

Impasses da teologia católica diante do sincretismo religioso afro-brasileiro*

Afonso Maria Ligorio Soares*

Resumo

O autor propõe-se a tratar, teologicamente, o sincretismo religioso afro-católico e, assim, a superar o uso purista e romântico que a teologia católica vem fazendo do termo “inculturação”, que esconde as ambigüidades inerentes ao processo histórico da revelação divina à humanidade. Ele discute os usos e abusos dos termos catolicismo, sincretismo e inculturação.

Palavras-chave: catolicismo, sincretismo, inculturação, teologia cristã

Abstract

The author proposes to treat the Afro-Catholic religious syncretism in a theological way, in order to overcome the purist and romantic use of the word “inculturation” — adopted by Catholic theology —, which hides the inherent ambiguities of the historical process of Divine revelation to mankind. He discusses how the words “catholicism”, “syncretism” and “inculturation” have been used and misused.

Key-words: catholicism, syncretism, inculturation, Christian theology

Catolicismo sincrético: fracasso ou encarnação autêntica?

Quando se fala de sincretismo religioso, nosso primeiro impulso costuma ser o de pensar em algo degradado, em um defeito de produção. Nesse caso específico, um catolicismo imerso e acomodado em hábitos, formulações e/ou convicções deturpadas do cristianismo original. Nas palavras de um missionário, em desabafo de há mais de trinta anos, encontrar-se-iam no Brasil, lado a lado, duas religiões que trazem o mesmo nome de católica: uma religião católica popular com seus ritos, seus santos, suas crenças, mas que, empregando as mesmas palavras, venerando os mesmos santos, apresentando os mesmos sacramentos, é, finalmente, alguma coisa muito diferente da religião fundada por e sobre Jesus Cristo.¹

Mas seria, contudo, necessariamente, assim? Lavar a escadaria soteropolitana da Igreja do Senhor Jesus do Bonfim em honra a Oxalá é um exemplo de catolicismo naufragado ou seria, antes, uma etapa rumo à síntese cristã (presumidamente) ideal? Ou ainda, do ponto de vista do candomblé baiano, um enriquecer-se de elementos exóticos e acessórios da religiosidade européia (luso-ibérica)? Africanos e indígenas corromperam o catolicismo português ou foi este que violentou as tradições ancestrais dos primeiros?

* Este artigo foi publicado originalmente na revista *Religião & Cultura: Cenas da religião no Brasil*. v. 1 – n° 1 – Jan/Jun 2002, PUC/SP-Paulinas. pp. 66-76.

* Professor Associado do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP, mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana e doutor em Ciências da Religião pela UMESP. <afonso@paulinas.org.br>

¹ Cf. LOEW, J. *Temoignage Chrétien*, Paris, n. 1223, p. 22, 14.12.1967. Apud AZEVEDO, T. de. *Catolicismo no Brasil? Vozes*, n. 63, p. 121.

Obviamente, as influências, boas ou más, foram recíprocas. Portanto, quero iniciar não a partir do catolicismo oficial, com seus códigos e dogmas estabelecidos, mas daquele interpretado e vivido pelas pessoas: o catolicismo cotidiano-existencial do povo brasileiro. Um catolicismo que alguém poderá considerar não-(ainda)cristão — portanto, entender que não se trate, rigorosamente, de catolicismo —, mas que assim tem sido vivenciado há séculos por camadas significativas da população. Se esses fiéis têm ou não razão é outra história; mas é inegável que se precisa partir deste dado: uma consciência por demais difusa de que tal modo de compreender e praticar a religião é, seguramente, católico.

As divergências entre os vários autores que se detiveram no catolicismo popular comprovam a complexidade do fenômeno e a conseqüente dificuldade de enfrentá-lo tanto sociológica quanto teologicamente.² Portanto, ao falar de sincretismo, refiro-me à consciência popular de que sua práxis religiosa sincrética é também católica. Não interessa, nesta sede, uma discussão sobre, por exemplo, o caráter mais ou menos sincrético do sistema dos nagôs (iorubás) da Bahia, uma síntese no interior de tradições africanas. Os nagôs, enquanto donos de uma identidade cultural-religiosa configurada, não serão o alvo prioritário aqui.³

Também é problemática a extensão do termo afro-brasileiro. É claro que seria importante, embora difícil, delimitar acuradamente o que esse termo abarca. Pode-se falar mais facilmente, com um olhar histórico, da sensível contribuição africana à cultura brasileira; porém quem são tais protagonistas hoje e onde encontrá-los? Pode-se dissertar, a rigor, sobre culturas afro-brasileiras e suas respectivas tradições religiosas? Como falar, então, de um sincretismo afro-brasileiro?

Como se vê, trata-se do tema da identidade dos afro-descendentes no contexto brasileiro. O professor Kabengele Munanga tem pesquisado há anos o tema e propõe como única saída plausível a afirmação política da identidade negra, para fugir das armadilhas ideológicas camufladas no conceito de mestiçagem.⁴ Claro está que, no Brasil, a mestiçagem e a interpenetração cultural sejam, do ponto de vista biológico e sociológico, um fato consumado. Mas Munanga adverte que não se pode confundir tal dado com o tema da identidade, “cuja essência é, fundamentalmente, político-ideológica”, e se resolve num “processo sempre negociado e renegociado, de acordo com os critérios ideológico-políticos e as relações do poder”.⁵ Todavia, ao analisar a retórica dos movimentos negros organizados, que enfatizam a reconstrução da identidade, Munanga reconhece que, devido à mestiçagem cultural, “o espaço do jogo de todas as identidades não é nitidamente

² Procurei ilustrá-lo, exaustivamente, em minha tese doutoral (*Sincretismo e inculturação: pressupostos para uma aproximação teológico-pastoral às religiões afro-brasileiras*, buscados na epistemologia de Juan Luis Segundo. UMESP, maio/2001), analisando autores como T. de Azevedo, P. A. Ribeiro de Oliveira, R. Azzi, E. Hoornaert, P. Suess, M. C. Azevedo e L. Maldonado (cf. pp. 16-29).

³ Nagô é a denominação assumida, no Brasil, pelos grupos que a etnologia moderna prefere chamar de iorubá. Cf. SANTOS, J. E. dos. *Os nagô e a morte: padé, asesé e o culto egun na Bahia*. pp. 26-38.

⁴ O autor discute, amplamente, o tema em K. Munanga, *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Cf. também: IDEM. *Mestiçagem e identidade afro-brasileira*. Revista *Vozes*, n. 6, pp. 85-96.

⁵ Idem, *ibidem*. p. 108.

delimitado”, com a conseqüente “dificuldade em construir identidade racial e/ou cultural ‘pura’, que não possa se misturar com a identidade dos outros”.⁶

O sincretismo nas ciências sociais

Embora a preocupação principal deste artigo seja percorrer os embaraços da teologia cristã diante do sincretismo afro-católico, semelhante esforço não pode chegar a bom porto à revelia dos resultados das ciências sociais. Vários autores têm oferecido abordagens significativas deste assunto e podem iluminar possíveis saídas para os questionamentos teológico-pastorais.

Conforme S. Ferretti, “o fenômeno do sincretismo não foi especialmente analisado pelos estudiosos das religiões afro-brasileiras e não interessou aos maiores expoentes no estudo da religião nas ciências sociais”. A razão do silêncio parece estar no fato de que os deuses cujos sequazes detêm as melhores armas tendam a incorporar, liquidar ou segregar as divindades vencidas.⁷ A história é pródiga em relatos de destruição de concepções divergentes. Todavia, de uma forma ou de outra, o tema acaba entrando na literatura científica nacional.⁸

Ferretti localiza cinco fases nos debates sobre sincretismo religioso afro-brasileiro.⁹ A primeira, de R. Nina Rodrigues, é a da teoria evolucionista. A segunda, de A. Ramos e seguidores, segue o culturalismo e vê o sincretismo como etapa que inclui conflitos, acomodação e assimilação rumo à desejada aculturação.

R. Bastide e discípulos inauguram uma fase de explicações mais sociológicas, analisando a mentalidade do negro e a religiosidade afro-brasileira através da sociologia em profundidade e do princípio de cisão. Daí a insistência de J. E. dos Santos, uma de suas ex-alunas, na “capacidade de o negro ‘digerir’ ou africanizar as contribuições e os cultos se acomodarem sem se embranquecer”.¹⁰ A quarta fase, sobretudo entre os anos 1970 e 1980, detém-se no chamado “mito da pureza africana”. Autores como P. Fry criticam a nagoização ou nagoocracia dos terreiros, que faz com que os pesquisadores se voltem mais para a África idílica do que para o Brasil sincrético. Não percebem, assim, como diz B. Dantas, que “a perda da pureza não decorre simplesmente de combinações de coisas diferentes, mas de determinados tipos de combinações, donde se conclui que a própria noção de ‘mistura’ é culturalmente definida, [sendo] fruto de certas percepções”.¹¹

⁶ MUNANGA, K. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões críticas sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: SPINK, M. J. P. (Org.). *A cidadania em construção*. p. 184.

⁷ FERRETTI, S. F. *Repensando o sincretismo*: estudo sobre a Casa das Minas. pp. 41-74 (aqui: p. 17).

⁸ Percorri, em *Sincretismo e inculturação*, pp. 31-45, os meandros desse caminho, através de autores como Nina Rodrigues, Artur Ramos, Gonçalves Fernandes e Waldemar Valente, M. Herskovits, Roger Bastide, R. Ortiz, J. E. dos Santos, P. Sanchis, R. Motta, M. Augras, A. Frigerio, A. P. Oro e R. Segato.

⁹ Cf. FERRETTI, S. Op. cit. pp. 87-89.

¹⁰ Idem, ibidem. p. 88.

¹¹ DANTAS, B. G. *Vovó Nagô e Papai Branco*: usos e abusos da África no Brasil. p. 141. Ver também: IDEM. *Repensando a pureza nagô. Religião e sociedade*. 1982. pp. 15-20.

