

**ANTISSINCRETISMO E IDENTIFICAÇÃO: CONTRIBUIÇÕES DE
STUART HALL E MICHEL AGIER PARA O ESTUDO DAS
CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS NAS RELIGIÕES
AFROBRASILEIRAS**

ANTISSYNCRETISM AND IDENTIFICATION: STUART HALL AND MICHEL
AGIER CONTRIBUTIONS FOR THE STUDIES OF THE IDENTITIES
CONSTRUCTIONS IN RELIGIONS AFROBRAZILIANS

*Sérgio Sezino Douets Vasconcelos**

*Luiz Claudio Barroca da Silva**

RESUMO

O presente artigo apresenta as contribuições de Stuart Hall e Michel Agier para o estudo das construções identitárias nas religiões afrobrasileiras. Para isso, foram selecionados dois temas principais e expostos à discussão – o antissincretismo e o processo de identificação. O primeiro deles é bastante discutido, tendo em vista ser uma forma de construção de uma identidade perdida em razão da diáspora africana para o Brasil. Já o segundo, corresponde aos mecanismos que levam um dado grupo étnico reivindicarem uma determinada identidade para si. Inúmeros fatores foram, portanto, elencados tendo por base os subsídios propostos pelos citados autores, constatando, assim, o caráter complexo dos processos de identificação social.

Palavras-chave: candomblé. identidade e religião diáspora. estudos pós-coloniais. sincretismo.

* Doutor em Teologia. Professor do Programa de Doutorado e Mestrado em Ciências da Religião e do Programa de Mestrado em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. E-mail: douets@unicap.br.

* Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP. Atualmente seus estudos objetivam identificar, analisar, compreender e distinguir as diversas propostas de construção e reconstrução de memória, tradição e identidade no segmento afro-brasileiro do Recife. E-mail: prof.barroca.silva@gmail.com.

Abstract

ABSTRACT

This article presents the contributions of Stuart Hall and Michel Agier to the study of identity constructions in the afro-brazilian religions. For this, we selected two main themes and exposed to discussion - the antissyncretism and the identification process. The first is much discussed in order to be a form of construction of a lost identity because of the african diaspora to Brazil. The second corresponds to the mechanisms that lead to a given ethnic group claim a certain identity for themselves. Several factors have therefore been listed based on of subsidies proposed by these authors, as well noting the complex nature of social identification processes.

Key-word: candomblé. identity and religion. diaspora. postcolonial studies. syncretism.

IGREJA CATÓLICA, RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E SINCRETISMO

Pensar a atuação missionária da Igreja católica no novo mundo dissociada do projeto colonial português é um erro. Ambos estavam intimamente ligados. Segundo Hoornaert, (1992, p. 246), “[...] não há autoconsciência de Igreja como Igreja, mas sim como sociedade global”. Isto significa que propagar a fé não era apenas matéria de missionários, mas de toda a sociedade portuguesa. Assim, no Brasil, figurou uma cultura portuguesa e católica onde a expansão marítima não era concebida, a princípio, e nem explicitamente, como exploração, mas tida como uma missão cujo objetivo era a propagação da fé católica no “novo mundo”.

Hoornaert desenvolve sua teoria interpretativa das ações missionárias portuguesas no novo mundo embasada em três modelos discursivos: o universalista, que não respeitava fronteiras culturais entre os povos, ou seja, não considerava que cada sociedade possuía uma cultura específica; o doutrinário, que, segundo ele, a palavra de salvação, através da Igreja católica deveria ser levada, incondicionalmente, a todos os indivíduos e o terceiro, e último modelo, o guerreiro. A partir desse modelo, era necessário empreender toda a força possível para que os povos aceitassem que a salvação estava na Igreja católica. É sob esta consciência, de que “Fora da Igreja não há salvação”, que os missionários, vindos ao Brasil, desenvolveram suas ações



junto aos habitantes da colônia (índios) e aos trazidos como escravos¹. Missionários e colonos passariam a atuar em uma “guerra santa” contra os ‘novos mouros’ em nome de Deus. Era a cristandade colonial portuguesa que se colocava em ação (HOORNAERT, 1992, p. 24-27).

Embasados nesse modelo discursivo de dilatação da fé, práticas religiosas não cristãs serão veementemente coibidas no território. Mas, segundo Hoornaert, não se pode compreender as ações repressivas contra não cristãos, se não houver conhecimento do exclusivismo colonial exigido por Portugal para a sua colônia. De acordo com o autor, durante anos, estrangeiros visitaram o Brasil. Devido ao ‘descobrimento’, Portugal precisa proteger seu território contra esses indivíduos concebidos como hereges. A introdução do catolicismo Brasil quinhentista, afirma ele, demarcava fronteiras (HOORNAERT, 1992, p. 252-253). A dinâmica missionária de exigência da confissão de fé ao catolicismo, vista nessa perspectiva, escondia, na verdade, interesses comerciais portugueses (HOORNAERT, 1992, p. 253). A existência de estrangeiros na colônia, que não fossem de origem portuguesa, e, conseqüentemente, não católicos, a exceção da presença indígena, era interpretada como uma barreira para os interesses de Portugal, que deveria ser transposta.

Ao índio foi estabelecido o ‘banimento’ territorial. Ele ficaria localizado em aldeias, reduções católicas cujo objetivo era, para o governo local, civilizá-los. Em outras palavras, pô-los sob o domínio dos poderes locais, em prol do beneficiamento metropolitano. Mas, para os missionários, a intenção estava na sua catequização e conversão tentando, assim, salvar suas almas. Sendo assim, alguns jesuítas² opuseram-se aos ditames da metrópole. Diante da barreira religiosa encontrada pela administração portuguesa, outro recurso deveria ser colocado em prática: o tráfico africano. Não queremos dizer que com o tráfico africano a utilização do índio na empresa mercantil portuguesa seria descartada. Hoornaert lembra que a instituição da escravidão no território é uma questão de sobrevivência do próprio empreendimento colonial português.

¹ Tais interpretações darão surgimento ao que Eduardo Hoornaert denominou de “catolicismo guerreiro” (HOORNAERT, 1991, p. 31-65).

