

O sincretismo: dos candomblés sincréticos às casas reafricanizadas

Syncretism: from syncretic Candomblés to the re-africanized houses

Rondnelly Nunes de Assis

rond.nunes@gmail.com

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Resumo

Este artigo aborda o modo com que se estabelece o sincretismo na religiosidade afro-brasileira e o sentido dessa apropriação dos signos católicos, especialmente no Candomblé sincrético, de onde emerge uma identidade difusa frente ao apagamento histórico de suas características míticas e ritualísticas mais elementares, impelindo os praticantes a buscar, de forma problemática, uma reconstrução ou “purificação” de suas práticas.

Palavras-chave: Candomblé ketu; estudos iorubás; religião; sincretismo; diversidade religiosa.

Abstract

This paper deals with the way the syncretism in afro-brazilian religions is established, and the meaning of catholic iconography appropriation in a religious context, especially in syncretic Candomblé houses, where a diffuse identity is developed backed by the historical erasure of its most essential mythic and ritualistic characteristics, which impels the practitioners to seek, in a problematic way, to reconstruct or “purify” their practices.

Keywords: Ketu Candomblé; yorubá studies; religion; syncretism; religious diversity.

Introdução

É fato reconhecido a contínua influência exercida pelo Candomblé no imaginário brasileiro, informando nossa cultura em aspectos elementares, da fala à vestimenta, da noção de mundo à concepção das divindades. Essa religiosidade transita em todos os espaços – não sem resistência – e se faz presente no cotidiano brasileiro, se impondo frente à crescente intolerância religiosa. Contrasta e, ademais, soma-se a isso, um processo cultural violento de apagamento das culturas africanas no Brasil, posterior à escravização, que tratava de coibir as práticas religiosas, reprimindo-as e relegando-as a uma posição de inferioridade frente à religião oficial, instituída pelos colonizadores.

Observa-se, ao analisar a história das religiões africanas instaladas no Brasil, uma certa diversidade advinda da não homogeneidade das populações trazidas ao território brasileiro. É curioso, entretanto, as linhas de fuga encontradas e os agenciamentos de cooperação surgidos dessa relação, que logo trataram de fazer emergir uma prática “fugida”, desterritorializada (GUATTARI & ROLNIK, 1986, p.323), que iria proteger o núcleo da ação de modo a desfigurá-la apenas na superfície, realocando seus objetos ritualísticos, suas danças, cantigas e outros recortes orais do culto visando a discrição e criação de uma condição de possibilidade de manutenção do culto. “O espírito não pode viver fora da matéria e, se essa lhe falta, ele faz uma nova”. (BASTIDE, 1971, p. 32.).

Eclode, então, um sistema religioso fundado sob a marca da perseguição, do *orixá* ocultado pelo santo católico, das celebrações feitas à sombra das devoções cristãs aos santos e pelas oferendas dissimuladas, escondidas; práticas notívagas etc. A necessidade histórica viria justificar essa prática, mas as marcas da violência perduram, não sem a resistência dos praticantes das religiões africanas e/ou afro-brasileiras. Sobre isso, Verger diz que “(...) as convicções religiosas dos escravos eram, entretanto, colocadas a duras provas quando de sua chegada ao novo mundo, onde eram batizados obrigatoriamente “para a salvação de sua alma” e deviam curvar-se as doutrinas religiosas de seus mestres. (1981, p.14).

Entretanto, a forma com que essa aparente resistência ocorreu levou a um processo de apagamento da matriz – fato assaz sintomático –, o que engendrou, séculos mais tarde, a busca pela *reafrikanização* das práticas, tentando dismantelar as implicações teológicas e ritualísticas resultantes da relação com o catolicismo, Isso também levaria, inclusive ao surgimento de outras religiões, buscando cada vez mais a proximidade da matriz africana.

