

A POLÍTICA DOS FENÔMENOS SINCRÉTICOS: poderes, apropriações e identidades

*Josué Tomasini Castro**

RESUMO

O sincretismo, entendido como um instrumento estratégico de resistência e esforços “políticos” tem suas origens desde Plutarco (AD 45-125). A própria história do termo, cunhada por este filósofo grego – de que sincretismo seria a junção estratégica de diferentes tribos cretenses, que, por um momento, deixavam suas desavenças de lado para lutar contra inimigos estrangeiros – deveria lembrar que a arena do sincretismo é um local de diferença, contato e reconciliação profundamente politizada. Assim, pretende-se discutir alguns aspectos gerais do sincretismo enquanto elemento “político”, tais sejam: a construção de repertórios como um domínio de significados (talvez mesmo ideologias); o sincretismo enquanto elemento presente em situações de contato assimétrico como fator de resistência a partir da manipulação de símbolos e significados exógenos; a questão dos sujeitos sincréticos; e a análise da categoria “anti-sincretismo”.

Palavras-chave: Sincretismo na política. Repertórios religiosos. Resistência. Sujeitos sincréticos. Anti-sincretismo.

1 INTRODUÇÃO

“E daí? E daí que vocês tenham todos esses ricos e fascinantes dados, e daí? O que eles lhe dizem? O que há de significância generalizável nestes dados?” (WOODHEAD, 2001, p. 6). Esta, lembrou Linda Woodhead, foi a imperativa reação que teve Peter Berger quando um grupo de estudantes foi ao seu escritório para lhe falar sobre certos dados de pesquisa. As interrogações, continua Woodhead, deveriam lembrar “a importância da teoria em Ciências Sociais (...), os dados devem ser teorizados para ter relevância a algo mais que si próprios.”

Uma elaboração teórica existe para ser “usada para” entender e explicar certos fenômenos existentes em nossas sociedades. No entanto, lembrando o

*Mestrando em Antropologia / UnB, e-mail: josue@portoweb.com.br

paradoxo da constante modificação – e por isso fragmentação – do(s) mundo(s), ressaltado por Marc Auge (1997, p. 141), as realidades, assim como os fenômenos, estão em constante modificação. Propor induções – do tipo “ciência natural” – diante de um mundo que não se permite estagnar, seria talvez ingênuo.

Possivelmente, esse é um dos grandes desafios das ciências humanas, pois, como ressalta Geertz, “o mundo não irá esperar você completar seu parágrafo, e o máximo que pode ser feito com o futuro é perceber sua iminência” (2005, p. 6). Justamente por isso, talvez seja necessário deixar claro o que Hans-Georg Gadamer já nos havia lembrado, de que nas ciências humanas e por consequência neste trabalho,

o objetivo não é [ou pelo menos não deve ser] confirmar e alargar (...) experiências universais no intento de obter o conhecimento de uma lei – por exemplo, como homens, povos, e estados se desenvolvem – mas, entender como este homem, este povo, ou este estado é o que ele se tornou ou, mais generalizadamente, como é que ocorreram essas transformações (GADAMER, 2004, p. 4).

Cautela, portanto, deverá ser a atitude tomada frente a qualquer tentativa de definir conceitos ou princípios a respeito de fenômenos sejam eles quais forem. As definições aqui construídas, não se pretendem as verdadeiras e elas tão pouco são as únicas. Sabe-se que as “definições não podem ser, por sua própria natureza, ‘verdadeiras’ ou ‘falsas’, podem apenas ser mais ou menos úteis” (BERGER, 1985, p. 181).

Esses breves comentários introdutórios me pareceram interessantes justamente por este trabalho se pretender teórico. Um esforço reflexivo sobre categorias que nos possibilitem pensar o sincretismo religioso (considero, no entanto, que os argumentos que serão aqui expostos podem também serem utilizados para tratar de outras “misturas”) enquanto uma ferramenta que ainda possui algum valor heurístico diante da quase tautologia de se chamar sincrético certo complexo religioso.

No entanto, ao menos em antropologia, pensamos em teoria a partir de nossas experiências de campo (Berger, sociólogo, também confirmaria isso). São elas que nos permitem refletir teoricamente os esquemas que tentamos elaborar na volta do campo. Sabendo da influência dessas experiências sobre nossas argumentações lógicas seria interessante esclarecer sob qual terreno empírico este trabalho está organizado.

Assim, o esforço elaborado aqui está baseado em uma realidade vivida no continente africano, durante dezembro de 2005 e março de 2006, quando estive por três meses em Okondjatu, um vilarejo situado ao norte da Namíbia, sul do continente. Este texto é uma revisão de parte do que em 2006 foi apresentado como monografia para conclusão do curso de Ciências Sociais na PUCRS (CASTRO, 2006b).

A utilização do curto ensaio que se segue como um instrumento válido para a análise de outros fenômenos religiosos (“culturais”, lingüísticos, econômicos, *et cetera*) me parece ser interessante apenas se conjugarmos outras ferramentas – sendo esta apenas uma delas. Portanto, entendo que uma teoria sobre o sincretismo apenas poderia ser elaborada ou mesmo imaginada caso esta fosse entendida como a construção de uma “caixa de ferramentas”, tal como recomendado por Gilles Deleuze e Michael Foucault:

A noção de uma teoria como uma caixa de ferramentas significa que (I) A teoria a ser construída não é um sistema, mas sim um instrumento, uma lógica da especificidade das relações de poder e das lutas ao redor delas; (II) e esta investigação só pode ser considerada passo a passo baseada em uma reflexão (que necessariamente será histórica em alguns de seus aspectos) sobre situações determinadas (FOUCAULT, 1980, p. 145).

