



SINCRETISMO COMO CRUZAR DE MEMÓRIAS EM CONTEXTOS AFRICANOS: EM DEFESA DA PRECISÃO

Josué Tomasini Castro

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB) e pós-doutorando em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). *E-mail:* josue@portoweb.com.br

RESUMO

Sincretismo certamente está no rol daqueles termos que se aproximam de um vazio conceitual. Situado em uma linha tênue entre a validade ou não de seus potenciais analíticos, o termo tem a tendência de se tornar impreciso quando utilizado como ferramenta explicativa de situações concretas. Meu esforço neste trabalho será buscar um refinamento do conceito de sincretismo quando este é usado para pensar as realidades culturais africanas. Assim, após apontar para a importância que as noções de memória encontram nas organizações sociais de diferentes grupos no continente, contextualizarei o conceito de sincretismo para que este se enquadre melhor nas realidades concretas. Por fim, considerando a centralidade daquelas memórias, elaboro a ideia de um “cruzar de memórias” no plano religioso. Mais que uma fuga dos problemas com o uso do conceito, minha proposta é qualificá-lo, tornando-o mais preciso e, por isso, mais cheio de significado analítico.

PALAVRAS-CHAVE

Memória. Sincretismo. Contextos africanos – Namíbia. Movimentos proféticos. Cruzar de memórias.

“What is above all needed is to let the meaning choose the word, and not the other way around. In prose, the worst thing one can do with words is to surrender to them. [...] Language is an instrument for expressing and not for concealing or preventing thought” (ORWELL, 1953, p. 169-170).

1. INTRODUÇÃO

Sincretismo é um daqueles conceitos que pairam sobre a tênue linha separando noções que nos ajudam a entender e a manter um diálogo acadêmico sobre fenômenos similares e outras que, por seu uso abusivo e repetitivo, se tornam quase completamente vazias de um real significado – dando espaço, como argumenta Trajano Filho (1990, p. 2), ao falar de um desses conceitos superestimados, a uma teorização vazia, não crítica, inconsciente de seus limites e desconectada do mundo factual. Comumente atribuído a vários e distintos fenômenos religiosos, “sincretismo” parece ter perdido, parcialmente, ao menos, sua força como uma noção capaz de capturar os aspectos criativos de contextos religiosos. Isso acontece, pode-se dizer, porque muitas vezes nos rendemos à palavra “sincretismo” ao mesmo tempo que ignoramos as particularidades e a não homogeneidade dos distintos contextos reconhecidos debaixo desse abrangente conceito.

Minha proposta neste texto não é discutir os vários usos dados ao termo para então propor um novo arranjo ao que se diz ser sincrético – tampouco é minha intenção implodir o conceito. Ao contrário, o principal objetivo desta breve análise é abordar a prática de um contexto sincrético particular por meio de uma metáfora que transmita melhor os significados das associações criadas por aqueles envolvidos no processo. Para isso, utilizo o caso de uma igreja profética estabelecida em Okondjatu, um pequeno vilarejo na Namíbia (sul do continente africano), onde tenho realizado pesquisa de campo desde 2005.

Comumente associados a contextos coloniais, os movimentos proféticos no continente africano são caracterizados por uma interessante síntese entre dogmas cristãos (ou muçulmanos, como no caso da África ocidental) e distintas crenças “tradicionais” africanas. Liderados por indivíduos carismáticos – “cujos ensinamentos estão comumente em desacordo com as práticas ou normas culturais das religiões estabelecidas” (FOX, 2005, p. 335) –, esses movimentos são construídos com base no cruzamento e na sobreposição de distintas ideologias religiosas criativamente alteradas para servir aos seguidores da nova congregação. Estabelecidas por um dogma que não é exatamente

cristão ou “tradicional”, são um bom caso para investigar o dinamismo da religião no continente.

Aproveitando esta oportunidade como “um pretexto para ainda dizer algo sobre o sincretismo” (FERRETI, 2008), minha intenção é analisar as *performances* sincréticas de seu culto, bem como os comentários de seu líder, por meio da ideia de um “cruzar de memórias”. Meu principal objetivo será, assim, demonstrar que “sincretismo”, apesar de sofrer de um vazio inerente a quase todo conceito extensivamente utilizado, pode, ainda, mostrar-se válido, se não for aplicado irrefletidamente, caso seja, como seguirá minha conclusão, qualificado e contextualizado.

O texto está dividido em duas partes. Na primeira delas, após uma breve incursão na problemática da “memória coletiva” nas ciências sociais, apresento uma discussão sobre as maneiras como ideias sobre memória são experimentadas no continente africano, para, em seguida, elaborar sobre o “cruzar de memórias”. Na segunda parte, atendo-me ao caso particular da Igreja da Estrela de São Josué (IESJ), sugerindo várias maneiras pelas quais as memórias do cristianismo e aquela dos ancestrais são cruzadas nas práticas de culto.

