

As raízes do sincretismo religioso afro-brasileiro

Prof. Dr. Dante Ribeiro da Fonseca¹
Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

Resumo

A base histórica sobre a qual o sincretismo foi possível na cultura religiosa européia, africana e indígena. O contexto do surgimento do cristianismo, o cristianismo na Península Ibérica, o Islamismo e sua expansão para a África Subsaariana, a Expansão Marítima, a escravidão moderna e o sincretismo no Brasil.

Palavras-chave: sincretismo, religiões afro-brasileiras, escravidão.

Introdução

Pisei num despacho

Samba de Geraldo Pereira e Elpídio Viana.

Desde o dia em que passei
Numa esquina e pisei num despacho
Entro no samba, o meu corpo está duro
Bem que procuro a cadência e não acho
Meu samba e meus versos
Não fazem sucesso
Há sempre um porém
Vou à gafieira
Fico a noite inteira
No fim não dou sorte com ninguém
Mas eu vou a um canto
Vou num pai-de-santo
Pedir qualquer dia
Que me dê uns passes, uns banhos de ervas
E uma guia
Está aqui o endereço
Um senhor que eu conheço
Me deu há três dias
O mais velho é batata
Diz tudo na lata
É uma casa em Caxias

¹ Universidade Federal de Rondônia, Mestrado em Ciências da Linguagem, Guajará Mirim. Emeio: zeliafonseca@brturbo.com.br.

A questão do sincretismo afro-brasileiro ainda hoje é tema que merece a atenção acadêmica. Há muito a mistura dos orixás com os santos católicos e o surgimento de entidades americanas foi absorvida pela cultura religiosa brasileira. Do mesmo modo os pais de santo, banhos de ervas e despachos, são procurados, como no samba acima, para resolver problemas da vida: financeiros, sanitários e amorosos. A procura se dá não somente pelos praticantes dos cultos afro-brasileiros, mas também pelos católicos e crentes de outras religiões.

Principalmente nas últimas décadas essa cultura miscigenada tem sido colocada sob a crítica daqueles que veem nessas práticas, ou em parte delas, uma contaminação aos cultos de origem africana no Brasil, que resultou na proposta convencionalmente denominada de reafricanização. Os desdobramentos políticos levantados pelo movimento de reafricanização dos cultos religiosos afro-brasileiros impuseram à comunidade acadêmica um esforço de crítica para analisar os limites e possibilidades da proposta. Como não há ciência neutra é evidente que aspectos sociais e ideológicos estão em jogo, pois diversos fenômenos sociais observados no Brasil e na América Latina encontram explicação no conceito de sincretismo. Utilizamos aqui a conceituação de Cacciatore de sincretismo afro-brasileiro:

Mistura de pensamentos ou opiniões diversas para formar um único. Ecletismo. Assimilação. Integração. No caso dos cultos afro brasileiros, assimilação de um orixá, vodun ou divindade bântu a um santo católico, formando uma só divindade. Ex.: Oxalá = Sr. do Bonfim (Bahia), Ogun = São Jorge (Rio) etc. No mina-jeje (Maranhão) não há sincretismo. F. – Port., do grego. (1988).

Parece então fundamental perguntar-nos, para que entendamos o sincretismo no Brasil, se haviam nas crenças

religiosas da África e da Europa que foram transplantadas para o Brasil estruturas de pensamento que ocasionaram ou facilitaram a existência desse fenômeno? Supomos a princípio que em pelo menos uma das religiões em jogo não havia a pretensão de se apresentar como verdade revelada e absoluta. Consideramos que de uma maneira geral as religiões africanas aqui introduzidas com o tráfico negreiro eram abertas suficientemente para sincretizar com praticamente quaisquer outras concepções religiosas. Com exceção evidentemente da doutrina islâmica. O próprio catolicismo, ao adotar o culto aos santos criou uma situação que facilitou o sincretismo, o restante ficou por conta das práticas populares, muitas vezes contrárias até aos cânones dessa religião. No que tange ao islamismo, embora seja uma religião estritamente monoteísta, ou seja, inexistem nela os santos, podemos dizer, contudo, que na África também foi objeto de um “islamismo popular”, como o catolicismo, com resultados sincréticos. Queremos dizer então que mesmo em religiões com doutrinas ortodoxas há a possibilidade de uma leitura popular sincrética, além do sincretismo observável em sua doutrina canônica. Afinal de contas, quando não fosse por outros argumentos, islamismo e cristianismo bebem na mesma fonte do judaísmo.

É necessário considerar que condições históricas permitiram o predomínio dessas tendências sincréticas. Exceto no islamismo canônico, essas estruturas estavam contempladas nas concepções religiosas que os africanos trouxeram para o Brasil, chamadas por Rodrigues (2006) de animistas e fetichistas. O catolicismo (e também o islamismo) se apresentava como os únicos e excludentes entre si, portadores de uma verdade transcendental, o que os torna dogmáticos. Essas religiões são monoteístas e o catolicismo apresentava-se monoliticamente em face às demais religiões, ou manifestações religiosas praticadas no Brasil, pois

era a religião do Estado. Por outro lado as religiões africanas (da África subsaariana) eram abertas às novidades, absorviam-nas, sem que nenhum preceito impedisse esse processo. Como bem acentuou Favero:

As populações negras trazidas ao Brasil pertenciam a diferentes civilizações e provinham das mais variadas regiões africanas. Suas religiões eram partes de estruturas familiares, organizadas socialmente ou ecologicamente a meios biogeográficos. Com o tráfico negreiro, sentiram-se obrigadas a decifrar um novo tipo de sociedade, baseada na família patriarcal, latifundiária e em regime de castas étnicas (sistemas tradicionais, hereditários ou sociais de estratificação, baseados em classificações como raça, cultura, ocupação profissional. O termo também é usado para designar “cor”). (Favero, s/d, p. 4).

Já no século em que principia a manifestar-se com maior expressividade esse sincretismo afro-brasileiro é criticado sob a ótica de uma visão hierárquica, valorativa e engajada. Essa visão afasta as concepções dos orixás cada vez mais quanto mais o praticante está longe dos ensinamentos originais africanos. Em Rodrigues vemos já essa crítica quando declara: “*A distinção entre candomblés africanos e candomblés nacionais é hoje geralmente conhecida.*” (Ilusões da catequese, 2006, p. 109), e continua:

Um dia inqueri de uma velhinha africana que assistia de longe as danças sagradas de Gantois, se ela não tinha santo e porque não ia dançar. Respondeu-me que o seu terreiro era de gente da Costa (Africanos) e ficava no bairro de Santo Antonio; e que o terreiro de Gantois era terreiro de gente da terra (creoulas e mulatas). (RODRIGUES, Ilusões da catequese, 2006, p. 109),

Havia já então uma clara distinção entre as práticas religiosas africanas no Brasil (aquilo de depois iria ser chamado de

religião de matriz africana) e os cultos afro-brasileiros (em teoria sincréticos e já modificados). Esta mesma senhora africana tece uma crítica, afirmando para Rodrigues que na África não se incorporava os orixás com tanta facilidade como no Brasil.

O sincretismo, que conduz essa mistura de concepções religiosas, foi então desde o início censurado. Inicialmente sua prática foi atribuída a uma estratégia de resistência e a uma incapacidade intelectual de assimilar de forma pura as doutrinas católicas por parte dos africanos e seus descendentes no Brasil². Com o tempo, a situação inverteu-se, o sincretismo passa a ser condenado não por misturar os santos católicos às entidades africanas, mas as entidades africanas aos santos católicos³. Se a princípio o sincretismo contamina o catolicismo, com o tempo é o catolicismo que contamina as religiões de matriz africana no Brasil. Há, portanto, uma permanência da concepção pejorativa de sincretismo⁴.

² A esse propósito, Souza Júnior (2003) comenta com propriedade: “A teoria conspiratória, a tese da dissimulação, do ocultamento, é forçada, como estamos tentando demonstrar, embora nas falas do povo de santo assim como em alguns trabalhos, ainda hoje, isso seja assumido como verdade.” (p. 263). Mas, é razoável supor que a dissimulação teve sua realidade em alguns lugares e momentos, pois não devemos crer que a realidade do escravo no Brasil fosse homogênea no tempo e no espaço. Assim, que não podemos generalizar e tornar essa a única explicação para o sincretismo afro-brasileiro.

³ “O sincretismo e o anti-sincretismo devem ser entendidos como discursos de sujeitos históricos, concretos que dizem respeito mais às suas histórias de vida.” (Souza Junior, 2003, p. 266). Parece aqui que ele se refere aqui aos praticantes das religiões afro-brasileiras e aos católicos como Nina Rodrigues, o que está certo. Digo ainda mais, ambas as manifestações podem ser interpretadas também como manifestações sociais, como discursos de poder.