Ferretti identifica uma quinta fase, que vem à tona a partir dos anos 1980, e se volta para aspectos específicos como, por exemplo, uma melhor precisão do conceito em questão. Não são mais aceitas as seguintes proposições: a tese do sincretismo como máscara colonial para driblar a dominação; a hipótese do sincretismo como estratégia de resistência; a sinonímia com justaposição, colcha de retalhos, bricolagem (Lévi-Strauss) ou aglomerado indigesto (Gramsci), pois não explicariam os casos em que a religião permanece como um todo integrado. Tem-se maior consciência do preço que pagaram certos conceitos por estarem atrelados a determinadas teorias. Ou ainda, do reducionismo de o sincretismo ser visto num arco de bipolaridades do tipo pureza *versus* mistura, separação *versus* fusão etc.

Oferecendo sua própria contribuição ao debate, Ferretti sugere que “o sincretismo também se enquadra nas características desta capacidade brasileira de relacionar coisas que parecem opostas”.¹² E a fim de driblar mal-entendidos e confusões, o autor propõe um quadro com três variantes dos principais significados do conceito de sincretismo. Partindo de um hipotético caso zero de separação ou não-sincretismo, chega ao nível três, da convergência ou adaptação, passando por dois níveis intermediários: a mistura, junção, ou fusão (nível um) e o paralelismo ou justaposição (nível dois). Desse modo, Ferretti pode tecer as seguintes distinções:

[...] existe convergência entre idéias africanas e de outras religiões, sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; [...] existe paralelismo nas relações entre orixás e santos católicos; [...] mistura na observação de certos rituais pelo povo-de-santo, como o batismo e a missa de sétimo dia, e [...] separação em rituais específicos de terreiros, como no tambor de choro ou *axexê*, no *arrambam* ou no *lorogum*, que são diferentes dos rituais das outras religiões.¹³

O autor adverte, porém, que “nem todas essas dimensões ou sentidos de sincretismo estão sempre presentes, sendo necessário identificá-los em cada circunstância. Numa mesma casa e em diferentes momentos rituais, podemos encontrar, assim, separações, misturas, paralelismos e convergências”.¹⁴

R. Borges testou a formulação proposta por Ferretti e desenvolveu interessante estudo da presença de elementos da cultura afro-brasileira nos rituais católicos do batismo e da eucaristia. Ela foi a campo nas celebrações da Pastoral Afro da Igreja de Nossa Senhora da Achiropita, no bairro do Bexiga, em São Paulo. Segundo a autora, há paralelismo na procissão das oferendas, quando pão, vinho e comidas próprias da tradição dos orixás são trazidas ao altar. Ela vê mistura na utilização, durante a cerimônia católica, de cantos colhidos em terreiros de umbanda. Também a detecta na presença do pai-de-santo no presbitério, sobretudo quando, no final da missa, juntamente

¹² FERRETTI, S. Op. cit. p. 17.

¹³ Idem, ibidem. p. 91.

¹⁴ Idem, ibidem.

com o padre católico, asperge os fiéis com água-de-cheiro. Mas também há separação no momento da consagração da hóstia e do vinho.¹⁵

Todavia, que pensam disso tudo os teólogos e pastoralistas católicos?

Sincretismo e teologia

Segundo S. Vasconcelos,¹⁶ a utilização do termo sincretismo, em teologia, como *terminus technicus*, é ainda conflitiva e rejeitada pela maioria dos teólogos. No âmbito das ciências da religião, ao contrário, é fácil encará-lo como processo natural, inevitável e positivo, do contato cristão com diferentes sistemas filosóficos e tradições religiosas. Apoiando-se em H. Brandt, Vasconcelos afirma que a discussão em torno do sincretismo é um exemplo do problema da comunicação no cristianismo. Por um lado, os que estão inseridos na problemática da sua contextualidade e, por outro, os que estão preocupados com a fidelidade à tradição.

Na opinião de Vasconcelos, dois elementos ajudam a compreender a postura de rejeição radical de um processo sincrético no sistema cristão. O primeiro é a autocompreensão do cristianismo como religião possuidora da única e verdadeira revelação de Deus. Na base de tal pretensão estaria um conceito de revelação estático (a-histórico) que, partindo, desde o início, dos dados da fé, imunizaria essa tradição dos vários níveis de sincretismo que constituem todo e qualquer grupo religioso no seu desenvolvimento histórico. Tal posição desemboca, inevitavelmente, em um conflito artificial (ideológico, a-histórico e idealista): querigma revelado (diretamente por Deus) à comunidade cristã *versus* demais religiões, subjugadas às leis sociológicas.

O segundo elemento vem a ser a rejeição do sincretismo pela teologia centro-européia. Tal se deve à sua autocompreensão como síntese *par excellence*, a partir da qual todas as tentativas de novas contextualizações do cristianismo devem ser analisadas e julgadas. Isso não significa que a síntese histórica representada por tal paradigma teológico (isto é, o saldo desse diálogo com as culturas greco-romana e germânica) não tenha sua legitimidade e não deva ser um autêntico interlocutor de outras teologias contextuais. O que Vasconcelos critica — com razão, no meu entender —, é a embófia desse pensamento particular, que se auto-intitula universal e normativo, antevendo ameaça em inevitáveis variações contextuais da fé.

Que dizer, pois, dos embates de cristãos latino-americanos com o difuso fenômeno do sincretismo religioso deste lado do mundo? É inegável o papel do II Concílio Ecumênico do Vaticano na nova postura da Igreja católica em relação ao ecumenismo e ao diálogo com as demais religiões.

¹⁵ BORGES, R. F. de C. *Axé, Madonna Achiropita*. pp. 159-160. A pesquisa desta autora é um bom exemplo do que P. Sanchis chama de sincretismo de volta.

¹⁶ VASCONCELOS, S. *Em busca do próprio poço: o sincretismo afro-católico como desafio à inculturação*. Tese doutoral. pp. 165-170.

Veja-se, por exemplo, o caso de frei Boaventura Kloppenburg. Até as vésperas do referido Concílio, seus escritos contêm um indisfarçável sabor apologético contra espíritas e umbandistas. “Era um sincretismo”, confessará ele, mais tarde, “que me parecia inaceitável do ponto de vista de uma vida autenticamente cristã.”¹⁷ Em 1968, por motivo do Primeiro Encontro Continental das Missões na América Latina, realizado em Melgar, Colômbia, Kloppenburg apresenta um trabalho que se tornou paradigmático: “Ensaio de uma nova posição pastoral perante a umbanda”.¹⁸ Inspirado no Concílio e referindo-se à Mensagem *Africae terrarum* de Paulo VI (29.10.1967), ele assevera:

O africano, quando se torna cristão, não se renega a si mesmo, mas retoma os antigos valores da tradição em espírito e em verdade. Nós, porém, porque éramos europeus, ocidentais, da Igreja latina, do rito romano; nós que cantávamos ao som do órgão e rezávamos ajoelhados em santo silêncio; nós que éramos incapazes de imaginar uma dança sacra ao toque dos tambores; nós queríamos que o africano, só porque morava ao nosso lado, deixasse de ser africano, adotasse uma mentalidade européia e ocidental, se integrasse na Igreja latina, rezasse pelo rito romano, cantasse ao som e ritmo solene do órgão, abandonasse o batuque, o ritmo, a dança, a oração movimentada. Era o etnocentrismo total e orgulhoso dos europeus e da Igreja que vinha da Europa. Mas o negro, quando se tornou livre, não mais aceitou nosso rito, não mais se comoveu com o nosso harmônio, não mais falou em nossos conceitos, voltou ao terreiro, ao tambor, ao ritmo de sua origem e aos mitos de sua linguagem. Da profundidade do seu ser, onde, vivos e inquietos, palpitavam os arquétipos religiosos das gerações anteriores, irrompeu a velha tradição religiosa da África negra. E nasceu a umbanda no Brasil...¹⁹

Exemplar nessa guinada na Igreja do Brasil foi o simpósio sobre sincretismo religioso afro-brasileiro, realizado em Salvador, em 1976, por iniciativa do então cardeal primaz dom Avelar Brandão Vilela.²⁰ Naquela ocasião, L. Boff apresentou uma avaliação teológico-crítica do sincretismo. Para ele, o resultado dos estudos de diferentes disciplinas interessadas no fenômeno religioso é o de trazer à consciência do cristianismo sua condição de “artefato produzido pela atividade cultural do ser humano, movido pela interpelação de Deus”. Assim, “o cristianismo puro não existe, nunca existiu, nem pode existir”; pois o que existe, “concretamente, é a Igreja como [sua] expressão histórico-cultural e objetivação religiosa, vivendo a dialética da afirmação e da negação de todas as concretizações”. O sincretismo é um “fenômeno universal constitutivo de toda expressão religiosa”²¹, e o cristianismo não é, aqui, exceção. Segundo Boff, o próprio conceito de catolicidade autoriza um julgamento positivo do sincretismo, pois implica a inserção da Igreja em todas as sociedades.

Entretanto, “o sincretismo que ocorre em toda manifestação religiosa não somente articula a presença do amor de Deus, mas também a oculta, recalca e obstaculiza quando fecha o ser humano

¹⁷ Cf. KLOPPENBURG, B. Os afro-brasileiros e a umbanda. In: CELAM. *Os grupos afro-americanos*. pp. 185-211.

¹⁸ *REB* 28, pp. 404-417.

¹⁹ Cf. KLOPPENBURG, B. *REB* 28, p. 410.

²⁰ As contribuições para este Simpósio foram publicadas na revista de cultura *Vozes*, n. 71 (1977). Analisei-o mais detidamente em: O eclesial das comunidades de base e a mistura religiosa: um desafio para a inculturação da fé. *Espaços* 1/1, pp. 55-70.

