

“DE VUELTA AL BAILE DEL SINCRETISMO”: UN DIÁLOGO CON PIERRE SANCHIS*

Cecília L. Mariz

Universidade Estadual do Rio de Janeiro -Brasil

Resumen. A partir de la década del 40, sociólogos y antropólogos brasileños adoptaban el concepto de sincretismo en sus estudios sobre las religiones afrobrasileñas. A finales de la década del 70, dicho concepto fue abandonado por haber sido criticado como parte de una ideología dominante e instrumento de imposición cultural. Entre los méritos de los trabajos de Pierre Sanchis, se destaca su propuesta de rehabilitación de ese concepto. El presente artículo examina algunos aspectos de la discusión que Pierre Sanchis relaiza sobre sincretismo.

Palabras-clave. Sincretismo, catolicismo, cultura global, Pierre Sanchis.

Abstract. Since the forties, Brazilian sociologists and anthropologist adopted the concept of syncretism in their studies on Afro-Brazilian religions. At the end of the seventies, however, this concept was abandoned after being criticized as part of ruling classes' ideology, and as a tool of cultural imposition. Among of the main contributions of Pierre Sanchis' work, his proposal of rehabilitation of this concept stands out. This article examines some aspects of Sanchis' discussion on syncretism.

Keywords. Syncretism, Catholicism, global culture, Pierre Sanchis.

Entre los varios temas trabajados por Pierre Sanchis, elegí reflexionar aquí sobre el sincretismo, cuestión central de sus publicaciones más recientes. Mi elección se justifica no sólo por el papel de dicho concepto en el estudio de las religiones y en los análisis sobre globalización de culturas y sociedades, sino también por la importancia del sincretismo en la construcción de la “identidad brasileña”. El otro motivo de mi elección es mi particular interés por el tema. Como participante del proyecto integrado sobre sincretismo, coordinado por Pierre Sanchis, tuve la feliz oportunidad de intercambiar con él muchas ideas sobre este tema. Tener una nueva oportunidad de continuar ese diálogo me hizo aceptar la invitación de Alejandro Frigerio para participar de la mesa redonda sobre la obra de Pierre Sanchis en las XII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina en 2003 y, ahora, de publicar este texto.

No ambiciono aquí resumir ni hacer un análisis de todas las ideas de este autor sobre el sincretismo, que son muchas y complejas. Intento apenas destacar algunos puntos y plantear preguntas para continuar el diálogo. En la primera parte del presente artículo señalo dos grandes contribuciones de dicho autor para el debate del sincretismo en Brasil. Pierre Sanchis subraya la universalidad del proceso de sincretismo, yendo, de esta manera, en contra de la creencia, relativamente antigua y muy divulgada en las ciencias sociales y en el sentido común *savant* brasileños, que el sincretismo sería una marca exclusiva de la “brasilidad”. A pesar de llamar la atención hacia la universalidad de dicho proceso, Sanchis no lo descarta ni lo vacía, sino que consigue mostrar que continúa teniendo utilidad, pues argumenta que puede haber culturas, religiones, *habitus*, visiones del mundo más sincréticas que otras. Procuraré, entonces, en la segunda parte del texto, analizar de qué manera Pierre Sanchis define y evalúa ese grado mayor de sincretismo. En este punto del análisis intento plantear algunas preguntas con el objetivo de alimentar el intercambio con el autor y avanzar en la discusión sobre el sincretismo.

Considero que tuve acceso a la totalidad de publicaciones de Pierre Sanchis sobre el tema, hago referencia a muchas de ellas, pero cito con mayor frecuencia el artículo publicado en 2001, porque juzgo que en él se encuentran de forma más elaborada muchas de las ideas de las publicaciones anteriores.

La rehabilitación del concepto de “sincretismo”

Rosalind Shaw e Charles Stewart (1994:3) comentan que el término sincretismo remonta a la Grecia antigua, habiendo sido posteriormente adoptado por teólogos cristianos para referirse a las distorsiones realizadas por los neoconvertos. Estos autores citan a Hekskovits, el primer antropólogo que utiliza el concepto en su publicación de 1941 (Shaw & Stewart, 1994: 5). Sérgio Ferreti (1995: 41), sin embargo, comenta que ya en 1901 Marcel Mauss usa el término sincretismo en su reseña sobre el trabajo de Nina Rodrigues para referirse a lo que era descrito en aquel estudio pionero sobre las religiones afrobrasileñas. Ferreti resalta, además, el hecho de que el propio Nina Rodrigues nunca utilizó ese término. En Brasil, Arthur Ramos fue el primero que lo adoptó en sus textos. El término fue ganando todavía más popularidad entre quienes investigaban religiones afrobrasileñas, especialmente después de que su uso quedara consagrado por Bastide y Herskovits.