⁴ Les problemes du syncrétisme afro-catholique ont éveillé l'attention de nombreux chercheurs. En 1939 et en 1960, Roger Bastide réunit dans un tableau très complet les différentes correspondances entre les divinités africaines et les saints catholiques. Signalons que, depuis cette époque, il n'y a eu aucune unification du système, que les correspondances varient suivant les informateurs. Tout dépend de la tradition à laquelle se réfèrent les chefs des différentes maisons de culte, tradition qui ne découle pas seulement d'une nation particulière - ketu, gege, ijeha, efan, congo ou angola - mais plus précisément de la maison de culte dont chacun est issu. Il n'y a donc, pour

Assim, o sincretismo passou a ser considerado negativamente por muitos seguidores e casas de culto de matriz africana como ou mistura confusa de elementos diferentes ou como uma imposição do evolucionismo e do colonialismo⁵. Em contrapartida desenvolveu-se o mito da pureza africana, cuja principal linha de defesa parte dos praticantes do candomblé ketu da Bahia⁶. Argumentam que se o sincretismo afro-católico foi útil aos escravos para ocultar o culto dos orixás, hoje ele já não é mais necessário.

l'instant, aucune unité." (Origines lointaines du syncrétisme afro-catholique au Brésil et perspectives d'avenir, Gisèle Cossard-Binon, n° 12, 1976). Sur le syncrétisme afro-catholique, voir: BASTIDE, Roger. Contribuição ao estudo do sincretismo católico fetichista: sociologia do folclore brasileiro. São Paulo: Anhembi, 1955. p. 106-133. BASTIDE, Roger. Les religions africaines au Brésil. Paris: Presses Universitaires. 1960. p. 222-225, 362-396. BASTIDE, Roger. Religiões Africanas no Brasil; contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Pioneira. 1971. 2 v. FERNANDES, Gonçalves. Xangôs do Nordeste. Rio, 1937. FERNANDES, Gonçalves. O sincretismo gegê-nagô-católico como expressão dinâmica dum sentimento de inferioridade. Les Afro-Américains. Dakar, 1953. (Memoire de I.F.A.N. no. 27). HERSKOVITS, Melville. african Gods and catholic saints in new world negro beliefs. American Anthropology . 39, (4): 635-643. 1937. KOCKMEYER. Pr. Thomas. Candomblé. Santo Antônio, Revista Franciscana do Brasil. 14, (1): 26-36, 14, 2, 123-139, 1936. LEYRIS, Michel. Note sur l'usage des chromolithographies catholiques chez les vodouisants d'Haiti. Les Afro-américains. Dakar, 1953. p. 201-208. QUERINO, Manuel. Costumes africanos no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938. p. 47-54. RAMOS, Artur. O Negro brasileiro: etnografia religiosa. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1940. p. 105-122. RAMOS, Artur. A aculturação negra no Brasil. São Paulo: 1942.

⁵ "Não estamos, com isso, querendo descartar a possibilidade da ideia de dissimulação, mas chamar a atenção para o fato de que essa ideia, aparecida pela primeira vez em Nina Rodrigues, pode também estar carregada de preconceitos ao não contemplar a não capacidade que os africanos tiveram de construir algo contemporâneo às suas tradições lançando mão do catolicismo." (Souza Junior, 2003, p. 273). Interessante análise. Os africanos foram, por Nina Rodrigues, explicitamente, acusados de dissimulação, por não conseguirem entender as abstrações do catolicismo, implicitamente essa ideia recusa de fato a possibilidade de sincretismo, por isso a palavra não é utilizada em Rodrigues, ou seja, não abre a possibilidade de os africanos construírem algo novo a partir de uma nova realidade e de uma nova religião, o catolicismo, ao qual estavam agora obrigados.

⁶ "Verdade é que a dupla pertença surge sempre para desmascarar e ameaçar os modelos religiosos universais e totalizantes" (Souza Junior, 2003, p. 270). Ou seja aqueles que se dizem portadores da única verdade revelada e, quando muito, apenas toleram os demais.

É evidente que o recrudescimento desse ideal de pureza está sendo realizado dentro de determinadas circunstâncias sociais que o impelem. Ao longo do tempo os cultos de matriz africana no Brasil foram culturalmente valorizados como expressão legítima dos africanos. Essa valorização resulta de estudos, os quais foram iniciados por Nina Rodrigues, e um trabalho de divulgação que em muito derrubou o preconceito erguido contra essas práticas religiosas. Mesmo o catolicismo, historicamente o maior inimigo dos cultos e matriz africana no Brasil, hoje prega a prática do ecumenismo e da tolerância. A tolerância pode ser entendida em função de que o catolicismo continua a se apresentar como detentor da única verdade revelada. De qualquer modo os praticantes desses cultos de matriz africana não são mais considerados como feiticeiros ou praticantes de bruxaria. Exceto como bizarras exceções qualquer praticante ou membro do clero católico assim trataria membros do candomblé ou da umbanda, como praticantes de uma religião.

Outro aspecto que devemos abordar diz respeito à questão da religiosidade popular e da maneira de como cada religião é ou não aberta mais facilmente à novas contribuições. Primeiramente, é extremamente útil a distinção entre religiões de igrejas e religião de povos. Nas primeiras podemos situar o cristianismo e o islamismo, com cultos e doutrinas fortemente codificadas (mas não isentas, contudo, de uma prática popular sincrética), nas segundas enquadramos as religiões romanas e gregas antigas e, também, as religiões produzidas na África subsaariana, que constituem-se de práticas religiosas, nem sempre codificadas e unificadas⁷.

⁷ “Isambert lembra também (1982: 47), que o teórico da religião popular da escola de Durkheim, Henri Hubert, fazia distinção entre *religiões de Igrejas*, como o Cristianismo, o Islamismo e o Budismo e *religião de povos*, como a romana, a grega ou a assíria, e podemos acrescentar, as afro-brasileiras. As religiões de Igrejas possuem culto e doutrina fortemente organizadas e as religiões de povos são constituídas de crenças e práticas nem sempre unificadas e codificadas.” (FERRETI, 1997).

O sincretismo constitui-se como uma dessas práticas, desenvolvida na África, quando, durante os contatos comerciais ou guerreiros adotavam-se as divindades, tanto dos conquistados como dos conquistadores, e essa prática foi trazida para o Brasil. O negro no Brasil nunca ateu-se a qualquer modelo religioso excludente, de forma a adaptar-se a uma nova situação externa ao ambiente geográfico e social onde gestou sua cultura⁸. O sincretismo não foi resultado apenas da intolerância religiosa dos senhores sobre os escravos. Alguns pesquisadores consideram essa afirmação uma ideologia. Segundo eles, o cristianismo sincrético praticado pelos negros no Brasil era tolerado pelas autoridades coloniais e trazia consigo também uma raiz européia⁹.

O cristianismo e o islã, a África, o Mundo Ibérico.

Na África o cristianismo inicia a converter fiéis já no século I. É necessário, no entanto, esclarecer que essa ação incide sobre a África Saariana, onde importantes figuras da incipiente teologia

⁸ A seguinte passagem: “*Sustentar a premissa do congelamento revela, por um lado, desconhecimento do dinamismo próprio do sistema africano herdado e de sua habilidade de renovação.*” (Santos, Os nagôs..., apud Souza Junior, p. 266), está acorde com minha análise das religiões da África subsaariana como religiões abertas, dinâmicas, capazes de renovação. Na prática, todas as religiões, assim como todos os fenômenos culturais, transformam-se. O que procuramos distinguir são aquelas religiões que recusam ou canonizam as transformações, religiões canônicas, das religiões abertas, onde essas transformações não são dirigidas por poder religioso central e ocorrem no dia a dia dos locais de culto, são as religiões dos povos. Na página 270 o autor declara comungar dessa ideia: “[...] a relação estabelecida entre o candomblé e o catolicismo é algo de foro íntimo constituído e redefinido por cada comunidade.”

⁹ Deve se observar que: “*A constituição do sincretismo afro-católico, seus diferentes sentidos devem mesmo ser buscados nas relações que os africanos conseguiram estabelecer numa nova sociedade, a partir das condições que lhes eram oferecidas.*” A realidade de um novo ambiente físico e social e a busca da adaptação, ou seja, perdas, acréscimos e permanências daquilo que ficou na África. Essa reconstituição das crenças e práticas religiosas do africano não ocorreu em uma sociedade “[...] fechada e bastante hierarquizada em seus extremos.”, havia “[...] situações ambíguas e com frouxos limites ...” que permitiam ao escravo o exercício de algumas escolhas. (Souza Junior, 2003, p. 264).

cristã se destacaram: Tertuliano (ca. 160 – ca. 220) nascido na província romana de Cartago; Orígenes de Alexandria (185 - 253) nascido em Alexandria, Cipriano de Cartago (200 - 258), Atanásio de Alexandria (ca. 295 [?] – 373), Agostinho de Hipona (354 - 430), nascido na região da atual Argélia (Tagasta, Numídia), foi bispo de Hipona, antiga cidade da Numídia. Com a expansão islâmica no século VII d.C. essa conversão diminui, pois o islamismo se supõe como possuidor de uma verdade religiosa única revelada por Alá, o Deus dos muçulmanos, a Maomé, seu profeta, sendo o fiel obrigado à prática do proselitismo. Na medida em que esses elementos são encontrados também no cristianismo, a saber: a pretensão à posse da única verdade revelada e a obrigação do fiel ao proselitismo religioso, o resultado foi a intolerância com relação às demais práticas religiosas. Hoje, o catolicismo defende que os não crentes devem ser tolerados, mas continua não aceitando suas idéias. Restaram, ainda assim, algumas áreas onde o cristianismo sobreviveu ao período de hegemonia islâmica. Esse é o caso da Igreja Ortodoxa do Egito e a Igreja Ortodoxa Etíope.

O cristianismo, que surgira no primeiro século de nossa era no seio de um povo dominado pelos romanos, i.e. os judeus, é desde o início perseguido por Roma. Surgido do judaísmo, dele herdou a crença monoteísta e a aceitação de que Cristo era o Messias, o enviado de Deus para redimir o mundo de seus pecados. Tornou-se com o tempo, diferentemente do judaísmo, uma religião proselitista, talvez justamente para expandir a base social dos crentes que não possuía, pois não foi aceito por todos os judeus, embora surgido de sua doutrina.

Do período que vai do III ao V séculos d.C. as causas das crises pelas quais passa o Império Romano se tornam cada vez mais agudas. A produção econômica declina, a população diminui, algumas províncias se emancipam do Império. Em resumo, Roma

já não consegue mais garantir a seus súditos certo nível de ordem social. A decadência econômica se espalha pelo Império. Nem as leis que a fizeram famosa consegue garantir. Mas o principal fator dessa crise são as incursões dos bárbaros sobre o Império, contra as quais Roma está cada vez mais impotente para defender-se.

Nesse contexto de crise a religião romana, que era também aberta a novas contribuições, passa a sofrer importantes acréscimos. O historiador Paul Petit descreve o ambiente religioso romano durante os séculos finais do império:

De fato, tôdas as religiões prosperam no século III, por causa das influências orientais, do declínio ainda acentuado do pensamento racionalista e dos infortúnios de uma época terrível de viver. Sob os Severos, piedosos e supersticiosos, os deuses africanos (Dea Caelestis, antiga Tanit de Cartago, Hércules e Baco de Leptis Magna), e as divindades sírias (Baal-Júpiter de Heliópolis-Baalbeck; Baal-Elagábalo de Emesa; Júpiter de Doliché etc.), gozam de especial favor.