²¹ BOFF, L. Avaliação teológico-crítica do sincretismo. *Vozes*, n. 71, pp. 53-68. Aqui: p. 54.

sobre si mesmo, confunde mediação com realidade divina, escraviza o ser humano a um ritualismo e legalismo que o fazem olvidar do principal que é Deus e sua graça”.²² A questão, então, é definir critérios que ajudem na distinção entre sincretismos verdadeiros e falsos, desde o ponto-de-vista cristão.²³

Boff precisa que só se pode falar, aqui, de verdade (ou falsidade) tendencial, pois um sincretismo apenas verdadeiro só seria verificável escatologicamente. Desvios serão sempre insuperáveis. O que definirá essa verdade tendencial será a maior ou menor fidelidade ao núcleo essencial da fé cristã, que constitui a identidade cristã, na medida em que “toma emprestado dos costumes e tradições, do saber e da doutrina, das artes e sistemas dos povos tudo o que pode contribuir para glorificar o Criador, para ilustrar a graça do Salvador e para ordenar, convenientemente, a vida cristã” (*Agentes*, n. 22). Se ocorrer o contrário, como o autor crê ter acontecido com a religião iorubana no Brasil, e o dado cristão for assimilado pela matriz religiosa pagã, haverá, no máximo, um “cristianismo anônimo”.²⁴

Percorrendo, ao longo da experiência histórica cristã, a maneira como essa identidade de fundo se comporta, Boff conclui por uma síntese de crivo ético: “Tudo aquilo que ajuda a liberdade, o amor, a fé e a esperança teológicas, isso representa um sincretismo verdadeiro e encarna na história a mensagem libertadora de Deus”.²⁵ Em outro lugar, o autor afirma que o sincretismo legítimo se apresenta como refundição. “Trata-se”, diz ele, “de um processo longo de produção religiosa, quase imperceptível. A religião abre-se às diferentes expressões religiosas, assimila-as, reinterpreta-as, refunde-as a partir dos critérios de sua própria identidade. Não se trata de um mero assumir, mas de um refundir e converter que implica, às vezes, crises, momentos de indefinição e de indeterminação, não se sabendo bem se a identidade foi salvaguardada ou diluída. O processo histórico desempenha um fator decisivo, permitindo que o *ethos* básico da religião dominante consiga ‘digerir’ os elementos adventícios e torná-los seus.”²⁶ Para identificar e assimilar sabiamente tais elementos encontráveis na cultura de outrem, o autor propõe uma volta ao que a teologia cristã dos primórdios denominava condescendência (*katabasis*), confiando, por princípio, na experiência religiosa do fiel afro-brasileiro.²⁷

A proposta de Boff representou, na época, uma positiva injeção de ânimo nos esforços de diálogo e valorização da sabedoria popular. Entretanto, de um olhar mais distanciado, pode-se perguntar: de que, realmente, está falando o autor? Sua proposta de assunção do sincretismo, após terem sido feitas todas as distinções e precisões conceituais, assemelha-se mais ao que a reflexão posterior tem chamado de inculturação, entendendo esta como um processo cujo ponto de partida está do lado da comunidade missionária. O tema, por delicado, terá de ser retomado mais à frente.

²² Idem, *ibidem*. p. 56.

²³ Idem, *ibidem*. pp. 61-66.

²⁴ Idem, *ibidem*. p. 63.

²⁵ Idem, *ibidem*. p. 65.

²⁶ IDEM. *Igreja: carisma e poder*. pp. 148-149.

²⁷ IDEM. Avaliação teológico-crítica do sincretismo. p. 67.

A posição relutante dos agentes de pastoral negros

O ano de 1983 é paradigmático na história recente do diálogo entre cristãos afro e euro-descendentes. De 17 a 23 de julho daquele ano, Salvador da Bahia acolhe a II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura. Fruto desse encontro é o manifesto divulgado na imprensa em 27 de julho, quando cinco das mais respeitadas ialorixás baianas tomam a polêmica decisão de romper com o sincretismo afro-católico. Em documento datado de poucos dias mais tarde, e talvez não levado a público, as ialorixás signatárias, todas de casas jeje-nagô ou jeje-iorubá, esclarecem que “nossa religião não [é] uma seita, uma prática animista primitiva; conseqüentemente, rejeitamos o sincretismo como fruto da nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados”. E afirmam mais à frente: “Candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósitos e rituais. Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado e por isso podem continuar sincretizando, levando *iyasôs* ao Bonfim, rezando missas...”²⁸

Mas, conforme demonstra J. G. Consorte, as posições das lideranças do candomblé baiano são muito mais matizadas do que pareceria à primeira vista. A ruptura do sincretismo não implica abandono do catolicismo. “O candomblé não é incompatível com a religião católica”, declara mãe Stella de Oxossi, “mas é vice-versa”.²⁹ Em outras palavras, só estão desautorizadas as manifestações coletivas (lavagem das escadarias do Bonfim, por exemplo); quem quiser continuar católico, decida-o individualmente. Se quiser ser de Ogum e de santo Antônio, não há problema; desde que saiba que “são energias diferentes”, frisa mãe Stella. Portanto, a dupla pertença não estaria, em princípio, desabonada.

Consorte observa que tal movimento pela dessincretização coincide com um momento de grande expansão do culto dos orixás, com o conseqüente aumento dos adeptos de cor branca. Para R. Prandi, essa seria a terceira fase da história das religiões afro-brasileiras, a africanização, iniciada a partir da década de 1960. “O culto aos orixás”, diz esse autor, “misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro — forjou-se o sincretismo; depois apagou elementos negros para ser universal e inserir-se 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”.³⁰ E arremata: “Não é mais preciso ser católico para ser brasileiro; pode-se ter qualquer religião, ou nenhuma. O sincretismo não faz mais sentido [...] Ao

²⁸ Cf. CONSORTE, J. G. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, C. & BACELAR, J. (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira*. pp. 71-91 (aqui: 88-89).

²⁹ Idem, *ibidem*. p. 73.

³⁰ Cf. PRANDI, R. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, C. & BACELAR, J. (Org.). *Op. cit.*, pp. 93-111 (aqui: pp. 105-106).

negá-lo, o novo candomblé põe-se em pé de igualdade com o catolicismo, deixa de ser religião subalterna, já não se vê a si mesmo como a religião do escravo”.³¹

S. Ferretti entende, ao contrário, que o atual movimento de reafricanização, que busca uma pureza africana ou a volta a um africanismo primitivo, escora-se no falso argumento da confusão entre catolicismo e tradições afro. “A identificação ambígua entre santos e orixás”, diz esse autor, “a nosso ver existe mais na cabeça de intelectuais que falam do povo do que nas práticas populares”. Por conseguinte, a campanha de combate ao sincretismo “reflete mentalidade autoritária e inquisitorial de segmentos intelectuais excessivamente preocupados com pureza teórica e com rigor teológico”; pois, afinal, “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”.³²

Por outro lado, e “curiosamente”, observa Ferretti, “líderes católicos, que no passado criticavam e perseguiram 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 paralitúrgicas.” Ferretti conjectura que tal guinada seja uma estratégia para enfrentar a redução do rebanho católico pela concorrência de outras práticas religiosas.³³

Todavia, seria mesmo essa a razão da mudança? Como os setores progressistas católicos lidam com o fenômeno do sincretismo? Coincidência ou não, dois meses após a mencionada Conferência ocorrida na Bahia, um evento cristão (católico, sobretudo) vem incorporar novos sujeitos nessa discussão. Após o devido período de incubação, celebra-se em São Paulo, em setembro de 1983, o I Encontro Nacional dos — a partir de então, conhecidos como — Agentes de Pastoral Negros (APNs). A esse, logo segue o segundo e o terceiro, em maio e setembro do ano seguinte, dos quais participei. Logo após o encontro inaugural, é constituído o *Quilombo Central*, espécie de secretaria-geral dos APNs brasileiros.³⁴ Naquele ano, também vem à luz um Grupo de Seminaristas Negros, que reunirá, a princípio, estudantes de filosofia (Faculdades Associadas Ipiranga – FAI) e teologia (Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção e Instituto Teológico São Paulo – ITESP).³⁵

Os APNs reivindicam, desde o início, certa autonomia em relação à hierarquia católica, como também em relação a partidos políticos (não obstante a simpatia da maioria dos militantes de então pelo Partido dos Trabalhadores) e outras ramificações do Movimento Negro. Tencionam, assim, aumentar seu poder de penetração e mobilização junto à comunidade negra. Aqui está porque não

³¹ Idem, *ibidem*. p. 108.

³² Cf. FERRETTI, S. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: : CAROSO, C. & BACELAR, J. (Org.). Op. cit. pp. 113-130 (aqui: pp. 116 e 119).

³³ Idem, *ibidem*. p. 115.

³⁴ Em outubro de 1993, os dez anos do Grupo foram comemorados, com grande *Quizomba*, em Presidente Prudente, São Paulo.

³⁵ Então estudante de teologia no ITESP, participei desses primórdios.

aceitam, a princípio, a criação de nada semelhante a uma “Comissão Pastoral Negra” através da Conferência Nacional dos Bispos (católicos romanos) do Brasil – CNBB.

A maioria católica dos APNs têm por bandeira o resgate das tradições negras, a reafirmação de sua identidade cultural. E aqui, inevitavelmente, emerge a questão de como lidar com o sincretismo de fato, ou a dupla pertença religiosa, dos membros da comunidade afro-brasileira. Até que ponto um militante católico se permite avançar na busca de suas autênticas raízes africanas? É possível ser, ao mesmo tempo, um negro consciente e católico?

