

SINCRETISMO OU ANTISSINCRETISMO: LABIRINTOS DE UMA DISCUSSÃO

*Sérgio Sezino Douets Vasconcelos*¹

*Luiz Claudio Barroca da Silva*²

RESUMO

Por longos anos, pesquisadores do campo religioso afrobrasileiro discutem acerca do sincretismo afrorreligioso, ocorrido entre integrantes das religiões de matriz africana no país. Os primeiros intérpretes afirmavam que tal fato era decorrente da incapacidade biológica do africano ou da mentalidade primitiva dos grupos “trazidos” do continente africano ao Brasil. Com o passar dos anos, os estudos se aprofundam, resultando em outras interpretações para o “fenômeno” do sincretismo. De uma incapacidade biológica ou mentalidade primitiva, o sincretismo deveria ser analisado, para alguns outros autores, tendo como pressuposto os contatos culturais ocorridos entre os africanos e as demais culturas existentes no território. Ou seja, o sincretismo seria um processo gestado mediante contatos culturais. No entanto, o ano de 1983 marca significativamente os estudos afrorreligiosos no Brasil. Lideranças do candomblé baiano, em Salvador (Bahia), participando da II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura (II COMTOC), apresentam um documento propondo a dessincretização do candomblé. Diante disto, nosso objetivo é apresentar algumas discussões produzidas por pesquisadores brasileiros, alguns integrantes de movimentos negros, a respeito das propostas antissincréticas dialogando com os estudos críticos de autores estrangeiros como Homi Bhabha e Stuart Hall.

PALAVRAS-CHAVE: religiões afrobrasileiras; candomblé; antissincretismo.

Syncretism or anti-syncretism: labyrinths around a discussion

ABSTRACT

For many years researchers in afro-brazilian studies speak about afro-brazilian syncretism, evidenced in Brazil among members of religion of african origins. The first interpreters state that this was due to african biological incapacity or

¹ Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: douets@unicap.br

² Licenciado em História e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: barroca_silva@ig.com.br

primitive mentality of the groups “taken” from the african continent to Brazil. With the passage of times, studies appeared showing other interpretations for the “phenomena” of syncretism. Besides arguing about a biological incapacity or primitive mentality, other authors believed that syncretism should be analyzed by taking into consideration the cultural expressions among africans and other existing cultures. More precisely, syncretism should be an emerging process mediated by cultural contacts. 1983 is a significant date in afroreligious studies in Brazil. Leaders of baian candomblé in Salvador, Bahia, participating in the II World Conference of Traditional Orixá and Culture (II COMTC) presented a document proposing a desyncretization of candomblé. With this in mind, our objective is to present some discussions produced by brazilian researchers, some members of negro movements, about the antisyncretistic proposals in dialog with critical studies of foreign authors such as Homi Bhabha e Stuart Hall.

KEY WORDS: afro-brazilian religions; candomblé; syncretism; antisyncretism

1 Algumas interpretações para o sincretismo afrocatólico no Brasil ³

É de amplo conhecimento pela comunidade acadêmica os inúmeros estudos produzidos a respeito do sincretismo afrocatólico. Antropólogos, sociólogos, historiadores, teólogos, cientistas da religião dentre outros abordam o tema sob o olhar específico de cada ciência da qual são representantes. Um exemplo disso são os estudos produzidos pelo médico Nina Rodrigues. Homem do seu tempo, Rodrigues afirmou que os negros eram portadores de um determinismo biossociológico (Cf. RODRIGUES, 2008, p. 200) que os incapacitaria de acolher o catolicismo levando-os à realização de “adaptações locais” (*Ibid.*, p. 206), as quais darão características novas a seus orixás africanos, no novo território, recorrendo, em certos momentos, a aspectos geográficos, tipicamente brasileiros, inexistentes na África, mas que serviriam de “paliativo”, no Brasil, para o culto de determinado orixá ⁴.

³ Não é objetivo nosso apresentarmos as análises sobre todos os pesquisadores do sincretismo afrocatólico no Brasil. Dar-se-á preferência a um pequeno grupo deles para que o leitor observe a evolução do pensamento científico acerca do tema em destaque.

⁴ “Na falta do rio Oxu, a orixá Oxum converte-se em uma espécie de náiade, a divindade das fontes e regatos. Por isso que não temos o rio Oyá, a orixá se converte entre nós na deusa das tempestades e tormentas, muito temida pelos nossos negros em lembrança, que se conserva viva, das suas lutas violentas com Xangô, de quem é esposa”

Por serem consideradas como representantes de povos inferiores, as práticas religiosas africanas no Brasil foram duramente combatidas pelo Estado e consideradas como bruxaria dentre outros aspectos pejorativamente relacionados a elas. Sem dúvida não se pode nos esquecer de que, além da influência teórica da época, de bases evolucionistas, a Igreja católica também era influente nas ações repressivas, as quais resultariam, segundo o autor, em uma nova expressão religiosa, produzida pelos afro-descendentes através de uma “adaptação fetichista ao culto católico” (RODRIGUES, 2008, p. 229), porém mantém ainda a resistência (da religião africana) expressa de duas maneiras: a primeira, de forma interna e subjetiva, associada a uma “direção e fiscalização de um sacerdócio”, “converteria” os crioulos e mestiços ao catolicismo (Cf. RODRIGUES, 2008, p. 229), pois, segundo o autor, “não receberam a influência tão direta da educação de pais africanos que deles se foram segregando pela ignorância da língua e maior convivência com os outros elementos da população mesclada e heterogênea do estado” (RODRIGUES, 2006, p. 108).