² Citamos aqui alguns deles - Gonçalo Leite, Miguel Garcia, Inácio de Tolosa, Luís da Grã dentre outros. Para maiores informações ver Hoornaert (1991); CINTRA, Raimundo. **Candomblé e umbanda: o desafio brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 1985.



Ora, os missionários bem podiam defender os indígenas enquanto estes eram livres, e discutir sobre a “liberdade dos índios”, mas quando se tratava de viver no Brasil, concretamente, a escravidão era funcional. A opção não era: ter escravos ou não ter escravos no Brasil, mas sim: ter escravos ou não viver no Brasil, pelo menos não viver dentro do sistema colonial estabelecido no Brasil (HOORNAERT, 1992, p. 258).

O tráfico de escravos para o Brasil retirou do continente africano milhares de seres humanos. Desde o século XV as incursões por toda a extensão litorânea do continente africano, bem como pelo seu interior, movida por “viajantes” portugueses, foi uma estratégia de reconhecimento geográfico e populacional que possibilitou, mediante algumas ‘parcerias’ com os reis de determinadas etnias, a obtenção de uma quantidade considerada de mão-de-obra escrava para a indústria açucareira (RAMOS, 2004, p. 89-95).

É sabido que a religião africana, de cultura iorubá, é caracterizada pelo culto ao ancestral coletivo e familiar (VERGER, 1981). Daí, a coesão familiar ser fundamental para as reverências a este ancestral. Mas, o tráfico descaracterizará este culto, pois famílias inteiras serão retiradas do seu ambiente familiar e separadas, muitas vezes, no embarque para o novo mundo. Para os comerciantes escravocratas estas atitudes impediam sublevações dentro dos navios negreiros, bem como na colônia. Por outro lado, tal atitude, para os negros, desarticulava sua estrutura de plausibilidade³.

O recém-desembarcado na colônia viverá a realidade do engenho. Separados de suas famílias, de sua religião, os escravos iniciarão um rico e complexo processo de busca por uma nova estrutura de plausibilidade. A inserção nesta nova comunidade, constituída por indivíduos de diversas etnias, proporciona ao escravo a necessidade de ressignificação de seu sistema religioso, e, conseqüentemente, sua estrutura de sentido, frente aos novos desafios, representados pela impossibilidade de culto ao ancestral familiar, para citar apenas um exemplo. Esta necessidade de

³ Entendemos por estrutura de plausibilidade todo um complexo cultural trazido pelo africano do seu território. Em razão das atitudes descritas acima e também das encontradas na colônia esta estrutura de plausibilidade será desarticulada.



ressignificação ou de busca de plausibilidade é característica de qualquer ser humano, pois o indivíduo é um ser inacabado. Ele não possui “códigos relacionais”, que estabelecem uma relação pronta com a sociedade em que vive (BERGER, 1985, p. 18). Precisam, portanto, construí-las.

Embora tenham já estabelecidos em si os “códigos” da comunidade africana de origem, na colônia, terão de reestruturá-los e pô-los em prática no desejo de “reviver a África perdida” (BASTIDE, 1971, v.1, p.90). Em face destes novos desafios afirma Bastide que:

Podemos, pois, imaginar que pequenos grupos se formavam, que laços de amizade como também de rivalidade se criaram, que figuras de chefes apareceram nesta massa informe aos olhos dos brancos; esses grupos puderam manter parte de sua herança cultural, enquanto os chefes, pelo prestígio que usufruíam puderam impor as formas culturais de seus países de origem a escravos pertencentes a outros grupos étnicos (BASTIDE, 1971, v.1, p. 90).

Nada disto ocorreria sem a participação do que esse autor denominou de “atores” específicos (BASTIDE, 1971, v.2, p. 339). Observa-se, assim, que a atuação do indivíduo é fundamental, para reestruturar seu complexo cultural às exigências sociais da colônia, que se caracterizam pela participação incondicional ao catolicismo, legalmente assistido pelo Padroado⁴. Entretanto, é preciso compreender que a ação destes indivíduos está relacionada à permissibilidade que a sociedade colonial proporciona.⁵

O termo sincretismo⁶ ainda é muito discutido na atualidade. Para uns é tomado como algo pejorativo, enquanto outros o concebem como um processo de

⁴ O Padroado era uma instituição que tinha como representante máximo o rei português, representante da Igreja católica nas possessões ultramarinas. O monarca, assim, tinha plenos poderes para atuar na propagação da fé cristã entre os chamados ‘povos impuros’. A cobrança de dízimos, a autorização para nomeação de bispos e missionários, a construção de igrejas na colônia, dentre outros, são algumas das atribuições garantidas pelo Padroado ao rei português. Para maiores informações (AZZI, 1992, t.II/1, p.160-169).

⁵ Falaremos sobre isto mais adiante.

⁶ É importante esclarecer que entendemos o sincretismo como um processo de reconstrução identitária realizado por indivíduos em contato intercultural, quer sejam vitimados pelo deslocamento territorial mas, também, como consequência de ações repressivas que impulsionam os grupos a elaborarem uma nova identidade que lhes oferecerá um sentido para viver em sociedade. Todavia, não queremos



resposta cultural e (re)construção de identidade cultural construída por grupos vitimados por conflitos sociais, políticos e econômicos, que geram processos de acomodação e resistência a situações de *anomia*. Segundo a concepção de Hoornaert (1991, p. 23), o termo sincretismo significa a “coexistência de elementos – entre si estranhos – dentro de uma religião”. Há, para este autor, dois pontos a serem percebidos no estudo do sincretismo: o primeiro deles consiste na coexistência de elementos de outra religião como, por exemplo, o culto a Maria e o culto a Iemanjá. Mas ainda existe aquele que será objeto do seu estudo - a da presença dialógica de modos ou formas de vivenciar a experiência religiosa do cristianismo através da experiência que o indivíduo possui da sua religião. O sincretismo, assim, é uma forma, segundo Comblin (apud HOORNAERT, 1991, p. 29), de traduzir o “cristianismo em condições concretas de vivência humana”.

