



SINCRETISMO: UMA RELAÇÃO ENTRE O CATOLICISMO E AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

(Syncretism: a relationship between Catholicism and Afro-Brazilian religions)

Alan Christian Pedrosa Martins

Graduando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP)

Pedro K. Iwashita

Doutor em Teologia pela Universidade de Fribourg, Suíça

Professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP)

RESUMO

A teologia como ciência reflete os fenômenos que, de certa forma constituem a experiência de fé da sociedade, isto é, olhar o mundo e os variados períodos da história com o auxílio das diversas ciências: a antropologia, as ciências da religião e a sociologia. Com o tráfico de negros do continente africano, vieram os diversos costumes vividos na África: a cultura, a religiosidade, os mitos africanos, as crenças nos Orixás, sendo que todos esses elementos constituíram o imaginário cultural brasileiro. Assim surge o sincretismo, como forma de resistência e sobrevivência de fé. A Igreja, com o Concílio Vaticano II e as declarações pós-conciliares, se abre a uma nova forma de estar no mundo, valorizando o diálogo com outras religiões e culturas.

Palavras-chave: Vaticano II; Sincretismo, Candomblé; Diálogo; Sociedade.

ABSTRACT

Theology as a science reflects the phenomena that in some way constitute the experience of faith in society, that is, looking at the world and the various periods of history with the help of the various sciences: anthropology, the sciences of religion and sociology. With the black traffic of the African continent, came the various customs lived in Africa: culture, religiosity, African myths, beliefs in the Orixás, all these elements constituted the Brazilian cultural imaginary. Thus syncretism arises as a form of resistance and survival of faith. The Church with the Second Vatican Council and the post-conciliar declarations opens a new way of being in the world, valuing dialogue with other religions and cultures.

Keywords: Vatican II; Syncretism, Candomblé; Dialogue; Society.

INTRODUÇÃO

A teologia como ciência, que reflete a relação do homem com o divino, definida por Agostinho (354-430) como "*rationem sive sermone de divinitate*"¹ (a fala ou pensamento refletido sobre o divino) cujo ponto de partida é Deus, possibilita dialogar com o mundo e

¹ AGOSTINHO, *De civitate Dei*, VIII, 1(CCSL 47.217)



com o ser humano em seus variados aspectos, isto é, sociológico, antropológico, cultural e, como primazia da reflexão teológica, transcendental.

Deste modo, se aloca a teologia das religiões neste bloco, chamado de teologia fundamental, que se atrela aos alicerces da reflexão teológica, ou seja, como ciência da fé que é fundamentada em uma religião que conhece uma revelação, e a medita sobre, a revelação do verbo que se encarna, isto é, um Deus se incultura na realidade humana.²

Assim sendo, a teologia cristã, especificamente após o Concílio Ecumênico Vaticano II, convocado pelo Papa João XXIII, se abre ao diálogo. Essa mudança de ótica legítima e estimula o reconhecimento da diferença como condição fundamental para um diálogo inter-religioso.³

Deste modo, o Concílio Ecumênico Vaticano II possibilita fazer relações em torno dos seguintes cortes epistemológicos: fé e vida; teologia e ciência; igreja e sociedade; igreja e civilização; missão como anúncio e diálogo no mundo, na sociedade e na universidade; religião, modernidade e pós-modernidade; religião e sociedade; religião e campo simbólico.

A reflexão teológica permite analisar de forma pontual a vinda de vários elementos da cultura africana ao Brasil, iniciado no período do Brasil colonial, e ainda hoje com as diversas migrações.

Desta forma, para compreender o sincretismo entre o catolicismo e as religiões vinda da África, isto é, as religiões afro-brasileiras, assim chamada por muitos antropólogos e sociólogos da contemporaneidade, é necessário a compreensão de alguns acontecimentos do Brasil colonial, séc. XVI – XIX, haja vista, este período onde o Brasil e algumas partes da Europa viveu a triste experiência de regime escravocrata.

A religiosidade brasileira é composta por uma acentuada diversidade cultural, isto é, no modo de crer e compreender a fé no Brasil. Contudo, sabe-se que, em outros países onde também houve a deportação de negros da África, há também a relação sincrética com o catolicismo, um exemplo atual é a experiência religiosa vivida em Cuba,⁴ em variadas regiões, os mesmo adeptos do catolicismo, são de forma sincrética os mesmo adeptos das religiões de matrizes africanas, haja vista, tal como no Brasil, o tráfico de escravos africanos para Cuba havia começado, já no início da colonização da ilha pelos espanhóis. Neste período, o Brasil era um mercado ao mesmo tempo exigente e garantido, mesmo no início do século XVII os portugueses ainda forneciam escravos para a Espanha⁵. Há várias datas que marcaram o início do tráfico nas Antilhas, mas, a que é provada historicamente, segundo Arthur Ramos foi no ano de 1517, quando o rei Carlos I, da Espanha, permitiu a entrada de escravos, este período foi até o ano de 1880 na abolição da escravidão.⁶

² BOTTIGHEIMER, Christoph. *Manual de Teologia Fundamental: a racionalidade da questão de Deus e da revelação*; tradução de Markus A. Hediger e Eduardo Gross. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

³ BOTAS, Paulo Olusínadé. *Xiré: A cirando dos encantados*. São Paulo: Editora Ave Maria, 1997, p.32-34.

⁴ Cf. IWASHITA, Pedro. *Maria e Iemanjá: análise de um sincretismo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991, p.35-36.

⁵ MATOSO, Katia M. de Queiros. *Ser escravo no Brasil: séculos XVI-XIX*; tradução de Sonia Furhmann. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, p.45.

⁶ Cf. IWASHITA, Pedro. *Maria e Iemanjá: análise de um sincretismo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991, p.35.



1. O REGIME ESCRAVOCRATA DO BRASIL COLÔNIA E A INFLUÊNCIA DA IGREJA CATÓLICA

Portugal, no século XVI, ainda desprovida de mão de obra para o trabalho nas lavouras, fez jus à utilização de escravos. Embora o país colonizador seja um pequeno território, porém, carente de homens para o giro de produção, as guerras de conquistas, pestes e epidemias deixaram um grande buraco na população portuguesa, que fora preenchido pela mão de obra escrava, tanto em Portugal quanto na colônia, isto é, nas terras brasileiras.⁷

Um fator peculiar a esta análise, destaca Bastide, é o encontro entre a culturas indígena, portuguesa e africana. Com isso, o catolicismo europeu, a cultura indígena, já vivida em terras brasileiras, e a cultura africana, marcada pela crença nos deuses iorubas, com suas danças, comidas típicas das tribos e o estilo de vida e de compreender a organização das comunidades, se juntaram no mesmo solo.