Sin embargo, a fines de la década del 70, la crítica al funcionalismo y al culturalismo pasó a interpretar el concepto de sincretismo como un obstáculo para la percepción de las experiencias de dominación y de la situación de explotación colonial. A partir de allí, el concepto fue abandonado por ser considerado como un arma de los opresores, como parte de una ideología dominante. Se asumía, así, que el sincretismo era un proceso que alcanzaba apenas a los dominados o a la cultura de los dominados.

En el primer texto que toma el tema del sincretismo en Brasil, Pierre Sanchis recuerda las resistencias entre los cientistas sociales nacionales hacia esa categoría, lo que va a denominar como su *“rechaço militante”* (Sanchis, 1994a: 6). Comprende que esa resistencia se explica por el *“uso ideológico que de ella realizaron las elites y las ortodoxias y por el carácter estigmatizante que acabó asumiendo”* (Sanchis, 2001:9).

Criticando esta posición, que veía al sincretismo como *“una invención de la clase dominante para legitimar su dominación”*, Pierre Sanchis (1994: 5) llama la atención hacia la universalidad de dicho proceso. Se niega a reducir el fenómeno a un proceso de simple imposición de la cultura de los que poseen el poder político y económico sobre los demás. Subraya que el sincretismo alcanza a todos: la cultura de los grupos dominantes también se sincretiza. El concepto puede ser, por lo tanto, un instrumento útil para entender también los centros irradiadores de cultura y no sólo las periferias. Además, señala que este proceso puede también constituirse como una revancha o resistencia cultural de los grupos socialmente subordinados (Sanchis, 1994:3). Para él *“el proceso sincrético es lo suficientemente polivalente para abrigar las más diversas cristalizaciones”* (Sanchis: 1994:8).

A partir de 1994, la mayor parte de los textos de Pierre Sanchis propone rehabilitar el concepto de sincretismo apuntando hacia su enorme potencial analítico. La propuesta está en sintonía con todo el debate internacional que se desarrollaba a fines de los años ochenta, como puede ser visto a través de la publicación de la antología organizada por Gort et al. (1989). En efecto, como el propio autor plantea, fueron las reflexiones sobre el hibridismo cultural, la porosidad identitaria y la flexibilización de fronteras, que caracterizarían a la sociedad en una era global y “posmoderna”, que lo motivaron a retomar ese concepto que había sido despreciado en Brasil y reducido al estudio de la religión. Para Pierre Sanchis:

El proceso de sincretismo no es propio del campo de la religión, sino que se extiende al campo genérico de la cultura. Las identidades que él articula pueden hasta situarse asimétricamente en un campo religioso y en un campo cultural global... ” (Sanchis, 1994: 7)

El análisis de Sanchis, por lo tanto, tiene el mérito de criticar la reducción impuesta al concepto por las ciencias sociales brasileñas, destacando la universalidad del sincretismo.

Sincretismo como fenómeno universal

Considerado como un *universal humano*, el sincretismo es entendido por Pierre Sanchis como un proceso por el cual las formas de experimentar, simbolizar, conocer la realidad, a sí mismo y a los otros son afectadas por el contacto con nuevas visiones de mundo. En ese sentido, ese concepto se aproxima al que Peter Berger y Thomas Luckmann (1966) denominaron “negociación cognitiva”. Ambos conceptos describen:

un universal de los grupos humanos cuando en contacto con otros: la tendencia a utilizar relaciones aprehendidas en el mundo del otro para resemantizar su propio universo. O, aún, el modo por el cual las sociedades humanas (sociedades, subsociedades, grupos sociales; culturas, subculturas) son llevadas a entrar en un proceso de redefinición de su propia identidad, cuando confrontadas con el sistema simbólico de otra sociedad (Sanchis, 1994:7)

