

# SINCRETISMO OU AFRICANIZAÇÃO?

## Os sentidos da dupla pertença

Josildeth Gomes Consorte\*

*"O Africano já trazia a seita religiosa da sua terra; aqui era obrigado, por lei, a adotar a religião católica. Habitado naquela e obrigado por esta, ficou com as duas crenças."* (Manuel Querino)

### I

Os números exatos são desconhecidos, mas se estima que, entre meados do século XVI e meados do século XIX, foram arrancadas de várias regiões do continente africano e introduzidas no Brasil, na condição de escravos, cerca de quatro milhões de pessoas - homens, mulheres e crianças -, grande parte das quais desembarcou no porto de Salvador, no estado da Bahia. Expropriadas de tudo e reduzidas à condição de mercadoria, deveriam refazer suas existências, deste lado do Atlântico, sob a égide do Cristianismo. Para tanto, conforme exigência da Igreja, era fundamental que fossem batizadas, ainda na África antes do embarque ou em terras brasileiras, tão logo aqui chegassem, com o que perderiam seus nomes tribais adquirindo outros mais apropriados à sua nova condição. Tornar-se cristão seria, assim, parte do processo de reconstrução de suas identidades enquanto escravos.

A adesão dos africanos ao Cristianismo far-se-ia, ao longo dos trezentos anos em que durou o tráfico negreiro, através de muitos caminhos, sem que, no entanto, a mesma implicasse no abandono de suas crenças e práticas de origem. Nina Rodrigues, nos fins do século XIX, referiu-se ao catolicismo dos negros bahianos, tão impregnado de marcas africanas como "Ilusões de Catequese".

A associação entre crenças e práticas de origem africana e crenças e práticas católicas tornar-se-ia uma característica comum aos cultos afro-brasileiros, constituídos pelo Brasil afora, conhecidos como can-

domblé, macumba, xangô, batuque, casa das minas. Seu corolário, o sincretismo afro-católico, por sua vez se constituiria em objeto privilegiado de estudo dos que passaram a se interessar pela presença africana entre nós.

Todavia, este sincretismo que, ao longo de cem anos tem representado um desafio para a academia e uma fonte de grande desconforto para a Igreja, tornou-se, recentemente, objeto de discussão também entre aqueles que sempre o praticaram. Sua recusa, a partir da década de 80, por lideranças religiosas dos mais expressivos candomblés de Salvador, criou um fato novo na história das relações dos cultos afro-brasileiros com a Igreja, com repercussões importantes sobre a busca de caminhos do negro no seu processo de inserção na sociedade brasileira. É deste processo que se ocupa o presente artigo, uma das muitas facetas do legado africano em nosso país.

### II

A dupla pertença ao candomblé e ao catolicismo tem inquietado os que refletem sobre a religiosidade do povo de santo, entre nós, desde Nina Rodrigues, nos idos dos fins do século passado. Interpretada por ele, naquele momento, como atestado de menoridade intelectual dos africanos e seus descendentes e, mais tarde, por outros estudiosos, como fruto da mentalidade pré-lógica vigente nos segmentos de baixa renda da sociedade brasileira, a dupla pertença continuaria até hoje desafiando, de um lado, a racionalidade científica, que não consegue satisfatoriamente interpretá-la, e,

do outro, a Igreja Católica que nela vislumbra o insucesso de sua atuação.

No início dos anos 80, mais precisamente em julho de 1983, por ocasião do II Congresso de Tradição Orixá e Cultura, realizado em Salvador, Bahia, um elemento novo seria introduzido no debate, através do manifesto público, de recusa do sincretismo afro-católico, elaborado por um grupo de cinco *iyalorixas*<sup>1</sup> dos terreiros *gege-nagô*<sup>2</sup>, mais tradicionais, daquele que é o mais famoso e respeitado centro de referência da cultura de origem africana do país.

Tal ruptura, colocando em cheque a tradicional associação de crenças e práticas católicas com crenças e práticas do candomblé, muito embora não proibisse o povo de santo de continuar católico, redefiniria, profundamente, a dupla pertença, esvaziando-a do sentido que sempre tivera.