Roger Bastide expõe em sua análise que o catolicismo implantado no Brasil por Portugal, era o catolicismo contra a Reforma que, se opondo ao protestantismo, aflorava-se o culto aos santos e a virgem Maria, vivendo uma espécie de catolicismo da “idade média”. Assim sendo, a teologia deste período é chamada de teologia da Cristandade, que era estreitamente veiculada pela Igreja hierárquica e por clérigos vinculados diretamente à Coroa Portuguesa.⁸ Com a reforma Luterana se afluindo, o contexto europeu era de grandes conflitos, que a qualquer momento poderia explodir, cujo o pavio fora aceso por Lutero, com suas críticas e suas teses teológicas⁹.

Mesmo os clérigos que eram responsáveis pelo cuidado religioso, e pela manutenção dos sacramentos nas fazendas e capelas, deixavam-se influenciar pelo forte isolamento, pelo clima, pela fermentação da cana-de-açúcar e pela falta de fiscalização que vivia a colônia de Portugal. (BASTIDE 1989.p.60.)

Um aspecto importante a destacar-se neste período é que a vivência do catolicismo era por meio dos clãs de famílias, isto é, cada família vivia de forma isolada a sua experiência de fé¹⁰. As crianças nascidas na colônia, eram educadas pelos escravos, elas brincavam com as crianças negras, porém, diferenciavam-se, pois, recebiam também o estudo de latim e de filosofia tomista. A única ligação entre a igreja de Roma e a experiência de fé vivida pelos colonos índios e escravos era aquilo que ensinavam os jesuítas¹¹. O jesuíta Jorge Benci, em obra publicada em 1705, afirma que a escravidão e o cativo eram consequência do pecado original.¹²

⁷ BASTIDE, Roger. *As Religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Livraria Pioneira, 3ª. Ed.1989, p.48.

⁸ Pg 63 ARTIGO PROFESSOR NEY DE SOUZA

⁹ DAWSON, Christopher. *A Divisão da Cristandade: Da Reforma Protestante à Era do Iluminismo*. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.p.21.

¹⁰ BASTIDE, Roger. *As Religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Livraria Pioneira, 3ª. Ed.1989, p.60.

¹¹ Cf. Idem, p.62.

¹² GRENZER, Matthias. IWASHITA, Pedro K. (Orgs). *Teologia e cultura: a fé crista no mundo atual*. São Paulo, Paulinas, 2012. (Coleção teologia na Universidade). p.62.



A escravidão era considerada não só legítima, mas também sacralizada, pois representava um componente da própria Cristandade¹³. Bastide expõe que os navios negreiros chegavam na mesma época trazendo negros de diversos lugares da África: do Congo, da Guiné e da Angola¹⁴. Eles eram comprados aleatoriamente para suprir os que já haviam morrido ou para o aumento da produção. Este fator fez com que na mesma fazenda convivessem negros de diversas origens e lugares com costumes diferentes.

Contudo, mesmo com a renovação de escravos nas fazendas, a cultura africana era vivida, de forma discreta, porém intensa, pois vinham no navio sacerdotes, feiticeiros, adivinhos, médicos e desta forma, os valores e saberes eram renovados.

No dia a dia do trabalho nas fazendas os negros se reagrupavam, formando comunidades e, entre o grupo, surgia um líder religioso. Os negros faziam festas e nestas festas eram munidos de força espiritual e mental para continuar o trabalho, deste modo, ao som dos atabaques envolto do fogo cantavam e dançavam.¹⁵ Os senhores das fazendas compreendiam que depois dessas festas os negros trabalhavam com maior vigor, assim sendo, a produção da fazenda aumentava, rendendo muito mais, pois a dança era para os negros um descanso de tanto sofrimento e dor¹⁶.

Neste período o catolicismo brasileiro assumiu na sua formação histórica um caráter fortemente obrigatório, isto é, todos que residiam na colônia tinham que professar a fé católica, de modo que era praticamente impossível viver em terras brasileiras sem confessar a religião católica¹⁷. Os donos das fazendas, motivados pelos clérigos, exigiam que as festas dos negros fossem nos dias dos santos patronos das famílias ou patrono dos escravos, São Benedito e Santa Efigênia, e sobre o modesto altar barroco, à luz de velas e fogueiras, os negros dançavam enquanto os donos das fazendas pensavam que era homenagens aos santos e a Virgem Maria,

[...] diante do modesto altar católico erguido contra o muro da senzala, à luz tremuladas velas os negros podiam dançar impudentemente suas danças religiosas e tribais. O branco imaginava que eles dançavam em homenagem a Virgem ou aos santos; na realidade, a Virgem e os santos não passavam de disfarces e os passos dos bailados rituais cujo significado escapava aos senhores, traçavam sobre o chão de terra batida os mitos dos orixás ou dos voduns[...] (BASTIDE.1989)

Deste modo, a dança parecia que abolia a distância dos oceanos e enchiam os negros de alegria, pois eles retomavam, quase que por momentos, a alegria de suas terras africanas.

¹³ Idem, p.64.

¹⁴ De acordo com notas de rodapé da obra *Maria e Iemanjá: análise de um sincretismo*. Fernando Otriz menciona uma lista de 96 nações diferentes que compôs a população escrava em Cuba, e deste modo, no Brasil também houve variadas tribos africanas, sudaneses e bantos, porém ainda o grupo predominante foram os iorubas. Cf. IWASHITA, Pedro. *Maria e Iemanjá: análise de um sincretismo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.p. 36.

¹⁵ BASTIDE, Roger. *As Religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Livraria Pioneira, 3ª. Ed.1989, p .60.

¹⁶ Idem, p. 60-61.

¹⁷ HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro. 1550/1800*. Petrópolis: Vozes, 1991.p. 13.



1.1 NO CENÁRIO DO BRASIL COLONIAL NASCEM AS CONFRARIAS DOS NEGROS

A igreja lucrou com os escravos, haja vista, a mentalidade de algumas pessoas, da época, em especial da igreja católica, segundo a exposição de Bastide a igreja aceitava a escravidão:

A igreja, que defendera com tanta energia a causa dos ameríndios contra os colonos e mesmo contra o próprio governo da metrópole, aceitou a escravidão do negro. Ela mesma lucrou com isso: a propriedade de Santa Cruz compreendia, em 1768, 1 205 escravos; o convento do Desterro na Bahia tinha 400 escravas para 74 freiras¹⁸.

Desta forma, a mentalidade era que o negro estava entregando sua força física e seu trabalho, e o dono da fazenda estava lhe dando alma¹⁹,

[...], mas, se a igreja aceitava a escravidão do negro, aceitava-a somente sob certas condições: se lhe tomava o corpo, dava lhe em troca uma alma. O senhor branco podia lucrar com a mão de obra servil, mas esse direito estava contrabalançado por deveres correlatos, figurando, em primeiro lugar, o da cristianização. (BASTIDE, 1989. p.77.)