A discussão também se faz presente no que se refere à atualidade da luta pela dignidade e respeito em relação aos diversos cultos de influências africanas. O Brasil passa, periodicamente, por um renascimento de um conflito de ordem religiosa – um problema essencialmente sociológico – que culmina na discriminação e violência contra os praticantes dessas religiões e seus símbolos; se inscrevendo nesse mesmo panorama de busca pela dignidade. É importante a pesquisa sobre as dinâmicas que envolvem a construção do imaginário da e sobre a religião. E para isso, o fenômeno do sincretismo é de grande valia, considerando o grande número de embates históricos – que se arrastam até a contemporaneidade – tendo esse fato religioso como pano de fundo.

No século XX, inicia-se um processo de trânsito cultural e religioso entre o Brasil e o continente africano, e nesse momento eram comuns viagens de sacerdotes à África; havia dedicação ao aprendizado do idioma matriz de sua religião; “correções” de suas rezas e cantigas; a “atualização” de seus fundamentos. Em suma, tentava-se recuperar o que supostamente se havia perdido por conta do véu cristão que encobriu o culto aos *orixás*. O embate, aqui, não se dá contra o catolicismo, mas sim contra o sincretismo, que produziu uma drástica perda de informações acerca de uma religiosidade baseada na oralidade. Segundo Mãe Stella de Oxóssi,

(...) as iás e os babalorixás da Bahia, coerentes com as posições assumidas na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada durante o período de 17 a 23 de julho de 1983, nesta cidade, tornam público que, depois disso, ficou claro ser nossa crença uma religião e não uma seita sincretizada. (CAMPOS, 2003, p.44).

Não é intenção do escopo deste trabalho emitir juízos de valor sobre os processos de reafrikanização, as novas religiões afro-brasileiras e nem a resistência ao sincretismo, tão arraigado em território brasileiro. No entanto, se faz mister analisar as formas com que esses processos se deram, principalmente pela pretensão de retomar características de um culto que já não mais era o mesmo após a separação primária dos nativos africanos de suas terras e sua reintegração em um território distinto do seu, mesmo sendo eles praticantes da “(...) religião africana [que] secretou, de algum modo, como um animal vivo, sua própria concha” (BASTIDE, 1971, p.32).

Toda essa relação conflitante entre tradição-renovação, antigo-novo e, principalmente, a forma com que essa suposta diversidade de cultos em torno das mesmas figuras, os *orixás*, se concretiza, serão abordados neste artigo, que focará no Candomblé e não abordará em extensão outras religiões. Outras religiões somente entrarão em cena, neste trabalho, quando

se tratar dos frutos da reafricanização, em que o panorama de novos cultos “neoafricanos” – como o *Isele Lagbá*, o culto de Ifá, a Umbanda – serão expostos a partir do paradigma estabelecido por Prandi (1998) sobre os três momentos das religiões afro-brasileiras. O autor fornece uma chave de leitura interessante para a compreensão do percurso histórico dessas religiões no Brasil, apesar de não abordar claramente a inserção do culto de Ifá em tempos mais recentes, que traz uma radicalização desse processo antissincrético.

1 Sincretismo e resistência

A independência das casas de Candomblé é reconhecida principalmente por conta da autonomia de cada sacerdote em determinar, reconhecer e identificar as manifestações com que lidam (BASTIDE, 2001, p. 69). Entretanto, é importante pontuar que essa autonomia não se estende de modo tão longínquo, que existem certos limites e que não necessariamente são produtos diretos de uma pureza prática. Essa própria ideia de uma matriz pura a ser protegida é, de certa forma, ilusória – há mitos que descrevem uma origem comum do povo iorubá, de forma a prover uma matriz comum, sobre a qual uma diversidade de cultos foram engendrados até o ponto de tornarem-se um sistema sintético no Brasil, com o culto de diversas divindades – ou *orixás*. Essas informações têm sido questionadas por historiadores e teólogos iorubanos, interessados principalmente em entender como o aspecto de unidade foi inserido em sua religião por conta do processo colonizador que afetou a cultura local em termos políticos e também religiosos.