2 PARA PENSAR EM SINCRETISMO

O contato inter-religioso, as misturas, os empréstimos – e, para usar termos mais “modernos” –, os hibridismos, crioulismos e sincretismos, existem desde que a primeira idéia religiosa surgiu, desde que o homem olhou para o céu e resolveu dotá-lo de poder, ou mesmo, desde o momento descrito por Marcel Mauss, em que o homem, “depois de ter sido deus, povoou o mundo de deuses” (2003, p. 51). Essas relações de contato – relações que se dão quando do encontro de diferentes complexos de fé, nas extremidades de sistemas religiosos distintos, nas fronteiras borradas da crença e da descrença – sempre estiveram presentes no mundo social humano. Yavé, o deus dos judeus, não foi o único a proibir esses contatos; as civilizações dos tempos helênicos não foram as únicas a misturar diferentes religiões e culturas; e tão pouco foi Plutarco, filósofo grego, o único a falar sobre isso.

Desde as primeiras décadas do século passado, entre os antropólogos do culturalismo norte-americano, um resultado possível desses diferentes encontros “culturais” passou a ser denominado sincretismo. Herskovits (1973), tomando o termo de

empréstimo de teólogos e historiadores, foi o primeiro a aproximar o termo aos debates antropológicos e desde seus primeiros escritos muito já foi discutido, criado e recriado.

A verdade é que, após quase um século de discussões e fracassadas tentativas para definir o termo, o que temos é uma vasta área de definições e outra igualmente vasta área de indefinições. Assim, diz-se a respeito do sincretismo, que ele é “a expressão da dinâmica da religião” (RUDOLPH, 2005, p. 79), mas também se diz que se está dinâmica é universal então “não há nenhuma razão em aplicar o termo sincretismo para tais fenômenos” (BAIRD, 2005, p. 51). Foi dito também ele acontece quando “dois ou mais cenários de metáforas religiosas estão disponíveis aos crentes, que então podem combiná-las de várias formas” (DROOGERS, 2005, p. 219); que ele teria sido entendido como “uma máscara colonial para escapar à dominação [branca]” (FERRETTI, 1995, p. 88); e, ainda, que “seria a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo” (SANCHIS 1994, p. 6).

As definições – positivas ou não – poderiam ir além e o melhor que poderíamos fazer é nos perguntarmos o que permanece de todas essas possibilidades e receios de prender o termo a um conceito fixo. Quando pensamos nessa dinâmica e nesses confrontos, o fazemos em qual nível das relações humanas? “Nós localizamos sincretismo na mente, na cultura ou na política?” (LEOPOLD e JENSEN, 2005, p. 5). O sincretismo está ligado a uma intuição cognitiva do ser, a um processo reinterpretaivo historicamente “natural” da cultura, ou a uma estratégia para burlar o poder dominante e garantir a sobrevivência de um grupo?

Certamente não é possível apontar e dizer “é aqui que este se encontra; é ‘na cultura’/‘na política’/‘na mente’” – sinta-se à vontade para escolher –; na verdade, é possível, apenas não creio que essa seja a melhor atitude para discutir um problema que assume tantas faces. No entanto, para os fins deste trabalho – e com a segurança de não cometer a ingenuidade de escolher um daqueles “tipos-padrão” – o objetivo de meu esforço será realizar uma breve análise de um desses aspectos – deixando para outro momento a discussão dos demais¹ – , o qual tem tido um importante papel nos desdobramentos teóricos a respeito do sincretismo, tal seja: a política dos fenômenos sincréticos.

Iniciarei minha discussão refletindo sobre o local por excelência onde os sincretismos estão mais aptos a acontecer, ou seja, nas zonas interétnicas criadas pelo contato histórico entre diferentes culturas, religiões, línguas e costumes. Ora, essas zonas limítrofes, onde os contatos se originam e as fronteiras começam a serem borradas pelo grande fluxo migratório de elementos sócio-culturais estrangeiros, são locais mediados por certos esquemas de privilégio e poder, por

certas “regras de mercado”. Essas regras de mercado nem sempre se dão de forma democrática, elas possuem alguns “mandatários” que procurarão usufruir um status reconhecido – seja pela força ou não – para controlar as trocas em favor de certas percepções que podem legitimar suas posições de domínio².

Tal processo, como descrito acima, poderia representar de forma muito simplória muitos dos contatos coloniais. Sabe-se, no entanto, que o sincretismo não se limita apenas a estes momentos da história e, igualmente, a questão do poder e da dominação não pode ser apenas percebida durante aquelas excursões colonialistas, pois as ações na história “não ocorrem em espaços livres [das engrenagens] do poder” (KEMPF, 1994, p. 118). Da mesma forma, os processos de formações híbridas em nossas civilizações fragmentadas também ocorrem sob a influência de uns sobre os outros – sob a influência de poderes dominantes – e mesmo os processos sincréticos de criação única e individual acontecem sob o domínio dos processos hegemônicos de socialização.

Com essas poucas observações em mente posso dar início à minha argumentação, atentando para algumas discussões teóricas que poderão trazer luz a essa tendência atual nos estudos sobre sincretismo em pontuar a política das relações sincréticas bem como a agência dos indivíduos envolvidos em tais processos – onde o sincretismo é entendido menos como uma tentativa de sobrevivência do que como um fluxo “comum” dos sistemas sociais em manter e recriar certas identidades que, devemos saber, nunca estiveram livres de contatos exógenos³.