Mas vê-se aparecer por tôda parte o "sincretismo", que tende a confundir em um só Ser Supremo os Deuses locais, beneficiando-se finalmente o Sol com esta forma de síntese: Apolo, Hélio, Serápis, Mitra, reconhecem-se como sendo os aspectos diversos de uma mesma divindade solar. Na Vida de Apolônio de Tiana, composta por Filóstrato para Júlia Domna nos primeiros anos do século, combinam-se tôdas as formas da religiosidade pagã em seu declínio: gôsto pelo milagre e pelo maravilhoso dos "taumaturgos", aspiração à pureza ascética, herança dos cínicos e estóicos, misticismo exaltado do Oriente e, sob forma mais filosófica, a crença no Sol, fôrça criadora do Universo, essência espiritual e manifestação visível do Divino. As mesmas tendências mais depuradas e intelectualizadas encontram-se nas Enéades de Plotino, discípulo de Amônio Sacas, amigo de Gordiano III e de Galieno, fundador do neoplatonismo, que deveria dar aos pagãos de espírito teológico uma longa resistência ao cristianismo. (PETIT, 1964, p. 320)

É nesse contexto de crise e decadência que o cristianismo consegue atrair para suas fileiras um número crescente de fiéis. Já se disse, com muita propriedade, que o cristianismo representou, com suas promessas de vida e paz eterna, após a morte, uma crença que trazia esperança e confortava o homem em meio a um mundo romano em desagregação. É possível, mas a idéia de vida eterna fora também uma herança judaica. Esse esperado gozo na eternidade somente seria substituído pela riqueza, aqui mesmo na terra, como sinal da predestinação divina quando o Mundo saia da Idade Média, na aurora do capitalismo¹⁰.

O fato é que se calcula já nos alvares do século IV d.C. que os cristãos atingiram um quarto da população do Império Romano. A importância desse culto ficou patente quando em 313 d.C., o imperador romano Constantino aboliu a religião oficial do Império Romano e terminou com as perseguições de que eram vítimas os cristãos. À crise econômica e à pressão dos bárbaros, outro perigoso componente adicionava-se, no sentido de tornar a manutenção do Império Romano mais periclitante, a crise política, que se agudizava nas sucessões ao governo do Império. Quando Constantino morre, em 337, o império passa a ser governado pelos seus três filhos, cada um de uma cidade: Constantinopla, Trier e Milão. No seu leito de morte Constantino converteu-se ao cristianismo. A partir daí institucionalizou a ideia de que a concessão do poder real seria de origem divina, legitimada evidentemente pela Igreja Católica. Embora tenha se tornado a religião oficial da elite, esse cristianismo ainda aproximava-se muito do paganismo. Era, portanto, muito sincrético. Teodósio I

¹⁰ O Calvinismo foi a fé em torno da qual giraram os países capitalisticamente desenvolvidos – Países Baixos, Inglaterra e França - as grandes lutas políticas e culturais dos séculos XVI e XVII. Por isso, para ele nos voltamos em primeiro lugar. Naquela época, e, de modo geral, mesmo hoje, a doutrina da predestinação era considerada seu dogma mais característico. (WEBER, 1981, pp. 67-8).

morre em 395 d.C. e seus filhos dividem o império dando existência ao Império Romano do Ocidente, com capital em Roma, e o Império Romano do Oriente, com capital em Constantinopla (ou Bizâncio, atual Istambul, na Turquia).

No século seguinte os visigodos saqueiam Roma em 410 d.C. e conquistam a Aquitânia, Gália (sudoeste da França) fundando em 419 o Reino de Tolouse, avançam para a Península Ibérica, liderados por Genserico e em 429 d.C. partem da Espanha para conquistar o Norte da África onde ocuparam a Líbia, Marrocos e Tunísia. Em 455 d.C. realizaram uma expedição marítima até a Itália e saqueiam Roma.

Nessas áreas dominadas pelos visigodos o processo de fusão dos camponeses germânicos, com os remanescentes colonos romanos e escravos em uma só classe foi lento¹¹. Com o tempo implantam a servidão às populações nas suas áreas de dominação da Itália, sul da França e Península Ibérica. Finalmente, em 476 d.C. Roma cai em poder dos bárbaros germânicos liderados por Odroaco. O Império Romano do Oriente, com sede em Constantinopla, duraria até 1453 d.C., quando caiu em poder dos turcos otomanos. A conversão dos visigodos ao catolicismo foi um processo lento e secular. A elite governante visigótica, romanizada, adotava o arianismo como filosofia religiosa. O arianismo era uma heresia cristã surgida no século IV que questionava a divindade de Cristo, tendo como premissa básica a existência de somente um Deus. Propunha então que Cristo era um semideus, pois era filho de Deus, introduzindo assim o politeísmo. O Concílio de Nicéia (325) condenou a seita e declarou que o filho

¹¹ “**Survivance de l’esclavage.** C’est de la sorte que commença la fusion des paysans germains, des colons romains et des esclaves em une seule classe de paysans dépendants. Ces processus furent excessivement lents aux V^e et VI^e siècles, tant en Italie et en Espagne, qu’en Gaule du Sud ou en Afrique du Nord.” (ABRAMSON, M.; GOURÉVICH A. & KOLESNITSKI, 1976, p. 46)

(Cristo) era da mesma substância divina que o Pai (Deus). Em 381 o Concílio de Constantinopla colocou na proscrição o arianismo.

Desde o século III d.C. encontramos referências à existência de comunidades cristãs na Península Ibérica, embora o paganismo e mesmo o sincretismo de concepções pagãs e cristãs fossem encontrados entre aquela população. Com a chegada dos bárbaros, ao conjunto já citado acresceu o arianismo. No século VI d.C. os visigodos abandonaram definitivamente o arianismo e converteram-se ao cristianismo. Com essa conversão o cristianismo ganhou maior impulso, que foi refreado pela invasão muçulmana em 711 d.C., ficando apenas as Astúrias como área de domínio cristão na Península Ibérica.

Até o século XV d.C., as navegações dos europeus e asiáticos até a África não passavam da abordagem da costa marítima, raros viajantes atingiam o interior do continente. Por essa razão não existia informações geográficas sobre essa região até o final da Idade Média. Os Romanos conquistaram Cartago, cidade Fenícia, no ano 200 a.C. e mantiveram-na sob seu domínio por cinco séculos, garantindo sua hegemonia sobre a África do Norte. Em 703 d.C., sob o comando dos califas omíadas de Damasco, toda a África do Norte é dominada pelos árabes que, aliados às tribos berberes, iniciarão a conquista da África Subsaariana, a África Negra. Tem-se aqui o início da islamização da África subsaariana e uma primeira interferência do monoteísmo naquela região. Esse encontro de tradições religiosas diversas será dialetizado de forma bastante heterogênea no interior do continente.

Durante milênios desenvolveram-se na África negra civilizações relativamente autônomas, à margem dos processos ocorridos na Europa e no Norte da África. Protegidas por esse isolamento da influência exterior, somente iniciaram sofrer

interferência externa quando os primeiros missionários islâmicos instalaram mesquitas e escolas corânicas nas bordas dos oásis e posteriormente na zona sahel-sudanesa¹², ou seja, na fronteira entre a África Saariana e Subsaariana.

Essa “islamização” da África subsaariana é acompanhada de crescente escravização dos africanos. Interessante observar aqui que da mesma maneira que os católicos, os muçulmanos criaram também todo um aparato teológico para justificar a escravização dos africanos. Muitos desses reinos negros islamizavam-se porque não podiam enfrentar o poderoso inimigo árabe e tinham que escravizar seus vizinhos para manter a própria liberdade. Os muçulmanos estimulavam as guerras entre vizinhos para facilitar o processo de escravização estabelecendo contrato com alguns reinos, como foi o caso do Dahomé (atual Benin), de etnia fon, que comercializou um número incalculável de escravos iorubas.

No rastro da conversão ao islamismo reina a ambigüidade, diga-se o sincretismo. Esse é o caso de Soundiata Keïta, imperador do Mali, que por trás das roupagens de grande rei muçulmano praticava ritos de «magia negra» e também o de numerosos líderes que, abraçando o islamismo, não renunciavam às suas crenças ancestrais. Para muitos, Maomé tornava-se mais uma entidade componente do seu panteão religioso¹³.

¹² Pedant des millénaires la plupart des civilisations négro-africaines de l'intérieur, qui par tradition étaient closes et conservatrices, avaient vécu relativement en autarcie, protégées de toute influence extérieure. Progressivement des pionniers missionnaires et des lettrés venus du Maghreb ou du Proche-Orient, se joignant aux caravanes transsahariennes, installèrent des lieux de culte et des écoles coraniques d'abord dans les oasis, puis dans la zone sahélo-soudanaise. (NDIAYE, 2008, p. 79).

¹³ Mais à terme, avec la conversion beaucoup plus sincère des masses africaines à l'islam, le dieu de Mohamed deviendra celui des fétichistes de Ségou, des Peuls du Masina ou des Ceddo du Senegal. (NDIAYE, 2008, p. 101).

A tomada de Constantinopla pelos Turcos Otomanos em 1453 estimulou o movimento europeu de busca de uma saída marítima para os mercados orientais, que resultou no contato português com a costa ocidental da África. Esse contato não possuía apenas o caráter político e comercial que iria interferir nas estruturas sociais africanas. Assim como a dominação árabo-muçulmana sempre que pôde impôs o islamismo aos povos africanos, assim também a expansão ibérica foi acompanhada desde o início do esforço de cristianização.