(RODRIGUES, 2008, p. 206). Segundo Cacciatore (1977, p. 206-207), orixás são “divindades intermediárias iorubanas, excetuando Olórun, o Deus Supremo. Na África eram cerca de 600. Para o Brasil vieram talvez uns 50 que estão reduzidos a 16 no Candomblé (alguns tendo vários nomes ou “qualidades”), dos quais só 8 passaram à Umbanda. Os orixás são intermediários entre Olórun, ou melhor, entre seu representante (e filho) Oxalá e os homens. Muitos deles são antigos reis, rainhas ou heróis divinizados, os quais representam as vibrações das forças elementares da Natureza – raios, trovões, ventos, tempestades, água, fenômenos naturais, como o arco-íris, atividades econômicas primordiais do homem primitivo - caça, agricultura – ou minerais, como o ferro que tanto serviu a essas atividades de sobrevivência assim como às de extermínio – a guerra. E ainda as grandes ceifadoras de vidas, as doenças epidêmicas, como a varíola etc. Assim temos, além dos orixás da criação (Oxalá) e procriação (Nanã e Yemanjá – também representantes das águas e água salgada), os reis e rainhas de Oyó, representando e dominando as vibrações dos raios e trovões (Xangô), ventos e tempestades (Oyá, o mesmo que Iansã), águas doces (Oxum, Obá, Euá); os orixás caçadores que protegem a caça (Ogun, Oxóssi), a agricultura (Ogun), representam o ferro e dominam a guerra (Ogun), a varíola (Omolu-Obaluaiê), as folhas medicinais e litúrgicas (Ossâim), a caça, a água e os navegantes (Logunedê), o arco-íris (Oxumarê), a árvore sagrada (Iroko), o princípio da dualidade (Ibêji, os gêmeos)”.

A segunda resistência, externa e cultural (RODRIGUES, 2008, p. 229), apresenta o que ele chama de “práticas pseudocristãs”⁵ misturando as práticas fetichistas e católicas (Cf. RODRIGUES, 2008, p. 231-235) tendo como personagens os negros africanos que justapõem “as exterioridades muito mal compreendidas do culto católico às suas crenças e práticas fetichistas que em nada se modificaram” (RODRIGUES, 2006, p. 108). Essa continuidade religiosa africana no Brasil é fruto de uma “equivalência” ou “identificação” (Cf. RODRIGUES, 2006, p. 110) realizada pelos grupos negros e possui como base a correspondência profissional dos santos católicos com os orixás nagôs (Cf. RODRIGUES, 2006, p. 110).⁶

Entende-se que, como médico, Nina Rodrigues, tinha como proposta apresentar ao público da época a inferioridade negra, a qual, para ele, era genética, como causa de diversos distúrbios sociais tais como a criminalidade. Suas crenças religiosas eram outro fator determinado pela sua inferioridade cultural e genética, embora ele tenha plena consciência de que tais fatos eram incompreensíveis para esse grupo.⁷ Diante do fato exposto, o caminho encontrado para a superação dessa desordem social, segundo o autor, seria o desenvolvimento gradual desses indivíduos.⁸

⁵ Esta denominação, como se pode observar, está inserida na obra “Os africanos no Brasil” e pode, de acordo com nossas análises, referir-se ao que Nina Rodrigues chama de “Ilusão da conversão católica” ou, como ficou generalizado entre os estudiosos, “Ilusão da catequese”, em sua obra “O animismo fetichista dos negros baianos”. Portanto, a “ilusão” referida pelo autor é consequência das ações fetichistas dos negros africanos, revelando-se incapazes de “aceitar o mistério do Deus uno e trino dos cristãos” (RODRIGUES, 2006, p. 111).

⁶ De acordo com o autor, a explicação da equivalência é muito simples: “Oxóssi era um caçador afamado, que muitas vezes andou a cavalo e serviu-se de lança, e por essa forma é representado em alguns ídolos. Por sua vez, S. Jorge é representado como um cavaleiro de lança em punho” (*Ibid.*, p.111).

⁷ Desde 1894, insisto no contingente que muitos atos antijurídicos dos representantes das raças inferiores, negra e vermelha, prestam à criminalidade brasileira, os quais, contrários à ordem social estabelecida no país pelos brancos, são, ainda, perfeitamente legais, morais e jurídicos, considerando-se do ponto de vista de quem os pratica (RODRIGUES, 2008, p. 246).

⁸ Qualquer tentativa de impor, à força, ao negro as nossas condições artificiais de existência há de falhar, pois os caracteres de raça não podem ser transformados de repente: e mesmo quando fosse possível impor-lhes a nossa civilização, esta não seria

Outro estudioso do assunto, Arthur Ramos, afirma ser a religião existente no país fruto de uma “simbiose”, de um “sincretismo religioso”⁹, ocorrido em virtude da absorção do culto “atrasado” pelos “adiantados” (RAMOS, 2003, p.114). Isso só foi possível pela “fusão da religião importada pelos negros com as outras com as quais se puseram em contato” (*Ibid.*, p. 122); pela superstição encontrada aqui no território e que é característica dos povos infantis (Cf. RAMOS, 2003, p. 122); pela escravidão, que os obrigou a caricaturar e distorcer suas crenças (Cf. RAMOS, 1979, p. 240-241); pela aculturação¹⁰ (RAMOS, 1979, p. 243-244). Por isso, a religião africana, fetichista, transformou-se numa “vasta religião politeísta”, degenerando a católica (Cf. RAMOS, 2003, p. 123).

As pesquisas realizadas por esse autor representam um passo adiante para os estudos dos “povos primitivos”. Sendo assim, Ramos (2003, p. 122-123) nega a tese de Nina Rodrigues sobre a “incapacidade antropológica” dos negros e que, por isso, tornava-os incapazes psicologicamente para abstrair o catolicismo em toda a sua essência.¹¹ Estes indivíduos, para Ramos, são dotados de uma mentalidade “pré-lógica” significando uma incapacidade para realizar uma clara distinção entre a representação dada por eles aos fenômenos da natureza,

duradoura, porque entre a situação deles e a nossa faltariam as fases de transição. Para ser permanente, a civilização deve ser gradual, pois só quando um passo avante está dado com segurança é que o caráter de raça se torna firme e capaz de sofrer novo impulso (*Ibid.*, p. 240).

