



SINCRETISMO E HIBRIDISMO NO BRASIL COLÔNIA – O PAPEL DOS AGENTES *FOLKCOMUNICACIONAIS* NA RELIGIOSIDADE POPULAR¹

Amim, Valéria²

Profice, C. Christiana³

Resumo: As interfaces do candomblé com o catolicismo popular e com as práticas religiosas indígenas remontam particularidades da vida religiosa do Brasil. Eivada de reminiscências folclóricas européias e paulatinamente, acrescida de contribuições culturais indígenas e, principalmente africanas, essas múltiplas tradições culturais desaguavam na religiosidade popular como o “lugar” de relação e reelaboração de níveis culturais múltiplos, agenciadores de um longo processo de sincretização que se iniciou com a colonização. As noções de rede e hibridismo esclarecem o papel dos agentes folkcomunicacionais na manutenção e transformação de elementos na religiosidade popular, que compreende as matrizes indígenas, africanas e européias.

Palavras-Chave: hibridismo, diáspora, colonização, agente *folkcomunicacional*.

A religiosidade popular brasileira se construiu a partir do sincretismo religioso de matrizes étnicas distintas, a indígena, a européia e a africana, cada uma com suas diversidades internas próprias. Neste sentido, a religiosidade produzida através de processos históricos encarnados em ambientes e contextos interativos é necessariamente híbrida. Não se trata de uma mistura efetuada a partir de matrizes puras. Como veremos adiante, as linhas étnico/religiosas que configuraram a religiosidade popular não se caracterizam como portadoras de conteúdos puros, mas também se expressam como produto de processos hibridizantes e das contingências históricas de sua elaboração. As noções de hibridismo e contexto norteiam nossa reflexão acerca do sincretismo religioso no Brasil colônia, destacando a função dos agentes folkcomunicacionais na preservação, transformação e disponibilização de informações culturais.

O recorte dado ao estudo da religiosidade popular insere-se ao mesmo tempo na área da história, da antropologia dos estudos afro-brasileiros e dos estudos culturais. Nossa abordagem leva em consideração os atravessamentos das áreas de

¹ Trabalho apresentado no GT Mediações e interfaces comunicacionais (Folkcomunicação) do Inovcom, evento componente do X Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste.

² Docente do Departamento de Letras e Artes da UESC/BA e doutoranda do Programa Multidisciplinar em Cultura e Sociedade da Faculdade de Comunicação da UFBA. vamim@uol.com.br

³ Docente do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da UESC/BA e doutoranda do Programa de Psicologia Social da UFRN. christianaprofice@oi.com.br



conhecimento, suas interdisciplinaridades e busca formular um *locus* de enunciação migrante, falando e respondendo a partir de dois ou mais lugares. Até mesmo porque a cultura nunca se quis enquadrada territorialmente, e os movimentos migratórios humanos voluntários ou involuntários testemunharam essa tendência, fizeram-na circular, se diaspORIZAR com outras culturas, e assim transgredir limites sejam eles territoriais, políticos ou mesmo religiosos.

Na abordagem da religiosidade popular optamos por um período temporal que expressasse uma construção historiográfica capaz de lançar uma luz sobre as religiosidades aqui forjadas, a partir da relação inicial produzida entre a metrópole portuguesa e a colônia, o Brasil. A escravidão, tão constante na narrativa de construção das identidades afro-brasileiras, vai fundar a diáspora africana no novo mundo⁴. As relações aqui produzidas vão considerar uma variedade de “traços de unidade essencial, unicidade primordial, indivisibilidade e mesmices. (...) Na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas. Junto com os elos que as ligam a uma ilha de origem específica, há outras forças centrípetas” (HALL, 2003, p.27).