Diante desta constatação, isto é, a do sincretismo como tradução, ele afirma que existiram três tipos de sincretismos no Brasil colonial e que estão embasados na realidade econômica, política e social da colônia, a saber: o catolicismo guerreiro, desenvolvido pelos missionários, foi um modelo de sincretismo no qual a religião católica foi imposta aos colonizados (HOORNAERT, 1991, p. 31-65); o catolicismo patriarcal – modelo de consagração da ordem estabelecida (HOORNAERT, 1991, p. 66-97). É preciso lembrar que a ordem aqui referida é a do senhor de engenho; e, por fim, o catolicismo popular, embora o autor reconheça que o termo popular, para a época, não represente a população pobre e discriminada pela sociedade, como os povos indígenas e africanos. Mas, a concepção dada ao último modelo de sincretismo percebido é a de um verdadeiro catolicismo. Hoornaert encontra dois “momentos” neste modelo que dão esse testemunho: o primeiro é o da revolta e o segundo, o do abafamento ou repressão da mesma, a partir do que foi ensinado a eles através de um modelo estóico⁷ (HOORNAERT, 1991, p. 98-136).

Para Schreier (1998, p. 70), sincretismo significa “a formação de novas identidades a partir de elementos culturais disponíveis, em geral de mais de uma

de imediato afirmar que, diante deste nosso pronunciamento, tenha ocorrido sincretismo entre determinadas religiões afro-brasileiras e o catolicismo.

⁷ Doutrina filosófica que prega a rigidez moral e a serenidade diante das dificuldades.



cultura”. Este fato, segundo o autor, também pode ser encontrado na formação do cristianismo.

Pela perspectiva do desenvolvimento religioso, poder-se-ia dizer que o cristianismo começou como um movimento de reforma dentro do judaísmo de sua época [...] Como movimento de reforma, mas não totalmente novo, via-se realizando um cumprimento mais fiel daquilo que Deus havia revelado na Torá. Esse cumprimento fiel envolvia a visão de um caminho mais puro, do qual acréscimos desnecessários e mesmo prejudiciais foram excluídos (SCHREITER, 1998, p. 72).

Enquanto as mudanças atingem códigos⁸ culturais semelhantes, segundo o autor, não se observa qualquer tipo de problema. Mas quando os códigos culturais são transmitidos a outras sociedades, numa forma de contato intercultural, o problema aparece. A depreciação do termo sincretismo tem raízes na transmissão da mensagem (códigos) ao ouvinte e na sua recepção, pois quem recebe não necessariamente possui os mesmos códigos de quem o transmite (SCHREITER, 1998, p. 76-79). Outro elemento que impede uma discussão consciente acerca do sincretismo é a ideia da existência de uma ‘pureza religiosa’. Entretanto, Schreiter (1998, p.79) afirma que nesta lógica está implicitamente relacionada uma proposta de reação benéfica, pois tenta preservar alguns elementos de uma “situação instável”.

No que diz respeito ao sincretismo afro-católico, Vasconcelos afirma que ele deve ser interpretado como um caleidoscópio. Embasado em Peter Berger, ele dirá que “a partir do momento que a estrutura de plausibilidade de um determinado grupo é ameaçada, surge o sincretismo como reação em busca de superação da ameaça provocada pelo contato com uma outra estrutura de plausibilidade” (VASCONCELOS, 1999, p. 175). Sendo assim, o sincretismo é processo “que, a partir de determinadas condições, formam um todo, mas se as condições do seu movimento variarem, ele assumirá outras formas” (VASCONCELOS, 1999, p. 176). E ele vai mais

⁸ Por códigos, o autor entende ser “os caminhos pelos quais as mensagens circulam em uma cultura. Sem esses caminhos, uma mensagem não tem inteligibilidade” (SCHREITER, 1998, p. 77).



além: afirma que esse modelo de sincretismo ocorreu em nível de elementos⁹, por conseguinte, não ocorrendo mistura e, sim, interpretação.

[...] os ritos cristãos não foram integrados nos ritos do Candomblé, não havendo mistura, porém a imagem de Deus e dos santos foram integrados e reinterpretados a partir do substrato cultural negro. O cristianismo, enquanto sistema religioso, não é confundido pelos negros com o Candomblé. Elementos fundamentais do cristianismo foram integrados e reinterpretados no sistema religioso do Candomblé, mas não o sistema cristão, no caso o católico, enquanto um todo. Se isso tivesse ocorrido, o Candomblé seria apenas uma mistura entre as religiões africanas sobreviventes no Brasil e o catolicismo e não o é. Para os adeptos do Candomblé, há diferença clara entre os dois sistemas, ou seja, cada sistema possui o seu espaço próprio, possuindo limites definidos (VASCONCELOS, 1999, p. 178-179).

Vasconcelos não deixa de atribuir um caráter hermenêutico ao sincretismo afro-brasileiro em um momento de mudança social para os negros, chegando a concordar, em alguns momentos, com Hoornaert. Mas, então, o que estaria em jogo para que ocorresse tal “resposta criativa” (VASCONCELOS, 1999, p. 13) produzida pelos negros a essa mudança? De acordo com Vasconcelos, houve uma ameaça à identidade africana, que não pode ser analisada separadamente da religião africana, pois “toda a organização social está impregnada de elementos religiosos. [Assim], regras sociais, tabus, a relação com a natureza, tudo se realiza relacionando-se com a participação na 'Força Vital', na sua preservação e no seu crescimento” (VASCONCELOS, 1999, p. 181).

É importante lembrar que, no novo território, os negros foram vítimas da catolicização forçada que a Igreja empreendeu e cuja participação missionária é, também, objeto de análise deste autor para a produção do sincretismo afro-católico. Ao atribuírem aos santos católicos poderes para a solução de problemas ou de intercessão junto ao Deus criador, os negros realizaram, no intuito de participarem da

⁹ Este é o segundo nível proposto por Ulrich Berner. Para este autor, o sincretismo, poderia ser analisado a partir de três níveis: “[...] ao nível do sistema, como um processo pelo qual tenta-se superar os limites e a concorrência entre os diferentes sistemas, podendo esta superação ocorrer como racionalização ao nível dos elementos ou como sincretismo ao nível dos elementos; ao nível dos elementos [...] onde o limite entre eles é superado e que os participantes do sistema atingido o vivencia como uma unidade, realizando-se através da sobreposição de um elemento através de um outro significado ou através da formação de um elemento em analogia ou equivalência a um elemento concorrente; ao nível do sistema e ao nível dos elementos ao mesmo tempo” (apud, VASCONCELOS, 1999, p. 177).



força vital, o axé, o que alguns denominam de sincretismo (VASCONCELOS, 1999, p. 197). Tais construções, conforme o autor, são realizadas em nível de uma “experiência existencial emocional”.