Ao final do século XV os portugueses chegaram à região governada por Ne-Kongo, o “Reino do Congo” descrito pelos cronistas e missionários portugueses. O “Reino do Congo” de que falavam era já uma construção europeia que não correspondia à realidade singular da organização política no território africano. Como outros “reinos” descritos pelos europeus a unidade territorial ocultava uma lógica política que se regulava por outras realidades culturais e sociais, a organização dos clãs. Das várias chefaturas ao norte do rio Zaire (ou Kongo) Vungu, Ngoyo, Kakongo, Kwangu e Mayumba somente a chefia de Mbanza Kongo ou S. Salvador aceitaria europeizar-se adotando o cristianismo já no reinado de D. João II. Tornando monarca ao estilo europeu adotou também um nome adequado de D. Afonso I. O esforço, contudo, para adequar as estruturas políticas tradicionais da África ao modelo europeu resultou em fracasso, restando apenas a superficialidade daquele modelo nos títulos de nobreza concedidos a dignatários africanos.

Apesar da política expansionista europeia em territórios da África e da Ásia, não construiu nos séculos XV a XVII d.C. grandes impérios territoriais. O europeu apenas implantou naquele continente entrepostos comerciais situados ao longo da costa marítima para garantir seu comércio com a Europa e a América.

A partir do século XIX a ação européia sobre a África e a Ásia assume novos significados através das práticas imperialistas. Nesse século dois importantes eventos ocorrerão: a) a independência de inúmeras das colônias ibéricas nas Américas, que representou o golpe final na hegemonia ibérica no continente desde o México até o Chile; b) novos países buscam a África e a Ásia para expandir seus impérios comerciais. Grandes pedaços do continente africano são repartidos entre potências imperialistas como a Inglaterra, a Alemanha e a França e transformados em colônias.

Se, paradoxalmente, esse é o século em que finda definitivamente o tráfico de escravos entre o continente africano e as Américas, ele é também um período de intensa exploração dos recursos naturais e humanos da África. Cite-se como exemplo o Congo Belga, colônia de propriedade pessoal do rei Leopoldo da Bélgica que, a título de cristianizar os negros africanos, escraviza-os tão brutalmente que provoca um verdadeiro genocídio. A miséria e desagregação das estruturas sociais tradicionais da África provocam, com a descolonização, novos conflitos internos e a migração de africanos para suas antigas metrópoles: França, Inglaterra, Alemanha, etc.

Enquanto que na América, particularmente na América Ibérica, formam-se sociedades interculturais, na América Inglesa, assim como em muitos países da Europa, em face da migração africana e asiática, essas sociedades assumem uma configuração cada vez mais multicultural. Essa realidade coloca o mundo ainda hoje frente ao dilema dos significados dos termos cultura, multiculturalidade e interculturalidade e de sua validação empírica, enquanto conceitos, face à História. Na verdade, novamente estamos lidando com tipos ideais: toda sociedade é, em alguma medida, multicultural, ou seja, é composta por diversas culturas.

Assim também toda sociedade é, em alguma medida, intercultural, ou seja, essas culturas se misturam, intercambiam, sincretizam, e não apenas superpõe-se, formando uma nova cultura. A diferença é de grau, nas sociedades multiculturais as culturas em contato tendem mais a superporem-se enquanto que nas sociedades interculturais as culturas tendem a imbricarem-se.

Portugal durante toda a Idade Média foi uma miscelânea de culturas, tanto em termos étnicos quanto religiosos (DOMINGUES, 1998, p. 4). Essa e outras características da formação social portuguesa permitiram lacunas no catolicismo português por onde outras formas de religiosidade poderiam penetrar, e, assim, facilitaram sua manifestação no catolicismo popular¹⁴. Além disso, o catolicismo ibérico possui características singulares que se ligam ao momento multiétnico de sua conformação na Península Ibérica. É evidente que o catolicismo tomado de uma maneira geral não escapou à influência pagã. Resquícios dessa influência são vistos até hoje. Mas a implantação do catolicismo na Península Ibérica possui singularidades não existentes no restante da Europa. Até a Revolução de Avis, no século XIV e na Espanha no final do século seguinte, conviveram na península os cultos monoteístas: muçulmano e cristão, uma forte contribuição judaica e o resquício do paganismo visigótico.

No momento de sua entrada na colônia brasileira a esse cadinho católico somaram-se as religiões ancestrais africanas, muçulmano-africanas (ou muçulmanas sincretizadas na África) e uma diversidade de concepções religiosas indígenas. Ora as percepções e práticas religiosas, como todo o mais, não são

¹⁴ Para Vovelle: “A religião popular que se pode propor como objeto de estudo, não é uma realidade imóvel e residual, cujo núcleo seria uma “outra religião” vinda do paganismo e conservada pelo mundo rural: pelo menos não exclusivamente. Ela inclui todas as formas de assimilação ou de contaminação e, sobretudo, a leitura popular do cristianismo pós-tridentino, como também as formas de criatividade especificamente populares.” (VOVELLE, 1991:167)

imóveis e encontram impulso em se transformar quando em contato com outras culturas religiosas. Se o catolicismo na Europa já havia sofrido influência das crenças pagãs, sua manifestação popular no Brasil seria contaminada pelas diversas culturas religiosas em contato tornando-se dinâmica e assumindo variadas manifestações¹⁵. Como bem resume Ferreti:

O sincretismo parece-nos evidente, no Brasil, pela própria história do país. Nossos colonizadores portugueses sempre contaram, em seu território, com a presença de povos de procedências diversas, desde os romanos, na Antigüidade e através de toda a Idade Média, com os chamados povos bárbaros, e, depois, com os árabes e judeus, até a época dos descobrimentos. Fomos formados, depois, com a contribuição das mais diversas culturas, procedentes do continente africano, que se somaram às numerosas nações indígenas encontradas em nosso vasto território. Assim o contato entre múltiplas culturas sempre foi característico de nossa sociedade, embora na maior parte do tempo, com predomínio da cultura branca dominante. (FERRETI, 2007, p. 4).

O catolicismo luso-brasileiro teve uma dinâmica sem similar no Novo Mundo, e não apenas pelos motivos apresentados acima. Essas crenças religiosas que vieram de Portugal, já mescladas com o catolicismo, tiveram sua mistura com as demais crenças facilitadas pela estrutura do catolicismo ibérico. O regime do padroado, que doava aos reis católicos a administração temporal

¹⁵ “Assim como a cultura, o sincretismo é algo construído que vai sendo redefinido o tempo todo.” O sincretismo é um aspecto da cultura que caracteriza sua dinamicidade e não outra coisa (fora da cultura) que se possa comparar a ela. O sincretismo é o modo de ser da cultura. Sendo a cultura móvel, dialética, como todos os elementos culturais a religião transforma-se, assim como as receitas de cozinha. Nem as panelas que utilizamos hoje são como as do passado, nem as comidas que fazemos nelas são iguais às do passado. Os materiais, formatos e ingredientes, a forma de fazer mudou. Contudo, permanece, como no passado, como panelas, recipientes onde fazemos comidas, e receitas, um tipo de comida que se faz ainda hoje. Na área religiosa ocorre o mesmo. De outra forma devemos pensar em uma tipologia das manifestações sincréticas: fundir concepções e práticas é diferente de considerá-la semelhantes.

da igreja em seus domínios, impediu as reformas efetuadas pelo Concílio de Trento, afetando o culto dos santos e a adoração das relíquias. O resultado foi a permanência de um catolicismo de caráter nitidamente medieval, cujos elementos podem ser identificados, não igualados, às crenças “animistas e fetichistas”, detectadas por Nina Rodrigues.

Além disso, a liderança na expansão marítima e comercial transformou Portugal em um centro cosmopolita, desde o século XV convivendo com as culturas africanas e asiáticas e, dentro das limitações do catolicismo cruzadístico, não oficialmente abertas às novas contribuições¹⁶.

As religiões: o catolicismo, o islamismo e os «animistas».

Que religião, ou religiões o século da Expansão Marítima e Comercial Européia encontrou na África? Primeiramente a religião ou as religiões próprias da África subsaariana, além do islamismo, mais expandido no continente naquele momento que o catolicismo. N’Diaye (2008) define essas religiões antes da invasão árabe. Os africanos possuíam então um sistema de crenças e costumes religiosos para cada comunidade. Cada povo e/ou grupo étnico possuía sua religião específica. Posteriormente os europeus denominariam esses cultos de animistas porque acreditavam que os espíritos permaneciam entre os vivos. Esses espíritos entravam em contato com os vivos através do transe e da possessão, como ocorre no culto vodu.

Ressaltamos um aspecto interessante nessa estrutura religiosa. É que, embora N’Diaye apresente o universo religioso onde cada comunidade tem seu próprio sistema de crenças e

¹⁶ Frederick Turner alerts us to the fact that the historiography about maritime connection between miscigenation and religious syncretism... (DOMINGUES, 1998, p. 6)

costumes religiosos, esse sistema possui um conjunto de crenças gerais comuns porque implica na: a) crença em uma infinidade de espíritos que habitam o mundo material (que são diferentes entre as comunidades) e b) crença de que esses espíritos entram em contato com os homens através dos estados de transe. Foi esse arcabouço religioso diverso em seus conteúdos, mas comum em sua essência, que os africanos trouxeram para o Brasil.

Segundo o mesmo autor, esse universo espiritual é composto por três mundos interligados. O primeiro é o meio ambiente, ou seja, o mundo natural. O segundo é composto pelos seres imateriais aos quais as pessoas se dirigem para pedir proteção e auxílio. Normalmente esses seres imateriais são pessoas que morreram e depois de algum tempo se tornaram divindades ou uma força natural que pode interferir na vida das pessoas, tanto para o bem como para o mal. São invocados e cultuados nos altares familiares onde recebem oferendas. O bem estar da comunidade depende da relação entre os vivos e os mortos através do culto aos ancestrais. O terceiro mundo possui duas qualidades de espíritos: os que não são de origem humana e aqueles que foram humanos, mas tornaram-se espíritos ancestrais. Esses espíritos vivem ou estão associados a objetos no mundo material.