A tomada de posição contra o tradicional sincretismo afro-católico, esforço ingente de afirmação pública da autonomia do candomblé enquanto religião de pleno direito, vazado em termos de recusa dos qualificativos de seita ou de prática animista primitiva atribuídos ao candomblé pelos que o estudaram no século passado, se levada a efeito implicaria - a julgar pelo que apareceu nos jornais e revistas da época, mas, sobretudo pelo que se pode ler no documento que se encontra afixado numa das paredes do Museu "Ohun Lailai" do Opô Afonjá - no desaparecimento das práticas, que desde sempre emprestaram grande visibilidade às relações do candomblé com a igreja, a saber: a associação dos santos católicos com os orixás

africanos, as missas mandadas rezar pelos terreiros no dia dos santos católicos festejados pelo candomblé, a lavagem das escadarias da Igreja do Bonfim na quinta feira a ela destinada, a romaria das *iaôs*<sup>3</sup> às igrejas consagradas a este fim, ao término da sua iniciação, as missas de 7º, 30º dia, de ano, de sete anos, etc., por alma das *iyalorixás* falecidas, mandadas dizer também nas igrejas a este fim apropriadas. Rejeitadas pelo documento enquanto frutos do candomblé, as práticas que davam corpo ao sincretismo eram ali descritas como resíduos da escravidão. Consideradas necessárias à sobrevivência do candomblé durante a mesma, hoje se colocavam como uma incoerência.

“Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados”, dizia o documento, “que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão”, e concluía: “Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação de nossa religião”.

Em outras palavras, o sincretismo era uma herança da escravidão, algo imposto ao culto dos orixás, que assim perdera a sua dignidade; um empecilho a que o candomblé fosse uma realidade religiosa vivida dentro de sua pureza de propósitos e rituais, um obstáculo a que o mesmo se identificasse com a religião dos antepassados trazendo-lhe de volta a África e não a escravidão.

O sincretismo constituía-se, deste modo, num obstáculo no caminho da africanização, ou melhor dizendo, da africanidade do candomblé. A pertença ao catolicismo far-se-ia, de agora em diante, sem qualquer mediação dos terreiros, ou seja, dos lugares institucionais onde se produzia e reproduzia o sincretismo, transformando-se numa opção individual.

### III

A reinterpretção do sincretismo nos termos referidos se, de um lado, colocava-se como um instrumento importante de afirmação da autonomia histórica do candomblé face ao catolicismo, evocando falas antigas do povo de santo de que o can-

domblé e o catolicismo eram como água e óleo, andavam juntos mas não se misturavam, ou corroborando o que dizia Nina Rodrigues a respeito do catolicismo dos africanos que conheceu, do outro, não deixava de ser extremamente simplificadora em relação ao fenômeno, reduzindo-o a algo de natureza externa que fora acoplado ao candomblé, um embuste que, todavia, não se desfizera com o fim da escravidão, e que continuara a ser praticado até então, aguardando talvez o momento oportuno em que poderia ser denunciado.

Cumpria, portanto, atentar para o momento em que a dessincretização se anunciava. De fato, não poderia ter sido mais propício ao fortalecimento do candomblé o contexto em que naquele momento se movia o mundo do povo de santo em Salvador, marcado por inúmeras medidas oficiais ou particulares de proteção e defesa da memória da presença africana em terras baianas, como, por exemplo: 1) o tombamento de sítios e logradouros; 2) a desapropriação de áreas ocupadas por terreiros; 3) intensa atividade de estudo e pesquisa das manifestações religiosas afro-brasileiras; 4) realização do Primeiro Encontro de Nações do Candomblé; 5) visitas frequentes de professores africanos procedentes da Nigéria ou de especialistas em cultura afro vindos do exterior, tudo isto culminando com a II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, que fez convergir, de todas as partes da África e das Américas para Salvador o que havia de mais representativo neste particular em termos de autoridades civis e religiosas, pesquisadores, estudiosos, artistas, etc.

No que concerne às relações do candomblé com a igreja, porém, o momento era de exacerbação de tensões. Se as atitudes do Cardeal Dom Avelar Brandão Vilela, então Arcebispo da Bahia, em relação ao sincretismo entre santos e orixás, insistindo na diferença fundamental entre uma e outra invocação, eram pautadas pela compreensão “para com a nossa gente simples e bem intencionada”, o mesmo não se podia dizer das posições assumidas por Dom Boaventura Kloppenburg, Bispo Auxiliar de Salvador, que ali chegara em agosto de 1982, um ano antes da realização da Conferência. Tornando desde logo pública a sua posição a respeito da

evangelização dos negros, que considerava haver sido inadequada e insuficiente, não hesitara em acrescentar que Jesus Cristo “ainda não era o Salvador único, o Caminho, a Verdade e a Vida para as pessoas de origem africana”, razão pela qual se propunha a dedicar a eles a maior atenção em sua pastoral naquela cidade.

