

Notas Sobre o Sincretismo Afro-Brasileiro*

Roberto Mauro Cortez Motta^a

Resumo: Este artigo retoma minhas reflexões, em forma de anotações, sobre o sincretismo Afro-Brasileiro. Retomo aqui, portanto, a discussão sobre a classificação dicotômica das práticas sincréticas, em que distingo entre o sincretismo horizontal (ou sintagmático ou metonímico) e o vertical (ou paradigmático ou metafórico). Em seguida, ainda que de maneira breve e sumária, trato da história das interpretações do sincretismo, dentro do panorama dos estudos especializados sobre os cultos afro-brasileiros. Reflito, por fim, sobre a pertinência e atualidade da temática do sincretismo em contextos de pós-modernidade, secularização e descristianização acelerada.

Palavras-chave: Sincretismo, Cultos afro-brasileiros, História das interpretações.

Venho tratando do sincretismo afro-brasileiro em vários de meus trabalhos anteriores (Motta 1976, 1978b, 1988a, 1982b, 1985, 1988b). Sugeri inclusive uma classificação dicotômica das práticas sincréticas, distinguindo o sincretismo horizontal ou, se preferirmos, sintagmático ou metonímico, e outro vertical ou, para continuar usando o mesmo vocabulário, paradigmático ou metafórico. No primeiro, diferentes elementos do ritual, ou ritemas (termo sugerido por Claude Rivière [1989], em seu livro recentemente publicado sobre ‘As Liturgias Políticas’) encontram-se em contiguidade dentro do mesmo ritual

^a Professor Titular aposentado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPE). Email: rmcmotta@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5683-0642>.

ou cerimônia, como os lexemas que compõem o mesmo sintagma ou enunciado. Penso que é esse o sincretismo que prevalece na jurema (ou catimbó), praticada no Nordeste Oriental, assim como no ‘candomblé de caboclo’, descrito pelos autores baianos. Encontramos aí, por exemplo, em continuidade horizontal, dentro do mesmo contexto ritual, Oxalá e São Salvador, Iansã e Santa Bárbara, etc, etc.¹

No sincretismo vertical, paradigmático ou metafórico, umas entidades representam outras, ou um conjunto de entidades – um conjunto, poderíamos dizer, hágio-semântico – representa outro conjunto, mas sem que os conjuntos, ou seus elementos, desempenhem papéis equivalentes no processo ritual. No chamado candomblé jeje-nagô da Bahia, ou no xangô mais tradicional de Pernambuco, os santos católicos sem dúvida alguma são representações ou metáforas dos orixás de origem africana, de acordo com quadros de correspondência bem conhecidos. Mas santos católicos e orixás nunca, ou só muito raramente, acontece serem invocados dentro do mesmo ritual ou cerimônia, embora frequentemente ocorra que cerimônias africanas e cerimônias católicas se complementem dentro de um ciclo mais amplo, mas com tempos e espaços bem separados e delimitados. É o caso, por exemplo, da obrigação de visitar certas e determinadas igrejas e da assistência à missa quando os rituais da ‘iaô’ (noviça) pelo menos de acordo com a tradição pernambucana e, seguramente, também com a baiana.

Alguns terreiros de Pernambuco mantêm, ou pelo menos mantinham até pouco tempo, o costume de fazer preceder toques ou festas, tipicamente africanos, pela recitação arquetipicamente católica do terço ou de algumas ladainhas². E, embora o toque propriamente dito, a dança dos orixás, começasse, ou ainda comece, na expressão de René Ribeiro, “pelo inevitável sinal da cruz do ritual católico e a exclamação ‘Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo’” (Ribeiro 1978:77), não há quase praticamente outra mistura no próprio decorrer das cerimônias³. Num terreiro mais rico – o famoso Sítio de Água Fria – chega mesmo a existir um espaço especial para as devoções católicas. É a capela, que contrasta com o pegi. Estou persuadido que os dirigentes

desse terreiro, considerado como o de maior prestígio em todo Pernambuco, ficariam desvanecidos com a celebração regular de missas e de outros atos da religião católica dentro daquele recinto. E, efetivamente, consta já ter oficiado aí um ‘padre brasileiro’ (como me disseram), quer dizer, membro da chamada Igreja Católica Brasileira, o qual, no dizer de minha informante, ‘não tinha preconceito’, sem que ficasse esclarecido se racial ou religioso. Mas, considerando os progressos do ecumenismo na Igreja Católica Romana, não deverá ser difícil, nos dias que correm, encontrar um de seus sacerdotes que se disponha a celebrar no mesmo espaço⁴.