Não há uma reflexão racional em relação aos sistemas simbólicos, mas sim uma experiência existencial emocional com os símbolos e sinais como mediações do desejo fundamental da radical abertura para Deus, que poderia ser, dito a partir das categorias afro-brasileiras, como plenitude na participação na força do Axé (VASCONCELOS, 1999, p. 196).

A “experiência emocional” está relacionada com os resultados que a catequese missionária ou doméstica, da casa-grande, apresentou aos negros. Os santos do catolicismo popular europeu foram “criativamente reinterpretados a partir das categorias fundamentais da cultura negra” (VASCONCELOS, 1999, p. 192). Mediante a “força vital” que era atribuída aos santos católicos, pelos catequistas, os negros foram reinterpretando-as junto aos seus orixás.

Sendo a experiência religiosa fundamental dos negros e negras a participação nesta força vital do Axé e por estar o Axé presente em toda a criação, não é difícil para o negro incluir na sua experiência religiosa todas as formas que a manifestação da força da vida possa utilizar para manifestar-se na complexidade e amplidão da sua criação. Tudo que é experienciado como manifestação da força vital do Axé pode ser integrado na sua experiência religiosa sem que haja com isso paralelismo ou relativismo religioso (VASCONCELOS, 1999, p. 195).

Desta feita, o sincretismo, para os negros, não foi, segundo o autor, um problema, mas uma solução, ou antes, “reorganização e construção de sentido para as suas vidas” (VASCONCELOS, 2004, p. 240).

O CANDOMBLÉ E O ANTISSINCRETISMO

Em 1983, lalorixás do candomblé baiano apresentaram publicamente, em Salvador/BA, na II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura – II COMTOC, um manifesto endereçado ao “Público e ao povo de candomblé” repudiando concepções que associavam a sua religião, o candomblé, ao animismo, a seita, ao demônio e ao sincretismo. Com relação ao termo sincretismo, afirmava o referido

manifesto¹⁰ que ele era fruto da opressão exercida pela sociedade colonial contra o grupo de indivíduos africanos e, conseqüentemente, os seus descendentes que professavam a sua religiosidade, nesse caso não cristã, no território. O candomblé, prosseguia afirmando o dito documento, contrapondo-se ao senso comum predominante, é uma religião pura e verdadeira e não produto de uma mistura com o catolicismo. Dessa forma, ele não poderia ser concebido como uma falsidade religiosa. Mas em que estariam embasadas essas afirmativas sobre o sincretismo afro-católico e a proposta de dessincretização?

As buscas por respostas centraram-se no que estava sendo produzido a esse respeito pelos estudiosos na questão afroreligiosa. Uma das representantes do ‘discurso contraideológico’ sobre o sincretismo afro-católico é a antropóloga Juana Elbein dos Santos.¹¹ Segundo ela, houve, ao longo dos séculos, um obscurecimento e deturpação da cultura negra no país, perdurando até os nossos dias (SANTOS, 1977, p. 544). A dita “cultura negra”, de acordo com a autora, bem como os próprios indivíduos habitantes do território brasileiro, são produtos de uma “diversidade dos modelos e conjunto de traços genéticos e culturais, herdados e novos, reelaborados nos contatos e contextos sócio-históricos do Novo Mundo” (SANTOS, 1977, p. 544). Diante desses fatos, a religião deveria ser concebida, também, sob esse prisma e não ser pensada através de concepções evolucionistas e eurocêntricas, presentes ainda na sociedade brasileira (SANTOS, 1977, p. 545). Encontra-se, portanto, nas palavras da autora, um ‘modelo desconstrutivo’ de concepções existentes sobre as religiões afro-brasileiras no país. Em defesa desse modelo desconstrutivo ela destaca os interrelacionamentos culturais que levam ao surgimento, pode-se afirmar, de um complexo cultural específico.

Na perspectiva de Santos, a estrutura religiosa ‘africana’ teve um papel significativo na organização dos grupos comunitários negros no Brasil através do que ela denomina de “variáveis”. Estas são entendidas como “respostas dinâmicas aos

¹⁰ Para um maior aprofundamento acerca do manifesto antissincretismo recomendamos a leitura de Silva (2010).

¹¹ Não pretendemos esgotar a discussão sobre o tema apresentando como únicas e definitivas as argumentações dos autores aqui escolhidos para este artigo. Sabemos que os estudos sobre as culturas afro-brasileiras possuem inúmeros representantes. A referência feita a esta autora e aos demais estudiosos apresentados é de ordem puramente metodológica, pois têm uma íntima aproximação com o evento e as discussões em questão.



novos contextos sócio-históricos”. As variáveis, por conseguinte, seriam uma espécie de ‘casulo protetor’ da cultura africana contra a atuação repressiva da religião dita oficial¹². Para a autora, essas variáveis representam uma “afirmação existencial”¹³ de todo um grupo marcado pela perseguição social contra a sua religiosidade. Em decorrência desses fatos, portanto, a religião africana encontrar-se-ia inativa (SANTOS, 1977, p. 545-546)¹⁴.

Embasada na tese da “inatividade” religiosa africana, Santos afirma que o sincretismo ocorrido entre os sistemas religiosos africano e católico não ocorreu. Assim, não houve uma reelaboração do sistema cristão pelos afro-descendentes para sua religião, o candomblé ou outra estrutura religiosa, cujo fim seria a criação de uma nova, pois estes dois sistemas eram incompatíveis. Por outro lado, afirma ainda a autora, por serem compatíveis, houve um sincretismo, natural por sinal, entre as várias contribuições étnicas de origem africana.¹⁵ Portanto, segundo a autora, não houve uma religião sincrética que foi decorrente do contato cultural entre a religião africana e o catolicismo, a qual é concebida como sendo o candomblé, como já informado acima. Afirma ainda ela que “se a prática paralela de duas religiões cria em seus

¹² De acordo com a autora, as variáveis estariam divididas desta forma: a prática religiosa, que reagrupou os indivíduos; o sistema de alianças, tais como as irmandades e associações consanguíneas; o sistema iniciático, integrando o indivíduo na comunidade religiosa; o axé, princípio que torna possível o processo vital; a possessão dentre outros (SANTOS, 1977, p. 549-554).