Ou seja, pelos sacramentos e pela catequese recebida de forma obrigatória, os donos das fazendas estavam preocupados com o lucro que seus escravos podiam lhe render, porém, a igreja exigia a cristianização destes negros e, desta forma, a cristianização de sua cultura. Assim sendo, fundam-se as confrarias dos negros e mulatos, segundo Roger, sob os moldes das confrarias dos brancos.

Roger Bastide aponta que há dois motivos que de certa forma favoreceram para que houvesse o sincretismo. O primeiro era que as confrarias formadas pelos negros bantos, e desta forma, os iorubas e daomeanos foram menos atingidos por esta nova maneira de manifestação cultural imposta pelos brancos e pela igreja²⁰. E o outro fator, era que os negros continuavam falando suas línguas primitivas, e os clérigos que aqui estavam não sabia essas línguas, queriam que a igreja mandasse missionários conhecedores dessas línguas. Deste modo, as confrarias eram protegidas pela ignorância linguística por parte da igreja. Há indício de que as confrarias de Nossa Senhora do Rosário eram compostas pelas filhas de Iemanjá²¹.

Portanto, ao analisar a criação de confrarias dos negros é notório que os negros, tanto escravos como já libertos, mesmo afrontados por uma outra fé imposta, encontravam meios para a sobrevivência, através do sincretismo entre a fé nos deuses africanos e a fé estabelecida pelo catolicismo nos santos e na Virgem Maria.

¹⁸ DORNAS Filho, João. *A Escravidão no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939. p.243.

¹⁹ BASTIDE, Roger. *As Religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Livraria Pioneira, 3ª. Ed.1989, p.77.

²⁰ Cf. Idem, p.78-79.

²¹ Cf. BASTIDE, Roger. *As Religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Livraria Pioneira, 3ª. Ed.1989. p. 79 Roger Bastide faz referência a obra de VASCONCELLOS. *Mariana e seus templos*.



1.2 O INÍCIO DO CANDOMBLÉ EM TERRAS BAIANAS

Em meados do século XIX, o candomblé²² se forma no contexto cultural e social católico do Brasil. O estado só se tornou laico na primeira constituição republicana de 1891, isto é, antes o catolicismo era a única religião tolerada no Brasil. De tal modo, pode-se afirmar que o candomblé e o catolicismo sempre andavam juntos, haja vista, o candomblé nasceu oficialmente como a religião secundária de negros católicos, escravos ou livres, brasileiros ou africanos²³.

Assim sendo, o culto aos orixás no Brasil ganhou uma forma específica, a partir das misturas de ritos e do sincretismo. Os primeiros terreiros de candomblé, que seguem até os dias atuais, foram constituídos e organizados enquanto comunidades de santo nas cidades da Bahia.

Contudo, há algumas diferenças entre as nações de candomblé. Segundo o pesquisador e antropólogo Raul Lody²⁴, os termos religiosos, as danças, a comida, as músicas, os rituais e as rezas modificam-se entre si, devido as nações, e conseqüentemente a origem de cada costume, como a nação Kêto-Nago (ioruba), Jexá ou Ijéxá (ioruba), Jeje (fon), Angola (banto), Congo (banto), Angola-Congo (banto), nação de caboclo²⁵ (modelo afro-brasileiro)²⁶. Desse intercâmbio, surgiu o “candomblé” que é um culto de matriz africana, porém, genuinamente brasileiro, visto que na África não há misturas de nações nem de ritos, rezas e cantos. Uma outra maneira de culto afro-brasileiro, de modo especial no nordeste do Brasil, é chamada de Xangô, esses grupos promoveram e atualmente provêm uma elaborada reflexão sobre o poder e a luta desse herói africano, esse tipo de candomblé é típico especificamente dos estados de Sergipe, Alagoas e Pernambuco²⁷.

O candomblé é uma religião de tradições orais e de segredos, que sustenta e sustentou essa vivência de fé. Esses segredos são passados de geração em geração somente pelos que são delegados sacerdotes, ou pelos que estão inteiramente ligados aos ritos de iniciação de rezas, palavras e cantos.

O desenvolvimento da religião foi gradativo, isto é, aos poucos foi se estabelecendo, e se organizando nas terras do recôncavo baiano e depois aos demais estados do Brasil. Mesmo

²² De acordo com Yeda Pessoa de Castro. *Das Línguas africanas ao português do Brasil*. 1983.p.83. O termo candomblé, averbado em todos os dicionários portugueses para designar os chamados cultos afro-brasileiros na Bahia (como macumba no Rio de Janeiro, e xangô em Recife), vem do étimo banto "ka-ndómb-íd-é > kâ-ndómb-éd-é > ka-n-dómb-él-é", derivado nominal de verbal de "kù-lómb-à > kù-dómb-á, louvar, rezar, invocar, analisável a partir do protobanto "kòdómb-éd-á", pedir pela intercessão de. Logo, candomblé é igual a culto, louvor, reza, invocação.

²³ SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOLDSTEIN, Ilana Seltzer (Orgs.). *Caderno de leituras - O universo de Jorge Amado: orientações para o trabalho em sala de aula*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. (Coleção Jorge Amado). p.50.

²⁴ Raul Geovanni da Motta Lody (Rio de Janeiro, 1952), é um antropólogo, museólogo e professor brasileiro, responsável por vários estudos na área das religiões afro-brasileiras, sobretudo na Bahia, tem várias obras sobre o candomblé, a destacar uma obra que fala da beleza e a alegria do povo de santo “O Povo de Santo, ” Rio de Janeiro, Editora Pallas, 1995. ”

²⁵ Encantados e caboclos é o nome genérico de entidades e guias nos chamados caboclos de candomblés e em outras denominações religiosas sobretudo de origem banto. Entre eles destacam os caboclos como espíritos de indígenas ou pretos velhos, espírito de antigos escravos africanos.

²⁶ LODY, Raul. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Àtica, 1987.p.11.

²⁷ Idem.p.13.



depois do período colonial, o candomblé²⁸ ainda continuou sendo uma religião de sobrevivência étnicas da África. No candomblé, a produção cultural realiza uma eficaz aliança entre os planos sagrado e humano. Diferente da experiência católica vivida no período colonial em terras brasileiras, o candomblé contempla não só a vida religiosa do negro, mas a vida social, comunitária hierárquica, moral e lúdica²⁹, prova disto, encontra-se nos traços das religiões de matrizes africanas na cultura brasileira, cubana e várias outras, de modo especial, nas Américas, onde houve o terrível episódio da escravidão.

1.3 MITOLOGIA AFRICANA E O CULTO AOS ORIXÁS NO BRASIL

Nos mitos da tradição iorubá, os orixás são deuses que receberam de Oludumare ou Olorum, que é o Ser supremo, a missão de cuidar do mundo, da natureza e tudo o que foi criado por ele³⁰. Deste modo, destinou-se a cada orixá, o cuidado dos elementos da natureza e de cada fase da vida humana.