Para nós o interessante é perceber na produção dessas múltiplas identidades aqui forjadas, como a qualidade de ser africano forneceu recursos de sobrevivência e alternativas àquelas impostas pelo poder hegemônico, como matéria prima, mas ao mesmo tempo, reconfigurada e reconstruída com formas e padrões culturais novos e distintos. A identificação com o lugar de origem permanece forte, mas concretamente esse local de origem não é mais o único que fornece identificações: outras forças atuaram na qualidade “de ser”. As configurações sincretizadas⁵, e hibridizadas⁶ das religiosidades coloniais vão fornecer ainda hoje, a característica básica da nossa religiosidade de então, manifestamente o resultado do maior entrelaçamento, fusão e

⁴ A discussão contemporânea sobre o conceito de diáspora surge como uma resposta mais ou menos direta aos ganhos trans-locais advindos do movimento *Black Power* durante a guerra fria. Primeiro ela circulou como parte de um argumento que propunha a reconfiguração da relação entre a África e as populações parcialmente descendentes de africanos do hemisfério ocidental. (...) se dirigiu contra argumentos mais gerais que iluminaram as limitações políticas reveladas pelas formas essencialistas de conceituar a cultura, a identidade e a identificação. (GILROY, 2001 p. 17).

⁵ Usaremos uma concepção sugerida por Serra que propõe se chamar de “sincretismo, em sentido estrito, a todo processo de estruturação de um campo simbólico-religioso “interculturalmente” constituído, correlacionando modelos míticos e litúrgicos ou gerando novos paradigmas dessa ordem que assinalem expressamente outros, de maneira a ordenar o novo espaço intercultural” (1995, p.197)

⁶ Como sugeriu Bhabha significa “momento ambíguo e ansioso de... transição, que acompanha nervosamente qualquer modo de transformação social, sem a promessa de um fechamento celebrativo ou transcendência das condições complexas e até conflituosas que acompanham o processo... [Ele] insiste em exibir ... as dissonâncias a serem atravessadas apesar das relações de proximidade, as disjunções de poder ou posição a serem contestadas; os valores éticos e estéticos a serem “traduzidos”, mas que não transcenderão incólumes o processo de transferência” (1997, p.311).



empréstimos de diferentes elementos culturais: indígenas, europeus e africanos. Todavia, em que medida as experiências diaspóricas produzidas pela escravidão na colônia contribuíram para a construção dessas novas tradições religiosas?

Na tentativa de elucidar como se dão os entrelaçamentos e as misturas, como que línguas e referências ético-filosóficas tão distintas se congregam, observamos que se trata de um processo de encontro e estranhamento, no qual a violência age na defesa de uma hegemonia, mas também através das resistências e na manutenção das heterogeneidades. Latour (1994) avança a noção de rede como fundamental para compreensão dos processos de hibridização em grande escala. Segundo o filósofo, “Nosso meio de transporte é a noção de tradução ou rede. Mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a de estrutura, mais empírica que a de complexidade, a rede é o fio de Ariadne destas histórias confusas” (Latour, p.8). Para Latour as redes são ao mesmo tempo reais, coletivas e discursivas.

Observando o contexto colonial, veremos que a colônia possuía as condições necessárias ao nascimento da “escravidão moderna”, ou melhor, a sua reinvenção, demarcando uma diferença contrastante com os centros metropolitanos europeus da época, onde o trabalho assalariado nascente se instaurava. Além disso, também possuía uma função purgadora na sua relação com a metrópole, “o mar, inconstante, levava para longe marinheiros temerosos, que se tornavam “prisioneiros da passagem”.....Levava também os filhos malditos de Portugal, aqueles que, haviam tentado contra a lei do Reino ou contra lei de Deus” (Souza, 1986, p.74-75). Para isso, o mundo ultramarino articulou e recombina as formulações européias acerca do purgatório, circulando seus discursos entre a função purificadora da travessia marítima e de seu degredo enquanto purificação. A interface paraíso-inferno se tornará a imagem da colônia durante os três primeiros séculos. Isto porque a imagem de inferno que se associava a colônia fora construída, sobretudo, por sua humanidade diferente, tida como animalésca⁷ e demoníaca. Além disso, o momento de chegada dos portugueses ao Brasil se fazia marcado pela presença significativa de satã entre os homens da metrópole. É claro que a essas representações atribui-se inúmeras funções: desde a extirpação dos