⁹ Diferentemente de seu antecessor, é Arthur Ramos que se apropria do termo sincretismo pela primeira vez, no Brasil (Cf. MARIZ, 2005, p. 190).

¹⁰ Por aculturação o autor entende “os fenômenos resultantes do contato, direto e contínuo, dos grupos de indivíduos de culturas diferentes, com as mudanças conseqüentes nos padrões originais culturais de um ou ambos os grupos” (HERSKOVITS, *apud* RAMOS, 1979, p. 244).

¹¹ A sabedoria popular faz do “negro da África” um tipo uniforme, de cor preta, cabelos encarapinhados, nariz chato, mandíbula saliente... de cultura “inferior”, religião atrasada (“grosseiro fetichismo...”), vida social em estado de barbárie, com práticas de antropofagia... Denominações comuns os englobam, a todos: “negros”, “preto”, “africano”, etc. No entanto, nada mais falso do que esta noção popular, da África. Há razão de estabelecer, para os negros humanos da África, uma diferenciação antropológica e cultural, da mesma maneira que para os povos brancos da Europa (RAMOS, 1979, p. 8).

objetos e seres das suas reais características (Cf. RAMOS, 2003, p. 235). Assim, Ramos vai, aos poucos, trilhando caminhos que levam a explicar as observações levantadas por seu antecessor e, muitas vezes, a superá-las.

Mas, entende-se que as concepções acerca da mentalidade primitiva ou pré-lógica, aqui referidas pelo autor, bem como de outras teses, são frutos de todo um contexto histórico-social sob o qual predominavam as análises evolucionistas que caracterizavam o arcabouço teórico brasileiro de interpretação das culturas presentes em nosso país. Por conseguinte, e semelhante ao proposto por Nina Rodrigues, evolução é, para o autor, também, o caminho das religiões de culto africano no Brasil (Cf. RAMOS, 2003, p. 152). Mas uma evolução baseada em métodos educacionais de correção da mentalidade primitiva dos respectivos negros (*Ibid.*, p. 236).

O terceiro pesquisador a integrar o rol dos intérpretes do sincretismo afrocatólico é Edison Carneiro. Para o autor, há três momentos que devem ser tomados como parâmetros de análise do sincretismo afrocatólico: o do sincretismo interno, entre as próprias “seitas africanas”, visto como uma fusão de elementos religiosos africanos.¹² Em outros, há um sincretismo entre as seitas africanas e o catolicismo, entendido pelo autor como uma assimilação e simbiose, cujo objetivo era o de “escapar à reação policial” (CARNEIRO, 1967, p. 61) e “ora entre as seitas africanas, já modificadas pelo catolicismo, e as doutrinas espíritas”, analisada como um processo de fusão (Cf. CARNEIRO, 1967, p. 61) e que não puderam ser demolidas e sobre elas predominar o catolicismo (*Ibid.*, p. 36).

¹² [Por isto] muitos candomblés não mais se dedicam a uma só nação, como antigamente, seja porque o chefe atual tem nação diferente da do seu antecessor, e naturalmente se dedica às duas, seja pela grande camaradagem [...] existente entre as pessoas mais conhecidas de todos os candomblés, o que faz com que se homenageiem tais pessoas, tocando e dançando à maneira das suas respectivas nações (CARNEIRO, 1967, p. 61).

Outro intérprete do sincretismo afrocatólico é Roger Bastide, concebido como divisor de águas entre os pesquisadores do século XIX e XX, pois ele é o primeiro a apresentar o negro como sujeito das transformações que ocorrem em sua religião, no território brasileiro. Entretanto, o sincretismo afro-católico não seria tão simples de ser interpretado como parece à primeira vista (Cf. BASTIDE, 1983, p. 161-168). Sendo assim, neste momento, ele diverge dos outros estudiosos que o antecederam.

Conforme esse autor, o sincretismo é explicado, a princípio, mediante uma tripla relação, a saber, estrutural, representada pelas cosmovisões católica e africana. A estrutura simbólica do catolicismo europeu-ocidental é marcada pela presença de um panteão de divindades, os santos, que realizam, por meio de orações, dentre outros, intercessões entre os seres humanos até a Virgem Maria. Essa intermedeia as súplicas vindas dos santos até Jesus, que as leva a seu Pai, Deus. Com relação à estrutura religiosa africana, observa-se, que há semelhanças com o catolicismo e é por isso que o sincretismo também acontece. Na concepção africana, o deus supremo é chamado de Olorum. Abaixo dele estão os orixás, que intermedeiam os pedidos humanos junto a ele. (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 361-362). Assim, essa seria uma primeira linha interpretativa que o autor apresenta sobre o sincretismo.

Outro tipo de relação ocorre culturalmente. Ela é vista a partir da “concepção funcional dos santos, que presidem cada qual a uma atividade ou que estão encarregados de curar tal ou qual tipo de doença além da concepção igualmente funcional dos Voduns ou dos Orixás, que dirigem um setor da natureza ou que são, do mesmo modo que os santos, protetores de profissões: a de caçador, a de ferreiro, a de guerreiro, etc” (*Ibid.*, p. 362). Assim, um santo que cuida ou tem a função de curar uma doença ou que possua feridas pelo corpo, como por exemplo, São Lázaro, é identificado a um orixá que apresente, como marco diacrítico, também, uma doença ou feridas em seu corpo (*Ibid.*).