O sincretismo vertical tem também aspectos icônicos. Assim, nos pegis, dos terreiros de xangô quase sempre se encontram imagens de santos católicos, colocados numa prateleira acima dos assentamentos, as pedras e os metais que são recebedores ordinários de sacrifícios, das prostrações e de outras homenagens dos fiéis. Até mesmo quando à superposição espacial, as estátuas católicas se encontram cada uma em correspondência com determinado orixá,⁵ configurando um sincretismo que não poderia ser mais vertical e metafórico. Repita-se porém que, apesar da crença que de vez em quando se registra, nos candomblés, xangôs e casas de encantados do Maranhão e do Pará, segundo a qual os orixás ou entidades equivalentes ‘adoram’ os santos da Igreja com os quais se acham em correspondência metafórica, essas estátuas, por certo objeto de respeito e veneração, jamais recebem o culto especificamente devotado aos assentamentos dos deuses.

Essas duas formas de sincretismo – horizontal, sintagmática ou metonímica e vertical, paradigmática ou metafórica – convivem até hoje no Brasil, tanto mais que, devido aos contatos e às migrações, já não existem em nosso país espécies religiosas alopátricas. Mas, se podem conviver no mesmo espaço, com toda probabilidade refletem tempos históricos diferentes. Como eu penso que os catimbós, juremas e candomblés de caboclo representam as formas mais antigas de religião afro-brasileira (ou afro-indo-brasileira) que existem hoje em dia,⁶ concluo que o sincretismo horizontal ou sintagmático é a forma

mais antiga do fenômeno, refletindo um momento histórico de menos distância cultural e religiosa (e talvez também social) entre classes dominantes e classes dominadas, entre a religião das elites e do povo; ou dito de outro modo, o sincretismo horizontal surge num momento, inclusive anterior à penetração, no Brasil colonial, das ideias filosóficas do enciclopedismo ou iluminismo, em que o catolicismo nada parece ter ainda perdido de seu poder de totalização simbólica e ideológica e no qual, portanto, era inconcebível (e havia também a Inquisição para garantir justamente isso) o surgimento, mesmo apenas virtual, das religiões ou igrejas paralelas, concorrentes ou dissidentes.

As primeiras casas de candomblé, no modelo que hoje conhecemos, surgem, ao que tudo indica, por volta de 1850 ou pouco antes (Lima 1977), já certamente como decorrências de sutis, porém profundas alterações na sociedade e cultura brasileiras. A igreja começa a perder sua força totalizadora e a deixar de representar o vínculo social por excelência; digamos, em termos durkheimianos, que começamos a assistir, pelo menos no plano da cultura e da ideologia, à passagem da solidariedade mecânica, isto é, da homogeneidade das consciências e representações, à solidariedade orgânica, com sua heterogeneidade, mas também com seus riscos de anomia.

Essas modificações no plano religioso e ideológico acompanham determinadas alterações na base econômica e social de nosso país, em que não vou absolutamente deter-me no curso deste artigo. Vou apenas, a esse propósito, reproduzir um trecho realmente admirável de Gilberto Freyre, tanto mais admirável quanto a verdade é que esse autor pernambucano, apesar de certas aparências (que ele procurava cultivar) tinha um conhecimento etnográfico, e mesmo histórico, bastante reduzido do xangô e do candomblé. Mas o forte de Gilberto sempre foram as grandes intuições, muitas vezes assombrosamente exatas:

“Quando a paisagem social começou a se alterar, entre nós, no sentido das casas-grandes se urbanizarem em sobrados mais requintadamente europeus, com as senzalas reduzidas a quase quartos de

criado, as moças namorando das janelas para as ruas, as aldeias de mocambos, os ‘quadros’, os cortiços crescendo ao lado dos sobrados, mas quase sem se comunicarem com eles, os xangôs se distanciando mais da religião católica do que os engenhos e nas fazendas aquela acomodação quebrou-se e novas relações de subordinação, novas distâncias sociais, começaram a desenvolver-se entre o rico e o pobre, entre o branco e a gente de cor, entre a casa grande e a pequena. Uma nova relação de poder que continua, entretanto, a ser principalmente o dos senhores, o dos brancos, o dos homens. Maiores antagonismos entre os dominadores e dominados” (Freyre 1961:21, grifo meu).

Observarei ainda, antes de encerrar a primeira parte dessa comunicação, que o sincretismo vertical envolve, ao menos virtualmente, a ‘eclesificação’ do candomblé-xangô (Motta 1988a, 1989), isto é, sua corporificação em religião e, mais ainda, em igreja, por direito próprio, autônoma, independentemente do catolicismo e consciente de sua especificidade. Digamos que o sincretismo vertical traz no bojo a sua própria negação, as sementes de sua destruição, ou seja, o deslocamento da síntese sincrética, muito cheia (como é da essência do sincretismo) de contradições internas. Entretanto, o fato é que até o dia de hoje esse processo de eclesificação, esboçado desde meados do século XIX, não se completou em nenhum lugar do Brasil, pois não se pode ainda falar, no sentido próprio da expressão, na existência de uma igreja afro-brasileira completamente desvinculada do catolicismo.

