

---

# SINCRETISMO AFRO-BRASILEIRO E RESISTÊNCIA CULTURAL\*

**Sérgio E. Ferretti**

**Universidade Federal do Maranhão – Brasil**

**Resumo:** *Análise do sincretismo afro-brasileiro como característica do fenômeno religioso, identificando seus sentidos objetivo e subjetivo. Compara a continuidade e resistência pacífica do sincretismo com a resistência diuturna dos quilombos, como modo de aculturação ou de transculturação não excludente, identificando sua capacidade de relacionar ou de unir tradições distintas. Chama atenção para tentativas de combate ou ocultação do sincretismo. Mostra a continuidade do culto aos santos do catolicismo popular no imaginário de participantes dos cultos afros, decorrente de interação sincrética antiga entre religiões européias e africanas. Destaca a presença do sincretismo nas festas religiosas populares, exemplificando com o tambor de mina.*

**Palavras-chave:** *religiões afro-brasileiras, resistência cultural, sincretismo.*

**Résumé:** *Analyse du syncrétisme afrobrésilien comme caractéristique du phénomène religieux avec identification de ses sens objectif et subjectif. Une comparaison est faite entre la continuité et la résistance pacifique du syncrétisme et la résistance quotidienne des quilombos comme forme d'acculturation ou de transculturation qui n'excluent pas, mettant l'accent sur leur capacité de lier ou d'unir des traditions distinctes. Le travail alerte sur des tentatives de combat ou d'occultation du dit phénomène. Ensuite il montre la continuité du culte des saints du catholicisme populaire dans l'imaginaire des pratiquants des cultes afros, conséquence de l'interaction culturelle antique entre les religions européennes et africaines. Enfin, l'exemple du "tambor de mina" explique la présence du syncrétisme dans les fêtes religieuses populaires.*

**Keywords:** *Afro-Brazilian religions, cultural resistance, syncretism.*

---

\* Trabalho apresentado na Mesa Redonda Reafricanização e Sincretismo no V. Congresso Afro-Brasileiro realizado em Salvador entre 17 e 22 de agosto de 1997.

Sincretismo é palavra considerada maldita que provoca mal estar em muitos ambientes e em muitos autores. Diversos pesquisadores evitam mencioná-la, considerando seu sentido negativo, como sinônimo de mistura confusa de elementos diferentes, ou imposição do evolucionismo e do colonialismo. O Dicionário de Aurélio Buarque de Holanda (1975) apresenta cinco sentidos desta palavra. O primeiro deles como “reunião dos vários Estados da Ilha de Creta contra o adversário comum”. Como explica Canevacci (1996, p. 15): “Dizia-se, de fato, que os cretenses, sempre dispostos a uma briga entre si, se aliavam quando um inimigo externo aparecia”.

Segundo o antropólogo holandês André Droogers (1989) o termo sincretismo possui duplo sentido. É usado com significado objetivo, neutro e descritivo de mistura de religiões, e com significado subjetivo que inclui a avaliação de tal mistura. Devido a essa avaliação muitos propõem a abolição do termo. Droogers informa que o termo sincretismo sofreu mudanças de significado com o tempo e que a distinção entre a definição objetiva e subjetiva tem raízes históricas. Na antigüidade significava junção de forças opostas em face ao inimigo comum, de acordo com o primitivo sentido político apresentado pelo Dicionário do Aurélio. A partir do século XVII, tomou caráter negativo, passando a referir-se à reconciliação ilegítima de pontos de vistas teológicos opostos, ou heresia contra a verdadeira religião. Hoje no Brasil este sentido encontra-se muito difundido.

Embora alguns não admitam, todas as religiões são sincréticas, pois representam o resultado de grandes sínteses integrando elementos de várias procedências que formam um novo todo. No Brasil, quando se fala em religiões afro-brasileiras pensa-se imediatamente em sincretismo, como “aglomerado indigesto” de ritos e mitos, ou como “bricolagem” no sentido de mosaico as vezes incoerente de elementos de origens diversas” (Pollak-Eltz, 1996, p. 13). Costuma-se atribuir também o termo sincretismo em nosso país, quase que exclusivamente ao catolicismo popular e às religiões afro-brasileiras. Mas o sincretismo está presente tanto na Umbanda e em outras tradições religiosas africanas, quanto no Catolicismo primitivo ou atual, popular ou erudito, como em qualquer religião. O sincretismo pode ser visto como característica do fenômeno religioso. Isto não implica em desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constituiu uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens. Tal fato não diminui mas engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convergência entre tradições distintas.

Alguns aceitam a existência, num passado distante, de um proto-sincretismo original que teria funcionado no período de consolidação das tradições religiosas, que depois de consolidadas, se tornariam um todo refratário a novos sincretismos. Mas em perspectiva histórico-antropológica mais ampla, de grande duração, religião e cultura não são fenômenos estáticos, pois encontram-se constantemente em mudanças e transformações.