Já ouvi, mais de uma vez, Mãe Stella, a *Iyalorixá* do Opô Afonjá, afirmar que já se cansara de ouvir os padres nos seus sermões falarem mal do candomblé, atacam as suas crenças e considero possível que suas declarações tenham a ver com a atuação de Dom Boaventura em Salvador naquele momento.

### IV

As relações da Igreja com o candomblé são certamente antigas e complexas, e se inserem no longo processo de relações iniciadas com a colonização da África e a escravidão e não é propósito do texto históriá-las aqui. Alguns aspectos, no entanto, precisam ser destacados. Se a Igreja não se interessou pela catequese dos africanos como o fez em relação aos indígenas, o compromisso que assumiu com o “resgate”, figura com a qual legitimou a escravidão, implicava, necessariamente, na realização do batismo dos que eram tornados cativos, sacramento com o qual os tornava cristãos, retirando-os da condição anterior de selvagens, pagãos. Uma vez batizados e incorporados, ainda que precariamente, ao rol dos cristãos, sua condição de pessoa humana se encontrava de algum modo salvaguardada, ainda que sua condição de pessoa jurídica se encontrasse alienada pela escravidão. O direito a uma morte cristã me parece uma decorrência deste compromisso, direito este que repercutirá desde sempre nas relações dos africanos com a Igreja. Só a invocação da condição de cristão poderia, por exemplo, livrá-los de apodrecer insepultos ou de se tornarem repasto de animais depois de mortos.

Deste modo, batismo ao nascer e sepultura digna ao morrer, na íntima associação que entre eles se estabeleceu, parece-me haverem se tornado elementos essenciais à compreensão dos vínculos construídos entre os africanos e o catolicismo, vínculos estes que, por isto mes-



Foto: Douglas Mansur

mo, como veremos, constituem-se numa pedra de toque no que concerne ao sincretismo e à dupla pertença. Neste sentido, as relações com o catolicismo podem ter representado de alguma forma, uma ampliação do universo religioso do africano, ainda que esta religião fosse a de seu senhor.

O sincretismo que passou a caracterizar o candomblé, pela presença marcante que assumiu na vida do povo de santo, obviamente, não se construiu do dia para a noite, nem de uma só vez. Não foi obra de uma geração. Não podemos esquecer, no entanto, as barreiras que a Igreja colocou à participação dos negros no seu corpo místico e deixar de nos perguntar que importância tiveram na definição dos percursos do sincretismo. A ligação do candomblé com as Irmandades, ontem como hoje, é certamente um atestado disto.

Por outro lado, sendo o sincretismo um movimento que se dá a partir do candomblé, é dele que parte a iniciativa de definir o *que* e o *como* sincretizar, a partir da face que o catolicismo lhe mostra. Deste modo, podemos supor que nem todas as crenças e práticas nele compreendidas tenham se destinado a cumprir o papel de iludir o senhor branco em relação ao catolicismo do

negro escravo, como se costuma raciocinar, sobretudo diante da associação de santos e orixás, sua face mais popular. Associações menos visíveis, de conhecimento exclusivo dos iniciados e que escapam a esta interpretação, podem ter sido também construídas.



A profunda repercussão causada em todos os segmentos da sociedade baiana, notadamente junto ao povo de santo e à Igreja, pelo anúncio do fim do sincretismo, dava bem a medida do significado que haviam adquirido as relações entre o candomblé e a Igreja ao longo da história e da importância do mesmo na vida das pessoas. Custava crer que estivessem em jogo laços mecânicos, facilmente descartáveis. Obviamente, não se tratava de uma associação que se pudesse cogitar de acabar assim tão facilmente.

Dez anos depois, instigada pela necessidade de conhecer o que mudara depois do manifesto de 1983, procurei os terreiros envolvidos afim de pesquisar o que restara do velho sincretismo e do seu corolário, a dupla pertença.

Para minha surpresa, dos cinco terreiros envolvidos no processo, quatro conti-

nuavam fiéis à tradicional associação de crenças e práticas que os caracterizava e apenas um persistia no propósito de dessincretização.