No restante deste trabalho, tratarei, ainda que de maneira breve e necessariamente sumária, da história das interpretações do sincretismo, dentro do panorama dos estudos especializados sobre os cultos afro-brasileiros. Como todos sabem, o pioneiro, o fundador desses estudos foi nosso compatriota R. Nina Rodrigues, maranhense de nascimento, baiano de formação e adoção, considerado muito justamente como uma das maiores glórias intelectuais da Boa Terra. Ora, Nina não se limita a ser apenas pioneiro e fundador. Com ele a pesquisa afro-brasileira, e isso tanto do ponto de vista etnográfico como do teórico, atinge uma altura que pode desde então ter sido igualada, porém jamais superada. Se abstrairmos daquilo que bem poderíamos

denominar sua metafísica racista (dirigindo contra ele mesmo uma das restrições que ele mais gostava de fazer) e nos ativermos a uma fria e positiva ‘perquirição em busca de uma solução a sério do problema de etologia prática’ (utilizando a terminologia do próprio Nina), logo veremos que, mudando ‘ilusão de catequese’ em ‘ilusão de desenvolvimento’, a análise de Nina continua adequadíssima para o entendimento de realidade nordestina atual.

Para o autor de ‘O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos’ (Rodrigues 1986[1935]), a confusão entre, digamos, Santa Bárbara e o orixá Xangô, confusão que na aparência contraria os princípios fundamentais da lógica (pelos padrões ocidentais), decorre da “inteligência rudimentar” dos negros, do seu “modo de sentir”, que os tornam, apesar das boas intenções dos catequizadores da igreja oficial e mesmo, presumivelmente, dos catecúmenos, refratários “ao culto católico, de que nada ou pouco podiam compreender” (Rodrigues 1935:26).

O termo sincretismo não aparece nunca, ou quase nunca, em Nina Rodrigues, como tampouco aparece naquele que tem sido considerado como o maior inimigo de suas teorias, Gilberto Freyre,⁷ para o qual como diz, “Nina Rodrigues se extrema, ao nosso ver, num erro: o de considerar a catequese dos africanos uma ilusão. [...] Nina Rodrigues foi um dos que acreditaram na lenda da inaptidão do negro para todo surto intelectual. E não admitia a possibilidade de o negro elevar-se até o catolicismo” (Freyre 1946:589). Para Freyre,⁸

“o resíduo pagão característico trouxera-o de Portugal o colonizador branco no seu cristianismo lírico, festivo, de procissões alegres com as figuras de Baco, Nossa Senhora fugindo para o Egito, Mercúrio, Apolo, o Menino-Deus, os doze apóstolos, sátiros, ninfas, anjos, patriarcas, reis e imperadores dos ofícios, e só no fim o Santíssimo Sacramento” (Freyre 1946:36).

Mas mesmo independentemente do uso da palavra, o sincretismo em seu sentido técnico, entendido como fusão e confusão de santos e de deuses, não interessa a Gilberto Freyre, ou só lhe interessa muito marginalmente. Para ele o importante – isso expresso em passagem

decisiva de ‘Casa Grande & Senzala’ – é antes que “[v]erificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e sentimentos. [...] A religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro; e nunca uma intransponível e dura barreira” (Freyre 1946: 586-7).

Já podemos, por essas alturas, tirar a seguinte conclusão. Os discípulos de Nina Rodrigues⁹ tenderão, na medida de sua fidelidade ao mestre, a reconhecer o sincretismo na prática etnográfica, mas tendo dele uma visão essencialmente pessimista: o sincretismo resultaria da mentalidade primitiva, da inteligência rudimentar da raça negra, incapaz de elevar-se às abstrações do catolicismo. Já os influenciados pela concepção de Gilberto Freyre, ou a ela aparentados, tenderão a encarar o sincretismo – embora possam designá-lo com outros nomes – não apenas de maneira otimista, mas como o autêntico fundamento da cultura e da sociedade nacionais¹⁰.

Mas é certamente Artur Ramos, em ‘O Negro Brasileiro’ (Ramos 1940[1934]) a quem se deve não só o emprego do termo sincretismo como um ‘quadro do sincretismo afro-católico no Brasil’, destinado a influenciar todos os autores que o sucederam e que trataram do assunto. Não fica claro, a partir da evidência interna de ‘O Negro Brasileiro’, de quem Ramos teria tomado de empréstimo o termo e o próprio conceito de sincretismo. Melville Herskovits não aparece nas notas da primeira edição do livro¹¹. Mas Ramos era homem de grande erudição e não seria de espantar que, nesse particular e antes de seu contato mais íntimo com a antropologia cultural norte-americana, ele tivesse sofrido a influência dos portugueses Teophilo Braga e Leite de Vasconcelos, que estudaram a chamada ‘paganização’ do catolicismo português, bem como do mais recente André Boulanger, autor de um ‘Orphée: Rapports de l’Orphisme et du Christianisme’ (Ramos 1934:115).