Se podemos reconhecer a existência de um proto-sincretismo original na formação de todas as religiões, porque o fenômeno não se continuaria no presente? Devido apenas a uma pretensa incompatibilidade institucional ou teórica entre religiões? A lógica dos intelectuais nem sempre é plenamente observada nas práticas populares, que muitas vezes atuam segundo outras lógicas.

Toda religião se pretende verdadeira e pura. Sabemos que o ideal de pureza é uma construção ideológica. Os líderes e os participantes de qualquer religião, procuram exercer sua prática religiosa da forma que consideram melhor possível. Pretendem e tentam fazer tudo do modo mais correto e bem feito. Por isso no ambiente religioso, a arte, a estética e a beleza, costumam estar presentes e próximos, na música, na dança, na pintura, na escultura, na literatura, na culinária, no vestuário, etc. Arte e religião constituem fenômenos difíceis de separar, tanto pela atitude de contemplação mística existente em ambos como pela teatralidade do desempenho da liturgia.

O ideal de pureza, relacionado a preocupações religiosas parece se opor à ideia de sincretismo, que vulgarmente lembra mistura, poluição, confusão, síntese de elementos diferentes e contraditórios. A pureza religiosa é uma ideologia e um mito, como bem lembra Pollak-Eltz (1996, p. 3). Sincretismo traz por outro lado a ideia de opressão e de imposição da religião do colonizador sobre o colonizado, implicando na aceitação pacífica pela classe subalterna, de tradições da classe dominante, que adotaria e confundiria elementos de origens distintas e opostas. Sabemos que a pregação dos missionários e a catequese encontram-se na raiz desta imposição de uma religião sobre outra.

No campo das religiões afro-brasileiras, diversos dirigentes e militantes, sobretudo os mais intelectualizados tendem atualmente a seguir a estratégia de condenar o sincretismo. Esta atitude defendida por alguns há tempos, difundiu-se entre nós principalmente após a realização, em 1983 na Bahia, da II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura. Desde então líderes conhecidos das religiões afro-brasileiras passaram a condenar o sincretismo

afro-católico, afirmando não ser hoje mais necessário disfarçar as crenças africanas por traz de uma máscara colonial católica.

Curiosamente, líderes católicos, que no passado criticavam e perseguiam o sincretismo, hoje estão mais preocupados em “purificá-lo” e compreendê-lo sob o novo termo de “inculturação”, Setores do Catolicismo relacionados com o movimento de pastoral do negro, passaram a incluir elementos das religiões africanas na missa, nos batizados e em outras cerimônias para-litúrgicas. Esta parece uma estratégia recente de setores católicos preocupados talvez com a concorrência de outras práticas e com a redução de seu rebanho.

Não se deve, entretanto, esquecer que, no passado, o Catolicismo foi imposto aos escravos e seus descendentes, de forma opressiva, por uma Igreja que compactuava com o sistema escravista e que hoje esta imposição não tem mais sentido não sendo evidentemente a posição defendida pelos participantes do movimento da pastoral do negro, que estamos referindo.

O movimento de reafricanização difundido sobretudo no sul e que atualmente se expande no Brasil, critica e combate o sincretismo afro-brasileiro procurando uma pureza africana ou a volta a um africanismo primitivo. Ocorre algumas vezes, uma verdadeira “guerra santa” de combate ao sincretismo, visto como atraso e aceitação da dominação colonialista escravizadora.

Em alguns grupos de culto afro-brasileiros e mesmo entre estudiosos destes grupos nota-se, pelo menos nos últimos quinze anos, em grau diversificado, e, em várias regiões, a preocupação em negar ou ocultar vestígios exteriores do catolicismo numa “cruzada” contra o sincretismo. Visitando o salão de danças de um terreiro de candomblé, um pesquisador nos mostrava desenhos de orixás nas paredes, explicando que antes ali estava cheio de quadros de santos, e que ele insistiu que fossem retirados para evitar a confusão entre orixás africanos e santos católicos.

Esta confusão seria um dos pontos centrais da polêmica. Pessoas mais intelectualizadas, que atualmente participam em diversos níveis de diferentes segmentos das religiões afro-brasileiras, preocupam-se em afastar a confusão entre santos e orixás.<sup>1</sup> Esta ambigüidade que alguns “puristas” pretendem evitar, encontra-se entretanto mais difundida na periferia dos cultos afros do que

---

<sup>1</sup> Como acontece na passagem do conhecido filme “O Pagador de Promessas”, em que o cinema brasileiro dos anos sessenta caracterizou a figura de um tipo popular oferecendo a Santa Bárbara uma pesada cruz para pagamento de uma promessa à Iansã pela cura de um jumento. O pagador de promessas enfrentou áspera polêmica com o padre, que afirmava que Iansã não era Santa Bárbara.

entre seus participantes mais ativos. A identificação ambígua entre santos e orixás, que perturba líderes e intelectuais ligados aos cultos afro-brasileiros, a nosso ver existe mais na cabeça de intelectuais que falam do povo do que nas práticas populares.