Para a compreensão da relação entre o candomblé, os deuses e os mitos, é importante acentuar a afirmação feita por Boaventura Kloppenburg, acerca da crença do povo africano em Deus.

O africano é pronunciadamente religioso. Não se encontrou até agora um único povo africano ateu. Geralmente admitem a existência de um só Deus, origem e causa de tudo quanto existe e que é considerado espiritual (sem corpo e sem representação: e como vento), onipotente (como o sol, o elefante e o leão), bondoso (como batata doce), pessoal e distinto de tudo o que existe. A esse Ser Supremo (a quem dão vários nomes) rende ao africano um culto muito restrito, individual e secreto: um gesto, um elevar de olhos para o céu, um levantar de mãos em atitude suplicante. Nada mais: “Ele é bom, não castiga a gente; portanto, não é preciso ocupar-se muito com ele³¹.”

Desta forma, o candomblé tem suas raízes no monoteísmo, porém com alguns aspectos politeístas, há uma discordância entre vários antropólogos e pesquisadores, no entanto, é certo que o candomblé tem sua crença em um deus que tudo cria, mas, distribui a manutenção de sua criação aos outros deuses, inferiores, isto é criado por Olorum, o deus criador. Afirma-se então o candomblé como uma religião monoteísta- politeísta³², dada a distribuição do Ser supremo aos outros seres divinos.

²⁸ LODY, Raul. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Àtica, 1987.p.8

²⁹ Idem.p.10.

³⁰ PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.p.20

³¹ KLOPPENBURG, Boaventura. *A umbanda no Brasil: orientação para os católicos*. Petrópolis: Vozes, 1961.p.17.

³² RIBAS, José Tadeu de Paula. *A questão do Deus único nas religiões africanas e afrodescendentes: Monoteísmo x Politeístas – identidade e valia nos afrodescendentes*. Thoth, Brasília, n. 5, p. 21-35, maio/ago. 1998.



O culto aos orixás³³ e seus elementos espirituais e matérias, estão fundamentados pelo equilíbrio e pela combinação de energias, (axé)³⁴.

Com o crescimento dos terreiros de candomblé, de modo peculiar na Bahia, os orixás e seus mitos passaram a embrenhar-se na cultura brasileira, e deste modo, os mitos africanos marcam o cenário religioso do Brasil. De modo que muitas pessoas tem o conhecimento de diversos mitos dos deuses africanos, e também de sua relação sincrética com o catolicismo.

Para uma futura análise da relação sincrética e religiosa do cenário atual brasileiro será necessária a explanação do mito e dos ritos acerca de alguns orixás. É importante esclarecer que há uma questão antropológica acerca do mito e do rito, conforme nos relata Iwashita. A questão é determinar se o mito é anterior ao rito, ou o rito anterior ao mito, apresenta o teólogo um argumento essencial a compreensão:

Para alguns, o mito é anterior ao rito; ele é primitivamente, uma tentativa de explicação dos fenômenos da natureza, uma primeira cosmogonia, e o rito viria depois, moldando-se na sua estrutura, sobre os temas míticos já preexistentes. Assim haveria um mito da criação do mundo e, quando o sol perde a força, quando o inverno despoja a natureza de sua vegetação, e tudo, ao redor do homem, parece entrar em agonia, surgiria o rito que copia o mito da criação para recriar o que está a ponto de parecer³⁵.

2. SINCRETISMO PARA A SOBREVIVÊNCIA E A RELAÇÃO COM A FÉ CATÓLICA

Na análise do sincretismo entre o candomblé e o catolicismo, afere-se variados motivos e fatores, que permearam e ainda hoje estão vivos no imaginário religioso e cultural brasileiro, visto que a repressão religiosa dos negros foi um fator primordial para a existência da relação sincrética entre os santos católicos e os orixás cultuados no candomblé.

O sincretismo foi no passado uma questão de sobrevivência de uma cultura, de um povo e uma realidade religiosa, que nasce basicamente de uma resistência, de uma estratégia de cooperação entre as diversas etnias africanas, com o intuito de sobreviver. Segundo Verge, em sua obra de 1981, "Orixás", os santos católicos teriam ajudado os escravos a lograr e a depositar os seus senhores sobre a natureza das danças que estavam autorizadas a realizar-se no domingo quando reagrupavam em batuques por nações de origem³⁶.

Assim, o sincretismo foi um mecanismo cultural decisivo para a reconstituição das religiões africanas no Brasil. A partir do sincretismo, os orixás passaram a ser identificados com os santos católicos, sendo louvados, tanto nos terreiros pelo povo de santo, como também nas

³³ De acordo com as notas de KLOPPENBURG, Boaventura. *A umbanda no Brasil: orientação para os católicos*. Petrópolis: Vozes, 1961. "Orixá" é palavra nagô e significa imagem. Por extensão passou a significar divindade ou santo.

³⁴ Segundo a tradição oral do candomblé, "axé" é definido como força sagrada de cada orixá, que se revigora, com as oferendas dos fiéis e os sacrifícios e os rituais, e definido também como a força da vida.

³⁵ BASTIDE, Roger. 1954, p.111.

³⁶ IWASHITA, Pedro. *Maria e Iemanjá: análise de um sincretismo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991, p.103.



igrejas, de modo especial pelo estilo barroco e pelos adeptos do candomblé que buscavam características de seus orixás nas imagens dos santos católicos³⁷.

Segundo Raimundo Cintra (1976), alguns pesquisadores viram nas confrarias de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito a origem do sincretismo, uma vez que essas confrarias de negros e mulatos, fundadas aos moldes das confrarias dos brancos, permitiam aos africanos guardarem os costumes adaptáveis ao catolicismo, ainda que reinterpretados³⁸.

O teólogo Pedro Iwashita expõe em sua obra a difícil determinação de critérios que os negros usaram para fazer a relação sincrética, isto é, não se sabe ao certo quais os critérios de associação do orixá ao santo católico³⁹.

Para Pierre Verger, a comparação parece ter baseado-se, de maneira geral, sobre os detalhes das estampas religiosas que poderiam lembrar certas características dos deuses africanos⁴⁰, como o caso de Xangô. Pode parecer estranho à primeira vista, que Xangô, deus do trovão, violento e viril, tenha sido comparado a São Jerônimo, representado na imagem por um ancião calvo e inclinado sobre os velhos livros, mas que é frequentemente acompanhado, em suas imagens, por um leão docilmente deitado aos seus pés, sendo o leão um símbolo da realeza entre os iorubas. Por isso, São Jerônimo é sincreticamente comparado ao orixá Xangô, o terceiro soberano desta nação, por ter em sua imagem um leão deitado ao seu lado⁴¹.