Se a genealogia intelectual de Artur Ramos nem sempre é evidente. Sua progênie é ilustríssima. Mostram a marca do grande alagoano que, à semelhança de Nina Rodrigues, recebeu na Bahia o essencial de sua formação, os pernambucanos Gonçalves Fernandes, autor do

primeiro livro sobre os xangôs de Pernambuco (Fernandes 1937) e, sobretudo, Waldemar Valente, autor desse trabalho essencial que, quase 40 anos depois de publicado pela primeira vez nada perdeu de sua vivacidade e atualidade etnográfica, intitulado ‘Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro’ (Valente 1976[1955]), bonito até no ritmo do título.

Mas impossível acompanhar aqui cada autor, com sua repercussão sobre outros autores. Mas também impossível não falar, nesse contexto, de Edison Carneiro, que é, como tentei demonstrar num artigo anterior (Motta 1976), o verdadeiro inventor do conceito de ‘pureza nagô’. Não é que para ele, mas longe disso, não existisse o sincretismo. Mas é que, ao mesmo tempo em que registra a ocorrência do fenômeno, Carneiro introduz a ideia de degeneração. Isto é, a religião africana – e para ele a autêntica religião africana é a que segue o modelo nagô – torna-se sincrética à medida em que vai ‘degenerando’.

Torno a remeter o leitor meu artigo de 1976 e limito-me, aqui, a uma única citação, mas altamente representativa do pensamento do ilustre etnólogo e folclorista, também ele uma das glórias intelectuais da Boa Terra, da qual era natural.

“Não foi somente com o catolicismo [...] que se verificou a obra do sincretismo na Bahia [...] A par desta, outras influências menores. A do espiritismo por exemplo [...] A influência mítica ameríndia produziu os chamados candomblés de caboclo (linha de caboclo, no Rio de Janeiro). E já agora, há mais uma modalidade inesperada de sincretismo – a sessão de caboclo. Onde dominam as práticas espíritas sobre o ritual fetichista. Assim, agindo e reagindo, a mitologia negra vai se degradando, se decompondo, se incorporando ao folclore nacional” (Carneiro 1981:87).

Ora, conforme digo, apoiado em citações pertinentes, em meu artigo ‘A Eclesificação dos Cultos Afro-Brasileiros’ (Motta 1988a), o modelo carneiriano de pureza nagô vai ater direto impacto sobre Roger Bastide, o qual, saliente-se, deve muito mais a seus predecessores brasileiros do que geralmente se quer admitir. Certamente Bastide, como de resto Carneiro, não vai negar a existência do sincretismo. Ele chega mesmo a dedicar-lhe todo um importante capítulo de ‘As Religi-

ões Africanas no Brasil', intitulado 'Os problemas do sincretismo religioso no Brasil', no qual incluiu uma versão bastante ampliada do velho quadro das correspondências, encontrando antes em Herskovits, Artur Ramos e Waldemar Valente (Bastide 1971:359-392)¹². Bastide se distinguia por uma grande 'catolicidade'¹³ teórica e seu tratamento do sincretismo é claramente influenciado por vários autores brasileiros, inclusive René Ribeiro¹⁴.

Mas não é esta a ocasião de seguir todas as complexidades da obra de Bastide. Note-se apenas a evidente dependência em que o franco-brasileiro se acha com relação a Edison Carneiro, ao concluir que "[a] miscigenação africaniza os brancos, da mesma forma que desafricaniza o negro. A integração numa classe, que é a forma que torna a integração do negro à sociedade global, não trunca por exemplo as religiões africanas, mas induz o sincretismo ao máximo, desnaturalizando-as e corrompendo-as" (Bastide 1971:391-2). Quaisquer que sejam as influências europeias (Motta 1988a, 1989) que levam Bastide a adotar o paradigma de memória africana, ou memória nagô, cuja pureza se compromete ao contato com a sociedade nacional, a citação que acaba de ser reproduzida encontra-se na próxima ideia, introduzida por Carneiro, do sincretismo como degeneração ou degradação.