No Maranhão, por exemplo, se diz que, na Casa das Minas (Ferretti, 1996), alguns voduns são devotos ou têm “adoração” por determinados santos católicos. Com isso constata-se que há uma distinção entre o vodum e o santo. Note-se que esta devoção não ocorre com todos os voduns.<sup>2</sup> A devoção ou adoração de um vodum a um santo, não implica na confusão ou indistinção entre ambas as entidades. Os devotos dos voduns e dos santos não confundem um com o outro.

Provavelmente no passado, esta devoção teria se originado da estratégia de aceitar a dominação, como forma possível de sobrevivência numa sociedade opressora. Atualmente esta estratégia não se faz mais necessária numa sociedade pluralista, em que se discutem direitos das minorias, como bem o expressam diversos líderes de movimentos negros e de comunidades afro-religiosas. Mas para a maioria, antigos esquemas mentais permanecem e não mudam com facilidade de um momento para outro. Já ouvimos líderes religiosos afirmarem que não retiram imagens de santos católicos de paredes e altares para seus terreiros não serem confundidos com igrejas de crenças (evangélicas).

Em trabalho anterior (Ferretti, 1995), mostramos que o sincretismo está presente em grupos de cultos afro-brasileiros muito tradicionais como a Casa das Minas.<sup>3</sup> Constatamos que o sincretismo não se opõe à tradicionalidade ou à africanidade do tambor de mina do Maranhão.

---

<sup>2</sup> Na Casa das Minas são conhecidos e cultuados voduns de cinco famílias, sendo três principais e maiores: a família real ou de Davice (dos fundadores da Casa), a família de Quevição e a família de Dambirá e duas secundárias, que são hóspedes das outras, a de Savalunu e a de Aladanu (Ver Ferretti, 1996). Muitos voduns como Zomadônu, Dadarro e a maioria dos voduns da família real da Casa das Minas, não têm devoção a nenhum santo católico. Outros, da família real ou de outras famílias, são devotos de vários santos, como Doçú, que adora São Jorge, Nochê Sepazim, que adora o Divino Espírito Santo, Averequete, que adora São Benedito, Polibogí, que adora Santo Antônio, Badé que adora São Pedro, Sobô que adora Santa Bárbara, os gêmeos Toçá e Tocé, comemorados no dia de São Cosme e São Damião, e outros. Isto é conhecido pelos participantes do Tambor de Mina, que como afirmamos, não confundem o vodum com o santo.

<sup>3</sup> Agrupamos o sincretismo na Casa das Minas (Ferretti, 1995, p. 78), em quatro situações hipotéticas: *Separação* ou não sincretismo; *Mistura*, junção ou fusão; *Paralelismo* ou justaposição; *Convergência* ou adaptação. O objetivo desta classificação foi o de constatar a existência crescente e gradual de diferentes tipos de sincretismos, mais do que classificá-los com terminologia rigorosa, uma vez que a realidade não se submete facilmente a classificações que podem ser apressadas e que preferimos evitar. Verificamos

Convém lembrar que, no imaginário e na expressão artística afro-brasileira, os orixás costumam ser caracterizados com atributos de santos católicos, quase todos brancos, como por exemplo o guerreiro romano, pelo qual Ogum é representado em muitos candomblés. Vários outros orixás são também caracterizados assim.<sup>4</sup> Além disso o calendário da maior parte dos cultos afro-brasileiros, como não podia ter sido diferente, é construído basicamente em cima do calendário ocidental cristão.<sup>5</sup>

A maioria dos estudos sobre sincretismo realizados entre nós nos anos quarenta e cinquenta, apresentavam quadros comparativos da identificação de sincretismos entre santos e orixás em diferentes regiões do Brasil e nas Américas. Apresentavam também esquemas comparativos tipo: “jeje-nagô-muçulmi-banto-católico-espírita”, etc. Estes quadros e esquemas, largamente utilizados por estudiosos no passado, cedo se esgotaram e saíram de moda, uma vez que de fato explicavam pouco e de forma esquematizada, sem penetrar mais a fundo a complexidade do problema. Serviam principalmente para tentar identificar o que se considerava a procedência e o funcionamento exterior do sincretismo afro-católico entre santos e orixás.<sup>6</sup>

Existe evidentemente no Brasil uma tendência favorável aos estudos sobre o sincretismo, que podemos identificar em diversos autores.<sup>7</sup> A campanha

---

que estas dimensões ou sentidos do sincretismo necessitam ser identificados em cada circunstância e mesmo em cada casa. Como dissemos (Ferretti, 1995, p. 91), numa mesma casa e em diferentes momentos dos rituais, podemos encontrar separações, misturas, paralelismos e convergências. Estudando Casa das Minas concluímos que não existem fronteiras nitidamente demarcadas entre sincretismo e tradição. A Casa das Minas é ao mesmo tempo muito tradicional e muito sincretista, fenômeno que constatamos igualmente na Casa de Nagô e em outros terreiros afro-maranhenses.

<sup>4</sup> Jorge Carvalho ([s.d.], p. 81) analisando a iconografia do sincretismo afro-brasileiro mostra com propriedade que a imagem tradicional com que Iemanjá é representada nos cultos afros é não africana e não católica.