A última das relações apresentadas por Bastide é a social. As confrarias ou irmandades religiosas, além da religião doméstica, serão o palco para as conclusões de Bastide acerca do sincretismo. Estar inserido na religião oficial da colônia é primordial para manter-se no convívio social (Cf. BASTIDE, 1971, v. 1, p. 164). Para ele, as confrarias ou irmandades serão “nichos” de sobrevivência religiosa (*Ibid.*, p. 225)¹³. Assim, não será “preciso romper com seus costumes tradicionais, mas fazer uma seleção deles, e dos que são considerados como aceitáveis, servir-se deles como um trampolim para levá-los a uma verdadeira fé” (BASTIDE, 1971, v.1, p. 172). Bastide denomina esses três níveis relacionais como “sincretismo externo”, ocorrido de fora, ou seja, da sociedade, para dentro, nos negros.

Para este autor, há uma lógica, que, intrinsecamente envolvendo o processo sincrético externo (Cf. BASTIDE, 1971, v. 2, p. 370). Compreende-se ser ela a orientadora das correspondências ocorridas entre orixás e santos católicos a partir do que o autor chama de “circunstâncias locais” (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 371) ou “sincretismo regional” (*Ibid.*, p. 372)¹⁴. Além desse sincretismo regional, há o “sincretismo

¹³ [Pois] o branco não se interessava pela religião de seu escravo a não ser à medida que essa podia ter alguma influência, seja em perturbando seu sono pelos sons roucos de suas vozes quando cantavam, o tantã ensurdecedor de seus tambores, seja no caso em que um sacerdote negro se torna o chefe ou líder de uma revolta, de uma fuga de escravos, de um episódio de suicídios coletivos. Fechava os olhos enquanto os cultos não tocavam seus interesses imediatos [...] este isolamento permitia a perpetuação de costumes tradicionais, de cerimônias arcaicas [...] (BASTIDE, 1971, v.1, p. 184-186).

¹⁴ Por exemplo, Iemanjá na Bahia hoje se identifica sobretudo com N. S. da Conceição da Praia, porque é protetora querida dos marinheiros e porque cada ano a Virgem da Conceição sai de sua igreja para a benção do mar; mas, em Porto Alegre, é Nossa Senhora dos Navegantes o objeto de uma procissão de pescadores ou de marinheiros e isso porque, nessa cidade, é ela e não N. S. da Conceição identificada com Iemanjá. Se Ogum se identifica com Sto. Antonio em Salvador, é porque, essa cidade foi a capital do Brasil durante o período colonial e porque esse santo, que defendeu vitoriosamente a cidade quando das invasões estrangeiras e que depois foi recompensado pela outorga do título de tenente, estava bem apto a simbolizar o espírito de guerra. Em compensação, no Rio de Janeiro, onde o ressentimento do negro contra o branco sempre foi mais forte e onde S. Jorge colocado sobre um cavalo de verdade participava das procissões de Corpus Christi em meio ao entusiasmo da multidão, os negros quiseram ver seu S. Jorge negro patrono dos assassinos e dos capoeiras, dos defensores da causa negra, donde a ligação de Ogum mais a S. Jorge que a S. Antonio (BASTIDE, 1971, v.2, p.372).

étnico”, o qual corresponde às várias interpretações, ou antes, identificações entre os orixás e os santos em diferentes casas de candomblés ao longo do território brasileiro (*Ibid.*, p. 372-373).

Mas a existência de uma “interpretação sociológica” (Cf. BASTIDE, 1983, p. 177), denominação dada pelo autor para os processos sincréticos externos, faz surgir a necessidade de uma “interpretação psicanalítica” (*Ibid.*) ou “sincretismo psíquico” (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 378). Bastide interpreta-o como um “fenômeno de projeção” (BASTIDE, 1983, p. 177) no qual o negro nivela o seu orixá ao santo católico. Assim, o que for característica dos santos católicos, também será do orixá correspondente. Nesse momento, Bastide observa que há um entrelaçamento entre o “sincretismo psíquico” e o “sincretismo ecológico” (BASTIDE, 1971, v. 2, p. 378) correspondendo à celebração da festa do orixá ao dia da festa do respectivo santo. Dessa forma, para Bastide, “o sincretismo seria, assim, um fenômeno de ascensão, desejado mais ou menos em surdina, um drama do inconsciente” (*Ibid.*). Porém, toda esta complexidade não transforma em algo contraditório o agir negro, pois ele não mistura o santo católico com o orixá africano. O que ocorre é um processo denominado de “equivalências místicas”. Ou seja, “cada ‘nação’ conserva seus deuses, mas todos esses deuses são reunidos conjuntamente por séries de equivalências místicas. Apresentam a mesma realidade sobrenatural mas numa língua diferente [...]” (BASTIDE, 1983, p. 183). Isto é característica, de acordo com Bastide, da “lei do pensamento religioso”, o qual permite ao negro continuar cultuando a sua religião (Cf. BASTIDE, 1971, v. 2, p. 382) sem confundi-la com o catolicismo.

2 Os defensores do movimento antissincretismo no candomblé brasileiro

As análises apresentadas neste tópico referem-se a um seleto grupo de pesquisadores das religiões africanas no Brasil, os quais, diante de suas propostas epistemológicas, auxiliaram representantes do candomblé baiano na produção de um documento divulgado no âmbito da II

Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura – II COMTOC e denominado de “Manifesto antissincretismo”.