¹³ Termo tomado de empréstimo de Roger Bastide e que é chamado ainda de ‘negritude’ por este autor. Percebe-se, numa leitura realizada em um estudo específico do citado autor, que este termo refere-se a uma postura assumida pelos negros, em território brasileiro, e que foi capaz de proteger alguns traços da religião africana. Sendo assim, no Brasil, para Bastide, a religião experienciada pelos afro-descendentes não seria a “verdadeira” religião africana. O que eles ainda praticavam era uma forma de religiosidade que encobria o sistema religioso africano, resultado de séculos de intolerância religiosa praticada contra o grupo afro-descendente. Afirma Bastide que a verdadeira religião africana estaria em ‘conserva’, resguardada, ainda, contra quaisquer tentativas de destruição. As ações realizadas pelos negros com o objetivo de proteger sua religião e que são denominadas, posteriormente, de sincretismo, dentre outros termos, foi o caminho encontrado para essa preservação. Portanto, para o autor, o candomblé, exemplo máximo da religião africana no Brasil, não apresentaria nenhum traço de sincretismo com a religião católica (BASTIDE, 1974).

¹⁴ Esta inatividade é compreendida pela autora como um processo de “resistência-acomodação”. Quer dizer, a cultura africana, de fato, segundo ela, não embranqueceu, tampouco africanizou-se. O que houve foi uma interrupção de todo o processo dialógico entre a cultura africana e as demais (SANTOS, 1977, p. 546).

¹⁵ Entretanto, ela enfatiza que “não existe ainda uma nova religião, um todo diferenciado das religiões que lhes deram origem; há uma alternância ou adição de crenças, cada uma delas com seus próprios valores e estruturas, praticadas de modo separado em locais adequados [...] Se insistimos nestes conceitos é porque cremos altamente relevante reexaminar o significado das diversas categorias de sincretismo e associações como resultantes dialéticas de acomodação, mais fundamentalmente como formas de resistência que veiculam em sua diversidade a unidade subjacente da “comunidade” negra (SANTOS, 1977, p. 548).



adeptos mecanismos sincréticos, estes não chegam a traduzir-se na organização institucionalizada de ambas, que mantém claramente separadas suas estruturas básicas [...]” (SANTOS, 1977, p. 545-546), ou seja, mesmo que um indivíduo participe de dois sistemas religiosos diferentes, isso não permite afirmar que ambos sejam sincréticos.

Seguindo a linha interpretativa da autora anterior está Muniz Sodré. Para este autor, as verdades existentes a respeito dos contatos culturais, ao longo dos séculos, foram seduzidas em benefício da primazia cultural europeia, branca e dominadora (SODRÉ, 1988, p. 7-11). De acordo com ele, os negros desenvolveram “formas paralelas de organização social”, expressas por meio de quatro ordens intrinsecamente ligadas: a econômica, que representava uma espécie de poupança para libertação dos negros; a “política”, mantendo um certo ordenamento entre as nações ou etnias, cujo objetivo era buscar uma cooperação para o enfrentamento das consequências da escravidão para os negros; a mítica, que tentava construir uma síntese em seu panteão de divindades, bem como preservar o culto dos seus ancestrais, dentre outros e, por fim, a linguística, mantendo a língua iorubá em seu ritual (SODRÉ, 1988, p. 120).

Os negros desenvolveram uma “síntese” ou “reposição”, segundo Sodré (1988, p. 132), diante das relações existentes entre brancos e negros, no Brasil, embora tal síntese ou reposição não desoriginalizou sua cultura. Essa ação foi possível, ainda de acordo com o autor, em virtude do que ele chamou de “atos de verdade”¹⁶ (SODRÉ, 1988, p. 132), que significavam a representação da cultura branca pelos negros, porém tendo consciência de não se integrarem a essa sociedade. Como resultado, a sua cultura não seria afetada. Dessa forma, pode-se observar um “*continuun*” religioso africano expresso, manifestado no terreiro através da iniciação, do culto aos mortos e até na reelaboração ou amalgamamento dos orixás com os santos católicos (SODRÉ, 1988, p. 132-133), pois o “conteúdo é católico, ocidental, religioso, mas a forma litúrgica é negra, africana, mítica. Ao invés de salvação (finalidade religiosa ou católica), o culto a São Jorge se articulará em torno

¹⁶ E que, também, podem ser interpretados como jogos de aparência. “O indivíduo [segundo o autor] é capaz de mudar as aparências, fazendo prevalecer aquela considerada melhor para o bem comum” (SODRÉ, 1988, p. 134-135).



do engendramento de axé” (SODRÉ, 1988, p. 133). Assim, segundo o autor, não importaria aos negros mostrarem-se católicos aos seus senhores ou à sociedade, pois é no terreiro, guardião do segredo e da força, auô e axé, respectivamente, o local da ritualística africana. Conclui-se, então, que além da representação ou mascaramento do culto africano para a sociedade cristã, a própria estrutura religiosa africana possibilita, segundo o autor, a continuidade de culto em um novo território.

Para Marco Aurélio Luz, a ideologia do sincretismo está associada à política do branqueamento que imperava no país durante os séculos XIX/XX. Essas ações, segundo o autor, eram uma tentativa de “apagar a pujança da cultura negra do povo brasileiro” (LUZ, 2002, p. 159) através, ainda, do discurso da mestiçagem ou democracia racial que teria ocorrido, conforme seus proponentes, entre os povos existentes no território.

[...] a ideologia do sincretismo procura falsear a aproximação do negro ao catolicismo, apresentando-a como processo de adesão, escamoteando a imposição catequética católica, única religião permitida no país até pouco tempo, e as estratégias de luta desenvolvida pelo negro, nesse âmbito, por sua afirmação sócio-existencial, tendo de “africanizar” o catolicismo (LUZ, 2002, p. 160).