<sup>5</sup> Temos conhecimento de poucos grupos que preservam calendários diferentes, procedentes de outras tradições.

<sup>6</sup> Na década de cinquenta, entre os estudiosos do sincretismo afro-religioso no Brasil, destaca-se o antropólogo Túllio Seppilli, que publicou na Itália artigos sobre sincretismo e realizou trabalhos com enfoque diferente e pioneiro. Seus estudos infelizmente foram pouco conhecidos entre nós, devido, como nos informou o professor João Batista Borges Pereira, ao desinteresse por análises sobre aculturação e sincretismo que passou a vigorar na Antropologia desde fins da década de cinquenta. Enfatizando a complexidade do fenômeno do sincretismo, Seppilli (1955) constata a maior presença africana na liturgia afro-brasileira (nos cânticos, nos instrumentos, na música e na dança), do que na mitologia ou nas técnicas mágico religiosas, onde consta que o processo do sincretismo está mais avançado.

<sup>7</sup> Entre os quais podemos destacar Renato Ortiz (1980), Roberto Motta (1982); Anaíza Vergolino Henry (1987), Ordep Serra (1995), José Jorge de Carvalho ([s.d.]) e outros.

de combate ao sincretismo que alguns líderes e intelectuais querem entretanto difundir, reflete mentalidade autoritária e inquisitorial de segmentos intelectuais excessivamente preocupados com pureza teórica, e com rigor teológico. Toda religião como toda cultura constitui fenômeno vivo, dinâmico, contraditório, que não pode ser enclausurado numa visão única, cartesiana, intelectualizada, petrificadora e empobrecedora da realidade.

Deve-se evitar a tentativa de ridicularizar o sincretismo de praticantes mais simples dos cultos afros e de outras religiões populares, que muitas vezes trocam pedaços de palavras de ladainhas e orações em um latim estropiado, mas conservado com orgulho em inúmeras festas populares de todo o Brasil. Como o latim vulgar da Idade Média, o nagô, o jeje e outras línguas usadas na diáspora, também se modificaram e se misturaram por razões fonéticas e outras. Variações fonéticas usadas popularmente não devem ser encaradas como obscurantismo ou ignorância e ridicularizadas, como às vezes acontece.

É evidente que hoje não se admite o uso de termos preconceituosos como credices, superstição, feitiçaria, bruxaria e ou expressões ultrapassadas como animismo e fetichismo, que foram empregados com frequência por estudiosos no passado e continuam sendo difundidos pelos meios de comunicação ao se referirem às religiões de origem africana, visando negar-lhes seu caráter religioso específico. O termo sincretismo, no sentido objetivo (Droogers, 1989) entretanto, se distingue daqueles termos preconceituosos e não possui conotação valorativa, a não ser a que lhe é atribuída pelos que não gostam de utilizá-lo.

Não concordamos que se deva simplesmente negar ou esconder o sincretismo, dizendo que foi um fenômeno que só funcionou no passado e hoje está em desaparecimento. Pode ser até que no futuro o sincretismo afro-católico venha a se reduzir, por exemplo na identificação de exterioridades entre santos e orixás. Mas no momento atual, não se pode negar sua existência, por se pretender ou desejar que ele desapareça, por refletir aspectos que são hoje considerados por alguns como obscurantistas. Esta estratégia de querer “tapar o sol com a peneira”, no fundo pode até ser prejudicial às tentativas de superação do sincretismo, refletindo intolerância religiosa que não está de acordo com o espírito das religiões africanas.

O sincretismo afro-brasileiro foi uma estratégia de sobrevivência e de adaptação, que os africanos trouxeram para o Novo Mundo. No Continente

Africano, nos contatos pacíficos ou hostis com povos vizinhos, era comum a prática de adotar divindades entre conquistados e conquistadores. Foi uma estratégia de sabedoria que pode ser entendida no primeiro significado da palavra apresentada no Dicionário do Aurélio: “reunião de vários Estados da Ilha de Creta contra o adversário comum”. Além disso, na própria África é sabido que diversos povos receberam muito cedo influências cristãs, mesmo antes do tráfico de escravos ter se tomado mais intenso.

Pesquisas históricas (Thornton, 1988), demonstram a antiga penetração de práticas do cristianismo europeu no continente africano, a partir da presença de missionários portugueses desde meados do século XV, principalmente no Congo, em Angola, em Gâmbia, em Serra Leoa, na Guiné, na Nigéria (Warri), no Benin (Aliada), em Cabo Verde, São Tomé e Príncipe. Segundo Thornton, desde muito cedo, práticas cristãs foram misturadas com práticas das religiões africanas. Em diversas regiões, entidades ou nomes de deuses africanos foram traduzidos como cristãos.<sup>8</sup> Numerosos escravos provenientes do Congo e Angola chegavam batizados e cristianizados, devido à influência da presença portuguesa e de missionários católicos nestas regiões, junto com missionários espanhóis e italianos.<sup>9</sup>