2. A MEMÓRIA

Se é o indivíduo que lembra (BERGSON, 2006), é certamente em sociedade que o faz: são os grupos dos quais fazemos parte em determinado momento que nos permitem reconstruir o passado (HALBWACHS, 1992, 2006). Isso ocorre porque o ato de relembrar em si está enquadrado em contextos sociais específicos que “legitimam” nossas recordações (HALBWACHS, 1992, p. 38), ou seja, a sociedade dá ao indivíduo os instrumentos necessários para que os reflexos do passado sejam utilizados para o presente de forma racional, de acordo com as correntes atuais do pensamento social. No momento em que tomamos consciência racional das necessidades do presente, um passado determinado começa a fazer sentido e o trabalho da memória, criando pontes entre “o mundo dos vivos e o do além” (BOSI, 2007, p. 89) toma contornos nítidos. Uma “memória coletiva”, por sua vez – e que de modo

algum deve ser entendida como a soma de várias memórias individuais –, está em direta relação com as formas de agir sobre o mundo e explicá-lo.

Michel Pollak (1989) destaca, nesse sentido, que a função essencial da memória coletiva é fornecer um quadro e pontos de referência aos indivíduos, situando-os em determinados grupos e na sociedade maior que os compreende, emprestando-lhes uma perspectiva com a qual perceber o mundo, uma “visão de mundo” que, nas palavras de Éclea Bosi (2007, p. 67), seria o “momento áureo da ideologia com todos os seus estereótipos e mitos”. Em geral, aceitamos o fato de que a história de vida de um indivíduo começa em seu nascimento, mas poderíamos nos perguntar, assim como faz Michael-Rolph Trouillot (1995, p. 16)

Quando a vida de uma coletividade começa? Em que ponto marcamos o início do passado a ser recuperado? Como decidimos – e como a coletividade decide – quais eventos incluir e quais excluir?

Tais perguntas, quando refletidas sobre um quadro coletivo específico, só poderiam ser respondidas após um estudo muito detalhado do grupo em questão, mas podemos sugerir, como farei no decorrer deste trabalho, alguns caminhos por onde determinada coletividade passou na formação de sua memória coletiva.

Nesse exercício, seremos capazes de perceber a criação de alguns símbolos (históricos) que marcam a memória coletiva do grupo e que, muitas vezes, serão transformados em produtos que servirão para trazer ao presente o que se fez passado – como é o caso dos crucifixos, que, como destaca Halbwachs (2006, p. 187), servem como sinal de que “Jesus Cristo foi crucificado não somente sobre o Gólgota, mas em todos os lugares em que a cruz é adorada”. Esses são referenciais para a apreensão da memória do grupo e para a relação dos indivíduos com a sociedade ao seu redor; são, em outras palavras, a materialização de parte de sua ideologia. Meu objetivo central, assim, é destacar como, na (*inter*)ação, certas memórias já estabelecidas foram transformadas, incluídas em novos contextos, “cruzadas” com novos elementos que, de início, lhes eram estranhos, sugerindo, enfim, que

[...] uma teoria da prática é também uma teoria da memória que sugere um modo diferente de “lembrar” o passado, na qual as escolhas cotidianas (estratégias de casamento, identificação, étnicas e alianças (Tonkin 1992: 109-11)) e os violentos processos de deslocamento transregional (conquista, colonialismo, migração, guerra, trabalho assalariado) são internalizados e incorporados literalmente às pessoas e às suas práticas sociais e culturais (SHAW, 2002, p. 5).

2.1 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O LUGAR DA “MEMÓRIA” NO CONTINENTE AFRICANO

Em 1985, Robin Horton destacava, logo nas primeiras páginas de seu “Stateless Societies in the History of West Africa”, duas grandes dificuldades com as quais teve de lidar para que fosse possível pensar em certos padrões pré-coloniais de sociedades africanas que não possuíam estruturas estatais¹. A primeira delas é o fato de serem poucos os registros escritos sobre tais grupos. Outro obstáculo é o fato de que, mesmo possuindo um considerável conhecimento oral relativo ao seu passado, essas tradições estariam em constantes transformações: o que está escrito em um pedaço de papel, Horton (1985, p. 79) adverte, não muda sozinho espontaneamente: “contudo é precisamente isso que acontece com as coisas escritas na memória humana”. Algo similar, no entanto, ocorria em sociedades com organizações políticas mais centralizadas, nas quais os registros das linhagens reais ignoravam, em grande medida, os acontecimentos, o passado e a memória dos outros estratos que compunham dada sociedade. Temos, então, que grande parte das ideologias dos diferentes grupos africanos (linhagens, grupos étnicos, religiosos etc.) não só estavam expressas na memória oral, mas também possuíam nela as suas bases.