Al argumentar que es un fenómeno inevitable siempre donde hay encuentro de culturas, Sanchis critica la idea del sincretismo como específicamente brasileño. No considera que solamente se sincretiza en Brasil, como daban a entender los autores que contribuyeron para una “*brasilotidíia*”. Aunque no restrinja el sincretismo a Brasil, Pierre Sanchis argumenta que existe una mayor predisposición sincrética en la sociedad brasileña y, antes que en ella, en la religión católica. Una parte importante de sus textos sobre sincretismo se dedica a señalar los elementos potencialmente sincréticos del catolicismo. En su concepción, la cultura brasileña sería, a su vez, más sincretizable debido a su matriz originaria católica. De esta forma, supone que aun siendo universal, el sincretismo puede variar en forma y grado, como queda claro en la afirmación que sigue:

Entiendo bien: cualquier religión al implantarse en un espacio social adquiere alguna propiedad sincrética, pero el grado y la modalidad de este sincretismo son diferentes.” (Sanchis 1994b:43)

Algunas cuestiones surgen al analizar los planteos del autor que acabo de presentar, tanto aquel sobre la diferencia entre grado y modalidad de

sincretismo como el anterior sobre la mayor propensión sincrética del catolicismo y del *habitus* brasileño. Se pregunta, entonces, cómo se evaluaría el grado de sincretismo. ¿El catolicismo sería más potencialmente sincrético que qué o que quién? Seguramente, al hablar de un *mayor* grado de sincretismo (o de cualquier otra cosa), se está haciendo una comparación. ¿Con quién se compara? ¿No se estará reduciendo la comparación sólo a algunas sociedades y experiencias, como Estados Unidos y Europa? Retomaré estas preguntas más adelante.

El sincretismo brasileño se explica por el catolicismo

Refiriéndose al campo religioso contemporáneo, Pierre Sanchis afirma (1997: 104) que *“esta increíble diversidad religiosa, articuladamente institucional y subjetiva bien podría no ser realmente tan nueva en Brasil”*. La globalización, concluye, no estaría trayendo novedades al campo religioso brasileño en términos de sincretismo, misturas y porosidad de fronteras, como sucedió en Europa. La novedad estaría en la intensidad de dicho proceso y, aun más, en los conceptos utilizados para entender la realidad que en la propia realidad analizada, afirma.

El sincretismo estaría presente en Brasil desde el inicio de su colonización. La matriz católica brasileña sería el elemento más importante para explicar la facilidad de su cultura y religiones para sincretizar (Sanchis, 1997: 105).

Brasil nació católico y continuaría, en opinión de Sanchis, con una matriz aún católica, a pesar de todo el crecimiento de los evangélicos y del aumento de aquellos que se dicen sin religión en las últimas décadas. Sanchis señala ejemplos empíricos que apuntan la presencia de la matriz cultural brasileña católica en los cultos afrobrasileños y aún hasta en iglesias pentecostales, como sería el caso especial de la Iglesia Universal del Reino de Dios, creada en este país.

Ese es el argumento de Sanchis (2001: 19-23):

Un pluralismo de tipo peculiar que el carácter regulador y dominador del catolicismo conseguía disimular - mientras, paradójicamente en realidad, es él que en parte lo explica.

(...) necesitaría, claro, desmenuzar el origen histórico de esta modalidad de pluralismo- al mismo tiempo modalidad de sincretismo, lo que no es posible hacer aquí si no de modo alusivo.

Ahora bien, el catolicismo podrá inscribirse, de diferentes maneras en la historia, esa predisposición estructural para los cruzamientos y porosidades”.

La tendencia católica al sincretismo sería la responsable por esa tendencia brasileña. El catolicismo siempre fue sincrético, argumenta Pierre Sanchis, subrayando ese sincretismo también en el Viejo Mundo Portugués.

En sus investigaciones sobre la religión popular en Portugal, observó un sincretismo a través de la historia, al que denominará ‘diacrónico’. El catolicismo en Portugal se combinó con la religión celta que lo precedió. Mientras las creencias celtas estaban enraizadas, el cristianismo llegó de afuera. Pero en Brasil el sincretismo sería sincrónico, pues desde el principio de la colonización habría existido convivencia, en un mismo espacio, de diferentes religiones desenraizadas (Sanchis, 2001: 24). Este argumento, del texto de 2001, ya aparece en la publicación de la *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, de 1995:

reafirmando el carácter propenso al sincretismo del filón “católico”, intentaré encontrar, en una relación diferenciada al espacio y al tiempo, la razón de ser de dos modalidades diferentes de sincretismo católico, en Portugal y en Brasil: un sincretismo “que pro-viene” y un sincretismo “que ad-viene” (Sanchis, 1995:124).