Revisemos um pouco as perspectivas. Falando de 'ilusão de catequese' e da incapacidade do negro para captar as abstrações e sutilezas do catolicismo, Nina Rodrigues (embora não empregue essa expressão) parecia acreditar numa degeneração do catolicismo através do sincretismo. Referindo-se à 'profunda confraternização de valores e sentimentos', Freyre faz o elogio implícito do sincretismo, entendido como o próprio fundamento da sociedade brasileira. Já na perspectiva de Carneiro e de Bastide – que nos indica o caminho enorme percorrido pelo pensamento antropológico em menos de 50 anos – o sincretismo é encarado acima de tudo como uma decomposição da essência africana, especialmente da pureza nagô. Podemos concluir que a avaliação e o próprio reconhecimento do fenômeno sincrético dependem das teorias e visões do mundo.

Mas ainda há outro aspecto do pensamento de Bastide que está merecendo atenção e reparos. É quando ele diz que “[d]urante todo o período escravista os deuses negros foram obrigados a se dissimular por trás da figura de um santo ou de uma virgem católica” (Bastide 1971:359), referindo-se um pouco abaixo à “máscara colonial [...] pregada no deus negro” (Bastide 1971:361). É verdade que, sempre conciliador, Bastide acrescenta imediatamente que “esse fenômeno, aliás chamado de sincretismo, nada tem de genuinamente brasileiro e é mesmo anterior ao tráfico negreiro” (1971:361). O reparo a fazer se refere ao risco do que se poderia denominar – não creio que eu seja o primeiro a fazê-lo – um etnocentrismo invertido, consistindo em imaginar-se o africano, escravo ou livre, como possuidor das noções de pureza religiosa e intolerância, específicas da tradição judaico-cristã. A noção de ‘pureza nagô’ não poderia senão ter sido inventada por folcloristas e etnólogos europeus ou europeizados.

É infundado o pressuposto da preexistência de uma ortodoxia africana, refratária às influências do catolicismo (ou espiritismo kardecista, ou dos cultos indígenas) e que só por astúcia, como, ‘estratégia de sobrevivência’, teria adotado suas formas exteriores¹⁵. Aliado a esse, existe ainda outro pressuposto que me parece igualmente gratuito: o do candomblé como religião de protesto do negro, seja contra a ordem escravocrata,¹⁶ seja contra a posição subordinada do negro na sociedade brasileira atual, envolvendo, tal protesto, uma rejeição ao menos virtual ou inconsciente do cristianismo, enquanto religião do branco ou do senhor. Também este pressuposto está eivado de projeções ideológicas ou francamente etnocêntricas.

Do mesmo modo que Júlio César, descrevendo a religião dos gauleses (inimigos de Roma), dizia, com toda naturalidade sincrética, ‘habent Mercurium’, para referir-se a certo deus do panteão daquele povo, o africano ao chegar no Brasil, via em São Jorge (ou santo equivalente) a correspondência de Ogum... Mas a descrição e a análise desse processo de identificação, já empreendida por Bastide, embora talvez nem sempre com a precisão que se desejaria (Bastide 1971,

1973), ultrapassa o âmbito dessa comunicação. O tema foi, aliás, versado por Donald Warren Jr., em lúcido artigo intitulado ‘Notes on the Historical Origins of Umbanda’ (Warren Jr. 1970). Esse historiador, felizmente livre das modas teóricas que tanto afetam a pesquisa socio-antropológica, destaca que “as religiões da África Ocidental são tribais, isto é, não ecumênicas e, ainda mais importante, não exclusivas” (Warren Jr. 1970:156). Daí segue-se que “a tribo da África Ocidental pode ser adaptativa e eclética com relação aos deuses extra-tribais” (Warren Jr. 1970:157). O mesmo autor também destaca que “a evidência histórica disponível, apesar de escassa, sugere que no Brasil – se já não na própria África – o africano nativo nem associa os deuses (ou santos) cristãos ao seu cativeiro nem o censura por ele; o que ele quer é que o poder católico manipule os santos para o bem ou para o mal, como o feiticeiro fazia com os deuses tribais” (Warren Jr. 1970:157).

Notemos também que, como se sabe (tratei desse tópico em Motta 1986, ajudado por ampla bibliografia), havia, como ainda recordava Warren Jr., capela e padre no próprio quilombo dos palmares, do mesmo modo que, entre os descendentes de quilombolas completamente isolado do mundo dos brancos, em número de 1200 indivíduos redescobertos em 1969, “não se encontrava um só elemento da cultura africana; havia uma pequena igreja católica, aonde vinham e ainda vem um padre do mundo dos brancos, para batizar, casar e ministrar os últimos sacramentos entre esses descendentes de fugitivos, muito devotos de Nossa Senhora das Graças” (Warren Jr. 1970:158).