Os missionários eram auxiliados por catequistas nativos que conheciam diversas línguas faladas por diferentes etnias. Em 1624 já havia catecismos compostos nas línguas Kimbundo e Kikongo, de Angola, por missionários portugueses e publicados na Europa e nas Américas. Conforme Thornton, em 1708 um jesuíta português compôs um catecismo na língua de Aliada, para uso no Brasil. Em 1741 Antônio da Costa Peixoto escreveu em Minas Gerais a

---

<sup>8</sup> Thornton (1988, p. 267) informa que a Inquisição aceitou o catecismo preparado em 1658 na Espanha pelos Capuchinhos para a missão em Aliada. Este catecismo usava a palavra “vodu”, que na língua Fon significa deus, identificado com o Deus Cristão. Aceitou que o termo Lisa (do par Mawu – Lisa), para se referir a Jesus Cristo. Diz também que na língua Kikongo, nzambi foi identificado com o Deus dos cristãos desde meados do séc. XVII.

<sup>9</sup> *A política de catequese européia na África como nas Américas não foi pacífica*. Marco Aurélio Luz (1993, p. 39), cita correspondência do padre Maurício Serpe ao superior da Companhia de Jesus em 1568, dizendo que: “a um povo bárbaro o cristianismo não podia ser imposto sem repressão, e um jesuíta pioneiro no Ndongo pleiteava pela ‘pregação pela espada e o açoite’. O clérigo Balthazar Afonso, em 1585, exultava com as táticas terroristas dos exércitos portugueses tomando pequenas vilas de assalto... ‘Os portugueses queimaram vivos os pagãos em suas choupanas e várias cabeças eram expostas a fim de amedrontar os adversários’... Em outra ocasião... ‘619 narizes foram cortados pelos portugueses’.”



“Obra nova de língua geral de minas”.<sup>10</sup> A conversão dos escravos foi portanto rápida nas Américas.

Thornton não considera exata a afirmação generalizada de que o clero não se dedicava à catequese dos africanos. Grupos étnicos provenientes de Aliada, no Daomé ou do território iorubano e grupos bantus, os dois principais ramos de escravos vindos da África para o Brasil, possuíam catecismos em línguas que lhes eram próximas. Diz que o clero e a inquisição se esforçavam para evitar entre os escravos principalmente a permanência de “práticas de feitiçaria” e para que os sacerdotes ordenados fossem os intermediários do sobrenatural, mesmo que permanecessem crenças das religiões africanas tradicionais. Thornton (1988, p. 278), conclui seu interessante artigo afirmando que: “... a complexa interação histórica transatlântica entre religiões européias e africanas nos séculos XVI e XVII era muito mais sincrética e tolerante do que se pode imaginar...”

Perspectiva semelhante é apresentada pelo pesquisador português Francisco Videira Pires (1995) ao questionar a afirmativa de que o sincretismo afro-brasileiro foi uma consequência direta da repressão política sobre os escravos, o que ele considera uma ideologia, uma idéia feita e estabelecida na tradição erudita. Videira Pires cita casos de tolerância e prudência das autoridades sobre o cristianismo dos negros e lembra a existência de capelas com imagens de santos católicos em quilombos como o de Palmares, considerando a persistência do sincretismo afro-brasileiro como um modo de aculturação.

E conhecida a importância que determinados santos católicos tiveram no Brasil. A popularidade de Santo Antônio até hoje é enorme entre a população negra de várias regiões do país. Robert Sienes (1992, p. 64), inspirado em trabalho da historiadora Mari Karash e outros, mostra que “Santo Antônio dos negros, oferecia um exemplo da capacidade de pessoas da África Central interpretar símbolos e objetos rituais estrangeiros nos termos básicos de sua cultura de origem”. Em virtude de sua capacidade de curar doenças, encontrar objetos perdidos, trazer fecundidade, Santo Antônio era considerado um

---

<sup>10</sup> Trata-se de manuscrito localizado na Biblioteca Pública de Évora e publicado em Lisboa em 1944/45 com comentários filológicos de Edmundo Correia Lopes (1945). Inclui vocabulário com mais de 800 termos usados por escravos daoménses de língua ewê, denominado por Castro (1980) de dialeto das minas. Lopes informa que a língua ewê é conservada em terreiros jejes no Brasil, entre os quais dá especial destaque à Casa das Minas do Maranhão que ele visitou em 1937. Os Castro (1980), afirmam que *o vocabulário de Costa Peixoto é o documentário lingüístico mais interessante que temos do tempo da escravidão.*

bruxo poderoso, associado a Exú.<sup>11</sup> Sienes (1992) apresenta inúmeros detalhes sobre Santo Antônio, conhecido também como santo guerreiro, para mostrar a presença de uma identidade africana-bantu ou centro-africana no Brasil.

Outro santo católico cujo culto é muito difundido no Brasil é São Benedito. No Maranhão, como em diversas outras regiões, São Benedito é considerado padroeiro e protetor dos negros. E visto popularmente como um santo esperto e mesmo vingativo, mas que protege seus devotos, sejam eles ricos ou pobres. Segundo Bastide (1971), festas para São Benedito, que faleceu em 1589, eram realizadas no Brasil em inícios do século XVIII, sendo já considerado protetor dos negros. Seu culto permaneceu à margem do catolicismo ortodoxo, só foi autorizado pela Igreja em 1743 e sua canonização data apenas de 1807.