Outro exemplo é de Oxossi, orixá da caça e guerreiro da fartura, pois segundo a lenda, esse orixá caça com apenas uma flecha⁴². Portanto, seu símbolo é um arco e uma flecha; ele vive nas matas, e é sincretizado com São Sebastião, soldado do Império Romano, que morreu a flechadas, amarrado em um tronco. São esses pequenos detalhes que foram assimilados a fim de que a religião sobrevivesse em meios às perseguições. Atualmente, em muitos terreiros de candomblé, tanto da Bahia como de outras regiões do Brasil, há na imagem de São Sebastião, o sincretismo e a devoção a Oxossi.

Reginaldo Prandi, em seu artigo “*Religião e sincretismo em Jorge Amado*”⁴³ sobre o candomblé e o sincretismo, esboça uma tabela com os santos católicos e sua correspondência a partir de uma visão sincrética, contudo, sabe-se que há divergências entre as regiões brasileiras, ou seja, em alguns lugares São Sebastião é sincretizado com Oxossi, em outros como São Jorge. No caso de Xangô, em alguns lugares é sincretizado com São Jerônimo, em outros com São João, haja vista, entre uma região e outra, há uma mistura folclórica acerca da relação sincrética entre os santos e os orixás.

Em sua obra, Iwashita, fundamentado na hipótese de Roger Bastide, aponta que essas correspondências nascem e morrem conforme as épocas, por exemplo: Iemanjá, na Bahia, hoje se identifica sobretudo com Nossa Senhora da Conceição da Praia, porque é protetora

³⁷ Cf. SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOLDSTEIN, Ilana Seltzer (Orgs.). Caderno de leituras - *O universo de Jorge Amado: orientações para o trabalho em sala de aula*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. (Coleção Jorge Amado). p.50.

³⁸ IWASHITA, Pedro. *Maria e Iemanjá: análise de um sincretismo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991, p.102.

³⁹ Idem, p.103.

⁴⁰ Cf. VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*. Salvador, BA: Corrupio, 1981. p.26.

⁴¹ Idem, p.26-30.

⁴² Cf. PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.p.112-125.

⁴³ SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOLDSTEIN, Ilana Seltzer (Orgs.). Caderno de leituras - *O universo de Jorge Amado: orientações para o trabalho em sala de aula*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. (Coleção Jorge Amado). p.46.



querida dos marinheiros. Já em Porto Alegre, Iemanjá é sincretizada com Nossa Senhora dos Navegantes⁴⁴.

Atualmente, percebe-se que muitos membros do candomblé têm ligações fortíssimas e de muita proximidade com a fé católica, sobretudo, os pais e mães de santo, que guardam a tradição dos primeiros terreiros de candomblé em terras brasileiras. Prova disso, é a lavagem da escadaria das catedrais de diversas regiões e estados do Brasil⁴⁵.

Aos poucos, o candomblé foi se solidificando no imaginário cultural brasileiro e se misturando com a crença popular nos santos católicos. Em Salvador, na Bahia, há várias manifestações que misturam entre si o candomblé e o catolicismo. Este fator alargou o candomblé aos brancos, haja vista, que há uma grande população branca, de origem muitas vezes europeia, que devota suas vidas aos orixás, inquices⁴⁶ e voduns do candomblé cultuado no Brasil.

Assim sendo, o candomblé utilizou-se do sincretismo para sobreviver, mesmo que travestido de catolicismo, e assim passar por vários séculos de perseguições, e hoje busca cada vez mais adquirir espaço na sociedade, que por sua vez é pluralista e fragmentada⁴⁷.

Afonso Maria Ligorio Soares, professor livre docente da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, na obra *Revelação e Diálogo intercultural nas pegadas do Vaticano II*, reafirma que o controvertido termo *sincretismo* talvez dê conta melhor dessa realidade e possa ensinar algo já embutido na ideia de que a revelação de Deus nada é se não contar com a resposta lenta, imperfeita e gradual dos seres humanos⁴⁸.

Deste modo, Soares argumenta que o n. 22 do decreto *Ad Gentes* chama a uma renovação da atividade missionária da Igreja que, no Concílio Vaticano II, se volta aos próximos séculos, em vista de uma economia da salvação nos tempos de grandes transformações. A essência dos

⁴⁴ Cf. Idem, p.105.

⁴⁵ Todos os anos há a lavagem das escadarias da Catedral Metropolitana de Campinas no sábado aleluia, pelo povo de santo dos vários terreiros de candomblé da região, seguido de cantos danças e da distribuição de flores e banhos aos simpatizantes que ali estão. Esta tradição teve início na Bahia, em Salvador, entretanto, na cidade de Campinas foi encabeçado, por Mãe Dango e Mametu Oiá Corajaci, duas das mais antigas lideranças religiosas de Campinas, e segundo elas essa lavagem da escadaria da catedral é muitíssimo importante pois na Catedral estão os santos os o povo do candomblé tem grande reverencia, este evento também manifesta a junção de duas crenças, e nos relembra os séculos do Brasil colonial, onde nascem as primeiras manifestações de candomblé, atrás do altar barroco da fazenda. A cantiga que pede licença para iniciar a lavagem é um forte sinal de que a fé católica está diretamente ligada ao imaginário do povo de santo; “*Quando eu cheguei aqui nessa cidade, eu avistei a torre da Igreja, oh, que beleza, que alegria, Nossa Senhora seja nossa guia.*” Após a lavagem canta-se outra cantiga, onde o povo de santo se despede da Virgem de Nazaré, pedindo a ela as bençãos para o próximo ano; “*Nossa Senhora da Conceição até para o ano sua benção, Nossa Senhora de Nazaré até para o ano se Deus quiser.*” Cf. documentário publicado em 23 de abril de 2015 intitulado com a Lavagem da escadaria, Catedral de Campinas. Jornal o Correio popular, publicado 26/03/2016, por Fabio Trindade. Cf. www.geledes.org.br- Mãe Corajaci é 1ª mulher de religião de origem africana a receber título de cidadã campineira publicado em 21/03/2014, por Michele da Costa, jornalista.

⁴⁶ Inquices é o mesmo que orixá nos candomblés de Angola e do Congo. Cf. FERREIRA, A. B. H. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2ª edição. Rio de Janeiro. Nova Fronteira. 1986. p. 949. No panteão dos povos de língua quimbunda originários do Norte de Angola, o deus supremo e criador é Nzambi ou Nzambi Mpungu; abaixo dele, estão os *Minkisi* ou *Mikisi* (plural do termo quimbundo *Nkisi*, "receptáculo"), divindades da mitologia banta.

⁴⁷ MEIRELES, Marcia. *Revista Caminhos de diálogo* – ano 02, nº02, janeiro a julho de 2014.p.54.

⁴⁸ SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Revelação e dialogo intercultural: nas pegadas do Vaticano II*. São Paulo; Paulus, 2015. (Coleção Marco conciliar). p.106.



conceitos de revelação, que retoma o decreto acerca da missão e do anúncio nas diversas culturas e tradições e povos, fundamenta-se na *Lumen Gentium* e na *Gaudium et Spes*, construindo uma profunda e decisiva reformulação do que se nomeia, *depositum fidei*, proporcionado pela *Dei Verbum*⁴⁹.