Em sentido contrário, não conheço um só artigo que negue categoricamente a existência do sincretismo, embora a bibliografia venha aumentando tanto, que se torna difícil, mesmo para o especialista, manter-se informado de tudo que se tem publicado. De qualquer modo, o teor das reuniões e congressos científicos, a que venho assistindo no Brasil, no decorrer dos últimos anos, é decididamente desfavorável a valorização e mesmo ao simples reconhecimento do sincretismo. E isso me parece devido tanto a influência de uma certa variedade de pensamento marxista, enfatizando a religião como protesto

social, como a influência de alguns movimentos negros, muitas vezes desejosos de reencontrar o mais possível sua pureza original o legado da cultura negra, como se a todo racismo, real ou imaginário, deve-se opor-se um contra-racismo, ainda que muitas vezes mais retórico que efetivo, que lhe fosse igual e oposto...

Quanto a religião e marxismo, note-se que mesmo admitindo que a religião é o 'reflexo do mundo real' das relações de produção, não se segue que a religião contenha mais protesto do que conformismo, o que pode perfeitamente variar de acordo com as circunstâncias históricas de cada religião. Mas, admitindo-se ainda o predomínio do protesto e que o candomblé e o xangô sejam realmente religiões de protesto (o que a meu ver não é nada evidente), não se segue daí a rejeição do catolicismo (ou do sincretismo), concebido como religião do branco. Bem que do protesto poderia seguir-se (Motta 1982a) uma espécie de expropriação simbólica; o negro se assenhalaria da religião do branco, do mesmo modo que o oprimido se assenhora dos bens do opressor.

Mas a temática do sincretismo está voltando à moda, com a temática da pós-modernidade, uma de cujas características parece ser a confusão geral das identidades... E também ocorre um fenômeno digno de toda a atenção. Com a secularização e a descristianização aceleradas, surgem outras formas de sincretismo, não só com as religiões orientais (conheço pelo menos um terreiro no Recife onde se cultua o 'Real dos Budas'), como com a própria teoria antropológica. Que outra coisa fazemos nós, quando reinterpretemos o axé nagô-brasileiro como o 'mana' de nossa literatura especializada, como aquela força cósmica responsável por toda existência, atualização e transformação? É o antropólogo como 'doutor da igreja', os Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Santa Tereza ou eventualmente João Calvino do candomblé.

Terminarei com uma profissão de fé que, se não é propriamente neo-positivista, é popperiana (Popper 1975). Quero dizer que a apreensão e a compreensão do sincretismo encontram-se muito afetadas

por ideologias, especulações e sistemas metafísicos. Mas, em última análise, essas influências importam pouco, ou nada. Pouco importam as proveniências e as inspirações das teorias, se forem capazes de traduzir-se em hipóteses corroboradas pela evidência empírica.

Nota do Editor:

* Este artigo foi originalmente publicado nos “Anais da II Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste”, em 1991, organização de R. P. Scott, Editora da UFPE, Recife. Convidamos o Prof. Roberto Motta a republicá-lo na Revista Antropológicas em comemoração aos 50 anos da primeira dissertação de Mestrado em Antropologia, defendida na Universidade Federal de Pernambuco, em 1973, dentro do PIMES (Programa Integrado de Mestrado em Economia e Sociologia), o qual continha uma Área de Concentração em Antropologia. Esse texto, de um dos fundadores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, marca, assim, esta importante data para a Antropologia nacional.

Notas:

¹ Bastide, que dá ao sincretismo um tratamento altamente complexo, senão francamente complicado, não chega a estabelecer a distinção entre formas metonímicas e metafóricas do fenômeno; entretanto ele constata que “[o]s cânticos bantos como os da macumba são geralmente em língua português, fazendo com que seus autores empreguem indiferentemente o nome africano do deus ou seu outro nome, o do santo católico; mas, a força de designar os orixás pelos seus nomes portugueses, acabaram por identificar uns e outros no pensamento daqueles que os cantam ou que os ouvem” (Bastide 1971:387).

² Faço o relato de uma cerimônia dessa espécie em meu ‘Bandeira de Alairá’ (Motta 1982), que, entre outras coisas, pretende ser um ensaio sobre o sincretismo. Gonçalves Fernandes (1937) e Waldemar Valente (1955) também registram esse cerimonialismo afro-católico.

³ Mas eu também observei invocações católicas, inclusive à ‘missa do altar’, entre as preces finais (recitadas e não cantadas) da cerimônia do ebori.

⁴ Lembremo-nos também que – salvo drástica mudança nos últimos dez anos, marcados pelo avanço, aliás, internacional, da secularização e da descatoalização (o que, a médio ou longo prazo, poderá alterar toda a dinâmica do sincretismo afro-católico-brasileiro) – o batismo na Igreja é pré-condição indispensável para toda participação no candomblé e no xangô.