Nesse sentido, destaco, por exemplo, a importância dos ensinamentos existentes durante os vários processos de iniciação,

¹ Resumidamente, sociedades nas quais não existem autoridade centralizada, maquinaria administrativa, instituições judiciais e que não possuem claras divisões de riqueza, *status* ou privilégio (FORTES; EVANS-PRITCHARD, 1940).

nos quais um indivíduo adquire um novo local social na comunidade. Apenas ao tomarem conhecimento da memória coletiva de seu grupo, os indivíduos passam a ser considerados adultos e aceitos como parte da sociedade. É nesses processos que eles apreendem a visão de mundo do seu grupo. Esse é o caso dos grupos etários Nyakyusa (WILSON, 1961) e do caso Nuer (EVANS-PRITCHARD, 2003), que, apesar de não possuírem nenhuma forma de educação moral, são marcados por cortes horizontais na parte frontal da cabeça: os corpos são a memória e marcam o pertencimento ao grupo, afirmaria Pierre Clastres (2003). Isso também ocorre nas sociedades secretas existentes na região da costa das florestas da África ocidental (Libéria, Serra Leoa, partes da Gana e da Guiné), como o Poro (LITTLE, 1965, 1966), de filiação masculina, e sua contrapartida feminina, o Sande (MACCORMACK, 1979), ambas responsáveis pela educação moral e pela criação de um sentimento de grupo entre seus membros.

Lancemos um olhar também às práticas relacionadas ao mundo sobrenatural (aos grupos relacionados com poderes de causalção mística) e ao mundo dos mortos (o “culto aos ancestrais”). O primeiro não constitui um grupo como os conjuntos etários ou as sociedades secretas, mas, como nos casos anteriores, o aprendiz precisa passar por um processo de aprendizagem no qual lhe será ensinada a ideologia específica – a memória coletiva – de sua função como técnico na arte do sobrenatural – seja a partir da participação nesses rituais, como é o caso Ndembu (TURNER, 2005), seja a partir de um treinamento específico com um indivíduo já iniciado, como é o caso Azande (EVANS-PRITCHARD, 2005). Quanto ao culto aos ancestrais, seria interessante deter-me aí um pouco mais, já que este será um ponto tratado em minha análise etnográfica.

O plano sob o qual a comunhão entre vivos e mortos se dá são as estruturas de parentesco, ou seja, um indivíduo (geralmente o filho mais velho), quando da morte de seu pai e após uma série de rituais, tomará o lugar deste como líder de sua comunidade e intermediário entre os dois mundos; sua autoridade emana das relações morais e jurais que mantinha (e ainda mantém) com seu pai, agora morto. É pela sua relação direta e pessoal com o falecido que esse indivíduo adquire autoridade. Quando diante do sepulcro e da encruzilhada –

como é o caso entre os Suku (KOPYTOFF, 1971) – ou junto ao fogo dos ancestrais – como ocorre entre os Hereros –, um homem não está criando novos laços, ele está dando sequência à sua antiga relação entre pai e filho. Mesmo após a morte do pai, é a ele que um filho (ele mesmo pai e sênior em sua comunidade) deve procurar quando em necessidade, expressando, assim, continuidade (verticalidade), que expressa a perpetuação e a regulação da estrutura social (FORTES, 1987), a qual está diretamente alicerçada na memória coletiva da comunidade e em constante transformação (FORTES, 1961, p. 163).

Com esses breves comentários, fica clara a centralidade do fenômeno mnemônico nas diversas esferas das comunidades existentes no continente africano. Da mesma forma, não são necessários abstrações e malabarismos teóricos para percebê-las operando como visões de mundo. É nesses grupos (conjuntos etários, sociedades secretas, sistemas de causação mística, linhagens, ancestrais etc.) que os indivíduos pensam a sociedade e se relacionam com os demais grupos ao seu redor. Mais que conhecimento, o papel central que a memória coletiva possui na formação e na manutenção dos diferentes grupos sociais no continente africano é possibilitar a existência social dos indivíduos, oferecendo-lhes um quadro de referências, sempre aberto a transformações e com o qual o mundo ao seu redor pode ser experimentado na prática.

2.2 O “CRUZAR DE MEMÓRIAS”

Tomo minha inspiração para o que aqui estou chamando de “cruzar de memórias” no continente africano, com base no ensaio de Igor Kopytoff (1987) sobre as fronteiras internas da África, no qual o autor expõe uma análise inspiradora sobre a formação das sociedades africanas. O rumo de seu texto é ditado logo no início, quando apresenta sua principal questão: “Qual é o modelo de formação étnica – de etnogênese – que de fato se aplica melhor à África” (KOPYTOFF, 1987, p. 4). Desqualificando de imediato a ideia de “tribo” e defendendo que não existem grupos sociais homogêneos que compartilhem uma única descendência, sangue e experiência histórica, Kopytoff (1987) propõe que a história das sociedades africanas é a história de

[...] sociedades marginais que se abrigam nos interstícios entre sociedades “normais” e etnicidades. Tal sociedade não existe exatamente como um conjunto homogêneo. Ela apresenta uma mistura de traços culturais regionais.