Afirma o autor que o sincretismo foi uma estratégia realizada pelos negros cujo objetivo era a fuga contra a repressão colonial. Um dos agentes motivadores, segundo Luz (2008, p. 77), destas ações é a “força imaginal”, conjunto de idéias que compõem a visão de mundo e as aspirações de uma época que representa o espírito do tempo constituído inicialmente de uma bacia semântica de onde segue seu curso através do tempo” (LUZ, 2008, p. 77) e que possui como sua representante a religião.¹⁷ Desta forma, o mascaramento dos elementos africanos em católicos deve ser analisado sob a ótica da associação entre os indivíduos objetivando um bem comum – negar a proposta de destruição cultural empreendida pela sociedade colonial da época. Este processo, que tem na religião a característica principal do agir dos povos afro-descendentes, é concebido pelo autor como uma atitude política¹⁸ que

¹⁷ Neste momento o autor faz questão de enfatizar que sua concepção sobre este último termo, a religião, é o de *re-ligare* e que deve ser entendida como a manutenção de uma união baseada no compartilhar, das “grandes paixões e mesmos sentimentos” (LUZ, 2008, p. 78).

¹⁸ Este termo, na interpretação do autor, significa uma “forma de organização social caracterizada por uma luta cotidiana atravessada pela paixão” (LUZ, 2008, p. 78). Ainda segundo ele, foi esta paixão que possibilitou a subordinação negra no território (LUZ, 2008, p. 79).



procura se desvencilhar de uma sociedade denominada por ele de “centrípeta”, cujo objetivo é atrair todos para um único centro de poder (LUZ, 2008, p. 80), representado neste caso pelo catolicismo.

A QUESTÃO DA IDENTIDADE AFRRORRELIGIOSA SEGUNDO STUART HALL E MICHEL AGIER

Falou-se até o presente momento em “construção de identidade”. Esse termo tornou-se matéria de discussão nos últimos anos onde pesquisadores continuam exercendo inúmeras críticas quanto a sua concepção, embasadas na ideia de uma identidade essencial, tomada como algo intrínseco ao ser humano. Esse modelo de identidade estaria presente no indivíduo desde o seu nascimento e assim permaneceria até a sua morte.

Três concepções de identidade direcionaram os estudos culturais ao longo dos séculos (HALL, 2003, p. 11-12). A primeira delas, a identidade essencial, é denominada de Iluminista. Ela concebe o ser humano como autônomo e portador de uma essência que o caracteriza. No segundo modelo, a de concepção sociológica, percebe-se uma mudança de paradigmas. O indivíduo não é mais visto em sua plena autonomia, mas necessitando de uma interação com a sociedade para que consiga formar sua identidade, a qual, nesse caso, ela não nasceria mais com o sujeito. Seria, então, construída por meio de um diálogo entre sujeito e sociedade. E o que provoca, atualmente, uma discussão sobre identidade?

Uma das questões a serem enfatizadas para a discussão sobre o último modelo de identidade, a pós-moderna, fundamenta-se na presença de uma crítica desconstrutiva de conceitos até então existentes. Mas Hall (2000, p.103) deixa claro que não há uma proposta de superação de antigos conceitos em benefício de novos. O que existe nos dias atuais é a tentativa de colocar esses conceitos sob suspeita, ou como ele denomina, “sob rasura”. Isto significa que determinados conceitos podem ser analisados por outras perspectivas tentando, assim, excluir formas totalizadoras, quer dizer, “não se trabalhando mais no paradigma no qual eles foram originalmente gerados” (HALL, 2000, p. 104). É através deste modelo que devem ser vistas as discussões atuais sobre identidade e também acerca das propostas antissincréticas.



Outro caminho para análise é o que tenta buscar “onde e em relação a qual conjunto de problemas emerge a irreducibilidade do conceito de identidade?” (HALL, 2000, p. 104). Tais considerações embasam-se, segundo o autor, no questionamento a respeito da posição assumida pelo indivíduo no mundo atual e da interpretação que ele ou a sociedade tem dele (HALL, 2000, p. 104-105). Segundo Hall (2003, p. 23), o indivíduo que é interpelado¹⁹ a assumir uma identidade é uma figura discursiva. Essa afirmativa tem por base a constatação de que o sujeito foi deslocado do seu centro de poder. Não é mais ele quem dita as ordens no jogo da vida, mas age sob condições ‘impostas’ (HALL, 2003, p. 34).

Cinco momentos, de acordo com Hall (2003, p. 34-35), ou ‘propostas’ de descentramento, influenciaram as concepções atuais de sujeito e de identidade. O primeiro deles é caracterizado pelo pensamento de K. Marx e a afirmação de que “os homens fazem a história, mas apenas sob as condições que lhes são dadas”. Interpretando os escritos de Althusser, Hall nos diz que Marx “deslocou duas posições-chave da filosofia moderna: que há uma essência universal de homem; que essa essência é o atributo de ‘cada indivíduo singular’, o qual é seu sujeito real”. Negando estas posições da filosofia moderna, Marx diz que o homem é o construtor da sua história em face das condições existentes.

O segundo momento pelo qual hoje somos impelidos a pensar de outra forma a questão identitária é representado pela teoria freudiana do inconsciente²⁰, auxiliados por seus sucessores tais como, Jacques Lacan²¹. Nossa formação estaria condicionada por uma relação com um Outro (HALL, 2003, p. 36-37).

¹⁹ A interpelação é um termo compreendido como o “recrutamento” do indivíduo através de processos simbólicos. Essa interpelação acontece inconscientemente e responder a esse chamado é assumir uma posição de sujeito dentro de uma dada sociedade (WOODWARD, 2000, p. 59-61).

²⁰ Segundo Woodward (2000, p. 61), “o inconsciente [...] está enraizado em desejos insatisfeitos, em desejos que foram reprimidos, de forma que o conteúdo do inconsciente torna-se censurado pela mente consciente, passando a ser-lhe inacessível [...]”.