Em 1985, é promovida, pela Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT), a I Consulta sobre Cultura Negra e Teologia na América Latina. Realiza-se em Duque de Caxias, Rio de Janeiro, de 8 a 12 de julho de 1985. “Identidade negra e religião” é o tema que congrega trinta participantes provenientes de oito países. Este não é o espaço para aprofundar sua inestimável importância. Apenas interessa destacar sua tomada de posição, conforme se lê no relatório final, quanto ao sincretismo. Assim reza um trecho do documento, que ocupa pouco mais de meia página:

Propomos que o termo “sincretismo” ou seja posto de lado em seu uso tradicional, ou seja redefinido com relação às religiões africanas da América Latina e do Caribe, [pois] é, na maioria das vezes, um conceito superficial, além de ser utilizado pelo observador exterior para recusar qualquer tipo de autonomia às religiões africanas das Américas e, assim, evitar qualquer espécie de projeto ecumênico com o cristianismo.³⁶

O documento conclui afirmando a urgência de uma nova abordagem ecumênica que reconheça em todas as religiões a dimensão de evolução e complementação ao longo da história. É claro que um relatório final não traduz toda a riqueza e todo o calor de um encontro, mas é evidente que o tema do sincretismo parece estar subestimado nesse primeiro evento.

Quase dez anos depois da primeira consulta, e após vários encontros nacionais de APNs, celebra-se, em São Paulo, a segunda, desta feita intitulada “Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha”. Foi organizada e coordenada pelo Grupo Atabaque – Cultura Negra e Teologia.³⁷ Participaram quarenta e nove militantes, mais vinte convidados especiais, provenientes de onze países. A organização promove uma metodologia inovadora, dedicando a maior parte do tempo a seis oficinas de trabalho, das quais a que mais se aproxima do tema em questão é a quarta: “O ecumenismo das comunidades de fé negras”.

Pelo que se depreende do relatório dessa oficina,³⁸ o termo sincretismo pareceria estar, de fato, banido do vocabulário dos APNs, sendo substituído por macroecumenismo. Embora admitam que

³⁶ ASETT. *Identidade negra e religião: consulta sobre cultura negra e teologia na América Latina*. p. 47.

³⁷ O Atabaque foi fundado em 1989. É uma ONG ecumênica que reúne teólogos e demais estudiosos das culturas afro-descendentes. Sua proposta é subsidiar a reflexão e a prática dos APNs, intensificando, também, o intercâmbio com grupos e entidades internacionais envolvidos com o tema.

³⁸ As atas do evento foram publicadas em Atabaque-ASETT, *Teologia afro-americana: II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha*. Para os resultados da quarta oficina, cf. pp. 157-168.

também este esteja carregado de ambigüidades,³⁹ os participantes reconhecem nas comunidades de fé negras algumas dimensões comuns afro-ecumênicas: a religiosa, a ancestral, a simbólica e a sociopolítica.⁴⁰ Mas alguns questionamentos levantados no final dão conta de que “os membros das comunidades... ainda se perguntam” sobre o sincretismo. Aqui está o que confessa o texto:

Não poderíamos olhar para algumas [das] experiências místicas de fé [nas várias comunidades] como uma verdadeira inculturação? Devemos acolher a linguagem dominante e considerá-la sincretismo? Devemos resgatar a palavra sincretismo? Já dissemos na primeira consulta que as igrejas rotulam essas vivências de fé como sincretismo porque não querem fazer ecumenismo com as religiões afro-americanas e caribenhas.⁴¹

Os signatários afirmam descobrir a revelação de Deus em muitas⁴² comunidades negras, mas reconhecem os problemas teológicos daí decorrentes, sobretudo na cristologia e na eclesiologia, quando são questionados conceitos como mediação, salvação e universalidade.⁴³

Numa espécie de balanço sobre a reflexão teológica no período intermediário às duas consultas, Antonio A. da Silva aponta como um dos temas recorrentes até então a “superação de preconceitos em busca do necessário diálogo afro-religioso”, e projeta à próxima etapa cinco temas particularmente importantes, dentre os quais “ecumenismo e macroecumenismo (ecumenismo integral) na perspectiva afro”.⁴⁴ O autor direciona, então, sua reflexão para a inculturação, esclarecendo, porém, não se tratar de um processo descendente, cujo protagonismo caiba à mensagem ou ao mensageiro, “mas de uma prática [em que] é dada prioridade ao povo, com suas culturas que, por certo, não superam os evangelhos, mas integram sua mensagem no próprio viver”.⁴⁵

Nesse estádio da reflexão teológica dos APNs, a impressão que fica é, ainda, a de uma “dialética de Calcedônia”,⁴⁶ em que se distinguem bem os extremismos a serem evitados, mas não se desdobram, concreta e articuladamente, os passos e procedimentos do processo.⁴⁷ Isso pode estar

³⁹ Idem, *ibidem*. p. 159.

⁴⁰ Idem, *ibidem*. pp. 161-164.

⁴¹ Idem, *ibidem*. p. 165.

⁴² Atenção para a prudência da asserção: em muitas, não em todas!

⁴³ Idem, *ibidem*.

⁴⁴ SILVA, A. A. da. Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras – Brasil. In: Atabaque-ASETT. *Teologia afro-americana*. pp. 49-72 [aqui: p. 65].

⁴⁵ Idem, *ibidem*. p. 71.

⁴⁶ Tomo emprestada a expressão usada por C. Boff para criticar o idealismo da cristologia clássica. Cf. *Teologia e prática: a teologia do político e suas mediações. passim*.

⁴⁷ Entretanto, a preocupação mais recente dos membros do Grupo Atabaque parece encaminhar-se na direção deste enfrentamento teórico: que métodos e epistemologias estão conduzindo a práxis das comunidades negras? Foi o que pude constatar ao participar dos seguintes seminários-oficina: *Bíblia e negritude* (promoção CEBI-Atabaque, Guarulhos, 12-14.9.1993); *Metodologia e formação nos movimentos populares* (COM-Atabaque, São Paulo, 27-30.7.1998); *Metodologias como desafios interdisciplinares em contextos afro-brasileiros* (Atabaque, São Paulo, 16-18.12.1999); *II Seminário de Metodologia: negritude e processos educacionais* (Atabaque, São Paulo, 15-

por trás das ambigüidades encontradas no discurso dos APNs acerca do tema do sincretismo. Em pesquisa ainda em andamento junto a membros desse Grupo, cujos resultados parciais vêm sendo divulgados, P. Sanchis identifica oito posições fundamentais com relação ao tema.⁴⁸

Permanece entre os APNs a visão tradicional do sincretismo como mistura, confusão, fruto da ignorância, embora se demonstre certa simpatia pelas pessoas envolvidas. Outros, embora rejeitem o sincretismo como programa legítimo, recusam-se a qualificar assim a realidade popular em que estão imersos. Para esses, o povo não faz confusão. A dupla pertença, por exemplo, não é sincretismo, mas antes “ecumenismo popular”.

Pelo que pude constatar em visitas a grupos de APNs e no contato prolongado com membros do Grupo Atabaque, a posição acima indicada é muito comum entre as lideranças. Vão nessa direção, por exemplo, as considerações de H. Frisotti,⁴⁹ que entende que o diálogo com as religiões afro-brasileiras deva ser feito a partir do conceito de “macroecumenismo”, proposto na Assembléia do Povo de Deus em Quito (1992), para superar os limites impostos pelos termos ecumenismo (restrito às igrejas cristãs) e diálogo inter-religioso (que não chega a expressar, sempre, a necessidade de uma prática comum pela paz e pela justiça).⁵⁰

Mas, como também admite Sanchis, não é rígida a aplicação desse recorte. Alguns APNs rejeitam o sincretismo como programa, mas reconhecem sua realidade e a necessidade de levá-lo em conta na prática (e na pastoral) popular. Procuram, então, legitimar o fenômeno reservando-lhe um limitado espaço no campo da cultura. Assim, é possível assumir sinceramente a fé católica ao mesmo tempo que se valoriza a cultura afro em suas mais variadas expressões.

Isso explica o fato — que não vejo, ao contrário de Sanchis, como uma nova posição — de alguns APNs até gostarem de tirar o sincretismo de suas preocupações, investindo mais nas categorias inculturação e macroecumenismo, mas reconhecendo que aquele segue presente na realidade popular e vai-se insinuando até mesmo na pastoral dos negros ou na ação dos APNs. Suas dúvidas dizem respeito ao uso meramente folclórico de símbolos do candomblé no rito católico e às críticas recebidas, que condenam certa “captação imperialista” da Igreja.

Sanchis observa que a própria insistência na questão cultural leva os militantes a descobrir nas religiões afro a tradição de seu povo. Isso impede uma nítida distinção entre cultura e religião, fazendo com que o tema da inculturação volte a confinar com o do sincretismo. Uma saída invocada por alguns agentes é a categoria espiritualidade, que facilitaria o encontro entre a ética cristã e a ancestralidade no candomblé. Ao manifestar, através dela, seus sentimentos — numa missa afro,

17.11.2001) e *III Consulta Ecumênica Afro-Americana e Caribenha de Teologia e Culturas* (outubro 2003).

⁴⁸ Cf. SANCHIS, P. Sincretismo e pastoral. In: CAROSO, C. & BACELAR, J. Op. cit. pp. 171-210 (para os oito tipos ideais, cf. pp. 178-202). O autor deixa claro, porém, que “não se trata de retratos inteiros” e sim “de tipos ideais de atitudes, efetivamente mesclados na realidade” (p. 188).

⁴⁹ Cf., por exemplo, sua dissertação de mestrado: *Passos no diálogo: Igreja católica e religiões afro-brasileiras*.

⁵⁰ Cf. FRISOTTI, H. *Passos no diálogo*. p. 56.

por exemplo — os participantes abrem um espaço simbólico polivalente em que, na interpretação de Sanchis, culto e cultura, finalmente, se uniriam.