El carácter sincrético del catolicismo es bastante amplio para Pierre Sanchis, ya que se expresa tanto en una “*experiencia subjetiva como en una estructura institucional*”. Destaca que “*entre las versiones occidentales del cristianismo, la vertiente católica me parece especialmente propensa al proceso sincrético*” (Sanchis, 2001: 23). Debido a esta afirmación, queda claro que la mayor potencialidad del catolicismo para realizar el sincretismo está definida por una comparación con “*otras versiones occidentales del cristianismo*” o sea, como el protestantismo. ¿En qué medida se puede hablar todavía de una “*mayor virtualidad sincrética*” del catolicismo si lo comparamos con religiones orientales o religiones africanas?

La comparación entre las categorías de pensamiento de la tradición Occidental y Oriental, tal como fue propuesta por Colin Campbell (1991), sugiere que el mundo oriental no compartiría la lógica identitaria occidental y moderna. De esta forma, si tenemos en cuenta solamente factores culturales y elementos de cosmovisiones, los occidentales y modernos serían, lógicamente, menos sincretizables que los orientales. En el mismo artículo, Campbell (1991) subraya que varias características de la tradición y

cosmovisión definidas como “orientales” estarían también presentes en culturas amerindias y de los pueblos bárbaros de Europa. Formando parte de la tradición cristiana occidental, ¿el catolicismo poseería más elementos potencialmente sincretizables que las tradiciones orientales? ¿Por qué?

No hay dudas, al comparar la América católica con la protestante, sobre la mayor presencia de religiones africanas sincretizadas (tales como el candomblé/ umbanda en Brasil, la santería en Cuba, el vudú en Haití, para citar algunas) en la primera. Ese tipo de comparación nos lleva a la conclusión de un mayor potencial sincrético católico en relación al protestante, aunque no pueda negarse que el pentecostalismo puede ser interpretado como una vertiente del protestantismo que se sincretizó con la tradición africana. Por otro lado, investigadores apuntan a África para la existencia de iglesias evangélicas sincretizadas (Stewart & Shaw, 1991), lo mismo también fue registrado en el Caribe y en Trinidad Tobago donde, por ejemplo, hay iglesias como la *Shango Church*. Cuanto más amplio sea el abanico de comparaciones más se podrá decir sobre la mayor potencialidad de sincretismo de una u otra cultura. Además de ello, será importante tener en cuenta y controlar variables no religiosas ni culturales. De esta forma podría evaluarse si la mayor frecuencia del sincretismo con la religión africana estaría relacionada a la predisposición interna católica, o a otro factor, por ejemplo, el contingente poblacional africano. En efecto, podría haber otros elementos de cuño más social que cultural para explicar el fenómeno.

Es importante recordar lo que Weber (1991) destaca en su análisis sobre la relación entre religión, status y clase social. Una misma religión puede tomar formas muy diferentes y desempeñar papeles muy distintos en contextos sociales diversos: el cristianismo de los cruzados fue bastante diferente del de los artesanos y de los pobres, muestra Weber.

Pierre Sanchis está atento a la base social de los que están involucrados en el proceso de sincretización, lo que deja claro cuando afirma que sincretismo “*parece, de hecho, acompañar líneas de clase social o formación académica*” (Sanchis, 2001:36). Pero en la medida en que no menciona la posibilidad de explicar el sincretismo por factores externos a una visión de mundo, *habitus*, o religión, Sanchis parece asumir que los elementos internos al catolicismo serían los factores más importantes y suficientes para explicar el sincretismo.