3 A CONSTRUÇÃO DOS REPERTÓRIOS: domínio dos significados

Gustavo Benavides define sincretismo como “o ordenamento natural de um repertório de elementos dos quais um fiel pode escolher”. Essa escolha resultaria em certas formações que, geralmente contraditórias em natureza, “podem se tornar significados perigosos e poderosos, dependendo da situação política e histórica, na reconstrução da sociedade” (cf. LEOPOLD, 2005, p. 153).

O repertório de um indivíduo é exatamente um grupo de elementos aos quais o fiel pode recorrer para entender sua realidade. Estes elementos estariam divididos em pequenas caixas conceituais, onde os indivíduos organizariam seus significados e, os quais, com o decorrer do tempo, seriam modificados, sendo que novos elementos poderiam ser adicionados e outros removidos⁴.

A modificação destes repertórios e a própria escolha dos indivíduos irá depender dos elementos que estarão “colocados no mercado”, os quais, a partir de uma lógica própria às condições de “mercado”, serão apresentados pelos diferen-

tes “mandatários” – líderes tradicionais, missionários, indivíduos carismáticos, etc. – como certos e errados, sagrados e profanos. Sendo que possuir o mando, o controle de tais simbologias, é uma posição política, pois ela se cria na inversão da dependência dos outros repertórios individuais – dos dominados – a esse relativo domínio na criação e valorização de significados legítimos e que com tais emanam poder. Isso não impede, no entanto, os desvios. Indivíduos motivados sincreticamente poderão se colocar a navegar por entre diferentes espaços simbólicos caso percebam que isso lhes será favorável. Explico.

No mercado religioso brasileiro temos diferentes mandatários. Sem reservas – que são desnecessárias nesse momento – poderíamos listar alguns: Igreja Católica, IURD, Espíritas cardécistas, igrejas evangélicas neo-pentecostais e históricas, certos líderes da Umbanda, do Candomblé, etc. Estes, possuem uma posição de “criação e valorização” dos significados diante de seus fiéis que, justamente “fiéis” a seus líderes, procuram seguir seus preceitos, regras, observações e toda aquela imensa gama de prescrições necessárias para viver estes sagrados. No entanto, muitos crentes – talvez “fiéis” a si mesmos – ao perceberem a possibilidade de acessar certas mercadorias em um lugar e outras em outros, poderão ser motivados (pessoalmente motivados) a conjugar aqueles diferentes repertórios dominantes em uma busca sincrética de um sagrado construído. Esse desvio – um “tropeço” como diriam alguns cristãos – é duramente combatido por alguns mandatários que “preferem” exercer seu domínio plenamente.

Para citar um exemplo africano volto às minhas próprias experiências em campo. Uma das igrejas em Okondjatu, a Igreja Missão Arrependam-se da Namíbia, caracteriza-se por seu caráter altamente anti-sincrético. Ou seja, o limite “manipulativo” dado por seus líderes (o pastor, sua mulher e mais outro homem) aos seus fiéis está reduzido ao número de elementos aceitos dentro do repertório da igreja. As inovações que se apropriem, por exemplo, de elementos relacionados ao culto aos ancestrais – tal como ocorre na Igreja da Estrela de São Josué, onde um homem tem toda a liberdade para, em meio às músicas e as palavras proféticas, invocar ao seu ancestral (“lá, no túmulo”) pedindo que esse leve sua súplica até deus – não são legítimas perante a igreja, e o pastor tentará persuadir seu membro a se arrepender, exercendo sua função de mandatário, garantindo sua autoridade.

Esse domínio, para invocar Max Weber, afeta profundamente “todas as áreas da ação social” e é “um caso especial de poder” que se resume na “possibilidade de impor ao comportamento de terceiros a vontade própria” (1999, p. 187). Trazendo esta breve construção à análise do sincretismo, o poder deve ser

entendido como “a capacidade de influenciar o repertório de outras pessoas – mesmo contra as suas vontades”⁵.

Entende-se que este domínio – pensando ainda em termos da religião – estaria ligado ao “poder de identificar a verdadeira religião e autorizar algumas práticas como ‘verdadeiras’ e outras como ‘falsas’” (van der VEER, 1994, p. 196). Ora, aqueles que possuem este poder, para usar mais uma vez as palavras de Weber (1999, p. 188), podem possuí-lo em virtude de uma “situação de monopólio” ou de uma “situação de autoridade”. No âmbito dos complexos religiosos, a primeira poderia ser definida como o monopólio adquirido pelos missionários europeus em terras colonizadas – monopólio não necessariamente numérico, mas em geral expresso por uma “constelação de interesses” interdependentes entre nativos e europeus (terra por mantimentos, por exemplo) –; a segunda poderia ser visualizada na autoridade tradicional dos líderes religiosos daquelas mesmas terras.

Essas duas formas de dominação – freqüentemente vistas como irreduzivelmente opostas em campos coloniais – ressaltam novamente a questão do poder de dominar a caracterização dos símbolos, neste caso, religiosos. Percebe-se que para além dos dominadores – os quais podem ser líderes coloniais e/ou carismáticos assim como certas regras sociais que a partir dos processos de socialização e aprendizado podem também se manifestar como potências dominantes –, há um grupo que deverá ser dominado, que irá manipular seus novos interesses globais junto aos seus deveres locais a partir dos elementos de seu repertório. Este será o grupo que mais facilmente irá incorrer em sincretismos, e que, como defende James Clifford, ressaltando a questão estratégica dos complexos híbridos, seriam “*impostos de ‘cima’ e inventados de ‘baixo’*” (1999, p. 227).