Como nas antigas religiões grega e romana esse ente espiritual, um ancestral, pode interferir na sua vida, seu sucesso depende das relações com ele estabelecidas. Importante também ressaltar que a identidade de cada povo está intimamente ligada à sua religião tradicional. Assim, não existe o proselitismo, pois as divindades são divindades particulares e é impossível encontrar uma origem comum para essas religiões¹⁷. Como ocorria entre os

¹⁷ Fustel de Coulanges, em A cidade antiga, descreve crenças similares entre os gregos e os romanos:

“De acordo com as mais antigas crenças dos itálicos e dos gregos, a alma não passava sua segunda existência em um mudo diferente do que vivemos;
Revista Língua Viva, Guajará-Mirim/RO, Vol. 2, N. 1, p. 96-136, jul./dez. 2012

judeus antes do advento do cristianismo o seu Deus (Jeová) era Deus dos judeus, o cristianismo “democratizou-o” e deu a ele outra personalidade. O proselitismo somente foi possível quando os cristãos transformaram esse Deus judaico em Deus de toda a humanidade. Em essência a África apresenta uma infinita diversidade religiosa, o que permite a Ndiaye afirmar que não há uma “cultura africana” única, logo, sob o ponto de vista das religiões, não há um continente negro, mas “continentes negros”. Podemos observar que nessas religiões africanas inexistem textos religiosos escritos como a Bíblia ou o Corão, mas a tradição religiosa é transmitida oralmente pelos membros mais velhos das comunidades sob a forma de contos e provérbios¹⁸. Cada religião,

continuava junto dos homens, vivendo sobre a terra.” (Coulanges, 1981, p. 18).

“Os mortos eram considerados criaturas sagradas. Os antigos davam-lhes os epítetos mais respeitosos que podiam encontrar; chamavam-nos de bons, de santos, de bem-aventurados. Tinham por eles toda a veneração que o homem pode ter para com a divindade, que ama e teme. Segundo seu modo de pensar, cada morto era um deus.” (Coulanges, 1981, p. 27).

“Não somente não oferecia à adoração dos homens um único deus, mas ainda seus deuses não aceitavam a adoração de todos os homens. Não se apresentavam como sendo os deuses do gênero humano. Não se assemelhavam nem mesmo a Brama, que era, pelo menos, o deus de uma grande casta, nem a Zeus Pan-heleno, que era deus de toda uma nação. Nessa religião primitiva cada deus só poderia ser adorado por uma família. A religião era puramente doméstica.” (Coulanges, 1981, p. 47).

“Havia perpétua troca de favores entre os vivos e os mortos de cada família. O ancestral recebia dos descendentes a série de banquetes fúnebres, isto é, a única alegria que poderia experimentar em sua segunda vida. O descendente recebia do antepassado a ajuda e a força de que necessitava neste mundo. O vivo não podia abandonar o morto, nem o morto ao vivo. Por esse motivo estabelecia-se poderosa união entre todas as gerações de uma mesma família, constituindo-se assim um corpo inseparável.” (Coulanges, 1981, p. 49).

¹⁸ Chaque religion traditionnelle est directement liée à l'identité d'une population déterminée. Le prosélytisme n'est pas répandu parmi les peuples africains. Il est donc impossible de trouver une origine historique commune aux différentes religions. Il n'existe pas une seule carte géographique qui permette de suivre leur expansion à travers le continent. L'essence même de l'Afrique étant son infinie diversité, il n'y a pas de «culture africaine» unique. Cela se traduit par ce que l'écrivain Jean-Noël Schifano appelle les «continents noirs», par opposition au continent noir, qui n'existe en réalité pas ou singulier. On peut dire qu'avant que ne s'imposent les grandes religions importées, comme l'Islam ou le christianisme, il y avait en Afrique

originalmente, é a religião de um grupo, não se pode nela penetrar indiscriminadamente, logo, não é proselitista.

Essa condição inicia a se desfazer com a expansão árabe a partir do século VII e intensifica com a expansão europeia a partir do século XVI. Progressivamente são desenvolvidas na África complexas instituições religiosas fundamentais para a organização social, política e econômica dessas sociedades particularmente nas sociedades litorâneas onde o intercâmbio com o europeu é mais intenso e promove transformações políticas e sociais. Conforme nos informa Parés (2007), em Uidá (atual Benin), na costa atlântica africana o culto aos voduns desenvolveu-se adotando lugares estáveis com templos e altares; corpo sacerdotal hierarquizado em geral masculino; fiéis devotos, em geral mulheres (vodúnsis); calendário religioso; culto iniciático e oferendas que ocultam a estratégia de troca de recursos entre o poder civil e o poder religioso.

Em razão das guerras intestinas podemos observar já nessas sociedades africanas a possibilidade da convivência entre um culto dominante e cultos periféricos, ou seja, uma multiplicidade de instituições religiosas que convivem em um mesmo espaço político e social. Por exemplo, no reino do Daomé o culto do vodun Sakpata foi adotado após a conquista dos reinos de Allada e Uidá nos anos de 1720, quando os conquistadores apropriaram-se dos cultos dos vencidos como forma de acumular poder religioso e ainda também para não despertar a ira dessas divindades. Além disso, essa apropriação visava manter o controle sobre as comunidades religiosas que poderiam estimular rebeliões,

autant de religions qu'il y a de peuples. Toutefois, il n'existe pas de textes religieux écrits, comparables à la Bible ou au Coran. Mais le respect des rituels attachés aux traditions religieuses dépend généralement des anciens, c'est-à-dire des membres les plus âgés des communautés. Ils transmettent ces rituels oralement, les plus souvent sous la forme de contes et de proverbes. (NDIAYE, 2008, p. 72-3).

ameaçando o poder dos conquistadores. Em resumo, o surgimento do Estado expansionista e escravocrata influenciou a mudança religiosa.

Nesse Estado, para melhor controle dos vencidos, foi estabelecido o *ajahó* que era simultaneamente ministro dos cultos e chefe da polícia secreta do rei, de forma a submeter os cultos aos interesses do monarca através de um controle de polícia administrativa, o que revela perceberem esses monarcas a comunidade religiosa como potencial força política contestadora. Além disso, os voduns foram organizados em uma estrutura hierárquica de acordo com um modelo genealógico onde, no cume da hierarquia estavam os ancestrais reais (Nesuhue) e o casal Mawu-Lissá, estando todos os demais cultos a eles subordinados. Mantinha-se assim sob controle os cultos periféricos permitindo, ao mesmo tempo, certa mobilidade. Havia também mobilidade, transformações e adaptações, nos poderes das entidades cultuadas. Em razão das epidemias de varíola que assolaram o Daomé no século XVII, o vodun Sakpata que estava vinculado ao culto aos ancestrais e à terra, foi associado às epidemias..

Houve então maior complexificação, institucionalização e intercâmbio entre as religiões africanas a partir do século XVI, que resultou das profundas transformações trazidas à África pelo escravismo moderno. É importante registrar que é no final do século XVI que tem início a constituição das *plantations* no mundo colonial americano. Essas *plantations* serão as responsáveis pela intensificação do tráfico de escravos da África para a América.

O sincretismo no Novo Mundo.

A inexistência dessas entidades, os santos, na maior parte das doutrinas protestantes, cuja única exceção parece ser o

anglicanismo¹⁹ é um dado que pode ajudar-nos a compreender porque o sincretismo tem maior visibilidade no mundo colonial católico. Se tomarmos as antigas colônias do Caribe, observamos a ação das metrópoles européias, tanto protestantes, quanto católicas. Cuba e Haiti apresentam visibilidade do fenômeno do sincretismo religioso afro-americano, já em Barbados não²⁰. Se não observamos com tanta visibilidade o fenômeno nas antigas colônias protestantes, e é de se crer que ele exista mesmo nas manifestações culturais de cunho religioso dessas colônias, porém é facilmente visível, nas antigas colônias francesas e espanholas como Cuba e Haiti²¹.

¹⁹ É interessante notar que Nina Rodrigues já havia observado esse aspecto do sincretismo, aspecto, aliás, pouco compartilhado pelas religiões cristãs: “A proposito dessa legião de santos catholicos que cria no seio da religião cristan um verdadeiro polytheismo para o uso das classes menos cultas, escreve Tylor: ‘O culto christão aos mortos, que decorre naturalmente do antigo culto dos manes foi adoptado no momento da transição que se operou na Europa para corresponder a um outro fim. Os deuses locais, os deuses patronos de certas profissões, de certos officios, os deuses de que os homens imploravam uma assistencia especial por occasião de necessidades especiaes, eram ainda muito caros ao coração da Europa neo-christan para que se pudesse destruil-os sem nada repor nos seus lugares. Deram-lhes por isso, como substitutos, santos que se encarregaram de suas funções especiaes e até os sucederam nos templos que lhes haviam sido construidos. Depois, com o tempo, o sistema da divisão espiritual do trabalho foi applicado com uma admiravel minudencia ao vasto exercito dos santos profissionaes... “ (RODRIGUES, *Ilusões da cathequese*, 2006, pp. 323-4)

²⁰ A questão foi levantada por Souza Junior (2003), embora restrita ao universo colonial português: “*É certo que esta inclusão só poderia ser feita, a partir do universo afro-brasileiro, mas por que esse modelo religioso teria que ser fornecido pelo catolicismo português? Isso pode apenas ser explicado por razões históricas? Certamente que não, atentando-se para o fato de que, em outros lugares onde o protestantismo colocou-se como condição, reconstruções semelhantes não puderam ser observadas.*” (p. 274).

²¹ It is the last of these characteristics that will be treated in this paper, since here can be most immediately recognized the manner in which these Negroes, in responding to the acculturative process, have succeeded in achieving, at least in their religious life, a synthesis between aboriginal African patterns and the European traditions to which they have been exposed? The emphasis, as far as actual data are concerned, will be placed on information gathered in the course of field work in Haiti; but because of the resemblance between Haitian syncretization of African and Catholic gods and that found in Cuba and Brazil, the material from these countries will also be summarized to permit comparisons. (Herskovits, 1937, p. 635-6).