Essenciais nesse processo de sociogênese são a noção de “fronteira” e a ideia de que as sociedades africanas são formadas por “homens de fronteira”, indivíduos que, comumente juntos de suas parentelas, eram impelidos (forçadamente ou não) às zonas intersticiais das regiões onde viviam. Apesar de comumente habitadas por outros pequenos grupos e não obstante o fato de que esses grupos eram, muitas vezes, expulsos contra sua vontade, um dos grandes atrativos da fronteira estava na possibilidade de “ser o primeiro”. Relacionado ao valor da senioridade, do poder e da autoridade, esse seria um fator que colocaria os diversos grupos ali presentes em disputa. Isso é exatamente o que se percebe quando tomamos o exemplo dos mitos de origem em várias dessas sociedades, como os Tallensi (FORTES, 1940), os Ekie (FAIRLEY, 1987) ou os Ngoni (BARNES, 1961), em que *firstcomers* são ditos os “donos da terra” e os especialistas nos rituais para as entidades da terra, e aos *latecomers*, os “donos das pessoas”, é “entregue” o governo sobre os demais. Esse equilíbrio, é claro, pode mudar, e, em situações nas quais os diversos grupos não mais se entendem nesse jogo histórico e uma das partes reclama para ela um poder que até então não possuía, tal sociedade poderá entrar em uma situação que alterará a memória coletiva desse grupo mais uma vez, como o ocorrido nos conflitos entre Tutsis e Hutus em Ruanda (MAQUET, 1961).

Assim, o padrão que se percebe na formação de várias comunidades pelo continente é de uma disputa ideológica entre *firstcomers*, *latecomers*, *lastcomers* – a digressão continua à medida que novos grupos chegam ou são incorporados ao território –, na qual o que está em disputa é justamente a possibilidade de ditar a memória, ou seja, de definir qual a memória coletiva legítima da sociedade em formação. Kopytoff (1987, p. 57) chamaria isso de “*historical games*”, durante os quais as diferentes versões do passado eram coletivamente suspensas na arena pública pelo interesse de um compromisso, um arranjo dessas várias percepções da história, em prol de um

modus vivendi compartilhado por todos – sendo este o tipo de movimento reconhecido como um cruzar de memórias que se alteram durante a constituição dessas comunidades.

3. UM EXEMPLO PARA ANÁLISE: A IGREJA DA ESTRELA DE SÃO JOSUÉ (IESJ)

Era domingo de manhã. Uma manhã como todas as outras, se não fossem as mulheres, as crianças e alguns homens, todos bem-vestidos, dirigindo-se aos dois templos cristãos em Okondjatu, que, naquele dia, abriam suas portas aos fiéis. Eu seguia com Nocky, um jovem membro da IESJ, vestido com uma longa bata branca, com uma manta igualmente branca com uma estrela azul bordada em um extremo e uma estrela amarela no outro extremo, e tinha amarrada na cabeça uma corda, também branca. Em alguns minutos, já estávamos no local onde o culto seria realizado. O templo era dentro do terreno do bispo da igreja, onde morava com sua mulher e alguns de seus 15 filhos. Ao nos aproximarmos do local, era possível ouvir as vozes, acompanhadas pelas entusiasmadas palmas guiando os louvores.

Paramos à porta, que permanecia fechada durante toda a cerimônia, e só poderíamos entrar quando as vozes voltassem a cantar. As músicas recomeçam, Nocky bate à porta e um homem abre uma pequena fresta, fechando-a e abrindo-a novamente; sai com um pequeno pote de água na mão, fechando a porta atrás de si mais uma vez. Estendemos os braços para que o homem espargisse um pouco da água em nossas mãos e nossos rostos, purificando-nos de qualquer feitiço que porventura tenha sido lançado contra nós, para que este não tivesse poder dentro da igreja. Estávamos prontos para entrar. À medida que a porta se abria, as vozes e as palmas se tornavam mais fortes e, sob a fraca luz de algumas candelárias, ganhavam rostos.

De frente para o local em que estávamos, havia uma mesa posta transversalmente à porta, onde ficavam o bispo e sua esposa. Em cima da mesa, havia uma Bíblia, que, durante todo o culto, foi manuseada apenas uma vez, para que as ofertas fossem colocadas dentro dela. Na outra extremidade da mesa,

queimava uma pequena vela azul, acesa para que os maus espíritos e todo tipo de feitiçaria ficassem longe das pessoas que haviam sido amaldiçoadas. Ao redor da igreja, estavam colocados alguns bancos e cadeiras que, no entanto, não eram suficientes para abrigar a todos, fazendo que muitos precisassem se sentar no chão. Havia aproximadamente 50 pessoas no templo, em sua maioria mulheres e crianças. As mulheres ficaram do lado esquerdo, de frente para a porta, e os homens, à direita, porém deixando os espaços livres à direita da porta para algumas crianças e outras mulheres que não encontraram espaço. Quase todos estavam vestindo as mesmas roupas que Nocky. Os homens usavam apenas um jaleco branco com uma estrela bordada nas costas e calças compridas; as mulheres usavam um vestido branco com algumas estrelas azuis, um lenço azul na cabeça e uma corda branca na cintura.