Quando Afonso Soares expõe as tensões pós-conciliares entre o sincretismo versus Igreja, ele formula um argumento que pensa a partir do diálogo com as religiões e também com atenção as atividades migratórias⁵⁰. Segundo Soares, a teologia das religiões já pode reconhecer que o único acervo de critérios que os povos possuem para julgar se o evangelho é de fato, “notícia boa”, “*eu-angelion*”, é a sua própria cultura autóctone e, portanto, ele conclui que não podem automaticamente largar a própria cultura para se tornarem evangélicos”. Ele exemplifica como acontece com os adeptos do candomblé, que só podem dizer sim a Jesus se e quando comparam com Oxalá e outros orixás, e só comparam quem reconhece a pertinência dos dois termos de comparação⁵¹.

Assim sendo, se lermos o sincretismo⁵² teologicamente na perspectiva do decreto sobre o ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, especificamente no n.11 da hierarquia das verdades, o povo de santo, isto é, os adeptos do candomblé em vez de largarem o cristianismo para ficar somente com seus deuses, preferem, num ímpeto de amor gratuito, continuar com o “orixá” Jesus, respeitando e servindo-se das rezas católicas⁵³. Afonso Maria Soares conclui que a condescendência afro-popular, nesse caso, soa mais como uma das surpresas da mineira como Deus se revela, sempre soprando inesperadamente onde quer⁵⁴.

3. O CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II E O DIÁLOGO NA DIVERSIDADE E PLURALIDADE

O Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), foi um dos eventos mais importantes que clareou a reflexão teológica acerca do diálogo tanto ecumênico, quanto inter-religioso⁵⁵, haja vista, no concílio, a Igreja se abre a novos horizontes.

Deste modo, afere-se que o Vaticano II possibilitou que a Igreja penetrasse na sociedade, não de forma superficial, mas de forma profunda capaz de compreender o mundo e as diversas transformações vigentes.

Em uma época de grandes mudanças, a Igreja, atenta aos tempos contemporâneos, produz uma nova elaboração teológica, mudando os paradigmas, afim de alcançar todas as culturas e

⁴⁹ CF. SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Revelação e diálogo intercultural: nas pegadas do Vaticano II*. São Paulo; Paulus, 2015. (Coleção Marco conciliar). p. 107.

⁵⁰ Cf. Idem.p.115-116.

⁵¹ SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Revelação e diálogo intercultural: nas pegadas do Vaticano II*. São Paulo; Paulus, 2015. (Coleção Marco conciliar). p.116.

⁵² Afonso Soares aponta que a literatura acadêmica costuma chamar também sincretismo ou hibridismo, ou empréstimo, ou tradução a depender das escolas e autores, entretanto o mais importante ressalta ele é que estes termos são reais, constatável e iniludível. Cf. SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Revelação e dialogo intercultural: nas pegadas do Vaticano II*. São Paulo; Paulus, 2015. (Coleção Marco conciliar). p. 112.

⁵³ Cf. SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Revelação e dialogo intercultural: nas pegadas do Vaticano II*. São Paulo; Paulus, 2015. (Coleção Marco conciliar). p.116.

⁵⁴ Idem. p. 116.

⁵⁵ Cf. BIZON, J.; DRUBI, R. (Orgs). *A unidade na diversidade*. São Paulo, Loyola, 2004.p.23.



nações e, a partir delas, fazer conhecido o mistério redentor de Cristo que se dá na unidade e na diversidade⁵⁶, reconfigurando-se na imagem do próprio Deus⁵⁷.

Diante das novas perspectivas do Vaticano II, vale ressaltar que também os concílios que os antecederam foram grandes momentos de revisão e afirmação de transmissão da Sagrada tradição da Igreja feita pelo Magistério⁵⁸ que, em seu múnus de ensinar, exerce o mandato evangélico de levar a mensagem da Boa-Nova a todos os povos⁵⁹. Entretanto, o Concílio Vaticano II teve uma importância decisiva nesta abertura dialogal, a começar pelo reconhecimento da dignidade inviolável da consciência de cada pessoa e do direito à liberdade religiosa⁶⁰.

A partir de uma teologia de diálogo, percebe-se as pontes que foram construídas para reflexão acerca da relação inter-religiosa e intercultural. Neste sentido, os decretos e documentos que foram produzidos desde o Vaticano II⁶¹ até a atualidade possibilitam pensar esta relação e lançar bases para a evangelização e missão, que deve, a todo momento, buscar novas atitudes, haja vista, viver, hoje, em um mundo de rápidas transformações.

Deste modo, percebe-se que este referencial de diálogo, o qual se fundamenta a teologia do Vaticano II, é trinitário, portanto, dinâmico, há um dinamismo dialogal que possibilita e convoca a comunhão⁶². Todo este movimento eclesiológico possibilitou variadas iniciativas para a construção de novos métodos e projetos pastorais que fomentasse na Igreja a cultura do diálogo.

De tal modo, que a partir do Vaticano II, o diálogo é um dos grandes elementos que norteia a reflexão teológica não só entre as religiões e Igrejas cristãs e não cristãs, mas também com a sociedade, o mundo e seus avanços.

O teólogo e sociólogo Wagner Sanchez descreve na introdução da obra, *Vaticano II e o diálogo inter-religioso*, que a abertura da Igreja possibilita a descoberta deste novo horizonte de riqueza inesgotável e, deste modo, o diálogo inter-religioso e ecumênico exigem dos interlocutores compromisso com a verdade e com a busca do entendimento; que dialogar é sair de si para conhecer o outro⁶³.

João Passos define cinco formas diferentes de diálogo proposto pelo Concílio Vaticano II. A primeira forma de diálogo é com a comunidade interna, ou seja, o diálogo na comunidade

⁵⁶ Cf. 1Cor12,4-6.

⁵⁷ Cf. PASSOS, Décio João. *Concílio Vaticano II: reflexões sobre um carisma em curso*. São Paulo: Paulus, 2014. p.285.

⁵⁸ Cf. CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum*. Petrópolis; Vozes, 1969. n.8.

⁵⁹ PASSOS, Décio João. *Concílio Vaticano II: reflexões sobre um carisma em curso*. São Paulo: Paulus, 2014.p.7.

⁶⁰ Cf. CONCÍLIO VATICANO II. *Declaração Dignitatis Humanae*. Petrópolis: Vozes, 1969.

⁶¹ O Concílio Vaticano II produziu 16 documentos, sendo quatro Constituições, nove Decretos e três Declarações. Dos 16 documentos conciliares, 4 se destacam como os mais importantes, relevantes, para a compreensão dos outros: *Lumen Gentium*, *Sacrosanctum Concilium*, *Gaudium et Spes* e *Dei Verbum*.