⁷ Os habitantes de terras longínquas que os europeus acreditavam serem fantásticas constituíam uma outra humanidade, fantástica e também monstruosa. (...) Em duas das formas mais populares de literatura escapista, os monstros tinham papel de destaque: livros de viagens e romances de cavalaria. “Raças monstruosas – homens com um pé só, gigantesco, ou orelhas enormes, olho no peito, etc. – ocuparam lugar nas descrições da África e da Ásia desde a antiguidade. E ainda figuravam na cosmopolita cosmografia renascentista”. O mundo ultramarino com a descoberta de novas terras, acrescentou ao monstruoso a figura do selvagem, coexistindo ao mesmo tempo (SOUZA, 1986, p. 53-54).



pecados, da purificação das almas até a garantia da continuidade da produção de riquezas. O cotidiano colonial era povoado por demônios, contrariamente ao campo econômico que era frequentemente associado ao divino, reafirmando a idéia de que sem a produção de riquezas a colônia perde seu sentido. Sua funcionalidade econômica é primordial e isso inclui o caráter de “passagem” atribuído à colônia, lugar próprio para a purgação dos pecados, através do trabalho. Essa polaridade colônia-purgatório também se justificaria pelo fato de os portugueses cristãos se verem envolvidos com a escravidão do seu semelhante e, nesta contradição, buscarem explicar esse comportamento. Neste sentido, o papel da Igreja como formuladora e veiculadora de uma teologia justificativa, foi imprescindível. Nessa teologia, a idéia de inferno bem como a justificativa da escravidão se define a partir de duas perspectivas. A primeira, de Vieira que comparava “a África ao inferno, onde o negro era escravo de corpo e alma, o Brasil ao purgatório, onde o negro era liberto na alma pelo batismo, e a morte à entrada ao céu” (HOORNAERT, 1982, p.75-76). A segunda perspectiva, observada na síntese de Antonil sobre o sistema colonial, diz: “O Brasil é inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso das mulatas e dos mulatos” (APUD SOUZA, 1986, p.79). Para ele não há saída possível para o escravo neste sistema, visto que o inferno não é somente o continente africano, mas, constitui-se principalmente, no lugar do qual nunca se sai, nem mesmo com a morte. A fogueira infernal nos remete a eternidade. A colônia era o paraíso que abrigava o inferno da escravidão. Céu e inferno seriam as feições da colônia para metrópole, imagem construída sob a interface paraíso-inferno durante os três primeiros séculos.

Nas redes religiosas que se configuraram a partir do contexto colonial acima retratado, os agentes *folkcomunicacionais* detém a função de manutenção e transformação das matrizes religiosas (Beltrão, 2001; Amim, Profice, 2005). O potencial hibridizante do agente *folk* se realiza através de uma espécie de agudeza na sintonia entre as matrizes religiosas e as condições e possibilidades do contexto, habilidade que todos participantes da cultura têm em um menor ou maior grau, e que garante a manutenção e a transformação dos elementos religiosos em uma escala coletiva. O caráter híbrido do agente *folk* faz dele não apenas ele mesmo, mas também aquilo que o cerca, ele é capaz de selecionar e metabolizar as informações e os conhecimentos disponíveis no contexto do qual faz parte, o que lhe diferencia dos outros é a justamente sua habilidade em processar e significar as redes de diversidade religiosa.



Observando melhor a natureza da religiosidade colonial, temos em um primeiro momento a prevalência de elementos de magia e religiosidade popular comuns a Portugal, práticas mágicas fortemente impregnadas de um paganismo secular. Entre os séculos XVI e XVIII, teremos uma maior inter-relação entre religiosidade européia, africana e indígena propiciada pelo desenvolvimento da colonização. Neste contexto, temos a emergência de um domínio de ambigüidades, do indistinto, do multifacetado, dos empréstimos culturais, das trocas ou mesmo das substituições de antigas tradições por aquelas reinventadas, período marcado pelo sincretismo que adentrava a vida religiosa deixada a largo pela catequização jesuítica, organizadora do catolicismo colonial. Por outro lado, a identificação entre distintas práticas religiosas e suas divindades também se dava pela existência de um espaço já configurado de acolhimento de representações. Espaço que, via de regra, utilizava seu esquema cosmológico e sua religião para se relacionar com universos religiosos distintos, e assim se identificar ao mesmo tempo em que se reafirmava.