Queremos colocar em relevo aqui apenas uma variável de análise que julgamos importante para a explicação, dada a natureza do fenômeno. Outras variáveis, contudo, podem prestar-se à explicação da maior incidência de manifestações do sincretismo religioso nas colônias católicas. Em um estudo intitulado *Comparing colonial cultural experiences: religious syncretism in Brazil, Mexico and the North America* (DOMINGUES, 1998), a autora toma como variável os conceitos de Modernidade Medieval e Modernidade Moderna. Segundo a autora os europeus ibéricos trazem para o Novo Mundo a primeira forma de Modernidade, enquanto que os europeus do Norte trazem a segunda, formando as sociedades coloniais conforme esses padrões. São esses padrões diferenciados que explicam a diversidade na manifestação do sincretismo religioso em cada uma dessas sociedades²².

As diferenças desses dois padrões de colonização explicam-se pelo fato de que os países ibéricos não passaram pelos processos de Reforma, Revolução Científica ou Revolução Industrial. Dentro desse conjunto de ausências no Mundo Ibérico a ausência da Reforma, elemento moderno, e a forte presença da Contra-Reforma, elemento moderno, mas conservador. Essa diferença criaria sociedades mais igualitárias em oposição às sociedades hierarquizadas do mundo ibérico. Em outras palavras, podemos interpretar a tese da pesquisadora do seguinte modo: enquanto que nos países da Europa do Norte a Reforma constituiu-se como movimento moderno e inovador no campo religioso, na Ibéria a Contra-Reforma é também um elemento da Modernidade,

²² I am assuming that Portuguese and Spaniards brought to the new, continent the Medieval Modernity that was forming there during the XVIth century, and, that the English Puritans built in North America, at the turn of the XVIIth century, society based on the pattern of the Modern Modernity. The idea of a Medieval colonization as opposed to a Modern colonization appears, for instance, in the work of Otavio Paz (Sor Juana Ines de la Cruz). (DOMINGUES, 1998, p. 4)

na medida em que dialoga com a Reforma. Independentemente das conclusões apresentadas pela autora, um elemento aqui é fundamental, a Reforma produziu, na grande maioria dos casos, religiões estritamente monoteístas, enquanto que a Contra-Reforma manteve o culto aos santos. De resto, ambas manifestaram desde muito cedo seu caráter de verdade religiosa absoluta, intolerância e proselitismo como obrigação religiosa.

Mas o sincretismo não foi somente entre o catolicismo e as religiões africanas. Ao sincretizar sua cultura religiosa com o catolicismo os africanos escravizados no Brasil sincretizavam suas próprias identidades religiosas porque embora a predominância dos negros escravizados fosse da área do Congo (bantus) amalgamaram-se com os chamados sudaneses e negros da costa.

Caso que bem ilustra esse a ação protestante é o do Sul dos Estados Unidos, pertencente à França, católica, até 1803. Ainda nos socorrendo de Ramos, constatamos que os negros que foram traficados para trabalhar nas fazendas de algodão daquela região durante o século XVIII provinham, em grande parte, das Antilhas Inglesas e do Haiti, esse último também zona de colonização francesa. Afirma o autor sobre essa última colônia: “*Com as religiões cristãs, tal como se deu em Cuba, no Brasil e em outros pontos do Novo Mundo, o sincretismo foi notório. Com o Catolicismo é que o fenômeno foi mais nítido.*” (1976, p. 116).

Herskovits menciona a existência de três listas diferentes onde foram relacionados os nomes das divindades existentes em um único vale no interior do Haiti que, quando comparadas entre si e com uma quarta lista observou-se que algumas divindades estavam presentes em todas as listas, aquelas adoradas em todo o

Haiti. Essas divindades são originárias do Daomé e da Nigéria cujos cultos predominam no vodum haitiano²³.

Ao estudar o fenômeno do sincretismo em Cuba, no Haiti e no Brasil, constatou as seguintes características comuns nos três países: a admissão do catolicismo simultaneamente a prática dos cultos aos orixás dirigidos por sacerdotes, cujos processos de iniciação, instrução, o cerimonialismo, a ideologia e o estabelecimento de funções, são essencialmente africanos. Exibem, contudo, elementos católicos, particularmente na identificação das entidades. Para Herskovits dois modos de sincretizar são observados: a) igualar os santos católicos às divindades do panteão religioso africano, e b) estabelecer correspondência entre os santos e orixás (Herskovits, 1937, p. 637).

Mas o fenômeno não se esgota nas relações entre santos católicos e divindades africanas, ao estudar as divindades mais importantes cultuadas pelos negros no Haiti, Herskovits encontrou as divindades daomeanas e em menor número nigerianas e de outras culturas da África Ocidental. A correlação entre as divindades africanas apresentavam uma grande diferença que se acentuava quando correlacionadas aos santos católicos.

Nunes Pereira, ao pesquisar a casa das Minas afirmou que os praticantes do culto jeje do Maranhão distinguem claramente os

²³ "As a case in point, there may be cited the three separate lists of names of deities which were collected in Haiti from a single valley in the interior, the valley of Mirebalais. When these three lists were compared with each other and with the published roster of names of **vodun** deities given by Dorsainvil, it was seen that while certain designations were found in all lists, there were extreme divergencies as well. Some names were present in all of them, it is true, and these represented the more important deities worshipped over the whole of Haiti, being gods derived from Dahomey and, to a lesser extent, from Nigeria and those other cultures of West Africa which have predominated in determining the form and functions of Haitian **vodun** worship. But the differences between these lists were much greater than the resemblances; and since this had to do only with names of gods, it is not strange that in identifying deities with Catholic saints, an even greater divergence of opinion was found." (Herskovits, 1937, p. 636-7).

cultos mina-jeje e católico e mantinham os santos católicos nos santuários como forma de enganar seus senhores.

Apesar de uma série de elementos de identidade trazidos pelos haitianos para a Louisiana - o culto dos voduns, a incorporação, o culto da serpente - alerta Ramos que: *“Estas práticas, porém, de origem daomeana, que foram ainda observadas em Nova Orleans, duraram pouco tempo, não persistindo como forma organizada de culto.”* (RAMOS, 1979, p. 59). É de se imaginar que a transferência do governo para os protestantes, com a venda da Louisiana pela França aos norte-americanos (1803), tenha mudado a política religiosa e produzido efeitos sobre o sincretismo. Embora Ramos não faça a conexão entre cultura religiosa do colonizador e sincretismo, afirma, contudo, que: *“Na América do Norte o trabalho intenso de aculturação quase apagou os traços dominantes das culturas negras originárias. De modo que poucos africanismos “nítidos” sobreviveram, e estes não autorizam uma discriminação absoluta das culturas originárias.”* (RAMOS, 1976, p. 58). No norte daquele país o tráfico foi muito pequeno em razão da estrutura econômica e social, não existia lá a *plantation*, responsável pelas enormes massas de africanos transplantados para o Novo Mundo. Quanto ao elemento indígena, não teve a importância econômica (como mão de obra) das colônias ibéricas. A tarefa do conquistador foi exterminar ou expulsar os nativos para o avanço colonizador. Assim, as crenças nativas pouco ou nada influenciaram a cultura religiosa nos Estados Unidos²⁴.

²⁴ Sobre esse assunto é importante ressaltar que a situação demográfica na Inglaterra era diferente da situação demográfica na Península Ibérica. Enquanto nessa última não havia excedente demográfico para colonizar a América, sendo o elemento indígena conquistado e incorporado violentamente ao mundo colonial a Revolução Industrial produzira um excedente demográfico resultante dos camponeses expulsos da área rural que superlotavam as cidades inglesas. A Lei dos Pobres de século XVII visava principalmente expulsar essa massa para o Novo Mundo.

Embora discípulo de Rodrigues, Ramos substituiu o referencial de suas análises adotando a perspectiva culturalista de Melville Herskovits. De todos os casos estudados por Ramos, Cuba, de colonização espanhola, é o país onde o sincretismo religioso assumiu as formas mais aproximadas àquelas desenvolvidas no Brasil. Note-se que a influência norte-americana em Cuba se torna predominante somente a partir de 1898, ano em que aquele país fica independente da Espanha, contudo essa influência se dá tendo Cuba a condição de país livre. A colonização espanhola em Cuba resultou que a prática religiosa de matriz africana naquele país apresenta também quase que fielmente o culto yorubá, observando-se nele o paralelismo com a África e o Brasil no que tange aos cultos, práticas e nomes das divindades²⁵. Apesar dessas identidades um aspecto marca a diferença do sincretismo religioso em Cuba e no Brasil. Trata-se da forma de convivência do indivíduo com as religiões, católica e de matriz africana evidentemente. Enquanto que no Brasil observa-se a prática de duas religiões pelo mesmo indivíduo, em Cuba:

Ao lado da religião oficial, e coexistente com ela, amalgamando-se mesmo num sincretismo íntimo, existem formas religiosas procedentes da África e que resistiram a todos os processos de catequese. Os negros *soi-disant* católicos, em Cuba, são realmente *calambucos*, isto é, beatos, freqüentadores das igrejas, e pertencem a uma camada tênue da população afro-cubana. Os outros percencem ao mundo misterioso no *ñañiguismo*, com a vasta herança que receberam do continente negro. (Ramos, 1976, p. 84).

²⁵ A teologia dos afro-cubanos está decalcada quase que fielmente na teologia yoruba, que conhecemos através dos trabalhos do coronel A. B. Ellis. É curioso notar a quase perfeita superposição dos nomes de divindades e descrições de cultos e práticas mágicas em Cuba e no Brasil, no paralelo feito entre as investigações do Prof. Ortiz, as de Nina Rodrigues e as minhas, na Bahia. (RAMOS, 1976, p. 85)

Nos demais países do Caribe e América Central as manifestações sincrético/religiosas existem de maneira bem menos significativas, sendo observadas nas Guianas. Um fenômeno interessante é registrado na Guiana Holandesa (atual Suriname) onde grupos de negros aquilombolados isolaram-se de tal forma do mundo colonial que mantiveram seus costumes ancestrais muito mais que em outras colônias. A Jamaica também apresenta um sincretismo afro-religioso bem visível, porém menos significativo que em Cuba ou no Haiti.

É importante ressaltar aqui que o nosso objeto de estudo concentra-se no sincretismo afro-brasileiro. Porém é importante observar sua incidência no antigo mundo colonial escravista americano para observarmos a validade de nossa hipótese assim como observar, a título de registro, que o sincretismo religioso foi amplamente praticado pelas populações nativas da América Ibérica, como também sincretizou-se com as manifestações da cultura religiosa africana e européia.