⁵ Justamente no pegi do Sítio nota-se, ou notava-se até poucos anos, a ausência de representações católicas, o que se poderia atribuir seja a certa tendência anti-sincrética ou reafricanizadora (‘contra-aculturativa’, como gostava de dizer René Ribeiro)

por parte dos dirigentes daquele terreiro, seja, mais simplesmente, por causa da existência, dentro dos limites do terreiro, de um espaço especialmente reservado às devoções católicas. Notemos ainda que a cada imagem católica corresponde apenas um orixá, mas a recíproca não é verdadeira, pois, para dar um só exemplo, tenho encontrado Orixalá em correspondência simultânea com Nosso Senhor, São José e São Nicolau.

⁶ Não posso, nesta comunicação, desenvolver os argumentos que me fazem chegar a tal conclusão, de modo que remeto o leitor a meu artigo sobre 'Carneiro, Ruth Landes e os Candomblés Bantus' (Motta 1976).

⁷ Gilberto Freyre talvez fosse influenciado, quanto à sua concepção de 'resíduo pagão', por sua formação protestante. Sabe-se que, ao menos de acordo com uma das correntes da apologética protestante, o próprio catolicismo consistiria numa forma sincrética de religião, indelevelmente marcada pelo politeísmo greco-romano.

⁸ Sobre alguns conceitos de Nina Rodrigues, João do Rio, Manuel Querino, Artur Ramos e Gilberto Freyre, ver meu artigo 'De Nina Rodrigues e Gilberto Freyre: estudos afro-brasileiros 1896-1934' (Motta 1976).

⁹ Mas a verdade é que hoje em dia ninguém pode ser discípulo de Nina Rodrigues...

¹⁰ Por volta de dezembro de 1977, aconteceu que tanto o então Arcebispo Metropolitano de Olinda e Recife, Dom Helder Câmara, quanto o eminente sociólogo-antropólogo Gilberto Freyre (duas personalidades nada próximas uma da outra, ao menos no plano das opções políticas) referiram-se, em pronunciamentos públicos, ao sincretismo entre Iemanjá e Nossa Senhora da Conceição, típico dos cultos afro-recifenses, o primeiro como 'deliciosa mistura' e o segundo como 'mistura encantadora'.

¹¹ É, ao contrário, Artur Ramos quem influencia decididamente o artigo seminal de Melville Herskovits, 'African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief', apresentado ao Segundo Congresso Afro-Brasileiro, realizado na Bahia, em 1936, e publicado, um ano depois, no *American Anthropologist* (Herskovits 1937). A versão brasileira do mesmo artigo (Herskovits 1940) foi incluída nas atas daquele congresso, publicado com o título 'O Negro no Brasil'. De fato, é Herskovits o autor de um "quadro de correspondências entre deuses africanos e santos católicos no Brasil, em Cuba e no Haiti" (Herskovits 1937[1966]:327-8, 1940:24), que é muito influenciado pela edição de 1934 do livro de Ramos, ao mesmo tempo que influencia muito a edição de 1940 do mesmo livro. Espanta muito que a recente reedição pela Editora Massangana, do Recife, de 'O Negro Brasileiro' (Ramos 1988), não só se intitule '2ª edição fac-similar', quando a verdade é que, sendo efetivamente fac-similar, é apenas a 3ª edição, como não tome conhecimento dos preciosos acréscimos, introduzidos pelo próprio Artur Ramos (inclusive o 'quadro do sincretismo afro-católico') à edição de 1940.

¹² Bastide também se ocupa desse tema, de maneira quase paralela ao capítulo de 'As Religiões Africanas no Brasil' citado nessa comunicação, no artigo 'Contribuição ao Estudo do Sincretismo Afro-Brasileiro', incluído na coletânea de artigos seus intitulado 'Os Afro-Brasileiros' (Bastide 1973).

¹³ Dando ao termo catolicidade seu sentido anglo-saxônico de largueza de vistas e universalismos.

¹⁴ No tratamento, por exemplo, das ‘estruturas de apoio’, compreendo “a relação sociológica entre as nações [...] e as confrarias católicas” (Bastide 1971:326; comparar com Ribeiro 1957).

¹⁵ É justamente esse pressuposto que tento refutar em meu ‘Bandeira de Alairá’ (Motta 1982).

¹⁶ Sobre a atitude do escravo com relação à religião do branco, existe um curto, porém notável artigo – que provavelmente também influenciou Roger Bastide – intitulado ‘O Sincretismo Gêge-Nagô-Católico como Expressão Dinâmica de um Sentimento de Inferioridade’ (Fernandes 1953).