Em linhas gerais, o referido documento faz referência à situação do negro em território brasileiro, que, vitimado pelo sistema escravista, bem como pela postura intolerante da religião “oficial” é impelido a mascarar sua religiosidade no país. Além do mais, critica posturas ainda exercidas por representantes religiosos do candomblé baiano que entendem ser o respectivo sistema religioso sincretizado com o catolicismo, assumindo, assim, uma dupla pertença.¹⁵

Uma das representantes do discurso contraideológico do sincretismo afro-católico é Juana Elbein dos Santos. Segundo ela, houve, ao longo dos séculos, um obscurecimento e deturpação da cultura negra no país, que perdura até os nossos dias (Cf. SANTOS, 1977, p. 544). A cultura negra, para a autora, bem como o próprio indivíduo habitante do território brasileiro é produto de uma “diversidade dos modelos e conjunto de traços genéticos e culturais, herdados e novos, reelaborados nos contatos e contextos socio-históricos do Novo Mundo” (SANTOS, 1977, p. 544). Diante desses fatos, a religião deveria ser pensada, também, sob esse prisma e não ser pensada através de concepções evolucionistas e eurocêntricas, presentes ainda na sociedade brasileira (Cf. SANTOS, 1977, p. 545). A proposta da autora, assim, apresenta um modelo desconstrutivo em relação a concepções existentes até então sobre a religiosidade do negro no país.

Na perspectiva de Santos, a religião teve um papel primordial na organização dos grupos comunitários negros através do que ela denomina de “variáveis”, entendidas como “respostas dinâmicas aos novos contextos socio-históricos”. As variáveis, por conseguinte, seriam uma espécie de casulo protetor da cultura africana contra a intolerância da

¹⁵ Para um maior conhecimento e aprofundamento a respeito deste documento sugerimos a leitura de (SILVA, 2010).

religião oficial.¹⁶ Para a autora, tais ações representam uma “afirmação existencial”¹⁷ de todo um grupo marcado pela perseguição social contra a sua religiosidade. Em decorrência destes fatos, portanto, a religião africana encontrar-se-ia inativa (Cf. SANTOS, 1977, p. 545-546).¹⁸

Embasada na tese da inatividade religiosa africana, Santos afirmará que o sincretismo ocorrido entre os sistemas religiosos africano e católico não ocorreu. De acordo com ela, não houve uma reelaboração do sistema cristão pelos afrodescendentes a sua religião e cujo fim seria a criação de nova instituição, pois esses dois sistemas eram incompatíveis; por outro lado, por serem compatíveis, houve um sincretismo, natural por sinal, entre as várias contribuições étnicas de origem africana.¹⁹

¹⁶ 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 (Cf. SANTOS, 1977, p. 549-554).

¹⁷ Termo tomado de empréstimo de Roger Bastide e que é chamado ainda de negritude por este autor. Percebemos numa leitura realizada em um estudo específico do referido autor que esse termo se refere 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 afrodescendentes na atualidade 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).

¹⁸ Essa inatividade é compreendida pela autora como um processo de “resistência-acomodação”. Quer dizer, a cultura africana, de fato, não embranqueceu, tampouco africanizou-se. O que houve foi uma interrupção de todo o processo dialógico entre a cultura africana e as demais (Cf. SANTOS, 1977, p. 546).

¹⁹ 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

Por conseguinte, 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. Ainda a esse respeito nos diz Santos: “se a prática paralela de duas religiões cria em seus adeptos mecanismos sincréticos, estes não chegam a traduzir-se na organização institucionalizada de ambas, que mantém claramente separadas suas estruturas básicas [...]” (*Ibid.*).

Seguindo a linha interpretativa da autora anterior, está Muniz Sodré. Para ele, as verdades existentes a respeito dos contatos culturais, ao longo dos séculos, foram seduzidas em benefício da primazia cultural europeia, branca e dominadora (Cf. SODRÉ, 1988, p. 7-11). De acordo com ele, os negros desenvolveram “formas paralelas de organização social”, expressas por meio de três 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 (Cf. 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 tivesse desoriginalizado sua cultura. Isso foi possível, ainda de acordo com o autor, em virtude do que ele chamou de “atos de verdade”²⁰ (SODRÉ, 1988, p. 132),

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).

²⁰ 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).

que significavam a representação da cultura branca pelos negros, porém, tendo consciência de não integrarem essa sociedade nem tampouco afetar sua cultura. Por consequência, observa-se um “*continuum*” religioso africano expresso, manifestado no terreiro, através da iniciação, do culto dos mortos e até na reelaboração ou amalgamação 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 do engendramento de axé” (SODRÉ, 1988, p. 133). Portanto, 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.

Para Marco Aurélio Luz, a ideologia do sincretismo está associada à política do branqueamento, que imperava no país durante os séculos XIX/XX. Estas 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 território²¹.

Segundo o autor, 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), dessas ações é a “‘força imaginal’, conjunto de ideias 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” (*Ibid.*) e que possui como sua representante

²¹ “[...] 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).

a religião.²² Dessa 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 da época. Esse processo, que tem na religião a característica principal do agir dos povos afrodescendentes, é concebido pelo autor como uma atitude política²³ que procura se desvencilhar de uma sociedade denominada por ele de “centrípeta”, cujo objetivo é atrair todos da sociedade para um único centro de poder (LUZ, 2008, p. 80).

3 As contribuições de Homi Bhabha e Stuart Hall para compreender novas posturas frente ao sincretismo afrocatólico no Brasil

De acordo com os estudos de Homi Bhabha, os motivos para uma postura contrária à concepção de sincretismo entre as religiões de matriz africana e o catolicismo possui raízes no discurso colonial desenvolvido pelos administradores do território e representantes da cultura “oficial”. Esse discurso²⁴, de acordo com o autor, é dependente do con-

²² Neste momento o autor faz questão de enfatizar que sua concepção sobre este último termo 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).

²³ 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 (*Ibid.*, p. 79).