Como afirma Prandi, “na origem, as religiões dos bantos, iorubás e fons são religiões de culto aos ancestrais, que se fundam nas famílias e suas linhagens, mas as estruturas sociais e familiares às quais a religião dava sentido aqui nunca se reproduziram” (1998, p.153). Segundo o autor, houve uma necessidade estrutural para que fosse protegida, por um lado, a tradição religiosa que ligava os negros escravizados à sua terra, sua família e costumes perdidos durante a diáspora, e, por outro lado, uma necessidade de se identificarem, também, com a nova terra: tornaram-se também *brasileiros*, uma vez que apenas assim poderiam “se encontrar e se mover no mundo real do dia a dia, na sociedade do branco dominador” (PRANDI, 1998, p.154), e católica.

Se é por meio do do catolicismo que o negro, agora também *brasileiro*, mais identificado com sua terra atual do que com sua África agora distante, assume-se perante a sociedade, é por essa mesma religião que irá constituir sua forma de culto que preserva a

estrutura familiar, a ligação ao transcendente original de seu povo. A partir de sua dupla filiação religiosa formam-se então *reproduções* dessa estrutura familiar perdida, de onde vem a concepção de *famílias de santo*: núcleos, então, unidos não mais por laços de consanguinidade, mas pelo interesse comum em manter viva uma tradição com a formação de cultos genéricos – afinal de contas, o culto religioso na África (ILÉSANMÍ, 1998, p. 217) não possui uma homogeneidade. Ele se manifesta de formas particulares de acordo com as famílias e regiões, e foi reinventado no Brasil de forma a aportar diversas divindades em um sistema mais ou menos coerente, ainda que aberto às especificidades geográficas originais dos participantes.

Essa necessidade de um duplo vínculo religioso, necessário para que o negro, então escravizado, pudesse superar sua identificação forçada com a condição de escravo, foi a condição de possibilidade para a conservação dos cultos e da memória das divindades. Iniciase, então, o percurso da *reterritorialização*, agora em nova roupagem, que dá o primeiro passo no processo definitivo da assimilação da cultura e religião africanas no território brasileiro, algo que ocorrerá até meados dos anos 1970. O século XX viu, então, um processo inverso de retorno às origens pré-diaspóricas, que buscava, entre outras coisas, despír os cultos de sua roupagem sincrética cristianizada.

2 A pureza da tradição iorubá e o sincretismo

O sincretismo, como demonstrado anteriormente, partiu da necessidade histórica do negro, então escravizado, de assumir uma identidade cristã a fim de ser reconhecido como *brasileiro*. “Qualquer tentativa de superação da condição escrava, como realidade ou como herança histórica, implicava primeiro a necessária inclusão no mundo branco” (PRANDI, 1998, p. 154). Somente muito mais tarde houve um processo de *reafricanização*, sendo basilares os esforços empreendidos contra o sincretismo, manifestação mais visível desse processo de violência legitimada pela história da religião no Brasil.

Nesse processo sincrético, ocorreu a perda de certos elementos importantes no culto aos *orixás* estabelecido no Brasil; por exemplo, as divindades passaram a ser identificadas mais com seus correlatos católicos do que com sua figura original arquetípica; ou seja: a divindade passou a ser tratada mais como santo do que como uma reificação de forças da natureza. Isso ocasiona uma dificuldade de assimilar os valores passados oralmente, e também prejudicava a memória coletiva, com a qual se registram as rezas, as cantigas, as narrativas

míticas das divindades etc. Esse sincretismo foi levado às últimas consequências no surgimento da Umbanda, em 1920. Reginaldo Prandi afirma se tratar de um processo de branqueamento da religiosidade do Candomblé, uma vez que a Umbanda é, necessariamente, uma religião sincrética – une elementos do Candomblé à doutrina kardecista, ao esoterismo europeu e, mais importante, às pretensões universalistas do Cristianismo. Sobre esse complexo processo, o autor diz que,

Ao longo do processo de mudanças socioculturais aqui esboçado, o culto aos orixás primeiro misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro – forjou-se o sincretismo; depois apagou elementos negros para ser universal e se inserir na sociedade geral – gestou-se a umbanda; finalmente retornou às origens negras para fazer parte da própria identidade do País – o candomblé foi se transformando em religião para todos, iniciando um processo de africanização e dessincretização para recuperar sua autonomia em relação ao catolicismo. (PRANDI, 1998, p.162).

