intactos, os “inferiores” acabam misturando suas práticas religiosas com as dos brancos, o que acaba causando uma verdadeira “deturpação” de seus valores culturais.

Além disso, este sincretismo também serviu como forma de explicar como estes negros “inferiores” usavam os santos dos brancos para “mascarar” os seus próprios deuses, acabando por fazer associações entre santos católicos e orixás africanos. Não duvidamos que, em alguns casos, isto pode realmente ter ocorrido. Mas o que percebemos, aos nos debruçarmos sobre os inúmeros casos de práticas religiosas afro-brasileiras que se desenvolvem por aqui, é que na maioria delas as misturas entre práticas

africanas e católicas se davam de forma espontânea, como se elas também fizessem sentido para os negros tanto quanto suas próprias divindades.

Por tudo isso, se torna premente que avancemos no debate conceitual a respeito das práticas religiosas afro-brasileiras. Novas interpretações e formas de enxergar estas práticas tem surgido, e servem para modificar nossa própria leitura das mesmas. É neste sentido que os conceitos pós-coloniais, especialmente o de hibridismo, merecem uma maior atenção por parte dos estudiosos. Nascido em um contexto em que a análise das violências epistêmicas e culturais por parte dos colonizadores se torna essencial, tal conceito se torna mais adequado para analisar o protagonismo e o agenciamento negro em suas práticas culturais. Enxergar as práticas culturais e religiosas afro-brasileiras não apenas como vítimas da dominação colonial e da obrigação de se converter ao catolicismo, mascarando suas práticas religiosas, mas como uma forma autêntica de fusão de elementos aparentemente distintos e que faziam sentido para estes indivíduos é o que propõem os estudos pós-coloniais.

Overcoming syncretism: a history of Afro-Brazilian religions based on post-colonial concepts

Abstract: In this text, we will analyze the most used concepts to study the history of Afro-Brazilian religions. First, we will analyze the intellectuals and academics who studied Afro religions throughout the 20th century, using the concept of religious syncretism, showing how these authors used this concept to build an idea of the superiority of some Afro-Brazilian religions in relation to others, based on the idea of “African purity”. We highlight the criticisms and problems generated by the use of this concept and present a conceptual alternative for Afro-Brazilian studies: post-colonial studies and their concept of hybridism.

Keywords: Afro-Brazilian religions; syncretism; post-colonial studies; hybridity.

Superar el sincretismo: una historia de las religiones afrobrasileñas basada en conceptos poscoloniales

Resumen: En este artículo pretendemos realizar un análisis de los principales conceptos utilizados para estudiar la historia de las religiones afrobrasileñas. Primero, analizaremos a los intelectuales y académicos que estudiaron las religiones afro en el siglo XX, utilizando el concepto de sincretismo religioso, mostrando cómo estos autores utilizan este concepto para construir una idea de la superioridad de algunas religiones afrobrasileñas, a partir de la idea de la “pureza africana”. Destacaremos las principales críticas y problemas en el uso de este concepto y buscaremos presentar una alternativa conceptual para los estudios afrobrasileños: los estudios poscoloniales y su noción de hibridación.

Palabras clave: Religiones afrobrasileñas; sincretismo; estudios poscoloniales; hibridez.

Referências

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. 3º Ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.

BERND, Zilá. O elogio da criouldade – o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin. **Margens da Cultura – Mestiçagem, hibridismo e outras misturas**. São Paulo: Boitempo, 2004. (p. 99-111).

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BIRMAM, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas – Estratégias para entrar e sair da Modernidade**. 4º Ed., 1º Reimp. São Paulo, Edusp, 2006.

CARNEIRO, Edison. **Religiões Negras/Negros Bantos – Notas de etnografia religiosa e de folclore**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CASTRO, Josué Tomasini. **Discursos Hereros sobre uma África Cristã – Contribuições antropológicas para a compreensão de fenômenos sincréticos**. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). Porto Alegre: PUC-RS, 2006.