Há, também, os que utilizam, eventualmente, a categoria sincretismo sem mais problematizá-la, colocando-a no arco mais amplo do macroecumenismo. É o sentido que parece ter esta asserção de P. Suess: “Todos somos politeístas, de certa maneira [...] Se realmente vamos ao fundo, todos somos sincretistas. Isso é bom: quanto mais ampliamos nossa tenda, mais energia divina somos capazes de captar com nossas antenas”.⁵¹ Tal atitude finda por desembocar em certa apologia do sincretismo do ponto de vista epistemológico e cristão. E o próprio Suess é retomado como exemplo:

A dupla pertença deve interpretar-se dentro da identidade brasileira. Quem conhece o caboclo ribeirinho aprendeu a decodificar um “sim” que significa um “não”, um “não” que equivale a um “sim”. Compreender a identidade não como algo exclusivo: “A” não pode ser “B”? Sim! “A” pode ser “A” e pode ser um pouco “B” também. Para nós, é quase impossível pensar assim, mas, de fato, sempre estamos diante desta realidade de uma identidade não-exclusiva, que, eu diria, é muito mais cristã. “Ou você é cristão, ou não é”... Não! Eu sou cristão e mais alguma coisa.⁵²

Há ainda, na lista de Sanchis, os APNs que se encaixam num “sincretismo indefinido” ou “envergonhado”. E, por último, os que, embora sem explicitar o tema em questão, “em nome do macroecumenismo, mantêm presente e viva no grupo essa problemática, porque adotam um elenco de comportamentos, atitudes e representações que continua, para outros, a fazer problema nos termos tradicionais do sincretismo”.⁵³ Outra modalidade possível dessa mesma atitude seria, segundo o autor, afirmar uma espécie de sincretismo que “não passa pela fé, nem pela adesão concomitante a uma cosmovisão alternativa”, mas “pela experiência religiosa enquanto tal, e [pelo] Deus que essa experiência conota”.⁵⁴

Creio que os titubeios conceituais verificados entre os APNs, e mesmo entre os teólogos que os assessoram, são perfeitamente compreensíveis dada a própria novidade da perspectiva em que se colocam para pensar em parâmetros mais adequados a dar conta de sua genuína experiência de fé. Meu escopo será, doravante, oferecer-lhes uma contribuição que visa não a concluir, mas a ensejar o diálogo, em vista de uma teologia mais conseqüente com sua realidade.

Inculturação ou sincretismo?

O quadro levantado na seção anterior deve ter dado uma idéia da dificuldade cristã para ajuizar um tema tão polêmico. Na realidade, grande parte dos equívocos depende do ponto hermenêutico de onde se lê o fenômeno do sincretismo, a saber, do ponto de vista das ciências sociais (e da religião) ou da teologia (cristã, no caso). Donde a oportunidade de investigar, a seguir, uma proposta

⁵¹ Cf. SANCHIS, P. Sincretismo e pastoral. In: CAROSO, C. & BACELAR, J. Op. cit. p. 195.

⁵² Idem. ibidem.

⁵³ Idem, ibidem. p. 197.

⁵⁴ Idem, ibidem. p. 200.

terminológica mais respeitosa para com a espiritualidade afro-popular que dialoga com a tradição cristã.

Há certo consenso entre os autores em remontar a utilização do termo sincretismo a Plutarco. Este o utiliza em corte político para designar a união das comunidades de Creta, muitas vezes rivais entre si, na defesa contra um inimigo comum. Para seu uso teológico, é preciso avançar ao século XVI. Erasmo de Roterdã irá retomá-lo para conceituar o esforço feito por reformadores e humanistas a fim de unir ensinamentos filosóficos e teológicos, por si distintos, em vista da defesa racional de posições comuns fundamentais.

Nos círculos da Reforma Protestante, o termo alterna desde o significado de processo harmonizador de diferenças confessionais até, mais tarde, adquirir um teor mais pejorativo, na acepção de “mistura de religiões”.⁵⁵ Só a partir da abordagem das ciências da religião o termo começará a ser empregado como *terminus technicus* na análise do processo de fusão de diferentes mitos e tradições religiosas.

Para S. Vasconcelos, o conceito de sincretismo não apresenta, até aqui, condições para um uso normativo. S. Ferretti corrobora, em parte, tal opinião quando descreve a multiplicidade de usos e sentidos do conceito de sincretismo religioso.⁵⁶ Por isso a dificuldade de aceitá-lo como fenômeno natural característico de todo sistema religioso que, de alguma forma, no seu processo de constituição, entra em contato com outros sistemas religiosos.

Segundo Van der Leeuw,⁵⁷ ao se analisar uma das grandes religiões deve-se ter em conta sua dinâmica, pois uma religião histórica é um organismo em contínuo crescimento, que torna inevitável o sincretismo. Ela sofre múltiplas influências, causadas pela experiência da colonização sofrida por um grupo religioso, sua expulsão ou migração, ou ainda fatores econômicos ou geopolíticos.

De sua parte, Vasconcelos assevera que a utilização do conceito de sincretismo já contém sempre algo sobre o autor que o utiliza e seu sistema de pensamento. Mas admite que, independentemente da posição adotada, o fenômeno do sincretismo é cada vez mais visível no seio das igrejas cristãs, “enquanto fenômeno religioso de grande atualidade e relevância, característico da religiosidade contemporânea, confrontada com o desafio da construção de sentido diante da pluralidade religiosa”.⁵⁸

M. M. Breeveld já propunha, na década de 1970, ser preciso evitar explicações muito reducionistas. O sincretismo não é somente o fenômeno de sobreposição das máscaras brancas sobre as tradições africanas. Nem se identifica com o deslocamento do sagrado que acompanha a integração do negro

⁵⁵ VASCONCELOS, S. Op. cit. p. 147.

⁵⁶ Cf. FERRETI, S. Op. cit. pp. 87-93.

⁵⁷ Cf. LEEUW, G. van der. *Phänomenologie der Religion*. p. 689. Apud VASCONCELOS, S. Op. cit. p. 148.

⁵⁸ Idem, *ibidem*. p. 149.

na sociedade. Muito menos poderá ser compreendido como uma total reinterpretação do sistema africano em termos brasileiros, dadas as perdas de memória coletivas.

Se todas as três hipóteses podem ser constatadas em determinadas circunstâncias, tal se deve às múltiplas modalidades de manifestação do sincretismo, por sua vez resultantes de diversas causas externas. Se assim é, "o sincretismo religioso não compreende, provavelmente, nenhuma estrutura evolucionista, mas somente várias modalidades de manifestação sobre as quais não se pode afirmar que algumas sejam mais evoluídas do que as outras".⁵⁹

Sem dúvida, a opinião de Breeveld e outros oferece ao pesquisador boas razões para uma reabilitação incondicional da pluralidade de pontos de vista religiosos. Todavia, como "sincretizar" tal convicção com a inconcussa fé neotestamentária de ter atingido um plano irrenunciável? Porque, afinal, é disto que se trata: como cruzar a delicada fronteira entre uma consideração socioantropológica do sincretismo e outra explicitamente teológica?

O problema seria, talvez, menos insidioso se eu já tivesse partido, desde o início, com o termo inculturação. Aliás, como observei anteriormente, a conceituação de sincretismo oferecida por L. Boff já parecia coadunar-se mais com o que hoje vem sendo chamado de inculturação. Em artigo recente, M. de F. Miranda⁶⁰ reforça o coro dos que preferem inculturação a sincretismo. Diz ele que este último é termo usado pelas ciências da religião, as quais, embora tenham um discurso pertinente e importante para a teologia, não detêm a última palavra sobre a questão. O autor até admite que o sincretismo enquanto tal pode "ser considerado uma etapa prévia e bastante comum na inculturação da fé", e que, afinal, "desaparece ao ser integrado na inteligibilidade e na expressão da fé ou ao se tornar o resultante de uma mistura incompatível com a fé".⁶¹ Entretanto, pondera que, do ponto de vista teológico, será sempre preciso discernir os "sincretismos errôneos", que "deturpam o sentido que gerações anteriores davam à fé [cristã]". Para evitar possíveis mal-entendidos, portanto, seria melhor "banir para sempre esse conceito do mundo teológico, pois um sincretismo correto e ortodoxo recebe hoje a denominação de inculturação, que não vem carregada por leituras negativas do passado, como se dá com o termo sincretismo".⁶²

Não obstante a apologia feita por Miranda, o termo inculturação, embora já ocupe um lugar assegurado no jargão teológico hodierno, ainda se ressentido de um uso que, se já foi mais confuso no passado, permanece polissêmico até nossos dias. Segundo G. Collet⁶³, quem inaugura o uso teológico do conceito é o jesuíta José Masson, já em 1959, e em 1962 fala da "necessidade de um cristianismo inculturado". Anos mais tarde, conforme A. A. Roest Crolius, a 32.^a Congregação Geral da Companhia de Jesus (1974-1975), serve-se do termo "enculturação" ao preparar um documento sobre fé e cultura, para evitar falar de adaptação e acomodação. Desenvolvido por

⁵⁹ BREEVELD, M. M. Uma revisão do conceito de sincretismo religioso e perspectivas de pesquisa. *REB*, n. 138, p. 418.

⁶⁰ Cf. MIRANDA, M. de F. Inculturação da fé e sincretismo religioso. *REB*, n. 238, pp. 275-293.

⁶¹ Idem, *ibidem*. pp. 289-290.

⁶² Idem, *ibidem*. p. 287.

⁶³ COLLET, G. Inculturação. In: EICHER, P. (Dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. pp. 394-400.

Herskovits, o termo se refere ao processo pelo qual alguém é iniciado em sua cultura de origem até poder nela se expressar. Imagina-se que o mesmo termo poderia dar conta da dinâmica pela qual uma Igreja local insere-se na cultura do povo, conseguindo aí se expressar. Ao ser traduzido para o latim como *inculturatio*, abre-se a porta para o vocábulo “inculturação”.⁶⁴ Em 1977, em um memorial de padre Pedro Arrupe, então superior-geral dos jesuítas, ao Sínodo dos Bispos, afirma-se que a “falta de inculturação é um dos grandes óbices para a evangelização”. Para Collet, isso deve ter contribuído para que o termo aparecesse, pela primeira vez, no documento final do Sínodo (*Ad populum Dei nuntius*, art. 5). Em 1979, João Paulo II utiliza-o, embora ainda de modo impreciso, na *Catechesi tradendae* (art. 53).