Chegamos um pouco atrasados; o culto já havia começado, e os fiéis estavam bem agitados e envolvidos na reunião. Dessa mesma forma o culto continuava, alguns minutos de cânticos, palmas e danças, intercalados por momentos de falas espontâneas dos fiéis. Qualquer um dos que estavam vestidos apropriadamente podia se levantar e falar alguma coisa. Uns apenas davam testemunho de algo que lhes aconteceu e como Deus os livrou de certa desgraça; outros pediam para que alguém lhes profetizasse algo ou lhes dissesse uma passagem bíblica para ajudar a resolver um problema; enquanto outros ministravam as profecias e as palavras de encorajamento. Entre os que se manifestaram durante essa primeira parte do culto, chamaram-me a atenção as palavras de um homem que, olhando para o alto, clamava “*Muhona, Muhona, Muhona...*” – “Senhor, Senhor, Senhor...” em Otjijherero – “me ajude”. Após alguns minutos exclamando essas mesmas palavras, ele parecia endereçar seu pedido não mais ao seu “Senhor”, mas ao seu pai já morto:

Pai, por que você quer me levar? Meu pai que está lá, no túmulo. Aqui estou, meu ancestral, não me leve. Senhor, diga ao meu pai, no túmulo, que eu estou aqui. Me dê sua benção, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Sua fala foi quebrada por um novo momento de cânticos acompanhado por um círculo de dança ao redor de um

dos pontos erigidos no meio do templo. Mais alguns minutos passaram até que a mulher do bispo deu a última palavra antes que este iniciasse a pregação. Ela começou dizendo que realmente seu coração estava chorando, pois via muitas pessoas na igreja que, de noite, iam aos bares beber e ter uma vida pecaminosa. Também ressaltou que todos tinham de mostrar respeito dentro do templo e, por isso, deveriam manter seus olhos fechados durante as orações. Logo após sua esposa, Abiud, o bispo, tomou a palavra e, de olhos fechados, virou-se na minha direção pedindo que Nocky se colocasse de pé, apresentasse-me e permanecesse de pé para traduzir sua mensagem. Suas primeiras palavras eram para dizer que ele estava muito feliz com minha presença no local, que eles iriam orar para que Deus me ajudasse a realizar minha pesquisa para que eu pudesse tomar nota de tudo e voltar ao Brasil para contar como eles vivem. Em seguida, disse: “Nós estamos muito felizes por você estar aqui estudando nossa cultura, isso é motivo de orgulho para nós [...], pois, apesar de essa não ser a cultura Herero, nós somos hereros!”

Em seguida, o bispo virou-se para toda a igreja e começou a pregar sobre a ressurreição de Jesus e como Maria Madalena teria sido corajosa por avisar a todos sobre o ocorrido. Mais de uma hora depois, o culto se encaminhava para o final. Abiud sentou, enquanto o homem à sua direita colocou a Bíblia aberta em uma cadeira no centro do cômodo, onde, ao som de um cântico, todos eram convidados a levar suas ofertas. Mais uma música foi cantada, seguida de uma oração feita pelo bispo, enquanto todos se alinhavam no meio da igreja, de costas para ele e com as mãos levantadas, acompanhando sua prece. Ao final, algumas pessoas se ajoelharam e oraram ainda mais uma vez, e, ao se levantarem, entoaram mais um cântico enquanto iam embora.

* * *

Liderada pelo bispo Abiud, a IESJ não possui nenhuma definição simples que possa dar uma ideia, mesmo que geral, do tipo de comunhão existente ali. Talvez o mais próximo seria dizer que ela está perto de ser uma igreja cristã independente de raízes proféticas. Os líderes das outras igrejas de Okondjatu a chamam de “igreja bate-palmas”, “do demônio”, “igreja da

profecia” ou – como me disse o pastor de uma igreja pentecostal do mesmo vilarejo – de “igreja da cura” (obviamente isso me foi falado de maneira pejorativa). Os membros da IESJ, no entanto, proclamam-se cristãos tanto quanto qualquer um dos membros das outras igrejas, que, na perspectiva da IESJ, também são chamados de “não cristãos”.