A falta de consenso verificada entre as manifestantes, quer em relação ao significado do sincretismo, quer no que diz respeito à sua natureza e importância para o culto dos orixás, constituía-se, evidentemente, numa oportunidade ímpar de aprofundamento não só da compreensão do fenômeno como da realidade dos terreiros e da dinâmica das suas relações entre si e com o seu universo mais amplo, no qual a África ocupa um lugar privilegiado.

No momento, no entanto, nos ateremos apenas aos sentidos que adquirem a dupla pertença a partir de compreensão diferenciada que as pessoas entrevistadas exibem do sincretismo.

Para as ialorixás que persistiam afinadas com o mesmo, a associação do candomblé com crenças e práticas

católicas continuava sendo vista como parte da tradição do candomblé, indissociável dele. Era impossível ser de candomblé e não ser católico. Neste sentido, creio que a expressão que melhor dá conta da natureza desta associação e do modo como ela se constrói foi a usada pela Iyalorixá Olga de Alaketo; quando perguntada a respeito, observou: "Pois se os santos [leia-se orixás] não aceitam uma pessoa entrar com uma obrigação sem ser batizada!" Se o vínculo com o catolicismo é estabelecido pelo Orixá através da exigência do batismo daqueles que escolheu como seus filhos, ou seja, do sacramento que torna os indivíduos cristãos, a associação entre o candomblé e o catolicismo não apenas se torna constitutiva, solidária como referida a uma coletividade. Os terreiros alinhados com essa visão serão provavelmente formados por filhos de santo que são, ao mesmo tempo, católicos por convicção, porque outra coisa não poderiam ser.

Já para Mãe Stella, a liderança incontestada do manifesto, a opção de ser católico permanecia como algo referido aos interesses ou às conveniências de cada um, nada do universo de crenças de seu terreiro exigindo tal filiação. Ali, o batismo já não parece ter a mesma importân-

cia. Segundo ela, depois de 1983, suas iniciadas começaram a deixar de batizar os filhos. "Às vezes", diz ela, "batizam por uma razão social, exigência da escola". Quando a vêm consultar neste sentido, ela sempre orienta que façam de modo a não prejudicar a criança. "Batismo e Primeira Comunhão", afirma, "viraram parte da cultura, mais do que da religião".

Ao fazer esta afirmação, é claro que Mãe Stella está se referindo a mudanças no campo religioso que vêm afetando o próprio catolicismo, algo que ela não perde de vista.

Não apenas o batismo católico é tratado diferentemente, no Opô Afonjá. Com o fim das missas mandadas rezar pelo terreiro, as mais velhas estão sempre a lhe dizer "quero minha missa", referindo-se à missa que esperam que o terreiro mande rezar quando do seu falecimento. Ao que Mãe Stella responde: "Peça a alguém de sua família pra mandar rezar", resposta que, obviamente, não as satisfaz, porque a missa mandada rezar por um parente não tem o mesmo valor ritual que a missa mandada rezar pelo terreiro.

O desvinculamento institucional do candomblé em relação ao catolicismo não apenas lhe confere uma alteridade nova como abre a possibilidade de que a adesão a ele passe ao largo de qualquer interferência católica, fato que certamente o torna mais aberto em relação a futuras adesões.

## VI

Quem ganha, quem perde? Quais as implicações destas mudanças para o futuro do candomblé na Bahia ou quiçá no Brasil e no mundo? Quem tem mais futuro, o sincretismo ou a africanização?

A julgar pelos resultados obtidos nas nossas visitas, o sincretismo continua em alta na maior parte das casas tradicionais de candomblé gege-nagô de Salvador, entre os mais velhos, pelo menos. Os mais jovens, no entanto, parecem dar sinais de estarem desejosos por mudanças ou já engajados nelas. Diante das resistências encontradas em seu próprio terreiro, Mãe Stella dizia: "Então eu estou acreditando mais nos moços. Os moços aqui de casa são gente bonita, graças a Deus". Assim, sua esperança maior está nos netos, netos de santo, no seu caso, e netos de sangue de

outros membros do terreiro que estão assumindo sua proposta.