Na metrópole, neste mesmo período, a religião era prisioneira do formalismo da reforma católica. A igreja reformada seria por assim dizer, o indício do corte desagregador provocado pela moral cristã. As reformas religiosas européias⁸ e a consolidação dos modernos aparelhos de poder vão impulsionar e aprofundar as diferenças com a religiosidade popular, conduzindo a passagem das religiões mágicas a religiões éticas, inaugurando o processo de racionalização da religião.

No intuito de compreender melhor essa transformação do contexto religioso que se desenrolava na Europa, e que influenciaria as práticas religiosas coloniais, utilizaremos uma proposição weberiana que destaca três estágios religiosos: animismo, simbolismo e, finalmente, sua passagem para as religiões éticas. No animismo, o mundo é povoado pelo sagrado, há um poder habitando o próprio mundo, ele é encantado, animado por forças sagradas. O mago ou o feiticeiro manipulam as forças sagradas. Não existe uma diferenciação entre o especialista - aquele que manipula o sagrado e a sociedade. A religião é tratada em consonância com as relações sociais.

No simbolismo, temos a introdução da visão que separa “este mundo” do “outro mundo”, os poderes sagrados são simbolizados por outras coisas deste mundo, mediada pela relação simbólica que, por conseguinte, introduz a relação de pertença entre o

⁸ A reforma Protestante e as lutas religiosas do século XVI fortaleceram ainda mais a presença de Satã entre os homens. Durante o século XVII, duas religiões diversas coabitavam na cristandade européia: a dos teólogos e a dos crentes (SOUZA, 1986, p. 88; 137).



humano e o sagrado. A passagem do animismo para o simbolismo constitui-se assim em um processo de racionalização, ou seja, um maior grau de abstração, sistematização e explicitação de conteúdos e relações. Processo fundamental para a passagem do simbolismo às religiões éticas. Nas religiões éticas vê-se a manutenção da dualidade entre “este mundo” e o “outro mundo”, a partir da introdução da dimensão ética, isto é, o outro mundo – povoado pelo bem, correto e virtuoso -, é quem vai conferir as referências éticas para este mundo. A esfera do dever ser do outro mundo oferece o parâmetro para este mundo. A racionalização é, pois, considerada uma luta contra a magia, substituída aqui pela magia racional – que obedece a relação entre causa e efeito, formula coerentemente certos conteúdos éticos. O sagrado torna-se algo que se pode manipular. A luta contra magia se torna, portanto, a luta pelo controle legítimo da administração do sagrado (WEBER, 1982).

É na relação entre a Igreja Reformada e o Sistema Absolutista⁹ que as elites seriam culturalmente modeladas, excluindo-se a plebe. Neste processo se produz a diferença e, ao mesmo tempo, o estranhamento, explicados também pelo fato de não homogeneizarem a população em sua totalidade. Instaurava-se a separação entre cultura de elite, erudita e cultura do povo, dita popular. As transformações supracitadas com todas as suas formas de uniformização, controle e punição só seriam sentidas a partir do século XVII, mais especificamente, no século XVIII, muito embora a repressão e o repúdio em relação às práticas populares apontem um grande corte ocorrido no final da Idade Média. Segundo Souza,

Na Idade Média, haviam existido correntes populares extremamente favoráveis à tolerância religiosa; na Época Moderna, viram-se soterradas pelas guerras de religião, pelas fogueiras que queimavam feiticeiras, judeus, heréticos. Houvera ruptura violenta, e a feitiçaria de aldeia a quem todos acorriam e com a qual conviviam diariamente sem temores tornara-se um inimigo a exterminar (Souza, 1986, p.376).

Período em que na colônia “a concepção mágica do mundo atravessava as classes sociais, comum ao gentil-homem, ao burguês, aos homens das aldeias e ao dos campos. O conhecimento empírico era partilhado por todos” (IBIDEM, p.88-89). Feitiçaria e religiosidade popular transversalizavam-se, agregando concepções e crenças diversas, promovendo a proliferação e disseminação de novas formas religiosas híbridas e sincréticas. Percebe-se que a tolerância intermediava o cotidiano, contudo seu avesso - a intolerância se fazia presente na colônia, introduzindo o repúdio as práticas mágico-

⁹ Igreja e Estado, Justiça e Religião debruçaram-se assim sobre a feitiçaria na época Moderna. A feitiçaria ajudou à promoção de um modelo de homem novo, atendendo às necessidades absolutistas de incremento da autoridade e do controle (SOUZA, 1986, p. 281).



religiosas perceptíveis no período das Visitações e Devassas Eclesiásticas: a presença do Santo Ofício no Brasil.