É preciso ter cuidado, entretanto, com uma crítica ferrenha ao sincretismo. É claro que, em sua origem, ele aparenta ser uma violência e uma tática adotada pelos praticantes da religião para a manutenção de sua identidade e dessa síntese religiosa africana a que chamamos de Candomblé. Porém, é preciso ter em mente que toda religião é sincrética (POLLAK-ELTZ, 1996, apud FERRETI, 1998, p.188) e devemos pensar o que significa esse elemento antissincrético presente nas críticas; esses agenciamentos podem ter propostas distintas das óbvias que parecem simplesmente “eliminar” as marcas do passado escravocrata, do obscurantismo religioso e do imperativo ocultamento das divindades africanas:

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. (FERRETI, 1998, p.188)

Essa relação antissincrética também encontra seu correlato na questão para a qual Roger Bastide chama a atenção, referindo-se ao processo de “imitação” por parte dos sacerdotes dos cultos com relação aos estudiosos do tema. Nesse sentido, é possível que esse aparente conflito com o sincretismo surja exatamente pelo que os intelectuais se propõem a fazer quando estudam e cotejam os cultos no Brasil com os cultos na África:

(...) Pois seria um erro acreditar que os “zeladores” (nome pelo qual se designam hoje em dia os pais-de-santo) são pessoas ignorantes. Eles leem os livros que se escrevem sobre eles e pode

haver uma influência [deles] sobre suas crenças ou religiões, principalmente na medida em que esses livros cotejam os fatos brasileiros com os fatos africanos, pois, na impossibilidade de ir à África, como se fazia outrora, o zelador de hoje estuda a África através dos livros para reformar sua própria religião. (BASTIDE, 1973, p.168).

A tendência à reafrikanização, ou seja, à retomada dos cultos como na África, envolve inclusive viagens e a importação de objetos ritualísticos, além de investir na valorização do sacerdote frente à comunidade. Porém, essa prática nos leva a questionar de que modo, na África, existe uma prática coerente e unitária como se busca, como se fosse essa a única forma de permitir esse trânsito. Observa-se, num artigo intitulado “The Traditional Theologians and the Practice of Òrìṣà Religion in Yorùbáland”, do autor nigeriano Thomas Ilésanmí, que a ideia de uma religião universal em terras iorubás não existe tradicionalmente, sendo um processo relativamente recente. Ou seja, o Candomblé possui uma certa unicidade e se define como uma sintetização de cultos que em sua terra de origem eram fragmentários e localizados.

O autor ainda diz que a própria concepção de *orixá* não é unânime; a forma pela qual se refere aos deuses em muitos locais é inexistente ou diferente por conta do dialeto, uma vez que o culto se dirige a uma única divindade, o que não demanda um termo genérico para se referir às outras. A esse respeito, ele diz:

Even the term 'òrìṣà' is only recently universally attributed to all 'Yorùbá' deities. Many dialect groups are only familiar with Umolè, Èsìdálè, Olúa, Osùtá, Alè, Olókun, Eégún, etc and not with the term 'òrìṣà'. (ILÉSANMÍ, 1991, p.221)

Esse processo de normalização das divindades na Nigéria teria sido iniciado por teólogos adeptos do culto de Orunmilá-Ifá. Essa interpretação permite que se estabeleça uma hierarquia, indo além do princípio de diversidade natural das expressões religiosas do povo, buscando legislar sobre todas as outras divindades, dando a elas características particulares e certos traços teológicos que diferem da prática tradicional ioruba. “If the Ifá theory conforms with the actual practice all over Yorubaland, then, it may seem justified to say that ab initio, Ifá has served as the moulder of the entire socio-religious life of the Yorùbá. But it does not.” (ILÉSANMÍ, 1991, p.221).