Entre los elementos internos al catolicismo que tendrían el papel de facilitador del sincretismo, Sanchis (2001: 23 e 24) destaca el hecho de ésta ser una religión clericalmente jerárquica, con varias instancias de mediación. Su hipótesis es que como es “*una fe en forma de religión institucional*”, el catoli-

cismo puede sincretizar o sufrir un mayor sincretismo que el protestantismo. También favorecería el sincretismo católico “*su afinidad con la dimensión mítica operacionalizada en la liturgia*” (Sanchis, 2001: 24). A falta de mediaciones, simplicidad ritual, énfasis en el individualismo y relativo desencantamiento del protestantismo reducirían, en la visión del autor, las posibilidades de sincretismos.

Más allá de cuestionar si los elementos precedentes serían suficientes para explicar la presencia o ausencia de procesos sincréticos, se puede cuestionar si el mayor potencial sincrético del catolicismo sería todavía válido para el caso del sincretismo con una cosmovisión secular, tales como los discursos individualistas modernos y “científicos”. Como Pierre bien nos recuerda, el sincretismo es un proceso que puede ocurrir entre visiones religiosas y profanas y, aún, entre visiones profanas mutuamente. ¿No sería, entonces, el protestantismo potencialmente más sincretizable con la visión de mundo de la modernidad, justamente por la ausencia de los elementos arriba citados? Justamente, la ausencia de rituales favorecería el sincretismo del protestantismo con la cosmovisión moderna. En este caso, la mayor predisposición sincrética católica se observa en relación solamente a determinadas religiones y visiones de mundo.

El *habitus* sincrético brasileño

Aunque Pierre Sanchis afirme que Brasil es sincrético por ser católico, reconoce que no todos los países con matriz católica tendrían la misma propensión sincrética. Para el autor, Brasil es un caso ejemplar, especial.

ese carácter tradicionalmente (“pre-modernamente”) “sincrético” del universo religioso brasileño bien podría constituir a Brasil en un campo paradójicamente fértil para el estudio de un fenómeno que los observadores de las sociedades contemporáneas más avanzadas consideran característico de la última modernidad: el eclecticismo religioso.”

(...)

Un gran laboratorio de mestizaje cultural; por qué no hablar, en el terreno religioso, de sincretismo al modo de la pre-modernidad, pero de una pre modernidad particular (Sanchis, 2001:25)

¿Es posible que lo que se afirma arriba sobre Brasil no podría ser verdad también para varios otros países? Esta pregunta podrá ser respondida solamente con comparaciones internacionales más amplias, como ya

fue mencionado antes, sobre la cuestión del mayor sincretismo del catolicismo.

A pesar del énfasis que dá a la matriz católica, Pierre Sanchis llama la atención que para entender el grado y modalidad del sincretismo brasileño es necesario tener en cuenta también elementos importantes de la matriz africana y de la matriz indígena. En la matriz africana, destaca la importancia de la experiencia de posesión como elemento propiciador de sincretismo, mientras que en la matriz indígena, encontra ese facilitador de sincretismo en el simbolismo atribuido a la antropofagia que fue observado entre los tupinambás, por ejemplo (Sanchis, 2001: 26/27).

La posesión, que segundo el autor (Sanchis, 2001:26), es aceptada por más de la mitad de la población brasileña, ofrece la posibilidad de poseer al otro en sí mismo, y por eso se constituye en elemento fomentador de sincretismos y de porosidades identitarias. Esta observación nos lleva a pensar que, comparado con países africanos, donde habría aún más cultivo de la posesión, Brasil podría ser poco sincrético. ¿No habría, entonces, en África otros “laboratorios” más ricos que Brasil? Nuevamente surge la necesidad de nuevas comparaciones.

El antisincretismo

A pesar de todo ese énfasis en el sincretismo brasileño, Pierre Sanchis (2001: 27) afirma que la historia de Brasil no es sólo la de la “*saga del sincretismo*”, sino que es, al contrario, la historia de una relación dialéctica donde vectores sincréticos y antisincréticos se confrontan en un proceso creativo. Pasa, entonces, a señalar diferentes polos antisincréticos en Brasil. Habría un polo de este tipo en la propia matriz indígena que, como él destaca, no sería ni única ni homogénea. Sanchis cita una etnografía sobre los jêjes para sostener el argumento de que entre los indígenas también podría haber un tipo de identidad similar a la kantiana.

Pierre Sanchis señala que cada religión y cultura es atravesada por un *continuum*, o varias líneas de continuidad, que ligarían polos sincréticos a polos antisincréticos. También el catolicismo tendría dentro de sí un polo antisincrético expresado, por ejemplo, en los jesuitas y en la Inquisición.