A construção dos repertórios está, por fim, ligada aos limites da criação de significados, ou antes, da posse dos mesmos; e nesse sentido, parte da política dos movimentos sincréticos está justamente na “luta por possuir, controlar e transformar os significados simbólicos” dos elementos presentes nos repertórios de um grupo. (LEOPOLD, 2005, p. 155)

4 PODER E RESISTÊNCIA: sincretismo e manipulação

O sincretismo, entendido como um instrumento estratégico de resistência, tem suas origens desde Plutarco (A.D. 45-125). Shaw e Stewart lembram as palavras de Kenneth George, para quem a própria história do termo cunhada pelo filósofo grego – de que sincretismo seria a junção estratégica de diferentes tribos cretenses que por um momento deixavam suas desavenças de lado para lutar

contra inimigos estrangeiros – deveria lembrar que “a arena do sincretismo é um local de diferença, contato e reconciliação profundamente politizada” (1994, p. 3).

O uso de sincretismos como estratégias de sobrevivência cultural há algum tempo já vem sendo descartada e rigidamente contrariada. A perspectiva evolucionista defendida por Nina Rodrigues (1935, p. 1977) do sincretismo afro-brasileiro como uma “ilusão de catequese” e a idéia funcionalista que o entende como uma “máscara colonial para escapar à dominação [branca]” vem sendo duramente criticada por alguns estudiosos (FERRETTI, 1995, p. 88).

Mas, fato é que em situações em que duas culturas diferentes – duas tradições ideológicas, dois povos, duas religiões, dois sistemas econômicos, etc. – mantiveram um prolongado contato uma com a outra, geralmente se percebe certas restrições de um sistema ao outro, certas imposições, alguns “controles de estoque” e defesa de algumas fronteiras, o que acaba por hierarquizar posições de poder e domínio⁶.

Talvez, um dos motivos dessas imposições de um sistema ao outro, esteja no fato de que, como as religiões, as culturas também tendem a lograr um status de verdadeiras, as únicas verdadeiras – vale dizer. Lévi-Strauss lembra como esta tendência é percebida nas “sociedades abandonadas pela história”:

Cada cultura se afirma como a única verdadeira e digna de ser vivida; ignora as outras, chega mesmo a negá-las como culturas. A maior parte dos povos a que nós chamamos primitivos designam-se a si mesmos com nomes que significam “os verdadeiros”, “os bons”, os “excelentes”, ou mesmo “os homens” simplesmente; e aplicam adjetivos aos outros que lhes denegam a condição humana, como “macacos de terra” ou “ovos de piolho” (1986, p. 26).

Tais julgamentos de valor – isto é verdadeiro, isto é falso, isto é divino, isto é demoníaco, etc. – acarretarão na definição de uma cultura padrão, de uma atitude a ser copiada, na tentativa de legitimar uma tradição autêntica em relação a uma tradição que deve ser “convertida”.

A religião, como construção cultural, da mesma forma que outros processos culturais – e às vezes de forma mais radical – é um instrumento usado para julgar padrões sociais e definir hierarquias sócio-cosmológicas. Sabe-se que no decurso dos anos coloniais, os missionários cristãos, sedentos por almas – tal como os mercadores sedentos por iguarias – foram os primeiros contingentes europeus a se acampar ao redor dos povos que viriam a subjugar. Com a continuidade e o reforço

da “situação colonial” (BALANDIER, 1955) muitos dos novos convertidos ao cristianismo europeu viram-se engajados em algo mais que as conhecidas teodicéias antes, como destaca Bourdieu, na tentativa dos nativos de dar significado às “causas e razões das injustiças e privilégios sociais” que aumentavam a cada dia, as teodicéias transformaram-se em “sociodicéias” (2005, p. 49).

No entanto, esse discurso weberiano destacado por Bourdieu, de que a “religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo (...) para a ‘legitimação’ do poder dos ‘dominantes’ e para a ‘domesticação dos dominados’” (2005, p. 32) não pôde se manter por muito tempo. Muitas vezes, a religião dos dominantes, foi apropriada pelos subalternos para enfraquecer o poder da dominação simbólica – do controle dos repertórios – da religião dos colonos, tomando posse de certa quantidade de significados sagrados.

Essa tomada de território não deve ser vista como uma tentativa de esconder deuses nativos da perseguição da igreja cristã, mantendo, dessa forma, viva as tradições dos povos dominados. Antes, como ressalta Andrew Apter, ao tratar sobre o sincretismo na diáspora africana:

O Catolicismo do Vodoum, Candomblé e Santería não era uma tela ecumênica, escondendo a adoração de deuses Africanos da perseguição oficial. Era a religião dos senhores, revisada, transformada, e apropriada por escravos para enfraquecer seu poder dentro do universo de discurso dos escravos (2005, p. 178).

No entanto, é importante ressaltar que tanto quanto os povos dominados pelas forças coloniais, muitas foram as apropriações realizadas pelos próprios missionários que, para aumentar o número de convertidos, procuravam limitar – se não mesmo extinguir – as dicotomias existentes entre as religiões dos seus dominados e a religião cristã. Isto geralmente ocorria em tentativas de cristianizar os rituais “pagãos”, trocando símbolos, palavras, gestos, locais e quaisquer outros elementos que agredissem a fé cristã, por novas simbologias (KEMPF, 1994; RANGER, 1976; LEENHARDT, 1947⁷). Percebe-se assim, que os movimentos sincréticos foram, paradoxalmente, tanto subversivos quanto favoráveis à dominação colonial, sendo que foi nesse terreno que as incursões sincréticas puderam ser mais facilmente percebidas.