No Maranhão se diz que São Benedito era preto, gostava de dançar tambor de crioula, que é uma dança de negros, e por isso até hoje se faz esta brincadeira em sua homenagem (Ferretti, 1995). São Benedito, sincretizado com Verequete, é considerado guia ou chefe dos terreiros de tambor de mina do Maranhão.<sup>12</sup>

Em relação ao tema do sincretismo, o historiador estudioso de quilombos e da resistência negra, Flávio dos Santos Gomes, em conversa chamou nossa atenção para a perspectiva de resistência diuturna das religiões afro-brasileiras e do sincretismo. Segundo Flávio Gomes (1993), os quilombos do Igarapé, nas cercanias da Corte, ao longo de todo o século XIX, constituíam alianças e realizavam trocas entre escravos e vendeiros locais, aproveitando-se da geografia da região cortada por riachos e pântanos, com agricultura de subsistência, produzindo excedentes em pequena escala, desenvolvendo lucrativo comércio de lenha e criando comunidades camponesas negras.

---

<sup>11</sup> Muitas das estatuetas de Santo Antônio no Vale do Paraíba no século XIX, eram feitas com nó de pinho, madeira muito dura, comum na Serra da Mantiqueira. Segundo Sienes (1992), algumas dessas esculturas lembram as figuras minkisi da cultura kongo usadas no baixo Zaire, para garantir a sorte e evitar a desventura. Estas estátuas são feitas com madeira dura pela analogia que os bakongo fazem entre a força e o grau de dureza de tipos de árvores ou madeiras.

<sup>12</sup> Cascudo (1962) lembra que São Benedito, talvez por ser negro, não convergiu para nenhum orixá jeje-nagô importante na Bahia ou no Rio de Janeiro. Lembramos que no Maranhão e no Pará, São Benedito é sincretizado com o vodum daomeano *toi* Verequete ou Verequete. Costa Eduardo (1948), afirma que no Maranhão Santa Bárbara é a chefe dos terreiros de Mina e que Verequete (São Benedito) foi indicado por ela como seu delegado ou guia nas cerimônias das casas de culto. No Maranhão, Verequete, é considerado o chefe das cerimônias do culto do tambor de mina.

Estas comunidades de mocambos e quilombos próximas dos grandes centros urbanos, como ocorreu com muitas outras em diversas regiões do país, afasta-nos da visão idealizada dos quilombos embrenhados nas florestas e marginalizados. Da mesma forma, o sincretismo, operando convivência entre religiões africanas e o catolicismo popular, leva-nos a considerar a importância da resistência diuturna das religiões afro-brasileiras em relação ao catolicismo.

A comparação entre o processo vivenciado pelos quilombos próximos aos grandes centros e o sincretismo religioso, parece-nos sugestiva e reveladora a respeito da sobrevivência cultural que ambos estes fenômenos representaram.

Recentemente historiadores e antropólogos têm enfatizado esta comparação. O historiador Stuart Schwartz (1987, p. 76) analisando o quilombo do Buraco do Tatu, próximo à Salvador, que foi destruído em 1763, afirma que: “desenvolvia tradições sincréticas, fundindo elementos brasileiros e africanos.” O historiador João José Reis (1996, p. 19) considera que nas senzalas e nos quilombos predominava a reinvenção e a mistura de valores e instituições. A partir de exemplos de quilombos, inclusive o de Limoeiro em 1877 no Maranhão, afirma que:

Essa disponibilidade para mesclar culturas era um imperativo de sobrevivência, exercício de sabedoria também refletida na habilidade demonstrada pelos quilombolas de compor alianças sociais, as quais inevitavelmente se traduziam em transformações e interpenetrações culturais. É óbvio que escravos e quilombolas foram forçados a mudar coisas que não mudariam se não submetidos à pressão escravocrata e colonial, mas foi deles a direção de muitas dessas mudanças, pois não permitiram transformar-se naquilo que o senhor desejava. Nisso, aliás, reside a força e a beleza da cultura que escravos e quilombolas legaram à posteridade. (Reis, 1996, p. 20).

Na mesma linha de raciocínio, analisando a origem histórica do quilombo na África e refletindo sobre esta instituição no Brasil, o antropólogo zairense Kabengele Munanga (1996, p. 63) afirma que:

A transculturação parece-me um dado fundamental da cultura afro-brasileira. A “pureza” das culturas nagô e bantu é uma preocupação de alguns pesquisadores e nada tem a ver com as práticas e estratégias dos que nos legaram a chamada cultura negra no Brasil. Com efeito os escravos africanizados e seus

descendentes nunca ficaram presos aos modelos ideológicos excludentes. Suas práticas e estratégias desenvolveram-se dentro do modelo transcultural, com o objetivo deformatar identidades pessoais ricas e estáveis que não podiam estruturar-se unicamente dentro dos limites de sua cultura.