²⁴ “É um aparato que se apóia no reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/históricas. Sua função estratégica predominante é a criação de um espaço para ‘povos sujeitos’ através da produção de conhecimentos em termos dos quais se exerce vigilância e se estimula uma forma complexa de prazer/desprazer. Ele busca [ainda segundo o autor] a legitimação para suas estratégias através da produção de conhecimentos do colonizador e do colonizado que são estereotipados mas avaliados antiteticamente. [Seu objetivo é o de] apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução” (BHABHA, 2007, p. 111).

ceito de fixidez²⁵ e de estereótipo²⁶. Os dois conceitos apresentam-se, segundo Bhabha, caracteristicamente ambivalentes²⁷ e é ela que valida o estereótipo colonial (Cf. BHABHA, 2007, p. 106). Para o autor, o estereótipo não deve ser analisado sob a perspectiva dominante/dominado. Quer dizer, as ações dos grupos colonizados, como por exemplo, o mascaramento da sua religiosidade com elementos da cultura “oficial”, não são reflexos de uma repressão advinda da sociedade dita dominante, pois ele é consequência de um processo de subjetivação decorrente de um regime de verdade produzido pelo discurso colonial (*Ibid.*). Esse regime de verdade é construído dialogicamente a partir de dois termos – raça e sexo, os quais são denominados pelo autor de “modos de diferenciação” (*Ibid.*, p. 107), guiando o discurso colonizador de estereotipação do sujeito colonizado.

Afirma o autor que o sujeito desse discurso está “sempre simultaneamente (mesmo que de modo conflituoso) inscrito tanto na economia do prazer e do desejo como na economia do discurso, da dominação e do poder” (*Ibid.*). Bhabha enfatiza que a construção estereotipada do indivíduo, na sociedade colonial, articula-se entre a sua subjetividade e o espaço político (sociedade) no qual está inserido. Dessa forma, nada acontece de modo estanque. Através dos elementos sexo e raça, o discurso colonial produz discriminações e diferenciações entre os grupos sociais e, assim, valida certos pronunciamentos, ou seja,

²⁵ Entendemos por fixidez algo estático, fixo, seguro. Por fixidez o autor entende ser um “modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca” (*Ibid.*, p. 105).

²⁶ Para o Aulete Digital, estereótipo é uma “visão ou compreensão (de algo ou alguém) muito generalizada, formada somente na comparação com padrões fixos e preconcebidos, sem nuances, sem distinção de características próprias, mais sutis”. Por estereótipo ele entende ser “uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre ‘no lugar’, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido [...]” (*Ibid.*).

²⁷ Quando o autor se refere ao caráter ambivalente dos conceitos acima informados ele quer dizer que os grupos envolvidos neste processo realizarão dois procedimentos: a identificação com o grupo dito dominante e o afastamento dele através de ações afirmativas quanto a sua identidade étnica. Tais concepções serão desenvolvidas mais adiante.

hierarquiza racial e culturalmente as sociedades (*Ibid.*).²⁸ Assim, o discurso colonial tem como característica a discriminação de sociedades ou culturas por ele subordinados e produz o que o autor chama de “espaço para ‘povos sujeitos’”, “local” onde são “inseridos” os representantes da cultura inferiorizada.

À medida que essas “verdades” são repassadas aos integrantes das sociedades ou culturas em questão há um duplo caminho a ser percorrido: o do *desprazer* em fazer parte da sociedade estigmatizada; e o do *prazer*, no qual, à medida que é discriminado, percebe uma vã tentativa de ser considerado como integrante da sociedade que o difama através de ações sancionadas por esta. Interpretando Frantz Fanon, Bhabha entende o estereótipo como uma dupla função - de fobia (medo) e de fetiche (desejo, prazer) provocados pelo chamado “aparato”²⁹. Diante do que se pode, até aqui, avaliar, outros discursos também serão produzidos na contramão desse estereótipo (discurso colonial) tais como o “mito da origem histórica – pureza racial, prioridade cultural” (BHABHA, 2007, p. 115).³⁰ Em razão dos fatos, Bhabha propõe a identificação do termo estereótipo com o de “fetichismo”³¹. O estigma produz, também, como já nos referimos, a necessidade de recusa,

²⁸ Segundo afirma Bhabha, o discurso colonial está envolto por uma vontade de poder e conhecimento (Cf. BHABHA, 2007, p. 111) e essa característica leva a afirmações equivocadas a respeito de outras culturas.

²⁹ “[o qual] é essencialmente de natureza estratégica, o que significa presumir que se trata de uma certa manipulação de relações de forças, seja desenvolvendo-as em uma direção particular, ou bloqueando-as, estabilizando-as, utilizando-as etc. O aparato é assim sempre inscrito em um jogo de poder, porém é também sempre ligado a certas coordenadas do saber que provém dele mas que, em igual medida, o condicionam” (FOUCAULT, *apud* BHABHA, 2007, p. 115).

³⁰ E ainda podemos observar, a esse respeito, a desconstrução de termos secularmente elaborados, tais como o de sincretismo, que é associado às religiões de matriz africana no Brasil e o catolicismo.

³¹ “Dentro do discurso, o fetiche representa o jogo simultâneo entre a metáfora como substituição (mascarando a ausência e a diferença) e a metonímia (que registra por contiguidade a falta percebida). O fetiche ou estereótipo dá acesso a uma “identidade” baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma” (BHABHA, 2007, p. 116).

a qual se traduz em discursos desconstrutivos do estereótipo colonial e que tem por função “normalizar’ as crenças múltiplas e os sujeitos divididos” (*Ibid.*).

Com relação ao termo “normalização”, citado pelo autor, entende-se que ele tem um duplo sentido. Quer dizer, normalizar tem como característica recuperar a normalidade, ou seja, voltar a ser o que era; mas, ainda, pode ser entendido como padronizar as operações – deixar tudo igual ao existente na sociedade. E é isso que Bhabha também interpreta: “dentro do aparato de poder colonial, os discursos da sexualidade e da raça se relacionam em um processo de *sobredeterminação funcional* [...]” (*Ibid.*, p. 116), ou seja, “[...] cada efeito [...] entra em ressonância ou contradição com os outros e daí exige um reajuste ou reelaboração dos elementos heterogêneos que afloram em diversos pontos” (*Ibid.*).