Por outro lado, também se observa uma grande insatisfação das camadas populares com a “religião oficial” da colônia¹⁰. Esta vinha na contramão da religiosidade popular, contrastando-se a ela. Contraste que se daria pelo movimento de dessacralização da religião, pela redução do convívio com as alteridades do índio e do negro e, finalmente, através do repúdio as práticas mágico-religiosas, até então,

(...) arraigadas na vida cotidiana das populações coloniais. Recorria-se a curandeiros e feiticeiras para resolver questões amorosas e achaques; as soluções mágicas encontradas variavam da magia invocativa de cunho mais acentuadamente europeu – onde os demônios eram ainda soldados valorosos de sabor medieval – ao curandeirismo corrente entre as populações africanas, passando por tradições populares extremamente antigas (IBIDEM, p.171).

A religiosidade popular enfatizava a presença do sagrado através de uma diversidade simbólica que ora evidenciava fortemente traços africanos, como nos calundus coloniais, ora traços indígenas e, ainda reverenciava-se os santos católicos. Segundo Mott o contexto devocional se constituía interfaceado pelos santos e pelas santas relíquias tornando-se uma prática que se estendia a todos, incluindo as almas mais piás, que não poupavam esforços na construção de seus altares e assentamentos particulares,

Cada devoto montava sua corte celeste privativa: seu anjo da guarda, seus santos protetores e prediletos. (...) Os quadros de milagres e os ex-votos conservados nos santuários e templos mais populares refletem muito bem a relação íntima e respeitosa dos fiéis com seus oragos (MOTT, 1977, p. 173).

Os ritos religiosos populares diferentemente das religiões reformadas (católica ou protestante) objetivavam uma maior familiaridade com o divino. Sagrado e profano se entretecem e se apartam. Com objetivos bastante definidos, essa aproximação buscava impedir que Deus se tornasse frio, distante, ausente e inatingível. Considerando o fato de as camadas populares possuírem um posicionamento natural e espontâneo frente à vida sexual, a sexualidade seria outra motivação para ruptura com as elites, que sob o controle da Igreja Reformada, identificavam o sexo ao diabo. Imaginário que considerou em suas formulações o fato de que a sexualidade está na gênese de numerosas manifestações simbólicas, especialmente, as mais significativas, de certos cultos (fálcos, báquicos e outros) de êxtases e de orgias, incluindo relações de prostituição presentes no interior dos

¹⁰ Os colonos no Brasil podem ser agrupados da seguinte maneira: católicos praticantes autênticos; católicos praticantes superficiais; católicos displicentes e pseudocatólicos (MOTT, 1977, p. 175).



templos e lugares sagrados. Outro aspecto significativo é a existência de deuses e deusas do amor. Além disso, a sublimação da sexualidade, por vezes, pode ser traduzida através do amor místico ao criador. A renúncia às relações sexuais foi marcadamente, objeto de regulação social nas mais variadas religiões¹¹, mas, do ponto de vista sociológico, estas questões remetem à posição ocupada pela mulher na sociedade (WEBER, 1982).

Operou-se um corte drástico entre a religiosidade popular e saber erudito, também observado através da suspeição entre arte e religiões, sobretudo, no que se refere à formação da antítese entre o sentido e a forma. A relação arte-religião nos fornece o seguinte recorte: de um lado, uma religiosidade mágica detentora de relações significativas com as manifestações estéticas: danças, músicas, cantos, sons e imagens que podem suscitar o êxtase, o exorcismo ou as orgias; de outro, formas religiosas que atribuem importância à arte de maneiras variadas que vão desde os ritos, cerimônias e cultos até as construções arquitetônicas, estátuas, ornamentos, símbolos e etc. Observa-se que, geralmente, as religiões de massa sensibilizam-se com a estética do cerimonial, dos ritos e de outros meios artísticos (IBIDEM,1982). Pensando sobre as produções imaginadas a partir do recorte dado entre popular e erudito, temos a produção de uma demonização constante das crenças africanas, indígenas e da religiosidade popular.