En la actualidad, destaca Sanchis, el polo antisincrético en Brasil estaría encarnado por los pentecostales y por el proyecto de modernización en general. Sin embargo, la tendencia modernizante sería el más fuerte elemento en lo(s) polo(s) antisincrético(s) de la actualidad.

Sin duda, “modernidad” es la “punta de lanza”, a veces agresiva, de toda una corriente “antisincrética” que hoy atraviesa por entero al campo religioso brasileño, alcanzando de lleno el candómblé, y paradójicamente, hasta la umbanda y el Santo Daime. (Sanchis, 2001:28/29)

Es muy interesante y aguda la observación precedente de Pierre Sanchis, cuando destaca que grupos religiosos se sincretizan con la modernidad y, paradójicamente, ese sincretismo los torna antisincréticos. En efecto, el antisincretismo no se identificaría con ausencia de sincretismo (lo que sería imposible), sino con una actitud valorativa de rechazo al sincretismo. Ser antisincrético sería desvalorizar, esconder, negar los sincretismos ocurridos, pues de hecho no es posible evitar el sincretismo de una u otra manera.

La globalización intensifica tanto el embate entre los dos vectores como también intensifica el propio sincretismo. Pierre Sanchis considera que ha aumentado la pluralidad de experiencias de sincretismo en Brasil e ilustra su argumento con ricas descripciones de la realidad. Comenta sobre la convivencia de la diversidad religiosa al interior de las familias (Sanchis, 2001: 32) y apunta a los estudios mostrando que el público de programas de radio y de TV religiosas no se restringen a los programas de sus iglesias/religiones (Sanchis, 2001: 33). Estos serían indicadores de esa intensificación y diversificación religiosa y sincrética. Señala, aún, al sincretismo de lo religioso con el mundo secular cuando comenta sobre un comercial que se refiere a una “*Pascua sensual*” (Sanchis, 2001: 34). Reconoce, no obstante, el fortalecimiento también de polos antisincréticos representados por grupos fundamentalistas, entre otros. El campo religioso brasileño, similarmente a lo que ocurre a nivel global, está marcado por dos tendencias aparentemente opuestas y dialécticamente articuladas (Sanchis, (2001:45).

Una breve conclusión

A partir de una lectura cuidadosa de los textos de Pierre Sanchis, procuré plantear algunas preguntas que buscan dar continuidad a la línea de trabajo que él propone e inaugura en su trabajo sobre sincretismo. Dichas preguntas pueden ser resumidas básicamente a dos: 1) ¿serían los elementos internos a determinadas culturas o cosmovisiones suficientes para explicar el sincretismo o, en otras palabras, serían esos elementos determinantes o más importantes que factores diversos, tales como el

contingente poblacional de uno u otro grupo, el nivel tecnológico de cada grupo, entre otros?; 2) ¿no sería la concepción de la cultura o del *habitus* brasileños y del catolicismo como más sincretizadores y, por lo tanto también la concepción de Brasil como un caso ejemplar para el estudio del sincretismo, frutos de comparaciones apenas con el primer mundo – Estados Unidos y Europa?

Las preguntas precedentes quieren estimular la continuidad de la línea de investigación abierta por Sanchis, proponiendo nuevos estudios que realicen comparación internacionales amplias, teniendo en cuenta experiencias de encuentros interculturales y misiones religiosas en África, en Asia y en las Américas.

Los textos de Sanchis sobre sincretismo se caracterizan, como sus demás trabajos, por puntualizar la riqueza y las especificidades del mundo empírico y simultáneamente refinar lo más posible sus instrumentos teóricos de análisis. Sin duda, las contribuciones de Pierre sobre el sincretismo exceden ampliamente lo que fue discutido aquí. Hay mucho más para ser comentado y desarrollado. Nuevas preguntas seguramente aparecerán, pues sus textos tienen, entre otros, el gran mérito de estimular y generar inquietudes, nuevos debates abriendo nuevos caminos para el pensamiento.

Notas

¹ Pierre Sanchis (2001) comenta este asunto, que también señalo en mi artículo escrito con Maria das Dores Machado (Mariz e Machado, 1994).