Referências:

- BASTIDE, Roger. 1971. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.
- BASTIDE, Roger. 1973. “Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista”. In BASTIDE, Roger: *Estudos afro-brasileiros*, p. 159-91. São Paulo: Editora Perspectiva.
- CARNEIRO, Edison. 1981[1936]. *Religiões negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FERNANDES, A. Gonçalves. 1937. *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FERNANDES, A. Gonçalves. 1953. “O sincretismo gege-nagô-católico como expressão dinâmica de um sentimento de inferioridade”. *Les Afro-Américains*, Mémoire, 27:125-6.
- FREYRE, Gilberto. 1946[1933]. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- FREYRE, Gilberto. 1961[1936]. *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- HERSKOVITS, Melville. 1937. “African gods and catholic saints in New World negro belief”. *American Anthropologist*, 39:635-643.
- HERSKOVITS, Melville. 1940. “Deuses africanos e santos católicos nas crenças do negro do Novo Mundo”. In CARNEIRO, Edison & FERRAZ, Aydano (eds.): *O Negro no Brasil*, p. 21-29. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- HERSKOVITS, Melville. 1966. *The New World negro*. Bloomington: Indiana University Press.
- LIMA, Vivaldo da Costa. 1977. *A família de santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia*. Salvador: Universidade Federal da Bahia.
- MOTTA, Roberto. 1976. “Carneiro, Ruth Landes e os candomblés bantus”. *Revista do Arquivo Público (Recife)*, 30(32):58-68.
- MOTTA, Roberto. 1977. “De Nina Rodrigues a Gilberto Freyre: estudos afro-brasileiros 1896-1934”. *Revista do Arquivo Público (Recife)*, 31-32(33-34):50-59.
- MOTTA, Roberto. 1978a. “Prefácio”. In RIBEIRO, René: *Cultos afro-brasileiros do Recife*, vii-xxi. Recife: Massangana.

- MOTTA, Roberto. 1978b. "As variedades do espiritismo popular na área do Recife: ensaio de classificação". *Boletim da Cidade do Recife*, 2(nova série):97-114.
- MOTTA, Roberto. 1982a. "Bandeira de Alairá". In MOURA, Carlos E. M. (ed.): *Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos orixás*, p. 3-11. São Paulo: Nobel.
- MOTTA, Roberto. 1982b. "Comida, família, dança e transe". *Revista de Antropologia* (São Paulo), 25:147-158.
- MOTTA, Roberto. 1985. "Catimbós, xangôs e umbandas na região do Recife", MOTTA, Roberto Motta (ed.): *Os afro-brasileiros*, p. 179-786. Recife: Massangana.
- MOTTA, Roberto. 1986. "Plantation life in Freyre's model: race, religion, and paradigms of historical interpretation". In EAKI, Sue & TARVER, John (eds.): *Plantations around the world*, p. 241-250. Baton Rouge: Louisiana State University Agricultural Center.
- MOTTA, Roberto. 1988a. "A eclesificação dos cultos afro-brasileiros". *Comunicações do ISER*, 7(30):31-43.
- MOTTA, Roberto. 1988b. "Indo-afro-european syncretic cults in Brazil: their economic and social roots". *Cahiers du Brésil Contemporain (Paris)*, 5:27-48.
- MOTTA, Roberto. 1989. "Mémoire, solidarité et ecclôsiogenèse dans les religions afro-brésiliennes". In *Actes du XIIIe Colloque de l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française*, p. 241-249. Genève: Université de Genève.
- POPPER, Sir Karl. 1975. *A Lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix.
- RAMOS, Arthur. 1934. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- RAMOS, Arthur. 1940. *O negro brasileiro*. Edição Aumentada. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- RAMOS, Arthur. 1988. *O negro brasileiro*. Recife: Massangana.
- RIBEIRO, René. 1957. "As estruturas de apoio e as reações do negro ao cristianismo na América Portuguesa". *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais (Recife)*, 59-80.
- RIBEIRO, René. 1978[1952]. *Cultos afro-brasileiros do Recife*. Recife: Massangana.
- RIVIÈRE, Claude. 1989. *As liturgias políticas*. Rio de Janeiro: Imago.
- RODRIGUES, R. Nina. 1935[1896]. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- VALENTE, Waldemar. 1976[1955]. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- WARREN Jr., Donald. 1970. "Notes on the historical origins of umbanda". *Universitas, (Universidade Federal da Bahia)*, 6/7:155-64.

Notes on Afro-Brazilian Syncretism

Abstract: This article returns, in the form of notes, to my reflections on Afro-Brazilian syncretism. Therefore, I reconsider the discussion about the di-

chotomous classification of religious practices, distinguishing between horizontal syncretism (or syntagmatic or metonymic), and the vertical mode (or paradigmatic or metonymic). I then briefly discuss the history of the interpretations of syncretism within the area of specialized Afro-Brazilian studies. Finally, I reflect upon the pertinence and actuality of the theme of syncretism in contexts of postmodernism, secularization and dechristianization.

Keywords: Syncretism, Afro-Brazilian cults, History of interpretations.

Recebido em abril de 2024.

Aprovado em abril de 2024.