Portanto, as tensões produzidas e vivenciadas nos diversos contextos coloniais demarcaram os limites entre o popular e o erudito. O discurso repressivo imputaria a figura do diabo, do demônio no interior das práticas mágico-religiosas das camadas populares, marginalizando-as e alterando seus significados. No candomblé, o arquétipo Exu sincretizado ao Diabo é um exemplo. Segundo Souza, “a feitiçaria moderna surgiria como um fruto desse desequilíbrio, do destaque que o saber erudito passou a dar ao demônio em detrimento de suas conexões com o todo constituído pelas práticas mágicas” (1986, p. 376). Isso nos remete a pensar sobre a possibilidade de que ambos, tanto o saber popular quanto o saber erudito, desestruturaram-se simultaneamente construindo uma interação em diferentes níveis de modo simultâneo e intrincado, tecendo uma rede de re-identificações simbólicas com as culturas diaspóricas. No período colonial, observou-se a conservação de práticas de origem africanas, portadoras

¹¹ O asceticismo religioso é fundamentalmente oposto ao erotismo e faz renúncia às relações sexuais como condição do domínio de si mesmo. O casamento é uma regulamentação da vida sexual, presente em várias religiões. O celibato dos padres é uma condição imposta pelo catolicismo. Entre outros... (WEBER, 1982).



de sentidos que remetiam para o “local” da cultura – a África – sem, no entanto, deixar transparecer as compressões espaços-temporais ocorridas. Conforme discorre Hall, “Disjunturas patentes de tempo e espaço são abruptamente convocadas, sem obliterar seus ritmos e tempos diferenciais (2003, P. 36). Todavia, também é verdade que não é tão fácil identificar sua origem. As religiosidades aqui forjadas resultaram de relativa autonomia, próprias de seu processo de formação. Entretanto, a lógica que as governa envolve os mesmos processos de sincretização, hibridismos e diáspora; consideraram não somente a afirmação de tradições culturais nativas e a recuperação de histórias reprimidas, mas, sobretudo, insere ao contexto a negação, o estranhamento.

A atividade negadora é, de fato, a intervenção do “além” que estabelece uma fronteira: uma ponte onde o “fazer-se presente” começa porque capta algo do espírito de distanciamento que acompanha a re-locação do lar e do mundo – o estranhamento [*unhomeliness*] – que é a condição das iniciações extrateritoriais e interculturais (BHABHA, 1998, p.29).

O sincretismo religioso, apesar de presente em toda a história das diásporas humanas, assumiu na colonização suas feições modernas e modernizantes. Para Latour (1994), o moderno designa dois conjuntos de práticas: um de tradução que se produz na mistura de gêneros diferentes produzindo novos seres híbridos e um outro de purificação que tende a isolar zonas puras e distintas. As práticas de redes e de purificação se retro-alimentam, a purificação permite a hibridação, quanto mais puro se almeja ser, mais a hibridização se efetua – o ser moderno se constitui neste movimento incansável de separar o trabalho da proliferação e de purificação.

O que nos interessa aqui é que o estranho nos oferece de fato uma problemática não-continuista, portadoras de inversões e reconstruções. Neste sentido, se por um lado o saber erudito demoniza a magia e distorce a dinâmica interna até então inerente ao universo mágico, por outro lado, esta mesma demonização termina por determinar a *praxis* daqueles que exercem a magia e que começam a endossar a ideologia difundida pelos repressores. As adivinhações, as curas, as benzeduras, as bolsas de mandinga, os talimãs, as pedras, os *calundus*¹² e os *catimbós*¹³, produziram formas específicas de magia, feitiçaria, dentre outras manifestações religiosas. Tais religiosidades buscavam responder as demandas e atender ao cotidiano, tornando menos dura a vida das pessoas.