Opinando a partir da realidade asiática (indiana), M. Amaladoss considera o termo inculturação inadequado e ilusório quando empregado numa situação de missão.⁶⁵ Nesse contexto, fala-se da inculturação como sendo o processo pelo qual o Evangelho se faz carne em determinada cultura. Todavia, contesta o autor, “nem o Evangelho, nem a cultura existem por si mesmos”. O Evangelho, desde o início, apresenta-se como (pelo menos) quatro evangelhos, oriundos de quatro comunidades diferentes, inseridas numa tradição contínua proclamada por missionários e interagindo com a cultura de um povo. Portanto, “o que acontece é um encontro entre duas comunidades com crenças, culturas e modos de vida próprios”, em que “o encontro entre Evangelho e cultura é apenas um elemento nesse complexo contexto e é influenciado por todos os outros elementos”.⁶⁶

Em direção semelhante apontam as observações do teólogo africano M. M’nteba.⁶⁷ Após criticar a oposição dualista geralmente feita entre “cristianismo” e “culturas” como duas realidades ou como domínios distintos da existência humana, e propor que “o cristianismo em si não existe senão como conceito-limite”, M’nteba afirma que “o verdadeiro problema não é o da relação do Evangelho com as culturas humanas, mas o da relação de novas tradições cristãs com as que monopolizaram o cristianismo”. Por isso ser iconoclasta “a inculturação, enquanto vontade de assumir, culturalmente, o ato de crer”, pois “põe em cena uma negociação e uma reestruturação do capital religioso entre agentes cujos interesses e preocupações divergem”.⁶⁸ Eu diria que, de certo modo, o cristianismo ortodoxo custodia o congelamento morfológico da experiência cristã de Deus. O sincretismo é seu teste de realidade e seu uso sintagmático, é a palavra sendo pronunciada, numa dialética *langue-parole* de saussuriana memória.

Para J. Comblin,⁶⁹ o discurso sobre a inculturação é “o ponto de encontro de todas as ambigüidades”. Quando o papa a exalta e evoca a memória dos santos Cirilo e Metódio, fundadores da igreja entre os povos eslavos, não estaria imaginando, indaga Comblin, uma situação em que a

⁶⁴ Cf. ROEST CROLLIUS, A. A. What is so new about inculturation? A concept and its implications. *Gregorianum*, n. 59, pp. 721-738.

⁶⁵ Cf. AMALADOSS, M. *Missão e inculturação*. p. 27.

⁶⁶ Idem, *ibidem*. pp. 28-29.

⁶⁷ Cf. Inculturação na “Terceira Igreja”: Pentecostes de Deus ou desforra das culturas?. *Concilium*, n. 239, pp. 149-169.

⁶⁸ Idem, *ibidem*. pp. 162-163.

⁶⁹ Cf. COMBLIN, J. As aporias da inculturação (I). *REB*, n. 223, pp. 664-684. E a seqüência do artigo (II) em *REB*, n. 224, pp. 912-918.

Igreja entregaria aos povos uma cultura já pronta, como fez outrora com os eslavos (língua, liturgia, alfabeto, leis e instituições cristãs)? “A nova evangelização seria, também, o dom de uma nova cultura feita pela Igreja e doada por ela?”.

Para os progressistas, continua o autor, a inculturação equivale a promover a diversidade das culturas atualmente dominadas pela cultura superior do mundo capitalista. Crêem que essa poderia ser o fermento de uma transformação radical que os marxistas outrora vislumbraram nos trabalhadores. Mas também há “setores progressistas [que] suspeitam [de] que o paradigma da inculturação possa ajudar a confundir as contradições sociais e romper com a tradição latino-americana pós-conciliar de pastoral libertadora”.⁷⁰ Os conservadores, por sua vez, “esperam que a inculturação seja o canal pelo qual a Igreja volte ao ideal de uma cultura cristã,” revalorizando e renovando sua cultura tradicional.⁷¹

Comblin desconfia da própria utilização do termo cultura. Que cultura? Cultura de quem? Que significa essa cultura para os pobres?⁷² Para ele, “seria totalmente errôneo representar-se a evangelização no mundo grego e romano como uma obra de inculturação”, pois, na verdade, “a comunidade cristã rejeita toda a cultura helenística como pagã, moralmente corrupta”.⁷³ À exceção de alguns convertidos das elites, “a maioria do povo cristão [...] sentiu a sua conversão como uma emancipação do mundo grego [e de sua cultura] com todas as suas dominações”.⁷⁴

Por outro lado, prossegue o autor, os povos alcançados pela cristandade medieval, a partir do século V, converteram-se a uma cultura que tinha por motor o clero⁷⁵ e por ferramenta a teologia.⁷⁶ O Evangelho, se entrou, “foi sub-repticiamente e por acaso, porque entrou também uma pessoa com vida evangélica”.⁷⁷ Sendo assim, “se se quer falar em inculturação [hoje], que seja a inserção na cultura dos pobres”.⁷⁸

Seria, então, a inculturação “um processo ativo de assimilação da mensagem evangélica a partir de dentro mesmo da cultura que a recebe através do testemunho e do anúncio evangelizador, e o compreende e traduz segundo o seu modo cultural próprio de ser e perceber, de atuar e de se comunicar”?⁷⁹ Segundo Comblin, este é justamente o conceito não admitido pela Igreja romana. Para ele, “todos os textos de Santo Domingo devem ser lidos com a cláusula: ‘na medida em que isso concorda com os documentos do magistério’”.⁸⁰ Entretanto, seja ou não admitido o conceito

⁷⁰ Cf. SUESS, P. A disputa pela inculturação. In: ANJOS, M. F. dos (Org.). *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. p. 113.

⁷¹ Cf. COMBLIN, J. As aporias da inculturação (I). pp. 664-665.

⁷² Idem, ibidem. p. 671.

⁷³ Idem, ibidem. p. 669.

⁷⁴ Idem, ibidem. p. 668.

⁷⁵ Idem, ibidem. p. 674.

⁷⁶ Idem, ibidem. p. 680.

⁷⁷ Idem, ibidem. p. 672.

⁷⁸ Idem, ibidem. p. 684.

⁷⁹ Cf. AZEVEDO, M. C. Contexto geral da inculturação. In: ANJOS, M. F. dos (Org.). *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. p. 15.

⁸⁰ COMBLIN, J. As aporias da inculturação (II). p. 920.

acima, os pastoralistas da inculturação têm diante de si, na opinião deste autor, várias aporias práticas. A principal é que só se pode fazer a inculturação dentro da cultura, por pessoas que a ela pertençam. Mas “uma grande maioria dos agentes de pastoral... não são [cultural e religiosamente] nem índios, nem negros”. Seriam, assim, “inaptos para fazer a inculturação”.⁸¹

Visando pôr um pouco de ordem nessa dança terminológica, M. C. Azevedo⁸² procura distinguir quatro conceitos para especificar o gênero de relação a ser propugnado entre Evangelho e cultura: aculturação, enculturação, transculturação e inculturação. Assim, a “aculturação” é o processo de transformações verificadas numa pessoa ou grupo pelo contato com outra cultura que não a sua ou pela interação entre duas ou mais culturas distintas.⁸³ A “enculturação” é o processo pelo qual uma pessoa é introduzida na sua própria cultura;⁸⁴ este é, portanto, análogo a socialização. A “transculturação” é a possível ou efetiva transferência unilateral e, eventualmente, impositiva, de sentidos e valores, de símbolos, modelos ou instituições, de uma cultura específica a outras, com a tendência, por parte do emissor, a não se deixar influenciar por aquele.⁸⁵ A “inculturação” é, enfim, o processo de evangelização através do qual são jogadas numa cultura as sementes evangélicas, de modo que a fé possa ali brotar e desenvolver-se, respeitando-lhe a índole própria.⁸⁶ O problema com essa definição de inculturação — além das ressalvas de Amaladoss, já citadas, é óbvio: as sementes do Verbo já não estariam previamente semeadas nas várias culturas?

De outra parte, olhando o documento de Santo Domingo na perspectiva do sincretismo afro, S. Vasconcelos critica, justamente, o uso que aí se faz do processo de inculturação em relação às populações afro-americanas. O autor observa que Santo Domingo faz uma separação artificial entre cultura e religião, visando, exatamente, comunidades e segmentos sociais em que tal separação inexistente. O documento pretende dialogar com a cultura, mas não com a religião. Assim, “ao refletir sobre a necessidade e a possibilidade da inculturação em uma determinada cultura, o fato dessa cultura já ter um sistema religioso de sentido, na qual o seu *ethos* coletivo é simbolizado, é quase que totalmente ignorado”.⁸⁷

Tal ignorância pode estar ligada ao que Torres Queiruga detecta como “fortes restos” de certo estilo ainda presente no inconsciente coletivo, e que, espontaneamente, entende que “aproximar-se de outra religião significa substituir com nossa verdade a daquela religião... anulando-a como tal para ‘convertê-la’ à nossa”. É o que esse autor crê estar subentendido no conceito de inculturação: “Em última instância, respeitar a cultura, mas substituir a religião”.⁸⁸

⁸¹ Idem, *ibidem*. p. 921.

⁸² AZEVEDO, M. C. *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*.

⁸³ Idem, *ibidem*. p. 413.

⁸⁴ Idem, *ibidem*. p. 414.

⁸⁵ Idem, *ibidem*. p. 416.

⁸⁶ Idem, *ibidem*. p. 414.

⁸⁷ Cf. VASCONCELOS, S. Op. cit. p. 219.