⁶² Segundo o teólogo Pedro Alberto Kunrath, professor de teologia sistemática, a reflexão sobre a Igreja mistério da Comunhão é extremamente interessante e de uma importância fundamental, tanto no plano do estudo teológico em si como nos planos pastoral e existencial, para ele a comunhão está atrelada á fé no Cristo morto e ressuscitado que congrega os discípulos. Cf. BIZON, J.; DRUBI, R. (Orgs). *A unidade na diversidade*. São Paulo, Loyola, 2004.p.243.

⁶³SANCHEZ, Wagner Lopes. *Vaticano II e o diálogo inter-religioso*. São Paulo; Paulus, 2015. (Coleção Marco conciliar). p.14.



eclesial que se define pela comunhão na unidade e diversidade, em seu sentido mais profundo, através do corpo místico de Cristo, povo de Deus⁶⁴.

Portanto, este diálogo universal, não deve intimar-se, pois ele é fundamento do amor⁶⁵. Diz a *Guadium et Spes*:

[...] o desejo de tal dialogo, é que guiado somente pelo amor à verdade, observa a devida prudência, de nossa parte não exclui ninguém, nem os que, honrando os bens admiráveis do engenho humano, contudo não admitem ainda seu autor, nem aqueles que se opõem à igreja e a perseguem de várias maneiras.⁶⁶

Atualmente a Igreja Católica, entre as Igrejas cristãs, é uma das únicas que vive esta perspectiva do diálogo entre si e entre as outras religiões, isso por conta dos passos dado no Concílio Vaticano II, haja vista, no concílio a dialogicidade é afirmada como elemento constitutivo da identidade eclesial⁶⁷.

E, deste modo, após o Concílio Ecumênico Vaticano II, a reflexão acerca do diálogo busca o seu fundamento na análise social, cultural, antropológica e, de maneira especial, teológica que abre espaço para uma convivência fraterna e possibilita uma nova configuração eclesial, isto é, Igreja em diálogo⁶⁸. Assim sendo, ser Igreja hoje é estar atento ao mundo secularizado e pluralista, com diversos seguimentos e crenças, entretanto, assim como diz o Papa Francisco na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, a missão da Igreja é ser referência de fraternidade e alegria⁶⁹.

Assim sendo, a cultura do diálogo deve ser um extraordinário impulso do Concílio Ecumênico Vaticano II, e também permitir que o anúncio da boa nova aconteça na vida de todos os homens, de maneira especial dos mais marginalizados, neste sentido, a encíclica *Redemptoris Missio*⁷⁰, focaliza e direciona a Igreja para a importância do dinamismo da missão evangelizadora⁷¹, e recorda três aspectos importantes à missiologia do Vaticano II: a primeira que o diálogo não nasce das táticas proselitistas, mais uma atividade que apresenta motivações, exigências, dignidades própria: é exigido pelo profundo respeito por tudo o que o Espírito, que sopra onde quer, operou em cada homem⁷²; o segundo aspecto apresenta o fundamento do diálogo que é a esperança e a caridade, que produz os frutos do Espírito⁷³; e por último o convite da encíclica à missão, haja vista, o diálogo é um caminho que conduz ao reino de Deus, e certamente dará frutos, mesmo que os tempos e os momentos estejam reservados ao pai⁷⁴.

Portanto, de forma efetiva, o diálogo inter-religioso faz parte da missão evangelizadora da Igreja⁷⁵. O diálogo entendido como método e meio para um conhecimento e enriquecimento

⁶⁴ Cf. Idem. p.245

⁶⁵ Cf. Mt 5,43-48.

⁶⁶ CONCÍLIO VATICANO II. *Declaração Guadium Et Spes*. Petrópolis: Vozes, 1969. n.92.

⁶⁷ BIZON, J.; DRUBI, R. (Orgs). *A unidade na diversidade*. São Paulo, Loyola, 2004.p.23.

⁶⁸ BIZON, J.; DRUBI, R. (Orgs). *A unidade na diversidade*. São Paulo, Loyola, 2004.p.23.

⁶⁹ Cf. CONCÍLIO VATICANO II, *Evangelii Guadium*. Petrópolis: vazes, 1969. n.4

⁷⁰ Cf. JOÃO PAULO II. *Encíclica Redemptoris Missio*. Petrópolis: Vozes, 1991.

⁷¹ RESTORI, Memore. *A Missão no Vaticano II*. São Paulo; Paulus, 2015. (Coleção Marco conciliar). p.126.

⁷² Cf. JOÃO PAULO II. *Encíclica Redemptoris Missio*. Petrópolis: Vozes, 1991, n.56.

⁷³ Cf. Idem, n.56.

⁷⁴ Cf. Idem, n. 57.

⁷⁵ RESTORI, Memore. *A Missão no Vaticano II*. São Paulo; Paulus, 2015. (Coleção Marco conciliar). p.125.



recíproco, não está em contraposição com a encíclica *Ad Gentes*, mas em consonância, pois constitui sua expressão na missão de levar a “boa notícia” da libertação e da paz aos povos e nações⁷⁶.

CONCLUSÃO

Deste modo, ao relacionar o contexto do imaginário cultural brasileiro, com a caminhada da Igreja rumo a uma abertura dialogal, é evidente que o Concílio Ecumênico Vaticano II foi o momento de abertura, onde a Igreja experimenta a riqueza deste Concílio, e imbuída pelo anseio de evangelizar a partir de cada cultura e da tradição de cada povo, segue atenta a pluralidade e a diversidade das nações.

No caso das religiões de matriz africana, que foi difundida no Brasil com o tráfico de negros, vindos de diversas regiões e países do continente africano, nos séculos XVI-XIX, marcando estas terras brasileiras, principalmente o imaginário cultural com os mitos africanos. Desta forma, os mitos, a cultura e a crença africana, constituíram a vivência de fé e as manifestações religiosas chamada de “piedade popular”, que expressam a história de um povo e de uma cultura. De modo visível, as religiões afro-brasileira afim de sobreviver em meio as perseguições, misturou-se ao catolicismo piedoso, a devoção aos santos católicos e a Virgem Maria. Este fenômeno marca a experiência de fé dos brasileiros, e todos esses elementos formam o imaginário cultural e fé sincretizada.

Entretanto, a partir dos decretos e constituições elaboradas no Vaticano II, de modo especial a constituição dogmática *Lumen Gentium* a constituição pastoral, *Gaudium et Spes* a constituição dogmática *Dei Verbum* a Declaração *Nostra Aetate* e a *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo, fomentam uma abertura dialogal no interior da Igreja, que aponta para a cultura do diálogo, do respeito e valorização da liberdade religiosa. A perspectiva da Igreja não é mais de combate, mas de diálogo, que se torna a palavra-chave desta sociedade pluralista e fragmentada, isto é, a partir do Vaticano II, a Igreja passa a ter novos caminhos para cumprir sua missão de anunciar o mistério salvífico de Deus, revelado em Jesus Cristo.