Observa-se a tendência a essa normalização em detrimento das práticas como realmente acontecem. A consequência, segundo Ilésanmí, é que se rebaixa os orixás à posição de intermediários entre os humanos e Olódùmarè, agindo assim numa simples projeção da lógica universalizante do Cristianismo a diversos cultos distintos, originalmente independentes e restritos. O culto a essas divindades, segundo o autor, é o próprio objetivo

final da prática; as divindades servem a todos os propósitos na vida de seus devotos, sendo desnecessário qualquer outro culto ou intermediador entre eles e as divindades.

A prática de impor uma norma às divindades, construindo um sistema universal no qual os orixás perdem seu protagonismo e transformam-se apenas em mediadores se manifesta de forma totalitária. O sistema de Ifá, segundo o autor, tem seguido cada vez mais o intuito de fundar igrejas, num modelo que atualize o sistema divinatório tradicional. Inclusive adotam um livro sagrado, no caso da *Íjo Òrúnmilà Adúláwò Ifékówapò*, descrevendo os odú-ifá, versos divinatórios que narram as ações da divindade, preceitos para a vida e soluções aos dilemas cotidianos. Esse tipo de ação contribui para uma homogeneização dos cultos, modificando profundamente a matriz buscada pelos praticantes brasileiros para que seja possível atualizar e corrigir suas práticas com as divindades.

Mas como pode ser possível corrigir nossas práticas se, na própria Nigéria, a terra dos orixás, ela também foi modificada? De que modo é legítimo esse tipo de intervenção, assustadoramente semelhante ao sincretismo imposto aos negros escravizados no princípio da história do Candomblé no Brasil? Com essas questões, então, passaremos à etapa final da discussão sobre a reafrikanização e seus desdobramentos com relação ao sincretismo, e as noções de pureza e tradicionalismo que percorrem o imaginário e as práticas religiosas brasileiras.

A reafrikanização como prática de resgate

Na busca pela dignidade e a aceitação das práticas de origem africanas no Brasil, é importante que se analise e busque compreender a atualidade de discussões aparentemente apenas políticas sobre essas religiões. O sincretismo, à primeira vista, aparentando ser apenas uma “deturpação”, mostra-se mais tarde como um campo de batalha voltado à hegemonia cultural e às dinâmicas de poder colonizatórias, agora não mais compreendido como a prática ocorrida na escravização, mas como um fato que não cessou de acontecer em solo brasileiro.

O intenso processo de reafrikanização ocorrido no Brasil, enfatizado por esforços antissincréticos como os já mencionados, deixou marcas nos cultos do Brasil e, inclusive, abriu espaço para a instalação de novas práticas, como a Umbanda e o já mencionado culto de Ifá, uma novidade não tão recente no cenário religioso brasileiro: prática que, supostamente, é tradicional da Nigéria e representaria, para seus praticantes, uma versão livre das deturpações sincréticas ocorridas no Brasil pela perda do contato dos praticantes com a matriz. Inclusive,

há pouco material acadêmico sobre o culto de Ifá no Brasil – sendo a grande parte escrita pelos próprios praticantes, bastante ativos na pesquisa do tema. Após as já mencionadas excursões à África, muitas crenças e práticas se disseminaram, facilitadas pela globalização e acesso à informação.