Esse tipo de igreja é muito comum na África subsaariana. Abiud conta que esse movimento teve início com uma mulher na década de 1970, em Botsuana, país vizinho da Namíbia, e logo suas ideias chegaram a outros territórios da região. Abiud, dando o testemunho de sua conversão, afirma que ele era membro de uma dessas igrejas quando começou, aos 20 anos de idade, a manifestar o dom da profecia – dom que lhe permitia ser um dos pastores da sua igreja (os pastores eram todos profetas que estavam sob a liderança de um bispo). No entanto, por ser muito jovem, não foi bem-vindo entre o grupo de “profetas-pastores” e, logo depois, foi expulso da igreja por ser considerado uma ameaça à sua integridade. Anos mais tarde, após um tempo de “encontro profundo com Deus” e de experiências de fé, cura e profecia, como ele me contou em seu testemunho, Abiud se estabeleceu em Okondjatu, onde criou a IESJ e tornou-se bispo de sua própria congregação.

A igreja trabalha com sacrifícios, profecias, magias, orações, curas e cultos cercados de cerimônias para estabelecer contato com o universo sobrenatural. Nos contornos de cada um desses acontecimentos e na forma como são prescritos, é possível perceber elementos referenciais de uma memória coletiva tanto cristã quanto tradicional (denominada assim, aqui, por mim). Mais que possibilidades de escolha no repertório de ações da IESJ, esses elementos são justapostos, não é um ou o outro, é “isso e aquilo também” – tomando emprestadas as palavras de Trajano Filho (2003), ao falar sobre a experiência da crioulação na Guiné. Trata-se, como sugerem as palavras de um de seus membros, já apresentadas, um cruzar de memórias que, juntas, dão aos fiéis da IESJ uma perspectiva específica de pensar o mundo. Para entendermos melhor esse intercalar de memórias, apresento brevemente alguns comentários sobre o fogo dos ancestrais das comunidades hereros (o *Okuruwo*), bem como alguns pontos de referência cristã percebidos durante o culto e nas conversas com seus membros.

3.1 O FOGO DOS ANCESTRAIS

O Fogo dos ancestrais é o local usado por um homem para que possa entrar em contato com seus antepassados, entes respeitados e procurados por terem poderes de alçar voos mais altos que os homens, por enxergarem além da visão desses e terem, assim, poder sobre o mundo visível. Cada patrilinearidade herero possui ao menos um *Okuruwo*.

Local separado (mais que sagrado) e que fica sob o cuidado de um homem e de seu núcleo familiar (homem, mulher e seus filhos), o Fogo deve encontrar-se, tradicionalmente, entre a casa do líder familiar e seu curral onde fica o seu gado. Ali, são colocados alguns galhos no chão, cercados por pequenos troncos de árvores, onde o filho (e, em ocasiões especiais, toda sua família) se sentará para falar com seus pais.

O Fogo deve ser visitado diariamente, ao nascer e ao pôr do sol, quando então os “espíritos dos mortos sopram as brasas” trazidas de dentro da casa principal e colocadas sob os galhos, levantando, assim, uma pequena fumaça que pode ser vista por todos no terreno, lembrando-os sempre de seus pais, já falecidos, e que hoje são os responsáveis pelo cuidado dos que ainda vivem. As brasas são retiradas da frente de um tronco, que, colocado verticalmente no meio da casa do sacerdote, funciona como o contato entre o visível e o invisível, os vivos e os mortos. Diante dos galhos, queimando vagarosamente, o homem conversa com seus ancestrais, presta-lhes reverência e garante, assim, o bem-estar de sua família.

Quando algum dos membros da família se encontra enfermo ou com alguma dificuldade, o “velho”, como também é chamado o homem responsável pelo *Okuruwo*, deve se dirigir ao Fogo de seus ancestrais, onde procurará descobrir o que está causando o infortúnio. O morto lhe dirá qual é o problema – se o filho pecou em algum de seus “tributos de submissão” (VANSINA, 1962) ou se ele foi enfeitiçado – ao que o sacerdote deverá então sacrificar algum animal ou borrifar ritualmente água no infortunado, levando-o diante dos ancestrais e aplacando, assim, as forças que o castigavam.

Em um sentido cosmológico, reconhece-se a existência de um deus supremo *Ndjambi* que teria sido o criador do universo, mas que, após criar o mundo, retirou-se para longe dos

homens e lá permanece, sem interesse pelos homens e por seus feitos, e também sem despertar o interesse da sua criação em conhecê-lo melhor. Como é comum em boa parte do continente – em especial nas regiões bantu, nas áreas culturais que Herskovits (1924, 1962) chamou de Área do Congo e Área de Gado da África Oriental (nas quais se encontram, entre outros, Azande, Bakong, Kongo, Shongo, Lunda, Lele e Bushongo, além dos pastoralistas Nuer, Zulu, Ngoni, Logoli, Ngwato, Masai e Nandi) –, ao comentarem a existência de *Ndjambi* (ou *Nzambe*), as pessoas simplesmente dirão “sim, sim, o conhecemos, mas não sabemos muito sobre isso”; em geral, não há interesse em saber mais.