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos – teoria social, antirracismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

DAMATO, Diva Bárbaro. As literaturas do caribe francês e a noção de criouldização. In: CHAVES, Rita; MACEDO, Tânia (org.). **Literaturas em Movimento – hibridismo cultural e exercício crítico**. São Paulo: Arte & Ciência, 2003. (p. 31-40).

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô & Papai Branco – usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FERNANDES, Gonçalves. **O Sincretismo religioso no Brasil**. Curitiba: Guaíra, 1941.

FERRETTI, Sérgio F. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações, possibilidades. **Revista Tempo**. Vol. 6, nº 11, UFF: Niterói-RJ, julho/2001. (p. 13-26).

_____. **Repensando o Sincretismo – Estudo sobre a Casa das Minas**. São Paulo: EDUSP, 1995.

FRIGERIO, Alejandro. **The Search for Africa – Proustian nostalgia in afro-Brazilian studies**. Los Angeles. University of California, 1983.

FRY, Peter. **As religiões africanas fora da África – o caso do Brasil**. Rio de Janeiro: Museu Nacional-PPGAS, 1984.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: EdUFJF, 2005.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá** – um estudo de ritual e conflito. 3º Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. **Revista Mana**. V. 5, nº 1. Rio de Janeiro, 1999.

MOTT, Luís. Acotundá – Raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. **Revista Escravidão** – homossexualidade e demonologia. São Paulo: Ícone, 1988. (p. 87-114).

MOTTA, Roberto. Bandeira de Alairá: a festa de Xangô-São Jorge e problemas do sincretismo. In: MOURA, Carlos Eugênio M. de. (Org.) **Bandeira de Al/airá** - outros escritos sobre a Religião dos Orixás. São Paulo, Nobel: 1982.

MUNANGA. Kabengele. Art africain et syncretisme religieux au Brésil. In: DÉDALO. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**. São Paulo: USP, 1989.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. La Habana, Editorial de Ciências Sociales, 1991 (1º ed. 1940).

PRANDI, J. Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo** - Questões sobre a sociabilidade na Metrópole Paulista contemporânea, num estudo sociológico de crescimento de uma Religião de deuses tribais africanos. São Paulo, USP-FFLCH, Tese de Livre Docência (mimeo), 1989.

RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro**. 5º Ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RIO, João do. **As Religiões no Rio**. Editora Nova Aguilar – Coleção Biblioteca Manancial nº 47, 1976.

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

_____. **Os Africanos no Brasil**. 7º ED. São Paulo: Nacional / Brasília: Unb, 1988.

SÁ JÚNIOR, Mario Teixeira de. **A invenção da alva nação umbandista** – a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960). Dissertação (Mestrado em História). Dourados: UFMS, 2004.

SEGATO, Rita Laura. Iemanjá em família: Mito e Valores cívicos no Xangô do Recife. **Anuário Antropológico 87**. Brasília: UnB/Tempo Brasileiro, 1990.

SEPILLI, Túlio. O Sincretismo religioso Afro-católico no Brasil. In: ZANNICHELLI, N. (dir.), **Studi e Materiali di Storia delle Religioni**. Bolonha: IEB-USP, 1954.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1995.

SOUZA, Juliana Beatriz de; VAINFAS, Ronaldo. **Brasil de todos os santos**. 2º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin. **Margens da Cultura** – Mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004. (p.113-133).

VALENTE, Ana Lúcia E. F. **O Negro e a Igreja Católica: O espaço concedido, um espaço reivindicado**. São Paulo, USP-FFLCH-Dep. Antropologia. Tese de Doutorado (mimeo), 1989.

VALENTE, Waldemar. **Misticismo e Religião** (Aspectos do Sebastianismo Nordestino). Recife: IJNPS-MEC, 1963

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns** na Bahia de Todos os Santos, No Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África. São Paulo: Edusp, 1999.

SOBRE O AUTOR

Léo Carrer Nogueira é doutor em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG); docente da Universidade Estadual de Goiás (UEG).

Recebido para avaliação em agosto de 2021

Aceito para publicação em dezembro de 2021