Esse é o caso de parte da América Espanhola. Dissemos acima que nas colônias onde a religião oficial era o catolicismo podemos observar uma maior incidência do fenômeno do sincretismo de matriz africana, mas isso vale também para o sincretismo de matriz indígena. Outra condição é necessária para que o fenômeno se apresente de forma significativa, a saber, a existência de uma forma de exploração econômica que absorva uma grande quantidade de mão de obra escrava de origem africana. Assim, se observarmos o mundo colonial espanhol e português nas Américas podemos nele constatar certa falta de uniformidade no que tange a esse aspecto.

O mundo colonial português estava em sua maior parte concentrado no Brasil. Essa colônia estava limitada inicialmente ao meridiano de Tordesilhas, mas a partir de finais do século XVI

passou a ocupar crescentemente as áreas pertencentes ao Império Espanhol mais a oeste do Meridiano de Tordesilhas. Esse avanço foi primeiramente objeto da ação do bandeirismo apresador e depois do bandeirismo minerador, partindo de São Paulo e iniciado na segunda década do século XVII. As entradas de apresamento de indígenas e de pesquisa mineral fizeram com que as fronteiras originais se estendessem para o oeste passando a fazer fronteira com as colônias espanholas do Prata, Peru e Nova Granada. Belém foi a ponta de lança na Amazônia para consolidar esse avanço através das missões religiosas e das expedições de escravização do indígena e coleta florestal. A partir do século XVII duas grandes áreas foram estabelecidas nessa colônia, consolidadas pela instituição do Governo Geral (1621), o Estado do Brasil e o Estado do Grão-Pará. Assim, a colônia ficou dividida em duas zonas diferentes: a primeira onde hoje se situa a Amazônia basicamente extrativista, onde predominou a força de trabalho indígena e o litoral açucareiro e a corte (transferida para o Rio de Janeiro em 1763) onde predominou o trabalho do escravo de origem africana juntamente com a região de mineração do ouro e dos diamantes.

Razões de ordem diversa determinaram essa divisão de características quanto à distribuição étnica do trabalhador escravo no Brasil. A economia extrativista Amazônica era secundária em relação aos interesses comerciais lusitanos, embora fosse igualmente importante sob o ponto de vista geopolítico e estratégico. A economia Amazônica era uma economia pobre, não produzia excedentes suficientes para a aquisição da mão de obra escrava africana²⁶. Não que não houvesse a utilização do escravo africano na Amazônia, ele foi utilizado desde o início nas zonas

²⁶ Vide, sobre esse tema: FONSECA, Dante Ribeiro da. O trabalho do escravo de origem africana na Amazônia. Revista Eletrônica Veredas Amazônicas. Vol. 1, No 1 (2011).

agrícolas e pecuárias adjacentes ao núcleo inicial de colonização portuguesa e, em menor quantidade, nas mais diversas atividades dessa parte da colônia. Contudo, essa força de trabalho perde sua visibilidade quando contrastada com o indígena.

Assim, como em todo o Brasil, mas muito mais visível na Amazônia, as manifestações religiosas de cunho indígena sincretizam também com as manifestações de cunho europeu. Já foi observado por Galvão (1976) que, diferentemente da religiosidade afro-brasileira, a religiosidade cabocla superpõe elementos das duas culturas religiosas: a católica e a indígena. Mas essas manifestações sincréticas não se esgotam aí, apresentando manifestações multifacetadas como o messianismo indígena e o surgimento de cultos religiosos como o Santo Daime que mistura crenças caboclas com práticas indígenas. Assim, dependendo da situação em que se encontra o caboclo, ele recorrerá aos santos do catolicismo ou aos entes da floresta (os encantados). Isso não quer dizer que as práticas religiosas devocionais do caboclo não tenham suas características próprias (identificadas por Galvão com as práticas do catolicismo medieval português no século XVI). De qualquer modo essa superposição é uma forma de comportamento sincrético, diferente da imbricação. O caboclo vive ambas as crenças, mas não mistura as entidades. Parece ser esta uma situação diferente do que ocorre em Cuba, onde os descendentes dos escravos ou são praticantes do catolicismo ou praticam cultos de matriz africana. Se esse for o caso, é matéria para comparações futuras.

Mas a cultura religiosa indígena também deixou marcas na nossa população. Diversas entidades sobrenaturais foram incorporadas do mundo indígena ao conjunto de crenças religiosas

brasileiras²⁷. Já no período colonial observa-se no Brasil a sincretização das crenças religiosas indígenas e européias, esse é o caso do movimento da Santidade, ocorrido no período colonial e descrito na obra de Ronaldo Vainfas²⁸. Além disso, em toda a América Latina, ou seja, em toda a América Católica, tem sido notada uma prática religiosa indígena/católica, conforme observada por diversos missionários religiosos²⁹.

Sabemos que mesmo antes do tráfico negreiro promovido pelos europeus na África se intensificar vários povos receberam influências cristãs naquele continente, essa influência cresceu com o tráfico de forma que diversos africanos de fala bantu foram evangelizados e batizados antes de serem traficados como escravos para o Brasil. Já no século XVI foi instalada uma diocese no Congo (1596) e, embora nessa fase da invasão européia da África os portugueses apenas implantassem entrepostos de apoio comercial na costa marítima, havia já na África uma missão de capuchinhos em 1640. De 1673 a 1701 foram batizados 340.000 africanos (Cossard-Binon, 1976, p. 162). O resultado desse proselitismo sobre o sincretismo afro-católico já é mesmo observado na África, no início do século XVIII:

Em 1701, os dez missionários restantes se viram face a dificuldades consideráveis. Uma seita foi fundada e seus seguidores foram aumentando. Os

²⁷ O que sejam crença, credence ou superstição são definições originadas muito mais do preconceito social ou religioso do que de um tratamento conceitual rigoroso. Crença ou fé sempre são manifestações das classes dominantes, credence ou superstição sempre são manifestações do povo. O problema é que essas credences ou superstições são como a água que ocupa os espaços vazios, sejam eles quais forem, compartilham dessas crenças, em sociedades como as nossas, também elementos da elite política, econômica e mesmo intelectual. O fenômeno já foi observado Nina Rodrigues no “Animismo fetichista...”

²⁸ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

²⁹ Vide a esse respeito: MARZAL, Eduardo M. (et alii) *O rosto índio de Deus*. São Paulo. Vozes, 1989.

santos, especialmente Santo Antônio, reencarnado em alguns dos fiéis que iam pregando e realizando milagres. A correspondência dos padres com Roma fornece muitos detalhes sobre esses seguidores, os Antonianos, e seu comportamento. (COSSARD-BINON, 1976, p. 162)³⁰.

Essa informação é importante porque revela que, já na África, a adoção da crença nos santos católicos foi sincretizada com sua incorporação por crentes africanos de uma seita chamada Antonianos. Contrariamente às crenças africanas o catolicismo não aceita a incorporação dos santos, embora aceite a ação do mundo supranatural sobre o natural pela intercessão de Deus ou dos santos, através dos milagres e aparições, assim como a incorporação, indesejada, de entidades malignas e diabólicas. Santo Antônio, não por acaso, é santo português.

Quanto à mistura de diferentes povos africanos com diferentes culturas religiosas no Brasil, esse processo interferiu, ao longo do tempo, no próprio conceito de nação. No Brasil, a mistura de africanos de várias procedências, paralelamente, à desorganização social provocada pela escravidão resulta em um conceito eminentemente religioso de nação (LIMA, 1976). Com o tempo, o povo de nação, jeje, angola, keto, no sentido étnico, passa a ser compreendido com nação no sentido religioso (século XIX) o que significa a incorporação de elementos de outras etnias.

É nesse contexto de misturas entre negros africanos, negros nascidos no Brasil, todos os tipos de mestiços e brancos, que as entidades americanas fazem sua aparição. Os caboclos, entidades provenientes da cultura indígena, como os encantados, escravos

³⁰ En 1701, les dix missionnaires restants se trouvèrent alors aux prises avec des difficultés considérables. Une secte s'était fondée dont les adeptes allaient en augmentant. Des saints, et plus spécialement Saint Antoine, se réincarnaient dans certains des fidèles qui allaient prêchant et faisant des miracles. La correspondance des Pères avec Rome donne de nombreux détails sur ces adeptes, les Antoniens, et sur leur comportement. (COSSARD-BINON, 1976, p. 162).

nascidos no Brasil, como o Preto Velho e a Vovó Cambinda, e tipos populares como malandros urbanos (Zé Pelintra), boiadeiros, pescadores e marinheiros podem ter existência mais antiga no panteão afro-brasileiro, embora seus registros conhecidos limitem-se ao século XIX.

Em seu excelente estudo sobre a formação do candomblé Nicolau Parés confirma o sincretismo já existente na área gbe que foi transplantado para o Brasil, onde o culto periférico dos caboclos (entidades americanas) foi encontrado nos candomblés³¹. Essa rearticulação de práticas religiosas tradicionais passou a constituir uma nova argamassa intercultural. Como na África os cultos começam a institucionalizar-se apresentando já, em muitos casos, estágios avançados de sincretismo.

Antes do início da cristianização da África, havia a crença de que após a morte o espírito das pessoas permanecia neste mundo, podendo ajudar seus descendentes, ou puni-los se fossem desagradados. Esta crença permaneceu mesmo onde foi aceita a religião cristã. Daí, a possibilidade do surgimento ilimitado de entidades foi apenas uma via que seguiu paralela ao candomblé, e, como esse, seguiu inúmeras vertentes. No caso dessa via não apenas os orixás africanos foram incorporados, mas seguindo a possibilidade trazida da África, seres diversos que permaneciam no mundo dos mortos passaram a incorporar no plano terreno para ajudar, ou prejudicar as pessoas. Veja que o mundo dos mortos dos cultos afro-brasileiros continuou a ser abastecido com espíritos afro-americanos, daí as entidades não tradicionais.