Além de *Ndjambi*, reconhece-se a história (mitológica) de *Mukuro*, o primeiro homem herero. Também conhecido como “o velho”, acredita-se ter sido criado junto com *Kamungarunga*, a primeira mulher herero, e ser da mesma árvore que as vacas, que têm um papel muito importante no *Okuruwo*, sendo um dos principais símbolos de riqueza, autoridade e poder de um líder. Ele pode ser entendido como o grande antepassado, “o velho” que pleiteia as necessidades dos seus herdeiros a Deus, mas também é reconhecido como uma divindade, um ser dotado de poderes dados pelo próprio *Ndjambi*, seu criador. No entanto, assim como o primeiro, sua imagem não é utilizada na relação com o Fogo ancestral de uma família.

Esses são os traços gerais do que poderíamos entender como a memória coletiva do *Okuruwo*, uma memória que possui seres sobrenaturais, mas que, na prática, ou seja, como forma de perceber o mundo e agir sobre ele, está firmada sobre a égide da senioridade, sendo esta o princípio organizacional do mundo visível e das regiões invisíveis, e seus *elders* já mortos (os “ancestrais”) e o local de seus encontros (o *Okuruwo*), seus principais pontos de referência.

3.2 O CRISTIANISMO

O cristianismo, como se sabe, protege, atrás de suas fronteiras, uma quantidade imensa de fenômenos distintos que lutam por um lugar ao sol do criador Iahweh. Suas fronteiras são amplas e largas, e estão em constante modificação,

tanto na forma como os pesquisadores das religiões as veem quanto na forma como seus fiéis as reelaboram. Mesmo antes de 1054, quando a Igreja cristã foi repartida em católica romana e ortodoxa, diferentes grupos já se diferenciavam debaixo desse mesmo grande guarda-chuva. Passando pelas expansões helênicas, pelas Cruzadas, pelos períodos de colonização e chegando aos tempos de hoje, as religiões cristãs passaram por uma série de divisões e criações, que, como as divisões matemáticas do espaço entre dois pontos, nunca encontrarão seu fim.

Existem, no entanto, certos elementos referenciais que se fazem presentes em todas essas distintas comunidades. Em algumas delas, um elemento qualquer terá mais espaço que os demais, e, em outras, a situação pode se inverter e mesmo novas referências serem acrescentadas. Desde os primeiros anos de trabalho missionário no continente até hoje, muitas concepções sobre o cristianismo mudaram. Alguns elementos, no entanto, ainda permanecem; eles são, por assim dizer, o âmago da memória coletiva cristã, protestante. Conforme a breve narrativa do culto apresentada anteriormente, percebe-se que os pontos de referência cristã da IESJ estão baseados na crença em um único agente sobrenatural, um único Deus. Este, criador do mundo e de “tudo que nele há”, está disponível aos homens por meio de seu filho, Jesus, e do Espírito Santo, sendo ambos cumpridores do papel de mediadores entre Deus e os homens. Aos homens, é necessário confessar seus pecados, arrepender-se das antigas práticas e estar presente no local sagrado, a igreja, cujo missionário, pastor ou bispo, treinado e preparado para pregar a palavra de seu Deus “até os confins da terra”, coloca-se em pé diante de seus fiéis e, por meio da Bíblia e das revelações dadas pelo Espírito Santo, ensina aos fiéis a natureza divina e as regras de profissão e prática de sua fé.

3.3 MEMÓRIAS CRUZADAS

Enfim, destaco dois momentos principais nos quais posso perceber claramente esse cruzar de memórias durante as cerimônias religiosas da IESJ. Sem me aprofundar, já que o espaço não me permite tal empreitada, apenas reflito sobre algumas frases que ouvi dos membros da igreja em referência:

1. à forma como os homens fazem seus pedidos a Deus e 2. à forma como os homens recebem as prescrições de Deus sobre o que fazer para acabar com seus infortúnios.

3.3.1 LEVANDO A MENSAGEM: HOMENS – ANCESTRAIS; ESPÍRITO SANTO: JESUS – DEUS

O cristianismo protestante vê em Jesus e no Espírito Santo os intermediários entre Deus e os homens; eles são a ponte pela qual todo cristão deve passar, os que intercedem pelos homens junto ao “pai criador”. No *Okuruwo*, o ancestral é o intermediário entre o visível e o invisível, e o sacerdote é o intermediário entre a comunidade e seu pai, “o que lhes dará o presente”, como diziam alguns de meus interlocutores.