Lembramos que o neologismo *transculturização*, utilizado por Munanga, foi proposto em 1940 pelo africanista cubano Fernando Ortiz (1983, p. 86-90). Herskovits (1969, p. 347-348) preferia a palavra aculturação já fixada na literatura, inclusive no Brasil. Ortiz prefere o vocábulo transculturização<sup>13</sup> como expressando melhor o sincretismo cultural e que, segundo informa, mereceu aprovação de Malinowski.

No fenômeno do sincretismo afro-brasileiro, constatamos o caráter relacional, que Roberto DaMatta (1987) destaca em nossa sociedade, salientando a capacidade do brasileiro de unir tendências separadas por tradições distintas. Nessa perspectiva podemos dizer que o afro-brasileiro é ao mesmo tempo católico e praticante de outras religiões. Assim, sincretizar corresponde à capacidade de relacionar que DaMatta identifica no brasileiro, que equivale ao elemento de resistência diuturna identificado por Flávio Gomes nos quilombos próximos aos grandes centros urbanos.

As festas religiosas constituem componente importante das religiões populares, em que o sincretismo encontra-se intimamente relacionado. Isambert (1982), comentando o renascimento, a partir de 1970, do interesse pelo estudo das religiões e da cultura popular, discute longamente o significado do conceito de cultura popular, hoje bastante utilizado por historiadores e aceito com restrições pelos cientistas sociais.

Constata Isambert, que na Igreja católica, a partir do séc. XVIII ocorreu o divórcio entre uma religião urbana, escrita, individualizante, que passa a se opor a uma cultura religiosa das massas, agro-monástica, anterior. Considera

---

<sup>13</sup> Ortiz (1983, p. 90) assim explica sua proposta: "Entendemos que o vocábulo transculturização expressa melhor as diferentes fases do processo transitivo de uma cultura a outra, porque não consiste somente em adquirir uma cultura distinta, que é o que a rigor indica a palavra anglo-americana aculturação, mas que o processo implica necessariamente a perda ou o desenraizamento de uma cultura precedente, o que poderia ser dito como sendo uma parcial desculturização, e, além disso, significa a conseqüente criação de novos fenômenos culturais, que poderia ser denominada de neoculturização. Por fim, como afirma a escola de Malinowski, em todo encontro de culturas acontece como na cópula genética entre os indivíduos: a criatura sempre tem algo de ambos os progenitores, porém também sempre é distinta de cada um deles. No conjunto o processo é uma transculturização e este vocábulo compreende todas as fases de sua parábola."

que o termo cultura popular relaciona-se à cultura das classes subalternas, caracterizando a dicotomia da distinção entre o popular e o oficial, entre o vivido e o doutrinal.

Segundo Isambert (1982, p. 37), Jean Séguy acrescenta que a religião popular é qualificada de *superstição*,<sup>14</sup> por conter elementos que as autoridades religiosas julgam heterogêneos em relação ao sistema no qual elas se apoiam. E também qualificada de *sincretismo*, quando um grupo marginalizado organiza crenças e práticas retiradas de várias partes, formando um todo relativamente autônomo que a religião oficial combate. É qualificada ainda de práticas *folclóricas* ou tradicionais, como complemento integrado geralmente a uma festa.

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

Assim, na visão geral e, segundo a perspectiva de Jean Séguy, apontada por Isambert, constatamos que festas folclóricas, religiões populares, superstições e sincretismos, constituem fenômenos inter-relacionados. É claro que religião e folclore são conceitos distintos mas na prática se aproximam e se confundem, da mesma forma que superstições e sincretismos se aproximam entre si, embora sejam conceitos diferentes.

As festas populares e as manifestações folclóricas, refletem de modo geral a presença do sincretismo na religiosidade popular. Como dissemos, a religiosidade popular ultrapassa o conceito de folclore. Existem nas práticas religiosas afro-brasileiras componentes especificamente religiosos distintos do folclore. Podemos indicar entre outros o respeito por seres, lugares, objetos, gestos, cânticos e palavras sagradas e a observação de cerimônias litúrgicas minuciosas e complexas.

---

<sup>14</sup> Investigando uma “arqueologia” do conceito de religiosidade popular, o antropólogo espanhol Pedro Córdoba Montoya (1989, p. 73), informa que em Roma a palavra *superstição* significava “clarividência”, conhecimento verdadeiro, “que estava por cima”, do sujeito que dominava o conhecimento. Com o desprestígio social dos adivinhos e pontífices, a palavra *superstição* assumiu conotações pejorativas, passando a designar um “temor exagerado e ridículo” produzido por uma espécie de delírio de interpretação.

Identificamos exemplos de sincretismos nas festas religiosas populares realizadas nos terreiros de tambor de mina do Maranhão que estamos estudando. No tambor de mina entidades religiosas africanas ou brasileiras pedem a realização de festas da cultura popular e são homenageados pelos devotos com festas de vários tipos. Assim nos terreiros de mina é comum a realização de festas do Divino Espírito Santo, de tambor de crioula, de bumba-meu-boi, banquete para os cachorros, ladainhas, procissões e outros rituais que são oferecidos em homenagens e como pagamento de promessa a caboclos, voduns e encantados. A realização destas festas nos terreiros constitui uma forma de expressão da religiosidade popular e não pode ser vista como superstição ou atraso ou ridicularizado como fator obscurantista que prejudica a pureza ou a africanidade da religião. Não se pode também dizer que o sincretismo foi um fenômeno que só funcionou no passado e que se encontra em desaparecimento.