¹² A expressão teria vindo de *kalundu*, termo tanto quiingongo quanto quibundu que significa “obedecer um mandamento, realizar um culto, invocando os espíritos, com música e dança” (SILVEIRA, 2006, p.177).

¹³ O *catimbó* é um culto individual e não mais social para onde as pessoas vão curar seus males físicos e espirituais.



A religiosidade popular foi simultaneamente objeto de construções complexas e origem de novas sínteses, irremediavelmente “impuras”. Impurezas traduzidas como carga e perda, mas, em si mesma uma condição necessária à sua modernidade. No campo da magia e da religião, o hibridismo, o sincretismo a impureza, a mistura advinda de novas e inusitadas combinações dos seres humanos, terminariam por demonstrar seu caráter de irreprimível e inextinguível, inscritos diferentemente pelas relações de poder - sobretudo as relações de dependência e subordinação próprias do colonialismo. Sobre ele incidiria sempre a característica ambígua da cultura popular que misturava o sagrado e o profano a exemplo das festas públicas nas quais as grandes festas dos orixás serão celebradas no dia dos santos católicos, muito embora o calendário africano não coincida inteiramente com o dos cristãos. Assim teremos: Exu celebrado no dia de S. Bartolomeu, Xangô no dia de S. João, Ogum celebrado no dia de S. Jorge, Omolu no dia de S. Sebastião, Os Ibeji no dia de S. Cosme e S. Damião, Iansã no dia de S. Bárbara e Oxalá, na Bahia, no dia S. Bonfim. Entretanto, essa fusão temporal tampouco impede a continuação da heterogeneidade dos rituais bem como suas diferenças organizacionais. Isso significa que o sincretismo traz em si um movimento constante entre os diversos grupos: de apoios múltiplos, de superposições e de diferenças. Entendido aqui como uma onda de similaridades e diferenças que recusa dividir-se em oposições binárias fixas, como diria Derrida, *différance* é tanto “marcar a diferença” [*to differ*] quanto “diferir” [*to defer*]. O conceito se funda em estratégias de protelação, suspensão, referência, elisão, desvio, adiamento e reserva. (APUD HALL, 2003, p. 92).

Como assinalamos antes, o agente *folkcomunicacional* nos evidencia a impossibilidade de tratar os ambientes e as pessoas como entidades isoladas que se influenciam independentemente. O agente *folk* está no do ambiente e fora dele já que se constitui como uma fonte de conhecimentos acerca do contexto - ele metaboliza, processa, transforma, mantém e congrega as informações e conteúdos religiosos em sintonia com as mudanças sócio-históricas e ambientais. Os agentes *folkcomunicacionais* manipulam os suportes materiais e representacionais religiosos disponíveis e viabilizam a preservação e evolução dos conhecimentos. Como vimos, os suportes como imagens e objetos são compartilhados por comungarem características que permitem a identificação com significados oriundos de diferentes matrizes, mas também condicionados pelas limitações e possibilidades sócio-históricas e ambientais. O ambiente é portador da significação, ela não está insulada no interior dos indivíduos,



ela é circulante e se territorializa. O agente *folkcom* age como articulador desta circulação e neste movimento, produzindo novas territorialidades emergentes.

Bibliografia

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de ÁVILA, Myrian, REIS, Eliana Loureiro de Lima; GONÇALVES, Gláucia Renate. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Tradução CAPELLATO, Maria Eloísa; KRÄHENBÜHL, Olívia. São Paulo: USP, 1971.

BELTRÃO, L. **Folkcomunicação**. Um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaide La Guardiã Resende ...et al. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HOORNAERT, Eduardo. **A igreja no Brasil colônia**: 1550-1800. São Paulo: Brasiliense, 1982.

LATOURETTE, Bruno. **Jamais fomos modernos**. 1. ed. Tradução Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

PROFICE, Christiana. C.; AMIM, Valéria. Terno Diamante: estudos preliminares em folkcomunicação. In: **XXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Rio de Janeiro**: ANAIS do XXVIII Intercom, 2005.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Tradução DUTRA, Waltensir. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

SERRA, Ordep. **Águas do Rei**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SILVEIRA, Renato. **O Candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SOUZA, Laura de Mell e. **O Diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.