E desta forma, atualmente a partir das comissões de diálogo bilateral, entre catolicismo e as religiões de matriz africana, de modo especial o candomblé, em conjunto se estuda os possíveis caminhos de comunhão e unidade para a busca da paz e da justiça na sociedade, a valorização das virtudes do reino de Deus entre nós.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO, De civitate Dei, VIII, 1(CCSL 47.217).
AMARAL, Rita. *Xiré! O mundo de crer e de viver no Candomblé*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas: São Paulo, SP: EDUC,2005.
AMERINDIA. *A missão em debate. Provocações à luz de Aparecida*. São Paulo: Paulinas, 2010.
BASTIDE, Roger. *Brésil, des contrastes*. Paris, Hachette, 1957.
_____. *O Candomblé na Bahia*. Coleção Brasiliana. São Paulo, Companhia da Editora Nacional, 1961.

⁷⁶ Idem, p.123-124.



- _____. *As Religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 3º. Ed. 1989.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- _____. *Amor líquido. Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- BIFET, Juan Esquerda. *Misionología. Evangelizar en un mundo global*. Madri: BAC, 2008.
- BIZON, J.; DRUBI, R. (Orgs). *A unidade na diversidade*. São Paulo, Loyola, 2004.
- BIZON, José; DARIVA, Noemi; DRUBI, Rodrigo. *Diálogo inter-religioso. 40 anos da Declaração Nostra Aetate 1965-2005*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002
- BOFF, Clodovis. *O livro do sentido. Volume I: Crise e busca de sentido hoje (Parte crítico-analítica)*. São Paulo: Paulus, 2014.
- BOTAS, Paulo Olusnadé. *Xiré: A cirando dos encantados*. São Paulo: Editora Ave Maria, 1997.
- BOTTIGHEIMER, Christoph. *Manual de Teologia Fundamental: a racionalidade da questão de Deus e da revelação; tradução de Markus A. Hediger e Eduardo Gross*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- BRAGA, Júlio. *Fuxico do Candomblé: estudos afro-brasileiro*. Feira de Santana, BA: Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.
- FORTE, Bruno. *A essência do cristianismo*. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- BRUMANA, Fernando Giobelina. *Las formas de los dioses*. Cádiz. Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz, 1994.
- CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 13-31 de maio de 2007. São Paulo: Edições CNBB/Paulus/Paulinas, 2007.
- CELAM. *Documento de Puebla*. Texto conclusivo da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Paulus: São Paulo, 2005.
- CELAM. *María, Madre de Discípulos*. Encuentro continental de pastoral mariana y congreso teológico pastoral-mariano. Bogotá: CELAM, 2007.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição dogmática Dei Verbum sobre a relação divina*. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. *Constituição dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*. São Paulo; Paulus, 1997.
- _____. *Constituição pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje*. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. *Declaração Nostra Aetate sobre a relação da Igreja com as religiões não-cristãs*. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. *Decreto Ad Gentes sobre a atividade missionária da Igreja*. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. *Decreto Unitatis Redintegratio sobre o ecumenismo*. São Paulo: Paulus, 2008.
- COULON, Paul; MELLONI, Alberto (dir.) *Christianisme, mission et cultures. L'arc-en-ciel des défis et des réponses XVIe-XXIe siècles*. Paris: Karthala, 2008.
- DAWSON, Christopher. *A Divisão da Cristandade: Da Reforma Protestante à Era do Iluminismo*. São Paulo: É Realizações Editora, 2014



- DORNAS Filho, João. *A Escravidão no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.p.243.
- DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões. Do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004.
- ESTUDOS DA CNBB: Nº 62: *A Igreja católica diante do pluralismo religioso (I)*. São Paulo: Paulinas, 1990. Nº 62: *A Igreja católica diante do pluralismo religioso (II)*. São Paulo: Paulinas, 1993. Nº 71: *A Igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil (III)*. São Paulo: Paulinas, 1994.
- FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2013.
- GRENZER, Matthias. IWASHITA, Pedro K. (Orgs). *Teologia e cultura: a fé crista no mundo atual*. São Paulo, Paulinas, 2012. (Coleção teologia na Universidade).
- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2ª ed. 1978
- HELACION, Ribeiro. *Religiosidade popular na teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- IWASHITA, Pedro. *Maria e Iemanjá: análise de um sincretismo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. - (Coleção pesquisa e projeto).
- JOÃO PAULO II, *Redemptoris Missio*, Biblios Gráfica e editora, 1991.
- LODY, Raul. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Ática, 1987.
- SANCHEZ, Wagner Lopes, *Vaticano II e o diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulus, 2015. (Coleção Marco conciliar).
- SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Revelação e dialogo intercultural: nas pegadas do Vaticano II*. São Paulo; Paulus, 2015. (Coleção Marco conciliar).
- SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOLDSTEIN, Ilana Seltzer (Orgs.). *Caderno de leituras - O universo de Jorge Amado: orientações para o trabalho em sala de aula*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. (Coleção Jorge Amado).
- MATOSO, Katia M. de Queiros. *Ser escravo no Brasil: séculos XVI-XIX*; tradução de Sonia Furhmann. Petrópolis, RJ: Vozes,2016.
- MAURÍCIO, George e OXAGUIÃ, Vera de. *O Candomblé bem explicado (Nações Banto, Yorubá e Fon)*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- PASSOS, Décio João. *Concílio Vaticano II: reflexões sobre um carisma em curso*. São Paulo: Paulus, 2014.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras,2000.
- VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso. Para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.
- VILHENA, Maria Ângela. *A religiosidade popular à luz do Concilio Vaticano II*. São Paulo; Paulus, 2015. (Coleção Marco conciliar).
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*. Salvador, BA: Corrupio, 1981.

Artigos

- TEIXEIRA, Cesar. Silva, Antônio Wardison C. *Eclesiologia do Vaticano II*. Revista Eletrônica Espaço Teológico ISSN 2177-952x vol. 4, n.6, jun/dez, 2010.
- MEIRELES, Marcia. *Revista Caminhos de diálogo – ano 02, nº02, janeiro a julho de 2014*.
- PRANDI, Reginaldo. *REVISTA USP*, São Paulo, n.50, p. 46-63, junho/agosto 2001.
- VASCONCELLOS, V. Dora. *Roger Bastide: um estudioso sobre a consciência das camadas subalternas no Brasil-Art*.



**Revista Eletrônica Espaço Teológico ISSN 2177-952X. Vol. 11, n. 20, jul/dez, 2017,
p. 38-54**

RIBAS, José Tadeu de Paula. *A questão do Deus único nas religiões africanas e afrodescendentes: Monoteísmo x Politeístas – identidade e valia nos afrodescendentes*. Thoth, Brasília, n. 5, p. 21-35, maio/ago. 1998.

Recebido em: 12/09/2017
Aprovado em: 15/11/2017