²¹ “A teoria psicanalítica lacaniana amplia a análise que Freud fez dos conflitos inconscientes que atuam no interior do sujeito. Tendo em vista que o ser humano, a partir das contribuições da psicanálise, vai tomando consciência que não é “senhor da sua própria casa”. A pretensão da “autonomia da razão” é profundamente abalado com a contribuição da psicanálise. A ênfase que Lacan coloca sobre a linguagem, como um sistema de significação é, neste caso, um elemento central. Ele privilegia o significante, como aquele elemento que determina o curso do desenvolvimento do sujeito e a direção de seu desejo. A identidade é moldada e orientada externamente, como um efeito do significante e da articulação do desejo” (WOODWARD, 2000, p. 63).



Ferdinand Saussure é o representante do terceiro momento de descentramento do sujeito. Segundo ele, nós não somos produtores autônomos de nada. Dependemos sempre de algo para agir. Seus estudos estão embasados na estrutura linguística do sujeito e de acordo com ele, “nós não somos, em nenhum sentido, os ‘autores’ das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua. Nós podemos utilizar a língua para produzir significados apenas nos posicionando no interior das regras da língua e dos sistemas de significado de nossa cultura” (HALL, 2003, p. 40).

O penúltimo momento tem por representante Michel Foucault e sua concepção de “poder disciplinar”. De acordo com Hall (2003, p. 42):

O objetivo do “poder disciplinar” consiste em manter “as vidas, as atividades, o trabalho, as infelicidades e os prazeres do indivíduo”, assim como sua saúde física e moral, suas práticas sexuais e sua vida familiar, sob estrito controle e disciplina, com base no poder dos regimes administrativos, do conhecimento especializado dos profissionais e no conhecimento fornecido pelas “disciplinas” das Ciências Sociais.

O último destes momentos é representado pelo feminismo. Para o autor, “eles refletiam o enfraquecimento ou o fim da classe política e das organizações políticas de massa com elas associadas, bem como sua fragmentação em vários e separados movimentos sociais” (HALL, 2003, p. 44). Além do mais, esse movimento politizou a nossa formação enquanto atores sociais (pais/mães, filhos/filhas dentre outros). Observa-se que é nesta tentativa de articulação entre sujeito e prática discursiva que mora a questão da identidade em nossos dias. De posse desta concepção, não podemos falar em identidade, e sim, identificação (HALL, 2000, p. 105). E que importância ela tem para o sujeito afrorreligioso?

As afirmações identitárias aqui interpretadas pela proposta de (des)sincretização do candomblé baiano e, por consequência, assumidas também por outras expressões afrorreligiosas, respondem a um processo de “homogeneização cultural” (WOODWARD, 2000, p. 21). Diferenciar-se de outros indivíduos, neste caso, “sincréticos”, é de extrema importância para os sujeitos proponentes do



antissincretismo. Ser antissincrético, assim, responde a uma interpelação – assumir-se como povo marginalizado pela sociedade “oficial” e exigir a devida reparação por isso. Ter uma atitude sincrética, para esses proponentes, é, ainda, corroborar com as práticas de discriminação social, secularmente desenvolvidas contra a comunidade negra no país (SILVA, 2010).

A identificação, como prática de significado, possui algumas condições para sua existência, tais como: uma origem comum ou alguns ideais compartilhados. Mas, essa identificação é uma construção que não se completa. Ela, segundo Hall (2000, p. 106) “está sujeita a um ‘jogo’ da *différance*”.

As estratégias de *différance* não são capazes de inaugurar formas totalmente distintas de vida (não funcionam segundo a noção de uma “superação” dialética totalizante). Não podem conservar intactas as formas antigas e tradicionais de vida [...] impedem que qualquer sistema se estabilize em uma totalidade inteiramente suturada. Essas estratégias surgem nos vazios e aporias, que constituem sítios potenciais de resistência, intervenção e tradução (HALL, 2008, p. 58).

Compreende-se, então, que há um espaço de discussão na tentativa de construir novas identificações. Isto significa que a identidade é estratégica e posicional. No caso em questão, o do antissincretismo, essa identificação se refere a busca por respostas “não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões ‘quem nós somos’ ou ‘de onde viemos’, mas muito mais com as questões ‘quem nós podemos nos tornar’, ‘como nós temos sido representados’ e ‘como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios’” (HALL, 2000, p. 109). A problemática da identificação diz respeito ao modo como o sujeito será percebido e até mesmo como ele se percebe enquanto, no que diz respeito a questão do antissincretismo, indivíduo praticante de uma religião, dita sincrética, que, na sua concepção, não foi, em nenhum momento, construída por ele, mas imposta.

O conceito de identidade, assim, é o de “ponto de sutura entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos ‘interpelar’, nos falar ou nos convocar para

que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar” (HALL, 2000, p. 112).

De acordo com Agier (2001, p. 11), as atuais declarações de identidade têm por base estudos produzidos por pesquisadores sobre inúmeras culturas. É diante desta constatação que surge a concepção de identidade construtivista.

Segundo essa abordagem, a realidade é “construída” pelas representações dos atores, e essa construção subjetiva faz parte ela própria da realidade que o olhar do observador deve levar em consideração. A abordagem construtivista da identidade vai mais longe que a simples recontextualização da questão (AGIER, 2001, p. 11).

Para o autor, com relação a este modelo de identidade, deve-se ter em mente que os grupos ou indivíduos sentem a necessidade de declarar sua identidade. Ela é construída a partir de algum antecedente e que não para de receber informações. Mas a identidade também surge por questões situacionais. Isso quer dizer que ela não tem nada de exótica. Agier (2001, p. 12) explica que “a atenção principal do observador deve se colocar antes sobre as interações e as situações reais nas quais os atores se engajam, do que nas representações formuladas a priori das culturas, tradições ou figuras ancestrais em nome das quais se supõe que eles agem”.

Deve-se investigar com quem os indivíduos se relacionam para perceber uma suposta interação de ideias sendo repassadas para determinada comunidade. Há diferentes situações, portanto, nas quais a identidade será formada. É como se para uma determinada necessidade fosse selecionado um elemento que comporia a identidade naquele dado momento. Finda essa necessidade e aberta uma outra, novos elementos seriam acrescentados à mesma (AGIER, 2001, p. 13).