Enfim, como sincretismo, presumidamente, “faz parte da negociação de identidades e hegemonias em situações de conquista, comércio, migração, disseminação religiosa”, etc, a questão da resistência a um poder hegemônico não

deve ser percebida unicamente como uma “política contra-hegemônica para burlar um poder dominante”, antes, como lembram Shaw e Stewart:

Sincretismo pode ser (*ou talvez apenas se pareça como*) uma forma de resistência, porque práticas hegemônicas nunca são inteiramente absorvidas através de uma aculturação passiva; no limite, esta incorporação envolve algum tipo de transformação, algum tipo de desconstrução e reconstrução que a converterá em significados e práticas de um grupo (1994, p. 20).

5 OS SUJEITOS SINCRÉTICOS

Uma breve discussão sobre os agentes que individualmente se põem a realizar tais apropriações comentadas acima poderá contribuir para um entendimento de forma mais pormenorizada dos processos de resistência e incorporação de discursos dominantes (e mais especificamente, cristãos) aos repertórios de seus dominados. A abordagem que se pretende aqui não será aquela de uma perspectiva cognitiva, o esforço, no entanto, será para destacar o papel de indivíduos sincreticamente motivados na construção e reconstrução do poder hegemônico.

Assim, deve-se ressaltar a importância, na criação de objetos – materiais e imateriais – sincréticos, de certos indivíduos especialmente atraídos pela possibilidade de reforçar suas posições dentro de um determinado grupo a partir da aquisição de certos elementos estrangeiros pois, como destaca Anita Leopold, o “poder está relacionado com o instinto mais ou menos psicológico de adquirir elementos de prestígio do grupo conquistador” (2005, p. 153), isso poderá ocorrer tanto apropriando objetos cristãos – discursos, histórias, valores, símbolos, etc – de origem estrangeira aos costumes religiosos nativos, quanto expressando a religião cristã através de objetos e conhecimentos locais. Os indivíduos que incorrem nestes movimentos poderão ser chamados indivíduos sincréticos⁸ pois, estando atrelados socialmente à crença nativa – através de processos de socialização e convívio –, põem-se a navegar por crenças estrangeiras – através de processos de “disciplinado” e também convívio – sendo que este não abandonará nem uma nem outra, havendo uma mútua “falha de conversão”. Uma possibilidade dessa relação será deste “navegador” utilizar-se das duas tradições como correlatos corroborativos, o que para Peter van der Veer poderá fortalecer os laços sincréticos, já que “no caso do sincretismo há uma falha de conversão” (1994, p. 198).

Alguns exemplos dessas apropriações podem ser percebidos nos discursos afro-brasileiros das primeiras décadas do século XX, nos quais, muitos pratican-

tes do candomblé e da umbanda, se diziam católicos valendo-se do discurso da elite branca euro-brasileira (BASTIDE, [2005] e 1974). Há também outro interessante exemplo descrito por Gustavo Benavides sobre Túpac Amaru e seus seguidores, que se diziam verdadeiramente cristãos e partindo de uma aquisição muito profunda dos significados cristãos podiam afirmar que “os Índios que vivem de acordo com seus ritos e cerimônias são os verdadeiros cristãos; os Espanhóis são os heréticos: é por isso que eles devem morrer” (2005, p. 208).

Um outro exemplo, a respeito dessas interações, também pôde ser percebido durante a pesquisa de campo na qual este trabalho está ancorado, quando alguns indivíduos, apesar de construírem pontos de sincretismo e convergência entre elementos cristãos e africanos e trabalhar conjuntamente com estes repertórios – usando-os como correlatos corroborativos assim como diferentes formas de obter algum sortilégio –, comumente, diante do pesquisador e sem hesitação, diziam-se cristãos e não, por exemplo, que acreditavam no Fogo Sagrado – lugar ritual de acesso aos ancestrais (CASTRO, 2006 e 2006b). Isto parece ocorrer porque desde os tempos de colonização a religião legitimada era a cristã, assim, apropriar-se de alguns de seus discursos e mesmo, colocar-se debaixo de suas estruturas, é uma apropriação de poder, status e legitimação.⁹

Ainda um último ponto parece de crucial importância para a discussão dessas políticas dos fenômenos sincréticos, tal seja: a possibilidade de se pensar os discursos contra os processos sincréticos, de pensar sua antítese.

6 SINCRETISMO/ANTI-SINCRETISMO

André Droogers, ao tratar sobre as relações de poder nas estruturas sincréticas, destaca que existem dois modelos analíticos que podem ser usados para compreender esta questão. A opção escolhida – que irá automaticamente restringir a outra – define, por sua vez, não apenas a forma como o pesquisador estudará os fenômenos sincréticos, ela irá igualmente definir a forma que este percebe o mundo ao seu redor.

A primeira categoria é funcionalista, se aproxima das conotações reinterpretativas de Herskovits e vê o sincretismo como uma nova síntese criada para acabar com os conflitos existentes entre duas tradições distintas. O sincretismo é, deste ponto de vista, um processo de aquisição de coesão e caracteriza-se pela reconciliação de dicotomias existentes.

A segunda categoria é Marxista e percebe os conflitos e as dicotomias como condições eternas da realidade social. Realidade essa em permanente

oposição, para invocar Michael Foucault (1995, p. 177), entre “legítimo-ilegítimo”, “luta e submissão”. Deste ponto de vista, o sincretismo “é interpretado como um instrumento de opressão, criando falsas unidades e escondendo conflitos sociais” (DROOGERS, 1989, p. 18), sendo que em vez de criar uma nova síntese na qual as diferenças seriam abstraídas, o que ocorre poderia ser definido como a criação de “hifenizações híbridas”, tal como proposto por Homi Bhaba, que “ênfatizam os elementos incomensuráveis – os pedaços teimosos –” e que jamais poderão ser inteiramente misturadas (1998, p. 301).