Nesse processo de recusa da diferença, o autor informa que os sujeitos envolvidos nesses procedimentos são concebidos como “desajustados”. E o problema identitário tem início à medida que os indivíduos são marcados secularmente por tais discursos. Como resultante desta “identificação”, há o afastamento de si próprio, de sua raça, “em sua total identificação com a positividade da brancura que é ao mesmo tempo cor e ausência de cor. No ato da recusa e da fixação, o sujeito colonial é remetido de volta ao narcisismo do imaginário e sua identificação de um ego ideal que é branco e inteiro” (*Ibid.*, p. 118).

Faz-se necessário informar, ainda, que, por imaginário, Bhabha entende ser “a transformação que acontece no sujeito durante a fase formativa do espelho, quando ele assume uma imagem *distinta* que permite a ele postular uma série de equivalências, semelhanças, identidades, entre os objetos do mundo ao seu redor” (*Ibid.*). Essas ações representam o que ele chama de “pulsão escópica” (*Ibid.*). Em razão de uma pressão externa, social, neste caso, de pavor em relação aos negros, há produção de um mecanismo de defesa, nos indivíduos estigmatizados, e que possui como objetivo o distanciamento do estere-

ótimo, assumindo posturas “identitárias” com atitudes aprovadas pela sociedade colonizadora e, nesse caso, branca.³² Há, assim, um “desejo”, uma “atração” pela imagem do outro (branco) e “repulsa” pela sua (negra), bem como revolta, assim se entende, por não poderem expressar, livremente, sua cultura na sociedade na qual estão inseridos (Cf. BHABHA, 2007, p. 120).

Os estudos realizados por Bhabha influenciarão outros autores, tais como Stuart Hall, a aprofundarem as pesquisas a respeito da dinâmica social dos povos colonizados. Sendo assim, as análises feitas por este último autor³³ informam que povos vitimados pela diáspora vivem em constante contradição a respeito da própria identidade.³⁴ Segundo Hall, existem “forças centrípetas” que os mantêm ligados a sua terra de origem bem como ao seu novo território (Cf. HALL, 2008, p. 26).³⁵ Falar em identidade, para o autor, é referir-se a um modelo existente desde o nascimento do indivíduo, “impressa através do parentesco e da linhagem dos genes [...]” (HALL, 2008, p. 28). Isso, de acordo com ele, leva a pensar a terra natal como local pronto para, a qualquer momento, receber de volta seus “filhos” (*Ibid.*, 2008, p. 29).³⁶ Entretanto, como nos informa, a identidade é uma questão histórica, marcada

³² Entretanto, informa ainda o autor, “[...] esse posicionamento é em si problemático, pois o sujeito encontra-se ou se reconhece através de uma imagem que é simultaneamente alienante e daí potencialmente fonte de confrontação. Esta é a base da estreita relação entre as duas formas de identificação associadas com o imaginário – o narcisismo e agressividade” (BHABHA, 2007, p. 119).

³³ O artigo utilizado para apresentar o pensamento de Hall, neste texto, diz respeito a sua análise acerca das posturas assumidas pelos caribenhos na Grã-Bretanha. No entanto, acreditamos que suas reflexões ultrapassam a questão caribenha e possam ser analisadas sob a perspectiva diaspórica do afro-brasileiro.

³⁴ Neste momento, Hall corrobora as afirmações de Bhabha, vistas acima.

³⁵ Isso motivou Iain Chambers a declarar, segundo Hall, que “não podemos jamais ir para casa, voltar à cena primária enquanto momento esquecido de nossos começos e ‘autenticidade’, pois há sempre algo no meio [...] Diante da ‘floresta de signos’, nos encontramos sempre na encruzilhada, com nossas histórias e memórias [...]” (CHAMBERS, *apud* HALL, 2008, p. 27).

³⁶ “Possuir uma identidade cultural nesse sentido é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta” (HALL, 2008, p. 29).

por rupturas violentas.³⁷ Diante dos fatos, não se pode atribuir à questão identitária uma autenticidade trazida do país de origem, pois houve processos tais como “crioulização”, “transculturização”, “sincretismo” ocasionados por “zonas de contato”³⁸ (*Ibid.*, 2008, p. 31). As identidades assumidas pelos indivíduos ao longo dos séculos são resultantes de posicionamentos bem como de relacionamentos entre as diversas culturas presentes no território diaspórico na tentativa de protegerem-se contra a destruição cultural. Ainda segundo Hall, esta proposta seria proveniente do fenômeno da globalização³⁹, a qual possui como característica a centralização ou integralização social.⁴⁰

A África conhecida pelos povos diaspóricos, conforme informa o autor, e como se poderia supor, não é a pré-colonial, tampouco a atual, mas, aquela que conseguiu ser construída a partir de elementos das culturas existentes no território (*Ibid.*, p. 39).⁴¹ O “retorno” a uma África imaginária, mítica, idílica, como afirmam alguns estudiosos no assunto, e intrinsecamente ligada à globalização, é entendido por Hall como uma metáfora para denunciar abusos, violências praticadas contra seus antigos representantes (*Ibid.*, p. 40-41). Movimentos como rastafarismo, dessincretização, de acordo com o que pudemos observar, e tantos outros propostos ao longo dos séculos pela comunidade afrodescendente são ações que objetivam “descolonizar” as mentes

³⁷ “Nossos povos têm suas raízes – ou, mais precisamente, podem traçar suas rotas a partir dos – quatro cantos do globo, desde a Europa, África, Ásia; foram forçados a se juntar no quarto canto, na “cena primária” do Novo Mundo. Suas “rotas” são tudo menos “puras” A grande maioria deles é de descendência “africana [...]” (*Ibid.*, p. 30).