⁸⁸ TORRES QUEIRUGA, A. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. p. 333.

Assim, para dar conta de um novo paradigma que aceite as religiões como autênticos caminhos de salvação⁸⁹ e que, portanto, se disponha a conservá-las enriquecendo-as, Torres Queiruga cunha o termo *inreligiosa*. Assim como, “na ‘inculturação’, uma cultura assume riquezas de outras sem renunciar a ser ela mesma, algo semelhante ocorre no plano religioso [...]: no contato entre as religiões, o movimento espontâneo em relação aos elementos que lhe chegam de outra deve ser o de incorporá-los em seu próprio organismo, que desse modo não desaparece, mas, pelo contrário, cresce. Cresce a partir da abertura ao outro, mas na direção do mistério comum”.⁹⁰

Torres Queiruga ilustra sua proposta retomando a metáfora paulina do enxerto para explicar a relação entre judaísmo e cristianismo. Ora, quem diz enxerto admite que “a árvore receptora não é suprimida, mas acolhe em si mesma e alimenta com sua própria seiva aquela mesma realidade que a reforça e lhe infunde nova vida”. Mas que fique claro, alerta o autor: cada inter-relação religiosa é peculiar; o processo da inreligiosa não é simétrico, e dependerá dos modos e possibilidades concretas das religiões que se encontram.⁹¹ Aliás, não é diferente o princípio que norteia o esforço de Clemente de Alexandria ao refletir sobre a relação — muito mais distante — entre o cristianismo e a cultura grega: a filosofia cumpre para os gregos, afirma Clemente, o mesmo papel que o Antigo Testamento para os judeus.⁹²

Pois bem, a julgar pelas opiniões até aqui expostas, se a teologia renunciar à categoria sincretismo em benefício de sua correlata inreligiosa, isso não resultará, automaticamente, em maior clareza e precisão conceitual. A polissemia desta última reforça minha insistência nos termos sincretismo e sincretização. Ademais, tal preferência tem um escopo estratégico. Visa, antes de tudo, a ser fiel à complexidade do problema. Concordo com C. Stewart e R. Shaw quando afirmam que

parece desnecessário e limitante evitar um termo que já existe para descrever a síntese religiosa por causa de algumas conotações que ele recebeu por (basicamente) eruditos do século XIX. Pelo contrário, adotar um termo que adquiriu, em alguns lugares, significados pejorativos pode suscitar uma crítica mais profunda das pressuposições sobre as quais tais significados se fundamentam do que se o termo fosse meramente evitado.⁹³

Entretanto, não basta a mera adoção de uma terminologia. É preciso ter o cuidado de averiguar suas concepções subjacentes. Foi o que me ocorreu na primeira vez com que me deparei com a distinção proposta por L. Maldonado. De certa forma, seu modelo insere-se na perspectiva de L. Boff, anteriormente comentada. Conforme Maldonado, o sincrético deve ser entendido enquanto “processo de síntese, de interconexão entre duas religiões ou entre suas manifestações”. Se tal

⁸⁹ Sobre a salvação “nas” ou “apesar das” religiões não-cristãs, cf. J. Dupuis, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, pp. 421-452.

⁹⁰ TORRES QUEIRUGA, A. Op. cit. p. 334.

⁹¹ Idem, ibidem. pp. 334-335.

⁹² *Stromata* 1, 5, 28. Apud Idem, ibidem. p. 336.

⁹³ STEWART, C. & SHAW, R. *Syncretism/Antisyncretism: the politics of religious synthesis*. p. 2.

processo resulta deficiente, fala-se de sincretismo; quando considerado adequado, é chamado de sincretização.⁹⁴

Como e com quais critérios avaliar esse processo? Maldonado oferece alguns, de caráter mais descritivo. O sincretístico é uma simples soma ou justaposição de sistemas religiosos e culturais. Alguns significantes cristãos são aceitos, mas prevalece, afinal, o significado tradicional, ainda que ligeiramente remodelado. O sincrético é a verdadeira síntese ou interação dialética da qual resulta algo novo. A crença ou o rito de um é reinterpretado pelo outro reciprocamente. Nesse caso, podem dar-se duas variáveis, observa o autor. São aceitos os ritos e os símbolos indígenas, dando-se a eles um novo sentido (o cristão, no caso). Porém, e esta é a primeira variável, tal procedimento pode acabar negando o sentido anterior desses ritos simbólicos, e não desaguará numa autêntica sincretização.

Uma verdadeira sincretização (a segunda variável) requer, ao contrário, que o sentido anterior seja elevado a outro plano, “conservando-o e trocando-o pouco a pouco; afirmando-o e negando-o; anulando-o sem destruí-lo, mas antes transcendendo-o, elevando-o a uma nova plenitude de significado”.⁹⁵

Imagino que a primeira reação seja franzir a testa diante de asserções do tipo: anular sem destruir (como?). Entretanto, diante da atual conjuntura da Igreja católica romana,⁹⁶ soa até avançada essa tentativa que considera o dado cristão como princípio animador que respeita e encoraja o ponto de vista alheio, purificando-o. Desde, é claro, que se tenha sempre em conta que o processo é recíproco. Ambos os interlocutores estão, por assim dizer, “purificando-se”. Terei, contudo, oportunidade de retomar e aprofundar esse fio. Por enquanto, pretendo somente colocar-me desde um ponto hermenêutico mais apropriado a fim de dialogar com as tradições afro-brasileiras.

De fato, e como já havia mencionado antes, uma utilização *ex abrupto* do termo inculturação teria dado a idéia de um empreendimento cujo pontapé inicial dependesse de um *placet* da cúpula. Uma movimentação que somente teria início quando os clérigos entrassem em campo. Privilegiando, ao contrário, as religiões sincréticas (catolicismo incluído), pretendo, antes, falar de um processo em curso, de um diálogo já começado. Procuo, assim, aproximar-me de uma liberdade criativa que nem sempre tem paciência diante da costumeira lentidão do magistério (católico, no caso), frequentemente mais preocupado com a pureza doutrinal.

O termo inculturação possui, como se viu, um significado nitidamente teológico. Ademais, Torres Queiruga deixou bem claro seu perigoso limite. Cumpre, na teologia católica, desafio semelhante ao de seu correlato — “contextualização” — na tradição protestante. Na opinião de A. Magalhães, a insistência na inculturação ofuscou a reflexão “sobre as mudanças ocorridas dentro de um processo de interação entre anúncio da mensagem cristã e outras tradições religiosas e

⁹⁴ MALDONADO, L. *Introducción a la religiosidad popular*. p. 55.

⁹⁵ Idem, *ibidem*. p. 56.

⁹⁶ Basta conferir a declaração *Dominus Iesus*, assinada pela Congregação para a Doutrina da Fé.

formações culturais, entre recepção e reelaboração de uma tradição”.⁹⁷ As conseqüências para a teologia foram significativas: “ausência de um diálogo mais direto da teologia acadêmica com as chamadas religiões populares, falta de percepção da incapacidade de referenciais formados para a reflexão sobre uma tradição baseada no dogma, de contemplar os novos cristianismos emergentes no nosso continente”.⁹⁸

Para o autor, se termos como inculturação e contextualização “respondem, em parte, aos problemas levantados pela inserção do Evangelho nas culturas, deixam, porém, de lado a pergunta da inserção das culturas nas tradições do Evangelho”.⁹⁹ Sincretismo seria, então, um termo que torna “explícita a mútua influência entre Evangelho e cultura”;¹⁰⁰ pois enquanto “evangelização significa anunciar a mensagem em torno de símbolos cristãos a cada época e cultura”, e inculturação é “o processo através do qual a mensagem vai sendo anunciada”, o sincretismo seria seu “produto final”, que “foge ao controle tanto do missionário ou do anunciante quanto do receptor da mensagem”.¹⁰¹

Portanto, a mencionada interação entre evangelização, inculturação e sincretismo na reflexão teológica é possível e desejável. Ademais, voltar a atenção ao mundo do sincrético pode ajudar num confronto interdisciplinar (antropologia, fenomenologia, sociologia, literatura etc.) certamente mais estimulante à pesquisa teológica. Por conseguinte, retendo ambos os termos em disputa — sincretismo e inculturação — com a ajuda extra de um novato (inreligiosa), pode-se dar o devido peso à problemática.

De tudo o que foi exposto, já é possível avançar a seguinte hipótese: o povo fiel às origens africanas, ou mesmo aqueles segmentos da população que levam à frente, e simultaneamente, duas religiões, não tencionam desafiar ou apostatar a ortodoxia cristã. Como bem salienta M. de F. Miranda, ao julgar as crenças das pessoas, o teólogo o faz com suas categorias, a partir de “chaves de compreensão cristãs e ocidentais, que podem ser, conforme o caso, inadequadas e mesmo deformativas”. E prossegue: “A idéia que temos de incoerência por parte daqueles que assumem componentes de outras religiões, para nós díspares ou mesmo contraditórios, não existe, de fato, para essas pessoas que dispõem apenas de fragmentos, e não da totalidade, da religião à qual pertencem e à qual dão sua adesão [...] movidas por uma intencionalidade bem determinada”.¹⁰² Até porque, como afirma M. Amaladoss, normalmente nenhuma comunidade considera-se sincretista (em sentido pejorativo); pois “integra vários símbolos em um sistema de sentido consistente de seu

⁹⁷ MAGALHÃES, A. C. de M. Sincretismo como tema de uma teologia ecumênica. *Estudos de Religião*, n. 14, pp. 49-70 (aqui: p. 69).

⁹⁸ Idem, *ibidem*. p. 70.

⁹⁹ Idem, *ibidem*. p. 56.

¹⁰⁰ Idem, *ibidem*. p. 57.

¹⁰¹ Idem, *ibidem*. p. 68.