Carlos Rodrigues Brandão, opondo uma categoria a outra e manifestando-se, como muitos dos estudiosos dos fenômenos religiosos, a favor do segundo modelo, afirma, dessa forma, que:

Não é funcionalmente social, mas socialmente político, o processo de gênese e de transformação de aparelhos e ideologias religiosas que transforma também as regras de trocas entre os agentes de igrejas, seitas ou surtos confessionais (1986, p. 87).

Partindo também de uma visão de mundo de cunho marxista, Shaw e Stewart, percebem a sociedade como composta por grupos envolvidos em um conflito irremediável, destacando o estudo do sincretismo como “a política das sínteses religiosas” (1994, p. 7) e entendendo que este seria um percurso natural quando do contato entre diferentes grupos, onde cada indivíduo estaria a todo o momento procurando “revisar seus significados simbólicos enquanto competindo com os outros por domínio” (DROOGERS e GREENFIELD 2001, p. 30).

Seguindo ainda com o mesmo foco de análise e como consequência lógica de seus pensamentos, Shaw e Stewart vão além no estudo das relações de poder nos domínios sincréticos ao caracterizar duas atitudes políticas – talvez mesmo ideológicas – que poderiam ser tomadas diante de uma situação de mistura: aceitá-las como possibilidades de aumentar o campo de ação de um indivíduo, que poderia mostrar-se “africano” ou “cristão” dependendo da situação na qual estaria inserido ou rejeitá-las e, ao invés de procurar expandir suas fronteiras, fortificá-las com discursos de autenticidade.

Os autores definem essa rejeição às sínteses religiosas como “anti-sincretismo”, sendo que este “antagonismo das sínteses religiosas (...) está freqüentemente amarrado com a construção de ‘autenticidade’, a qual, por sua vez está geralmente ligada à noções de ‘pureza’”. A questão da pureza nem sempre está necessariamente presente em tais discursos, antes de dizer-se puro,

diz-se autêntico e, de fato, essa construção de autenticidade – originalidade de um certo complexo cultural – não depende das noções de pureza, pelo contrário, um grupo que se pretenda autêntico defenderá suas singularidades sendo que, “tanto tradições [ditas] puras e misturadas podem ser únicas” (1994, p. 7).

A autenticidade, bem como as atitudes anti-sincréticas, são elaborações discursivas que envolvem a construção de poder, retórica e persuasão. Ou seja, o que ocorre são reclames de autenticidade que irão caracterizar, mais uma vez, certos complexos como verdadeiros e outros como falsos. A partir da negação do outro, afirma-se uma identidade única e poderosa – e o ponto, mais uma vez, não está no fato desta ser uma autenticidade pura e/ou tradicional. Na verdade, poderíamos mesmo argumentar que “sondagens sincréticas são mais singulares, justamente porque elas são historicamente não repetíveis” (idem).

Ainda uma outra questão interessante é perceber o fato de que, definir-se como singular, deixando claro os limites de suas fronteiras, é também uma forma estratégica de defesa e de legitimação de um grupo. Este é um ponto que muito freqüentemente é relatado por estudiosos, além de um ponto usualmente destacado por membros de grupos religiosos que competem entre si pelo monopólio de um campo sagrado.

De fato, dificilmente o discurso de agentes religiosos será “oficialmente” sincrético. A grande parte dos grupos religiosos se declara mais puro que os demais e, por isso, as disputas por um domínio neste campo (para levar uma ideologia à hegemonia) passam necessariamente por discursos de autenticidade e tradição. É isso que as religiões afro-brasileiras tem feito ao buscarem o que se tem denominado de “africanização” (PRANDI, 1998), um processo discursivamente anti-sincrético, mas que poderia ser analiticamente entendido como sincrético (já que, reconhece-se, é impossível chegar ao ponto original, onde os empréstimos não existissem, ao mito da origem). Da mesma forma, verifica-se no estudo realizado por Ferretti (1995), na Casa das Minas em Maranhão, que se caracterizar “tradicional” em uma casa igualmente caracterizada como “sincrética” e admitir ambos – tradicionalismo e sincretismo – convivendo igualmente sem descaracterizá-los mutuamente, é um discurso anti-sincrético no sentido de que defende uma certa autenticidade, o que há não é uma simples mistura, mas, antes, uma síntese tradicionalmente sincretizada.

Entende-se então que, buscar ser ou afirmar-se “tradicionalmente” – autenticamente – africano, herero, católico, cristão, etc, é um discurso anti-sincrético de defesa estratégica de fronteiras e de apropriação de discursos estrangeiros com fim de dominar um certo repertório de significados, e defendê-los como

seus. Assim, funcionando como um controle de recursos simbólicos, quando um certo grupo de pessoas envolvidas em um sistema religioso se identificam como pertencendo à única e verdadeira religião “cristã” – Túpac Amaru, por exemplo – isto lhes dará poder e um acesso privilegiado a certos significados religiosos.