Por outro lado, no Bogum, onde a falecida Mãe Nicinha me afirmou ter assinado mas não ter seguido o manifesto, dado o respeito que o sincretismo lhe merecia como parte de sua tradição, - "Se me entregaram com esta tradição, nenhum desfez, não sou eu quem vai desfazer" - disse-me ela. Membros da diretoria da Sociedade Beneficente Fiéis de São Bartolomeu, sua face civil, mostraram não pensar do mesmo modo. Ouvi quase que textualmente de sua *iakekerê*<sup>4</sup> que Mãe Nicinha encontrara o Bogum assim e que fazia questão de que assim continuasse. Que ela acreditava que para Mãe Nicinha era mais do que tradição, que tinha outro significado. Mas, que depois de sua morte, isso podia desaparecer. Havia posições radicais entre alguns deles; entre outros, nem tanto. Havia coisas em comum também. A Igreja do Rosário<sup>5</sup>, por exemplo, era vista por todos como tendo um caráter particular, dado que fora construída às expensas dos negros. Acabaram me afirmando que não negavam que ser católico houvesse sido importante no passado, mas, não concordavam com a afirmação que eu fizera, enquanto conversávamos, de que ser negro, na Bahia, ainda passava por ser católico. Era óbvia a sua opção pela separação do catolicismo, pelo fim do sincretismo.

Não se pense, todavia, que o respeito ao sincretismo torna os terreiros da Casa Branca, do Gantois, do Alaketu e do Bogum menos africanos que o Opô Afonjá, o que esta análise poderia sugerir à primeira vista. Se tomarmos como critério de africanidade suas origens, são justamente eles os que não apenas foram fundados por naturais da África como os que exibem uma sucessão de ialorixás africanas à frente dos seus destinos, antes de passá-los à mão das crioulas e mais tarde das mestiças que hoje os dirigem. Até princesas são encontradas entre elas. A tradição que invocam para respaldar seu sincretismo parece, assim, apontar para uma origem muito antiga da associação de crenças e práticas que a caracterizam e para a dupla pertença de seus membros, naqueles tempos, certamente, inevitável dado o monopólio do sagrado pelo catolicismo.

Dentre todos, é justamente o Opô

Afonjá, o líder do anti-sincretismo, o mais jovem e o único a não ter sido fundado por uma africana legítima. Mãe Aninha, a despeito de sua força, de sua importância, era crioula, filha de pais Grunci e o movimento de dessincretização liderado por Mãe Stella, de alguma forma parece se alinhar com outro esforço de afirmação de africanidade realizado por aquela, logo depois da fundação do seu terreiro em São Gonçalo do Retiro, em 1910, com a entronização dos 12 ministros de Xangô, fato único entre os terreiros do país.

Se o sincretismo não torna os terreiros menos africanos, seria a dessincretização mais um esforço de africanização do Opô Afonjá na busca, desta feita, de novos caminhos?<sup>6</sup>

\* *Josildeth Gomes Consorte é Profª titular do Depto. de Antropologia da PUC/SP.*

## NOTAS

1. Termo com que são designadas as Sacerdotisas, autoridades máximas do terreiro de candomblé.
2. Terreiros gege-nagô são os espaços rituais onde se pratica o candomblé, culto afro-brasileiro originário de grupos africanos de língua Fon e iorubá. Também conhecidos como "roça" de candomblé.
3. Expressão usada para nomear os iniciados (homens ou mulheres), também chamados filhos de santo.
4. Também chamada de "mãe pequena", é a auxiliar direta da ialorixá, segundo posto de autoridade no terreiro.
5. Igreja de N. Sra. do Rosário dos Pretos, situada na ladeira do Pelourinho, em Salvador, construída ainda no tempo da escravidão.
6. Texto inédito, apresentado em sua versão preliminar às VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. MR10: Os caminhos da religião na passagem do milênio. UFRJ, setembro/1999, Rio de Janeiro.

## BIBLIOGRAFIA

- QUERINO, Manuel  
(1988) *Costumes Africanos no Brasil*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Ed Massangana, Edição Comemorativa do Centenário da Abolição.
- RODRIGUES, Nina  
(1935) *O Animismo Fetichista do Negros Bahianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira S/A.
- CONSORTE, Josildeth  
(1999) "Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo" in: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (org.) *Faces da Tradição Afro Brasileira*. Rio de Janeiro, Editora Pallas.
- COARACY, Vivaldo  
(1965) *Memórias da Cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora.
- FREYRE, Gilberto  
(1999) *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro, Editora Record, 37ª edição.