¹⁰² MIRANDA, M. de F. Inculturação da fé e sincretismo religioso. p. 290.

ponto de vista e relevante para sua vida”. E arremata: “O problema com o cristianismo é não ter sido suficientemente sincretista nos últimos séculos”.¹⁰³

Ademais, o que os católicos-do-candomblé têm diante de si, há séculos, são os catolicismos populares. A crítica e/ou condenação de tais fenômenos são, em geral, ineficazes, porque demasiadamente assépticas, a saber, elas partem de um catolicismo etéreo que ninguém jamais viu. J. Comblin já dizia, com todas as letras, no final da década de 1960, que “o catolicismo oficial definido pela teologia e pelo direito canônico nunca existiu. Existem sistemas concretos, constituídos por certa impregnação cristã de várias civilizações. Mas o cristianismo puro, oficial, não existe. Nem os próprios clérigos o vivem. A diferença entre o catolicismo dos clérigos e o catolicismo popular consiste apenas nisto: que os clérigos imaginam que o seu cristianismo é puro e o único verdadeiramente autêntico, e os outros não têm problemática de ortodoxia, nem de autenticidade. Na realidade, existem apenas diferentes sistemas de tradução do cristianismo em condições concretas de vivência humana. As formas populares merecem tanto respeito quanto as formas oficiais”.¹⁰⁴

Se assim é, antes de julgar os "católicos de dupla religião" é preciso indagar pela qualidade *ad intra* do cristianismo por eles conhecido. A esse *confiteor* segue uma segunda pergunta: qual seria a verdadeira função da Igreja nessas situações de (aparente) mixagem religiosa? Que serviços são esperados dos cristãos em tais contextos? Fazer o bem ao povo equivale a convertê-lo (em sua totalidade) a um cristianismo mais ortodoxo? Em suma, salvação-libertação do Povo de Deus é sinônimo de madura adesão das pessoas à comunidade chamada Igreja?¹⁰⁵

Para responder a tais questões, a teologia cristã deverá voltar a atenção às próprias vísceras e aos fundamentos da fé cristã, a saber, a possibilidade e as modalidades do acesso humano à presumida novidade evangélica. Oriunda da melhor reflexão ratificada no Vaticano II, também a teologia da libertação acabou pagando sua quota a certo iluminismo *gauche*. Autores como o brasileiro R. Alves e o uruguaio J. L. Segundo detectaram, cada qual a seu modo, alguns dos limites dessa corrente teológica. Seria importante acompanhar-lhes a epistemologia, identificando sua colaboração em vista de uma nova teologia da revelação, mais apta a incluir em seus circuitos outros trajetos possíveis da autocomunicação divina na história. Mas isso já é tema para outro artigo.

Bibliografia

AMALADOSS, M. *Missão e inculturação*. São Paulo, Loyola, 2000.

¹⁰³ AMALADOSS, M. *Missão e inculturação*. pp. 43-44.

¹⁰⁴ COMBLIN, J. *Os sinais dos tempos e a evangelização*. p. 260.

¹⁰⁵ Essa é, justamente, uma das principais questões enfrentadas em J. L. Segundo, *Teologia aberta para o leigo adulto*, v. 1: Essa comunidade chamada Igreja. Detive-me nesse assunto em “Candomblé, sincretismos e cristianismo: um diálogo com Juan Luis Segundo. In: SOARES, A. M. L. *Juan Luis Segundo: uma teologia com sabor de vida*. pp. 121-144.

- ANCHIETA, J. de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933.
- ANDRADE, J. M. T. de. O sincretismo e o religioso. In: CNBB. *A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil II*. São Paulo, Paulus, 1993. Col. Estudos- CNBB, v. 69.
- ASETT. *Identidade negra e religião: consulta sobre cultura negra e teologia na América Latina*. Rio de Janeiro- São Bernardo, CEDI-Liberdade, 1986.
- ATABAQUE–ASETT. *Teologia afro-americana: II consulta ecumênica de teologia e culturas afro-americana e caribenha*. São Paulo, Paulus, 1997.
- AZEVEDO, M. C. de. *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé: a realidade das CEBs e sua tematização teórica, na perspectiva de uma evangelização inculturada*. São Paulo, Loyola, 1986.
- AZEVEDO, T. Catolicismo no Brasil? *Vozes* 63 (1969) 117-124.
- BARRETO, M. A. P. Sincretismo. In: *Dicionário de ciências sociais*. Rio de Janeiro, FGV-MEC, 1986.
- BOFF, L. Avaliação teológico-crítica do sincretismo. *Vozes* 71/7 (1977) 53-68.
- _____. *Igreja: carisma e poder*, 3. ed. Petrópolis, Vozes, 1982.
- BORGES, R. F. de C. *Axé, Madonna Achiropita: um estudo da presença de elementos da cultura afro-brasileira nas celebrações da Igreja Nossa Senhora Achiropita (Bexiga, São Paulo)*. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião apresentada na PUC-SP, 2000.
- BREEVELD, M. M. Uma revisão do conceito de sincretismo religioso e perspectivas de pesquisa. *REB* 138 (1975) 415-423.
- CAROSO, C. & BACELAR, J. (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro-Salvador, Pallas-CEAO, 1999.
- COLLET, G. Inculturação. In: EICHER, P. (Dir.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo, Paulus, 1993. pp. 394-400.
- COMBLIN, J. *Os sinais dos tempos e a evangelização: estudos de teologia pastoral*. São Paulo, Duas Cidades, 1968. v. I.
- _____. As aporias da inculturação (I). *REB* 223 (1996) 664-684.
- _____. As aporias da inculturação (II). *REB* 224 (1996) 912-918.
- DANTAS, B. G. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1982.
- _____. Repensando a pureza nagô. In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, 1982.
- DUPUIS, J. *Gesù Cristo incontro alle religioni*. Assisi, Cittadella, 1989.
- _____. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo, Paulinas, 1999.
- FERRETTI, S. F. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo, Edusp –São Luís, FAPEMA, 1995.
- FRISOTTI, H. *Passos no diálogo: Igreja católica e religiões afro-brasileiras*. São Paulo, Paulus, 1996.

- HOORNAERT, E. *Formação do catolicismo brasileiro: 1500-1800*. Petrópolis, Vozes, 1974.
- KLOPPENBURG, B. Ensaio de uma nova posição pastoral perante a umbanda. *REB* 110 (1968) 404-417.
- _____. Os afro-brasileiros e a umbanda. In: CELAM. *Os grupos afro-americanos*. São Paulo, Paulinas, 1982. pp. 185-211.
- _____. O sincretismo afro-brasileiro como desafio à evangelização. *Teocomunicação* 96 (1992) 203-215.
- MAGALHÃES, A. C. de M. Sincretismo como tema de uma teologia ecumênica. *Estudos de Religião* 14 (1998) 49-70.
- MALDONADO, L. *Introducción a la religiosidad popular*. Santander: Sal Terrae, 1985.
- MARALDO, J. C. Synkretismus. In *Sacramentum Mundi* IV (1969) 795-800.
- MIRANDA, M. de F. Inculturação da fé e sincretismo religioso. *REB* 238 (2000) 275-293.
- M'NTEBA, M. Inculturação na “Terceira Igreja”: Pentecostes de Deus ou desforra das culturas? *Concilium* 239 (1992) 149-169.
- MUNANGA, K. Mestiçagem e identidade afro-brasileira. *Vozes* 6, 93 (1999) 85-96.
- _____. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, Vozes, 1999.
- ROEST CROLLIUS, A. A. What is so new about inculturation? A concept and its implications. *Gregorianum* 59 (1978) 721-738.
- ROLIM, F. C. Condicionamentos sociais do catolicismo popular. *REB* 141 (1976) 142-170.
- _____. Religiões africanas no Brasil e catolicismo. Um questionamento. In: *África*. USP-FFLCH, *Revista do CEA* (1978/1) 41-62.
- SEGUNDO, J. L. *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus: Uma chave para a análise do cristianismo (latino-americano)*. Com J. P. Sanchis. Petrópolis, Vozes, 1968.
- _____. *Teologia aberta para o leigo adulto*. São Paulo, Loyola, 1976-1977. v. I: Essa comunidade chamada Igreja.
- SILVA, A. A. da. (Org.). *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo, Paulinas, 1998.
- SOARES, A. M. L. (Org.). *Juan Luis Segundo – Uma teologia com sabor de vida*. São Paulo, Paulinas, 1997.
- _____. Candomblé, sincretismos e cristianismo: um diálogo com J. L. Segundo. In: IDEM (Org.). *Juan Luis Segundo: uma teologia com sabor de vida*. São Paulo, Paulinas, 1997.
- _____. *Le religioni afrobrasiliane e l'inculturazione della fede*. Dissertação de mestrado em Teologia Fundamental. Roma, PUG, 1990.
- _____. O eclesial das comunidades de base e a mistura religiosa: um desafio para a inculturação da fé. *Espaços*, São Paulo, ITESP, 1/1 (1993) 55-70.
- STEWART, C. & SHAW, R. *Syncretism/Anti-syncretism: the politics of religious synthesis*. New York, Routledge, 1994.

SUESS, P. *Catolicismo popular no Brasil: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida*. São Paulo, Loyola, 1979.

_____. Inculturação: desafios, caminhos, metas. *REB* 193 (1989) 81-126.

_____. A disputa pela inculturação. In: ANJOS, M. F. dos (Org.). *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis, Vozes, 1995.

TORRES QUEIRUGA, A. *O diálogo das religiões*. São Paulo, Paulus, 1996.

_____. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*. S. Paulo: Paulinas, 2001.

VV. AA. *História da Igreja no Brasil*. 3. ed. Petrópolis, Vozes – São Paulo, Paulinas, 1983. 2 vv.

VASCONCELOS, S. S. D. *Em busca do próprio poço: o sincretismo afro-católico como desafio à inculturação*. Tese de doutoramento apresentada na Faculdade de Teologia Católica da Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster/Westfallen, 1999.