Por isso, em geral, afirmações anti-sincréticas são declarações de legitimidade. Aceitar conscientemente as amálgamas é aceitar sua própria não autenticidade, é aceitar sincretismos que, nesse sentido, são percebidos como subversivos às pretensões de hegemonia. Assim, os discursos anti-sincréticos são discursos que instauram – ou ao menos tentam instaurar – limites fronteiriços. Droogers (2005) nos auxilia para o entendimento desta questão ao afirmar que “sincretismo implica o acesso a um duplo estoque de significados muito freqüentemente invejosamente percebido por elites religiosas em competição que não apreciam tais misturas e que usarão seus poderes para prevenir que elas aconteçam” (p. 220).

7 CONCLUSÃO

Lembrando as palavras de Leopold citadas na introdução, ainda seria interessante aprofundar o estudo das relações sincréticas também “na mente” e “na cultura”. Tal esforço possibilitaria também a compreensão de outros aspectos que, no mais das vezes, mesmo que percebidos, se vêem confusos em discussões que tentam de alguma forma dar contorno a este movimento “cultural”, “mental” e “político” humano.

Assim, ainda diante da variedade de análises, discussões e posições sobre as construções teóricas sobre o sincretismo, parece interessante deixar claro que não se pretende com essa breve discussão alargar aquelas áreas preenchidas – das quais falamos na introdução – e nem tão pouco preencher as que ainda se encontram infecundas – pelo menos não inteiramente. Busca-se, isto sim, problematizar a questão e tentar aproximá-la aos debates atuais dos estudos sobre religião dentro das disciplinas antropológicas, sociológicas, históricas, filosóficas e teológicas – e de qualquer outro campo acadêmico que venha a se valer desse termo por de mais generalizado –, visando iluminar situações concretas para que seja possível elucidar questões ainda tão embaraçadas.

ABSTRACT

Syncretism, understood as an strategic instrument of resistance and “political” efforts has its origins since Plutarco (AD 45-125). The history of the term itself, wrought by that Greek philosopher – that syncretism would be the strategic communion of different Cretenses’ tribes which for some time put their disagreements aside to fight against foreign enemies – should remember us that the syncretism’s arena is a place of difference, contact and reconciliation profoundly politicized. Thus, it is intended to discuss some general aspects of syncretism as a “political” feature, such as: the construction of repertoires as a domain of meanings (perhaps even ideologies); syncretism as a resistance factor through the manipulation of exogenous’ symbols and meanings; the issue of syncretic subjects; and the analysis of the category “anti-syncretism”.

Keywords: Syncretism in politics. Religious repertoires. Resistance. Syncretic subjects. Anti-syncretism.

NOTAS

1 Tal esforço já foi realizado por Castro (2006) em monografia apresentada para a conclusão do curso de Ciências Sociais da PUCRS.

2 Essas “percepções” são justamente as ideologias que Jean e John Comaroff (1991) expõe em sua interessante e mesmo reveladora introdução. Resumidamente: entende-se que tais percepções (ideologias) existem em grande quantidade, sendo que cada grupo, círculo social, ou mesmo indivíduo tem suas ideologias, suas formas de ver o mundo que, no entanto, estão em oposição à uma ideologia hegemônica (ou em concordância caso sua ideologia seja a dominante) que alcançou tal status através de processos ligados a manipulação de poder (simbólico, material e imaterial) dos quais trataremos neste trabalho.

3 Essa é uma observação importante para não recriarmos certos mitos de origem. Ao entendermos que, de alguma forma, todos os diferentes povos espalhados pelo mundo não existiam em um recluso mitológico poderemos tratar a questão do sincretismo sem cair em essencializações, percebendo que a história de um povo é uma história sempre negociada – até mesmo sua relativa reclusão.

4 Timothy Light, Antropólogo Britânico, analisando alguns aspectos cognitivos relacionados ao sincretismo propõe uma categorização de símbolos religiosos que muito se aproxima da idéia das caixas das quais falamos. Para ele essas categorias – e para nós “pequenas caixas” – poderiam ser divididas em “Eclésia”, “Cultura”, “Família”, “Trabalho”, etc e conteriam todos elementos que os indivíduos reconhecem e significam como pertencendo a tais âmbitos da vida social. (2005).

5 Agradeço ao Prof. Dr. André Droogers pelos comentários a respeito da relação entre repertórios e a política dos movimentos sincréticos.

6 Em geral, essas definições, quando em tempos coloniais, como ressaltam Berger e Luckmann, seriam determinadas “por aqueles que impunham as melhores armas e não por aqueles que possuíam o melhor argumento” (1983, p.148).

7 Maurice Leenhardt – missionário e etnógrafo – com seu **Do Kamo**, pode ser inserido aqui justamente por sua crença de que a vida dos povos “pagãos” poderia fortalecer o escopo cristão europeu. Isso o fez perceber da necessidade de usar termos nativos para fortalecer o próprio cristianismo (CRAPANZANO, 1979).

8 Um interessante texto a respeito disso foi publicado no **Journal of Material Culture** sobre como cristãos aborígenes de Taiwan misturavam objetos cristãos, como a cruz, com objetos nativos, como as imagens dos chefes ancestrais, dando origem assim, a um objeto híbrido onde o corpo de Cristo foi substituído pela imagem de um ancestral, dando origem ao que os cristãos chamam de “Cruz de Paiwan” (TAN, 2002, p.167-187).

9 Seria interessante ressaltar, de acordo com as discussões iniciais do texto, que esta não é a única forma de pensar tais interpenetrações. Não pretendo tomar o rumo de uma percepção demasiadamente “conflitiva” da situação de contato inter-religioso em contextos coloniais. Não é possível entender um certo fenômeno a partir da ferramenta do sincretismo sem tomarmos também o viés das perspectivas “cognitivas” e “culturais”, que juntas com essa abordagem política do sincretismo, contribuem para um entendimento mais completo do problema empírico.