Um exemplo atribuído a essa concepção de identidade situacional pode ser vista, segundo Agier (2001, p. 14), nas pesquisas de Roger Bastide e Pierre Verger, isto é, as teorias construídas por esses pesquisadores dão conta de que formou-se no Brasil uma sociedade africana tal qual existiu em seu continente de origem. De posse destas informações, antigos conceitos passam a sofrer investidas destes



representantes para que sejam reinterpretados. De acordo com Amselle (apud AGIER, 2001, p.14), “eles contribuíram para a desterritorialização da África, para sua transformação em um “universal particularizável”, e para fazer da África um conceito-África [que] pertence a todos aqueles que quiserem apoderar-se dela, ligar-se nela”.

Representantes de instituições também passam a dar sua contribuição acerca da construção identitária. No caso em questão, o autor cita Mestre Didi, sacerdote do culto aos eguns, filho de uma labrixá baiana, fundador da Sociedade de Estudos da Cultura Negra – SECNEB, que tem livre acesso junto aos pesquisadores.

A etnologia, então, conduziu a pesquisa, não unicamente em direção aos livros e aos etnólogos, mas a uma dessas numerosas agências culturais e étnicas que emergiram durante os processos identitários das últimas décadas um pouco por todo o mundo. A maior parte dos membros dessa agência ocupa também posição de prestígio e de orientação política em alguns importantes terreiros da Bahia [...] As pessoas que ocupam o topo da hierarquia nos meios sociais e culturais locais e que impulsionam sua etnicização, são as mesmas que, mais que quaisquer outras, provêm dos circuitos mais globalizados ou circulam neles. Elas mostram, por sua própria atuação, que hoje há uma relação direta entre globalização e etnicização do local (AGIER, 2001, p. 16).

Percebe-se, assim, que há um fluxo de informações recebidas de ambos os lados. Terminado o trabalho de construção identitária, ou mais precisamente de identificação, os traços de uma possível “influência externa” são excluídos e passam a vigorar um discurso tradicionalista, de “busca de pureza” e “resgate de identidade”, como se identidade fosse algo que existe em si e poderia ser perdida ou reencontrada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As discussões sobre o sincretismo têm por base a representatividade que o termo possui para quem o aborda. Se ele é entendido como associação incondicional e submissa de uma dada população, ele não existe. Para estes autores, a alegação de que o candomblé é sincretizado com o catolicismo representa uma



concepção na qual os africanos e seus descendentes, na época, submeteram-se aos desígnios da sociedade colonial. Esta concepção, de acordo com estes pesquisadores, está carregada de valores eurocêntricos. Diante dessa afirmação, foi elaborada a tese da “inatividade religiosa” do candomblé. Observou-se isso a partir das considerações dos defensores da proposta antissincrética. Caso ele seja interpretado como uma estratégia de fuga contra a repressão social, é constatada a sua existência, porém deve-se prosseguir com cautela a esse respeito, pois é preciso esclarecer que, durante todo o processo para sua ocorrência, o controle estava nas mãos dos grupos que o interpretaram, a saber, os “africanos” e afrodescendentes. Se ele for visto como tradução da mensagem cristã, a partir dos “códigos” estabelecidos na cultura que os recebeu, passa a existir com a condição de que a cultura que está transmitindo estes “códigos” seja elevada à categoria de reveladora de uma mensagem existente, também, na outra. No que diz respeito ao antissincretismo, sua ocorrência também deve ser analisada com extrema cautela. Vimos que o processo de identificação do sujeito é estratégico e posicional devendo ele assumir uma postura (defensiva ou acusatória) em relação a algo ou alguém. Para quem defende o antissincretismo, ser sincrético traz consigo toda uma carga discursiva de subserviência aos ditames sociais, discriminadores e preconceituosos, ao longo dos séculos. Ser antissincrético é defender a posição de que os afrodescendentes lutaram e lutam incondicionalmente contra todas as formas de exclusão social possíveis, seja através do suicídio pessoal, do assassinato de senhores de engenho, durante a época colonial, dos “jogos de aparência” que induziram os missionários a pensarem que eles estavam cultuando os santos do catolicismo, mas que, na verdade, estavam reverenciando seus ancestrais. Ser antissincrético é, ainda, uma tentativa de reconstruir o seu complexo cultural proveniente do continente africano sem interferências externas, conforme uma ancestralidade/tradição; é ainda e por fim reconhecer que descendentes de uma categoria cultural desfavorecida necessitam de políticas sociais inclusivas/reparatórias.



REFERÊNCIAS

- AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Revista Mana**. Rio de Janeiro, n. 2, v. 7, p.7-33, out. 2001.
- AZZI, Riolando. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo *et al.* **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1992. p.153-242. t.II/1
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971. v.1/ 2.
- _____. **As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo**. São Paulo: Difusão Européia do Livro; Editora da Universidade de São Paulo, 1974.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulus, 1985.
- HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. p. 103-131.
- _____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- _____. **Da diápora**. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro 1580-1800**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- _____. A cristandade durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo *et al.* **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 245-411. t.II/1.
- LUZ, Marco Aurélio. **Do tronco ao Opa Exin: memória e dinâmica da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- _____. **Cultura negra em tempos pós-modernos**. 3. ed. Salvador: EDUFBA, 2008.
- PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- RAMOS, Fábio Pestana. **No tempo das especiarias: o império da pimenta e do açúcar**. São Paulo: Editora Contexto, 2004.
- SANTOS, Juana Elbein dos. A percepção ideológica dos fenômenos religiosos: sistema nagô no Brasil, negritude *versus* sincretismo. In: **Revista de Cultura Vozes**. São Paulo, n. 7, v. 71, p. 23-34, set. 1977.
- SCHREITER, Robert J. **A nova catolicidade**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- SILVA, Luiz Claudio Barroca da. **“Santo não é Orixá”**: um estudo do discurso antissincretismo dos integrantes de religiões de matriz africana. 2010. 150p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2010.
- SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- VASCONCELOS, Sérgio Sezino Douets. **Em busca do próprio poço: o sincretismo afro-católico como desafio à inculturação**. 1999. 268f. Tese (Doutorado em Teologia). Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster, 1999.
- _____. O sincretismo afro-católico: solução ou problema? In: **Revista Symposium**. Recife. Ano 8, n.2, p. 28-36, jul/dez, 2004.



VERGER, Pierre Fatumb. **Orixás**. São Paulo: Currupio, 1981.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. p. 7-72.