A discussão nos leva a questionar o que seria a tradição e de que forma nos seria possível retomar uma versão anterior, pura – uma “era de ouro” do culto dos *orixás* – da prática religiosa a ser reconstruída. Como apresentado por Thomas Ilésanmí (1991), há um mito sobre a homogeneidade religiosa nos cultos da Nigéria, sendo impossível falar sobre uma religião universal iorubá; esse mito influencia, inclusive, a insegurança do povo acerca da própria história. A Nigéria foi palco, em tempos recentes, de discussões sobre uma origem única, o que teria implicações para sua teologia e prática religiosa:

The present day Yoruba claim a common origin but this claim is being challenged by historians. History does not support a homogeneous Yoruba community, nor does research support a universal religion for the various Yoruba subgroups. (ILÉSANMÍ, 1991, p.217)

Há, portanto, um conflito em curso na sociedade iorubá, envolvendo uma mudança de paradigmas religiosos protagonizada pelos “novos cultos”, anteriormente mencionados, que buscam criar novas regras e estruturas para o culto dos *orixás*, naturalmente fragmentado e local, não possuindo relações hierárquicas entre as divindades. Isso influencia consideravelmente os jovens, cada vez mais distantes das tradições das divindades locais e, portanto, mais suscetíveis às novas práticas.

Some educated youths who have lost touch with their local deity because of formal education, seem to favour the “ecclesia” adaptation. It affords them the opportunity of being initiated, not into one specific orisa, but to all the orisa together; they may later patronize the one that best suits their desire. In such initiation, Ifa priests play prominent roles. (ILÉSANMÍ, 1991, p. 224-5)

Dessa forma, fica clara a posição do autor; ela nos auxilia no pensamento crítico sobre a “pureza” e o modo com que esse processo de reafrikanização, que também ocorre simultaneamente na matriz de nossas religiões, têm seus reflexos no Brasil, representando um movimento comum de retorno a uma pureza mítica que compartilhamos com a Nigéria, berço do culto aos *orixás*.

Conclusão

É fundamental ressaltar a importância dos estudos sobre o Candomblé e as novas configurações religiosas, não entrando no mérito da valoração ou críticas depreciativas – o fato que se fez mister analisar, nesse trabalho, foi, pura e exclusivamente, *por que o sincretismo no Brasil é visto de forma tão negativa desde a segunda metade do século XX?* Através da análise da bibliografia utilizada, foi possível responder, mesmo que parcialmente, a pergunta – ainda que, aparentemente, deixando mais questões em aberto do que respostas conclusivas. O Candomblé é uma religião viva, a todo tempo fugindo das tentativas de ser compreendido ou normatizado. É uma religião de mistério por excelência, que implica em um cuidado metodológico de abordagem.

Assim, pode-se concluir que não é possível simplificar a discussão do sincretismo como uma mera deturpação ou violência contra a tradição iorubana/nigeriana. Este assunto está situado em uma zona de conflito que pode nos permitir acessar com mais clareza as relações de poder que se constituem não apenas a partir da religião, mas da percepção que temos dela e, no fim, apresentar formas de pensar políticas públicas que garantam a dignidade e a inteligibilidade da religião e seus praticantes frente ao Estado e às outras religiões em solo brasileiro.

Referências bibliográficas

- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- _____. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. *O candomblé da Bahia* (rito nagô). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. *Mãe Stella de Oxóssi: perfil de uma Liderança Religiosa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- FERRETTI, Sérgio E. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. *Horizonte antropológico*, Porto Alegre, v.4, n.8, 1998, p.182-98.
- GOLDMAN, Marcio. Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.54, n.1, 2012, p.407-32.
- GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. *Micropolíticas: Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986, p.323.
- ILÉSANMÍ, Thomas Mákanjúolá. The Traditional Theologians and the Practice of Òrìṣà Religion in Yorùbáland. *Journal of Religion in Africa*, v.21, n.3, 1991, p.216-26.
- POLLAK-ELTZ, A. *El sincretismo em América Latina*. Caracas: Presencia Ecueménica, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v.4, n.8, 1998, p. 151-67.
- VERGER, Pierre. *Orixás: Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.