³⁸ “[...] co-presença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunturas geográficas e históricas [...] cujas trajetórias agora se cruzam” (*Ibid.*, p. 31).

³⁹ Para o autor, a globalização não é um fenômeno novo. “Sua história coincide com a era da exploração e da conquista européias e com a formação dos mercados capitalistas mundiais” (*Ibid.*, p. 34).

⁴⁰ Entretanto, o autor observa que há um movimento contrário a essa proposta de integralização social – é a de diferenciação cultural. “Essas ‘outras’ tendências não têm (ainda) o poder de confrontar e repelir anteriores. Mas têm a capacidade de, em todo lugar, de subverter e ‘traduzir’, negociar e fazer com que se assimile o assalto cultural global sobre as culturas mais fracas” (*Ibid.*, p. 44).

⁴¹ De acordo com o autor, o indivíduo e, conseqüentemente, sua cultura estão em constante construção (Cf. HALL, 2008, p. 43).

desses indivíduos ⁴² e propor à sociedade uma política de reconhecimento da alteridade existente em cada país (*Ibid.*, p. 42).

Considerações finais

As pesquisas referentes a uma contraideologia do sincretismo afrocatólico estão inseridas, a partir das concepções dos autores acima analisados, em uma conjuntura que é resultante do discurso colonial, o qual tem por objetivo introjetar um modelo social “ideal” aos grupos colonizados para, a partir daí, serem aceitos em suas respectivas sociedades. Essas atitudes podem ser entendidas como um primeiro momento de construção identitária dos grupos frente à impossibilidade de terem todos os elementos do complexo cultural africano em solo brasileiro. Mas esse mesmo discurso teria outras conotações – a negação frente aos “apelos” sociais de “adoção” ao padrão europeu (branco). As concepções acerca do sincretismo afrocatólico, num primeiro momento, então, estariam envoltas por uma ideia de unidade social e, por conseguinte, estratégia contra a sua destruição cultural. Porém, diante de uma contraproposta, observa-se a questão antissincrética como uma negação da unidade social “ofertada” e ainda uma reconstrução cultural que, por sua vez, é vista como uma afirmação identitária negra. Entretanto, verifica-se ainda que as ações antissincréticas não podem ser concebidas como algo de fácil administração. Indivíduos, bem como seus descendentes, vitimados pela diáspora, vivem em um constante dilema de retorno à sua terra de origem e permanência em seu novo espaço social. Diante dessas constatações, algumas identidades assumidas representam uma tentativa de manterem-se em constante sintonia com os dois continentes. Quer dizer, são frutos de um processo dialógico e cujo objetivo principal é a “manutenção” do complexo cultural. Sendo assim, na perspectiva das Ciências da Religião, não se pode emitir juízo de valor e julgar

⁴² Esta afirmativa diz respeito a uma proposta de conscientização pelos povos diaspóricos da história de vida e luta dos seus antepassados, bem como de uma postura afirmativa, assumida pelos seus descendentes, frente às tentativas de discriminação, preconceito e racismo.

como certas ou erradas ações realizadas por representantes de determinada cultura. Entendemos que o papel do cientista da religião se encontra justamente na erradicação desses juízos de valor e dar a ela o lugar merecido no rol das inúmeras expressões religiosas existentes no mundo e que, como afirmam alguns dos autores vistos acima, responderam e respondem a necessidades ontológicas em dada sociedade.

Referências

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983. 384p.

_____. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971. vol. 1 e 2. 566p.

_____. **As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo**. Trad. de Eduardo de Oliveira e Oliveira. São Paulo: Difusão Européia do Livro; Editora da Universidade de São Paulo, 1974. 210p.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. 4. reimp. Trad. de Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007. 394p. ISBN 85-70411-56-1. (Coleção Humanitas).

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

CARNEIRO, Édison. **Candomblés da Bahia**. 4. ed. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1967. 189p.

HALL, Stuart. **Da diápora**. Identidades e mediações culturais. Trad. de Adelaine La Guardia Resende *et al.* .Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. 410p.

LUZ, Marco Aurélio. **Do tronco ao Opa Exin: memória e dinâmica**

da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2002. 248p. ISBN 85-347-0166-0.

_____. **Cultura negra em tempos pós-modernos**. 3. ed. Salvador: EDUFBA, 2008. 181p.

MARÍZ, Cecília Loreto. De vuelta ao baile Del sincretismo: um diálogo com Pierre Sanchis. **Revista de Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre. Ano 7, n. 7, p. 189-201, set/2005. ISSN 1982-2650.

MOTTA, Roberto. Bandeira de Alairá: a festa de Xangô-São João e os problemas do sincretismo afro-brasileiro. **Revista Ciência & Trópico**. Recife. v. 3, n.2, p. 191-203, jul/dez, 1975. Semestral.

_____. _____. O corpo e a religião no Xangô e na Umbanda. **Revista de Teologia e Ciências da Religião**. Recife, ano 8, n. 1, p. 101-115, jan-jun 2009, ISSN 1679-5393.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no novo mundo**. 4.ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979. 248p. (Brasiliana; v. 249).

_____. **O negro brasileiro**. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2003. v.1. 342p. ISBN 85-85277-33-5. (Série Memória brasileira; 5).

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Madras, 2008. 254p. ISBN 978-85-370-0366-4.

_____. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Editora UFRJ, 2006. 140p. ISBN 85-333-0445-5.

SANTOS, Juana Elbein dos. A percepção ideológica dos fenômenos religiosos: sistema nagô no Brasil, negritude *versus* sincretismo. **Revista de Cultura Vozes**. São Paulo, n. 7, v. 71, p. 23-34, set. 1977.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. 214p. ISBN 85-265-0102-X.