REFERÊNCIAS

APTER, Andrew. Herskovists’s heritage: rethinking syncretism in the African diaspora. In: LEOPOLD, Anita; JENSEN, Jeppe. **Syncretism in religion: a reader**. Nova York: Routledge, 2005.

BAIRD, Robert. Syncretism and the history of religions. In: LEOPOLD, Anita; JENSEN, Jeppe. **Syncretism in religion: a reader**. Nova York: Routledge, 2005.

BALANDIER, Georges. **Sociologie actuelle de l’Afrique Noire**: dynamique dès changements sociaux em Afrique Centrale. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

BASTIDE, Roger. Problems of religious syncretism. In: LEOPOLD, Anita; JENSEN, Jeppe. **Syncretism in religion: a reader**. Nova York: Routledge, 2005.

_____. **As américas negras**. São Paulo: DIFEL, 1974.

BENAVIDES, Gustavo. Syncretism and legitimacy in Latin American religion. In: LEOPOLD, Anita; JENSEN, Jeppe. **Syncretism in religion: a reader**. Nova York: Routledge, 2005.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1983.

- BHABA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo, um estudo sobre a religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CASTRO, Josué T. Por uma antropologia do sincretismo: analogias entre discursos africanos e latino-americanos. **Religião & Cultura**, v. 10, 2006. p. 45-61.
- _____. **Discursos Herero sobre uma África cristã**: contribuições antropológicas para a compreensão de fenômenos sincréticos (2006). 163 f. Monografia (Curso Ciências Sociais) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Porto Alegre: PUCRS, 2006b.
- _____. Contribuciones cognitivas al análisis del sincretismo religioso: el caso africano de la 'Iglesia de la Estrella de San Josue'. **Diario de Campo 84**. México, 2007.
- CLIFFORD, James. **Itinerarios transculturales**. Barcelona: Gedisa, 1999.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. **Of revelation and Revolution**: christianity, colonialism and consciousness in South Africa (volume 1). Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1991.
- CRAPANZANO, Vincent. Preface by Vincent Crapanzano. In: **Do Kamo**. Person and myth in the Melanesian World. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1979.
- DROOGERS, André. Syncretism: the problem of definition, the definition to the problem. In: GORT, Jerald D. et al. **Dialogue and syncretism**: an interdisciplinary approach. Amsterdã: Eerdmans e Rodopi, 1989.
- _____. Syncretism, power, play. In: LEOPOLD, Anita; JENSEN, Jeppe. **Syncretism in religion**: a reader. Nova York: Routledge, 2005.
- DROOGERS, André; GREENFIELD, Sidney M. (Ed.). Introduction: a symposium. In: DROOGERS, André; GREENFIELD, Sidney. **Reinventing religions**: syncretism and transformation in Africa and the Americas. Nova York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2001.
- FERRETTI, Sergio. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp, 1995.
- FOUCAULT, Michael. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal. 1995.
- HERSKOVITS, Melville. **Antropologia cultural**, tomo II. São Paulo: Mestre Jou, 1973.
- KEMPF, Wolfgang. Ritual, Power and Colonial domination. In: STEWART, Charles; SHAW, Rosalind. **Syncretism/Anti-syncretism**: the politics of religious synthesis. Nova York: Routledge, 1994.
- LEENHARDT, Maurice. **Do Kamo**. Person and myth in the Melanesian World. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1979.
- LEOPOLD, Anita M.; JENSEN, Jeppe S. (Ed.). **Syncretism in Religion**: a reader. Nova York: Routledge. 2005.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1986.
- LIGHT, Timothy. Orthosyncretism: an account of melding in religion. In: LEOPOLD, Anita; JENSEN, Jeppe. **Syncretism in religion: a reader**. Nova York: Routledge. 2005.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- PRANDI, Reginaldo. Referências Sociais das Religiões Afro-brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização. In: **Horizontes Antropológicos**, ano 4, n.8, 1998. p. 151-167.
- RANGER, Terence. Missionary adaptation of african religious institutions: the masasi case. In: KIMAMBO, Isaria; RANGER, Terence. **The historical study of african religion**. Los Angeles: University of California Press. 1976.
- RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Bib. Div. Científica, II, 1896-1900. 1935.
- _____. **Os Africanos no Brasil 1906-1934**. São Paulo: Nacional, 1977.
- RUDOLPH, Kurt. Syncretism: from theological invective to a concept in the study of religion. In: LEOPOLD, Anita; JENSEN, Jeppe. **Syncretism in religion: a reader**. Nova York: Routledge. 2005.
- SANCHIS, Pierre. **Para não dizer que não falei em sincretismo**. Comunicação do ISER, n. 45, 1994, p. 5-11.
- SHAW, Rosalind; STEWART, Charles. Introduction: problematizing syncretism. In: STEWART, Charles; SHAW, Rosalind. **Syncretism/Anti-syncretism: the politics of religious synthesis**. Nova York: Routledge. 1994.
- TAN, Chang-Kwo. Syncretic objects: material culture of syncretism among the Paiwan catholics, Taiwan. In: **Journal of Material Culture**, v. 7, n. 2, 2002. p.167-187.
- VAN DER VEER, Peter. Syncretism, multiculturalism and the discourse of tolerance. In: STEWART, Charles; SHAW, Rosalind. **Syncretism/Anti-syncretism: the politics of religious synthesis**. Nova York: Routledge, 1994
- WEBER, Max. **Economia e sociedade**, (v. 2). Brasília: UnB, 1999.