² Dicho proyecto fue financiado por el CNPq y tenía como sede institucional al Instituto de Estudio de la Religión (ISER) en Rio de Janeiro. El número 45 de las *Comunicações do ISER*, publicado en 1994, contenía los primeiros frutos de ese proyecto. El libro *Fiéis e Cidadãos* (Sanchis, 2001) fue la última publicación del grupo.

³ El presente artículo es una reelaboración del texto que presenté en aquella mesa redonda.

⁴ El origen de este concepto es discutido también por Droogers (1989) y Greenfield & Droogers (2003).

⁵ Este es un término usado por Motta (1989) para referirse al proyecto de elaboración de la identidad brasileña, de autores como Gilberto Freyre y Da Matta, entre otros.

⁶ Una cuestión paralela que queda aquí por resolver es si Pierre está considerando a la religión amerindia también desenraizada y por qué.

⁷ En esta antología se encuentra, entre otros, un artículo de Birgit Meyer sobre este tipo de sincretismo. Contiene también trabajos sobre casos de sincretismo con el islamismo.

⁸ Por más que valorizaran propuestas antisincréticas, los jesuitas probablemente fueron, como los diversos misioneros citados por Mary (1999) y Meyer (in: Stewart & Shaw, 1991), constructores de sincretismos. Al intentar traducir el discurso católico a la lengua indígena,

estaban sincretizando sin percibirlo. Esta observación reafirma la importancia de destacar que ser sincrético y/ o antisincrético significa, en realidad, valorar o rechazar al sincretismo, y no implica evitar todo y cualquier sincretismo.

⁹ En esta parte del texto, Pierre se refiere a nuestra afirmación (de Maria das Dores Machado y mía) sobre esa doble tendencia en el campo religioso contemporáneo (Mariz & Machado, 1998), y nos critica porque entendió que considerábamos dichas tendencias opuestas y totalmente desarticuladas. Sin embargo, uno de los objetivos de nuestro artículo era señalar esa articulación. Argumentábamos que tales tendencias eran *aparentemente* opuestas, y aún teniendo un discurso valorativo opuesto, en la práctica era imposible que no se alternaran. Había, inclusive, casos empíricos que ejemplificaban ese tipo de realidad.

Referências

- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas *The Social Construction of Reality*. New York, Doubleday, 1960.
- CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente. *Religião e Sociedade*, 18 (1):5-22. 1991.
- DROOGERS, Andre. Syncretism: the problem of definition and the definition of the problem In: GORT, J. [et al.] (ed) *Dialogue and syncretism: an interdisciplinary approach* Amsterdam: Rodopi, 1991.
- FERRETTI, Sérgio F. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP/FAPEMA, 1995.
- GORT, J et al.(ed.) *Dialogue and syncretism: an interdisciplinary approach*. Amsterdam: Rodopi. 1989.
- GREENFIELD, S. & DROOGERS, A. Syncretic Process and Definition of New Religions. *Journal of Contemporary Religion*, 18 (1) 25-36. 2003.
- MARIZ, C & MACHADO, M. D. C. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. *Comunicações do ISER*, 45: 24-34. 1994.
- _____. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. *Antropolítica* 5 (sem 2): 21-43. 1998.
- MARY, André. *Le défi du syncretisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga*. Paris EHESS. 1999.
- MOTTA, Roberto. Etnia, sincretismo, desenvolvimento e o pensamento social brasileiro. Trabalho apresentado na CLACSO, em Brasília, dez.1992.
- SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER*, 45: 4-11. 1994.
- _____. As tramas sincréticas da história. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28: 123-138. 1995
- _____. O repto pentecostal à cultura “católica-brasileira”. In ANTONIAZZI, A [et al.] *Nem Anjos, nem demônios*. Petrópolis: Vozes, p. 34-63. 1994.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A & STEIL, C., [organizadores} *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes. 1997.

_____. Religião, religiões... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, P (org). *Fieis & Cidadãos; Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ. p.9-57. 2001.

SHAW, Rosalind & STEWART, Charles. Introduction: problematizing syncretism. In: STEWART, Charles & SHAW, Rosalind {ed.) *Syncretism/Anti-syncretism: The politics of religious synthesis* London and New York: Routledge, p.1-26. 1994.

WEBER, Max *Economia e Sociedade* Brasília: Ed UNB. 1991.

*Traducción de Eloísa Martín.