Para concluir podemos dizer que o sincretismo, elemento essencial de todas as formas de religião, está muito presente na religiosidade popular, nas procissões, nas comemorações dos santos, nas diversas formas de pagamento de promessas, nas festas populares em geral. Constatamos que o sincretismo constitui uma das características centrais das festas religiosas populares. Nas religiões afro-brasileiras o sincretismo é uma forma de relacionar o africano com o brasileiro, de fazer alianças como o escravo aprendeu na senzala e nos quilombos “sem se transformar naquilo que o senhor desejava” (Reis, 1996, p. 20), nem ficar “presos a modelos ideológicos excludentes” (Munanga, 1996, p. 63).

Trata-se de uma estratégia de transculturação que reflete a sabedoria que os fundadores também trouxeram da África e eles e seus descendentes ampliaram no Brasil. Em decorrência do sincretismo, podemos dizer que as religiões afro-brasileiras têm algo de africanas e de brasileiras, sendo porém diferentes das matrizes que as geraram.

## Referências

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971.

CANEVACCI, M. *Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Studio Nobel, 1996.

CARVALHO, J. J. Idéias e imagens na tradição afro-brasileira. Para uma nova compreensão dos processos de sincretismo religioso. *Humanidades*, v. 9, n. 1, p. 67-83, [s.d.].

CASCUDO, L. da C. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: MEC: INL, 1962.

CÓRDOBA MONTOYA, P. Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica. In: SANTALO, C. A. et al. *La religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos, 1989. p. 70-81.

COSTA EDUARDO, O. da. *The negro in Northern Brazil: a study in acculturation*. New York: J. J. Augustin Publisher, 1948.

DAMATTA, R. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

DROOGERS, A. Syncretism: the problem of definition, the definition of the problem. In: GORT, J. et al. (Ed.). *Dialogue and syncretism: an interdisciplinary approach*. Amsterdam: William B. Eerdmans: Rodopi, 1989. p. 7-25.

FERRETTI, S. F. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp: Fapema, 1995.

FERRETTI, S. F. *Querehentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas*. 2. ed. São Luís: Edufma, 1996.

GOMES, F. dos S. O “campo negro” de Igarauçu: escravos camponeses e mocambos no Rio de Janeiro (1812-1883). *Cadernos Cândido Mendes: Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 25, p. 43-72, 1993.

HENRY, A. V. A Semana Santa nos terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: ISER, v. 14, n. 3, p. 57-71, 1987.

HERSKOVITS, M. J. *Antropologia cultural*. São Paulo: Mestre Jou, 1969. 3 v.

HOLANDA, A. B. de. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

ISAMBERT, F.-A. *Le sens du sacré: fête et religion populaire*. Paris: Minuit, 1982.

LOPES, E. C. Os trabalhos de Costa Peixoto e a Língua Ewe no Brasil. In: PEIXOTO, A. da C. *Obra nova de língua geral de mina*. Lisboa: Agência Geral das Colonias, 1945. Manuscrito publicado por Luís Silveira.

LUZ, M. A. *Do tronco ao Opa Exin: memória e dinâmica da tradição africana-brasileira*. Salvador: SECNEB, 1993.

MOTTA, R. Bandeira de Alairá: a Festa de Xangô-São João e problemas do sincretismo. In: MOURA, C. E. M. de (Org.). *Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Nobel, 1982. p. 1-11.

MUNANGA, K. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 56-63, 1996.

ORTIZ, F. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. La Habana: Ciencias Sociales, 1983.

ORTIZ, R. *A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. São Paulo: Paz e Terra, 1980.

PIRES, F. V. Syncrétisme religieux et liberté au Brésil. *Bastidiana: Mélanges offerts a Roger Bastide*, n. 9, p. 57-67, janv./mars 1995.

POLLAK-ELTZ, A. El sincretismo em América Latina. *Presencia Ecuménica*, Caracas, p. 3-13, 1996.

REIS, J. J. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 14-39, 1996.

SCHWARTZ, S. B. Mocambos, quilombos e palmares: a resistência escrava no Brasil Colonial. *Estudos Econômicos*, São Paulo, v. 17, p. 61-88, 1987.



---

SEPPILLI, T. *Il sincretismo religioso afro-cattolico in Brasile*. Bologna Nicola Zanichelli, 1995. Estratto da Studi e materiali di storia delle religioni, v. XXIV-XXV, 1953-54.

SERRA, O. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes: Koinonia, 1995.

SLENES, R. W. Malungu ngoma vem!: África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 12, p. 48-67, 1992.

THORNTON, J. K. On the trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas. *Américas*, v. 44, n. 3, p. 261-278, 1988.