³¹ “Concluindo, o panteão nagô-vodum dos terreiros jeje-mahis contemporâneos, apesar da presença periférica dos caboclos e da complexa agregação de orixás nagôs - dinâmica que já vinha acontecendo na área gbe desde vários séculos atrás e que no Brasil seguiu desenvolvendo-se durante todo o século XIX -, segue caracterizando-se pela identidade de certas divindades singularizadas como voduns, as quais estão associadas a nomes e práticas rituais diferenciados.” (PARÉS, 2007, p. 306).

O sincretismo triunfante.

No início do século XX, o cronista João do Rio fala de africanos e brasileiros ainda praticando esses cultos, vejam abaixo a descrição de uma de suas visitas:

Antes de estudar os feitiços, as práticas por que passam as iauô nas camarinhas e a maneira dos cultos, quis ter uma impressão vaga das casas e dos homens.

Antônio levou-me primeiro à residência de um feiticeiro alufá. Pelas mesas, livros com escrituras complicadas, ervas, coelhos, esteiras, um calamo de bambu finíssimo.

Da porta o guia gritou:

- Salamaleco.

Ninguém respondeu.

- Salamaleco!

- Maneco Lassalama!

No canto da sala, sentado numa pele de carneiro, um preto desfiava o rosário, com os olhos fixos no alto.

- Não é possível falar agora. Ele está rezando e não quer conversar. Saímos, e logo na rua encontramos o Xico Mina. Este veste, como qualquer de nós, ternos claros e usa suíças cortadas rentes. Já o conhecia de o ver nos cafés concorridos, conversando com alguns deputados. Quando nos viu, passou rápido.

- Está com medo de perguntas. Chico gosta de fingir.

Entretanto, no trajeto que fizemos do Largo da Carioca à praça da Aclamação, encontramos, a fora um esverdeado discípulo de Alikali, Omancheo, como eles dizem, duas mães-de-santo, um velho babalaô e dois babaloxás [sic]³².

Observem primeiramente a terminologia religiosa usada; iauô, filha de santo; alufá, líder religioso muçulmano; salamaleco, forma aportuguesada da saudação muçulmana que significa: “*a paz de Alá esteja convosco*”. Observe também a convivência entre as

³² O cálamo é uma espécie de pena de escrever feita de bambu, com a ponta afinada de dividida ao meio.

religiões, o Xico Mina, os babalaôs e as babalaorixás, componentes do culto aos orixás. Possivelmente o Xico Mina fosse um daqueles ogãs descrito por Rodrigues, responsável pela negociação do terreiro com as autoridades policiais, através dos políticos, para evitar a perseguição, daí sua intimidade com deputados. Também é notável a visão preconceituosa do escritor.

Um caso bastante estudado é o do “feiticeiro” José Sebastião da Rosa, o Juca Rosa, nascido no Rio de Janeiro em 1833. Esse filho de africana trabalhou como cocheiro e alfaiate até que se tornou o líder espiritual de uma seita com o título de Pai Quibombo. Em sua clientela além de escravos e populares observou-se a frequência de políticos, comerciantes e damas da sociedade, entre outros representantes da elite social. Dava consultas incorporado e fazia “trabalhos” variados para resolver problemas das mais diversas ordens que afligiam seus clientes. Vemos nas práticas desse carioca da segunda metade do século XIX elementos do sincretismo muito aproximados daquele movimento que viria a constituir-se como a umbanda. Praticava seu culto em lugar fixo com altar onde figuravam os santos cristãos. No caso da descrição do local algumas informações são interessantes. Macumba não era o nome do ritual, mas sim o instrumento que acompanhava as cantorias. Rosa não utiliza vestimenta alusiva a qualquer orixá ou o abadá, mas uma vestimenta ritual própria que é identificada como parte da tradição da África Centro Ocidental. Veja que Rosa, sob possessão, dá consulta e remedia a situação do consulente. Também afirma que além do bem poder fazer o mal. Essas e outras práticas já eram observadas no antigo Congo.

Finalmente, é necessário observar aqui que a mistura de concepções religiosas e uma flexibilidade quase ilimitada ao reinventar as relações com o sagrado tiveram também efeitos

sobre o catolicismo, processo que continua até hoje. Se nos rituais de matriz africana aos orixás ou voduns foram acrescentados os caboclos, de origem americana, no catolicismo uma série de santos não reconhecidos ou somente posteriormente à devoção popular reconhecidos pela igreja católica foram adotados e cultuados pela população. Parés registra que esses caboclos eram expressivamente visíveis nos candomblés de Salvador na primeira metade do século passado com base na coleta de 152 cantigas de terreiros dentre as quais 92 eram dedicadas aos caboclos³³.

Aos caboclos e “santos populares” ou não canônicos recorrem as pessoas de todas as classes sociais em busca de milagres. E esse não é somente um fenômeno brasileiro, em países com muito menor grau de miscigenação podemos observá-lo. É que o devocionário popular europeu já havia criado esses santos não canônicos, como é o caso de São Longuinho, inventado na Europa, mas que encontra devotos nos Brasil. Também entre eles encontramos clérigos como: padre Ibiapina, frei Vital e frei Damião e não clérigos como a menina sem nome, vítima de crime encontrada em Recife cujo túmulo é visitado por aqueles que pretendem atingir uma graça. Fora da fronteira brasileira, no mundo católico, também encontramos o mesmo fenômeno: o gauchito Gil, com devotos no Rio Grande do Sul, Paraguai e Argentina e Jesús Malverde no México, ambos executados pelas autoridades, o primeiro por deserção e o segundo por roubo. Na Argentina a cantora de Cumbia Gilda também tem seus devotos e local de culto.

Podemos observar que os meios necessários ao sincretismo no sentido religioso já estavam dados na África e na Europa. A umbanda, institucionalizada logo no início do século passado, no

³³ “Quando em 1937 Camargo Guarnieri recolheu em Salvador 152 cantigas de candomblé, 46 foram especificadas como de nação ketu, jeje ou ijexá, 14 de angola-congo e 92 de caboclo.” (PARÉS, 2007, p. 306).

Rio de Janeiro, pode ser considerada a manifestação máxima do sincretismo religioso afro-brasileiro. Nela não há limites, combinando elementos religiosos das mais variadas fontes, como que numa coroação triunfante da mestiçagem. Em resumo, os meios necessários à interculturalidade no Brasil no sentido religioso já estavam dados na África e na Europa durante a colonização.

Fontes consultadas.

ABRAMSON, M.; GOURÉVICH A. & KOLESNITSKI, N. *Histoire du Moyen Age*. U.R.S.S.: Editions du Progrès, 1976.

SOUZA JÚNIOR, Vilson Caetano. Roda o balaio na porta da igreja, minha filha, que o santo é de candomblé. In: BARBOSA, Lucia Maria de Assuncao; SILVA, Petronilha Beatriz Goncalves e SILVERIO, Valter Roberto (orgs). *De preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil*. São Carlos: Edufscar, 2003.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo. EDUSP, 1971.

BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. São Paulo: Martins Fontes, s/d.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionários de cultos afro brasileiros*. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 1988.

COSSARD-BINON, Gisèle. Origines lointaines du syncrétisme afro-catholique au Brésil et perspectives d'avenir. *Afroásia*, Salvador 12 (1976), 161-166.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

DOMINGUES, Beatriz Helena. Comparing colonial cultural experiences: religious syncretism in Brazil, Mexico and the North America. *Revista Eletrônica de História do Brasil*. Juiz de Fora: UFJF, v. 2, n. 2, jul./dez. 1998, p. 04-17.

FERRETTI, Sergio F. *Multiculturalismo e Sincretismo*. Conferência apresentada no I Congresso Internacional em Ciências da Religião, do PPGCR da Universidade Católica de Goiás, Goiânia 03 a 05/09/2007. Disponível em

<http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Multiculturalismo%20e%20Sincretismo.pdf>, acesso em 24/01/2012. Também in: MOREIRA, A. S.

e OLIVEIRA, I. D. *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas/UCG, 2008.

FERRETTI, Sergio F. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. Trabalho apresentado na Mesa Redonda Reafricanização e Sincretismo no V. Congresso Afro-Brasileiro realizado em Salvador entre 17 e 22 de agosto de 1997.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens*. São Paulo. Cia. Editora Nacional, 1979.

GONÇALVES, Antonio Custódio. *A História revisitada do Kongo e de Angola*. Lisboa: Estampa, 2005.

HERSKOVITS, Melville. African Gods and catholic saints in new world negro beliefs. *American Anthropology*. 39, (4): 635-643. 1937.

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

LIMA, Vivaldo da Costa. *O conceito de nação nos candomblés da Bahia*. Salvador, *Afroasia*, n. 12, p65

MACHADO, Maria Fátima Roberto. *Quilombos, Cabixis e Caburés: índios e negros em Mato Grosso no século XVIII*. Associação Brasileira de Antropologia, 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. GT 48 – Saberes coloniais sobre os indígenas em exame: relatos de viagens, mapas, censos e iconografias, Goiânia, junho de 2006.

NDIAYE, Tidiane. *Le génocide voilé: enquête historique*. Paris: Gallimard, 2008.

PARÉS, Luiz Nicolau. *A formação do candomblé: historia e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Unicamp, 2007.

PETIT, Paul. *História Antiga*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

RAMOS, Arthur. *As culturas negras do Novo Mundo*. 4 ed. São Paulo: Ed Nacional, 1979.

RODRIGUES, Nina. *Os Africanos do Brasil*. Brasília, Ed. UNB, 1991.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Edição fac-similar. Notas e apresentação de Yvonne Maggie e Peter Fry. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional 2006.

SAMPAIO, Gabriela do Reis. *A história do feiticeiro Juca Rosa: culturas e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial*, pp 213, tese de Doutorado apresentada ao departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciência Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob orientação da Prof. Dr. Sidney Chalhoub; 2000.



Revista Eletrônica Língua Viva

SAMPAIO, Gabriela. *A história do feiticeiro Juca Rosa: matrizes culturais da África subsariana em rituais religiosos brasileiros do século XIX*. p. 105-119.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Brasília: UNB 1981.