Na IESJ, o processo é semelhante a ambos, mas não é idêntico a nenhum. Se, no cristianismo, o processo é do tipo *homem – Espírito Santo; Jesus – Deus*, no *Okuruwo*, ele é (*comunidade –*) *velho – ancestral*. Na igreja em questão, o processo é outro, as referências são cruzadas, o que se percebe quando aquele homem gritava, no meio da igreja:

Pai, por que você quer me levar? Meu pai, que está lá, no túmulo. Aqui estou, meu ancestral, não me leve. Senhor, diga ao meu pai, no túmulo, que eu estou aqui. Me dê sua benção, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Claramente, há um intenso cruzamento das memórias anteriores no processo do pedido feito pelos homens e levado até Deus. Assim como expresso nas palavras desse homem, Jesus (o Senhor) deve dizer ao seu pai, já morto – seu ancestral –, que ele está ali e, após isso, dar-lhe a benção, que, dessa vez, viria de Deus. O processo parece mais claro nas palavras do próprio bispo, quando me disse que “Deus é o dono de tudo o que foi criado na terra. Jesus é seu filho e os ancestrais também, os dois podem ir até Deus [...] o Espírito Santo, Jesus e os ancestrais, são todos de Deus”.

Assim, cruzadas as memórias (e alteradas, certamente), temos que o processo se configura da seguinte maneira:

homens – ancestrais; Espírito Santo; Jesus – Deus, sendo, em muitos casos, os ancestrais também vistos como intermediários entre os homens e o Espírito Santo e Jesus.

3.3.2 RECEBENDO A MENSAGEM: BÍBLIA – ESPÍRITO SANTO – ORAÇÃO; SACRIFÍCIO; “MAGIA”

O último exemplo do cruzar de memórias percebido no caso da IESJ se dá quando é esperada, de Deus, uma resposta aos homens, ou seja, o caminho inverso do caso anterior. Os processos de cura, profecia e quebra de feitiço são os principais trabalhos da igreja, e é justamente nesses processos que uma resposta sobrenatural é mais requisitada. Tomarei o exemplo da cura de infortúnios para explicar como o cruzamento se dá.

Em uma das primeiras conversas que tive com o bispo Abiud, perguntei-lhe como funcionavam os processos de cura dos quais ele tanto falava quando comentava sobre as curas que havia realizado com a manipulação de remédios especiais. Sua resposta, em si, expõe os cruzamentos:

Se alguém doente vem falar comigo, a primeira coisa que eu faço é orar e abrir a Bíblia; é a Bíblia que vai me dizer o que fazer. Ou, após ler a Bíblia, terei de esperar o Espírito profetizar e então saberemos se será preciso sacrificar algum animal, tomar algum remédio especial, que é prescrito pela profecia mesmo, fazer algum trabalho ou ir ao *Okuruwo*. Às vezes, o Espírito vai dizer que os ancestrais do infortunado estão com saudades e que será preciso apenas ir até seu Fogo e apresentar-se junto ao velho e aos seus antepassados.

Esse é o momento inicial de qualquer produto que a igreja crie, de qualquer cura que seja ministrada e de qualquer pedido que seja atendido, ou seja, o Espírito Santo, a partir da Bíblia ou de uma revelação, proferirá o problema (a causa da doença) e sentenciará a resolução. Não há regras claras de como o remédio deverá ser manipulado ou que animal deverá ser sacrificado. Abiud afirma que tudo isso lhe é

falado pelo Espírito Santo e pela Bíblia. Assim, se, no cristianismo, a única fonte de cura é o “poder de Deus” que se manifesta pelo seu Espírito Santo e, no *Okuruwo*, a cura é dada pelo ancestral que se manifesta como tal ao seu filho, na IESJ as possibilidades são alargadas. A oração não é a única ferramenta de cura, tampouco são os sacrifícios e os remédios manipulados a forma exclusiva de cura. As referências de cura são cruzadas na memória coletiva da IESJ.

4. CONCLUSÃO: O SINCRETISMO COMO “CRUZAR DE MEMÓRIAS”

A proposta desta minha reflexão, como creio ter deixado claro na introdução, era não me render à palavra sincretismo, não me atentando à reconceitualização da noção, mas, antes, deixando que o significado, e não a palavra, tomasse a frente de minhas reflexões. Mas, enfim, do que estou falando? Do produto do encontro de duas ou mais coletividades que, no processo de comunicação, engendram novas formas de pensar o mundo, tornando-se uma só coletividade por meio de reelaborações culturais. Meu breve exemplo etnográfico se refere à religião, e, dele, podemos dizer ser um encontro comunicativo entre distintas crenças proporcionado pelos desdobramentos da história da colonização no continente africano, que resultou, entre outras coisas, na criação de um produto que, antes do contato, era desconhecido tanto aos europeus quanto aos africanos.

Estou falando, nesse sentido, da dinâmica da religião, o que, para Kurt Rudolph (2005), é a única coisa que todas as noções de sincretismo têm em comum. Certamente, falo também de diálogo, aquele destacado por Herskovits (1973) entre o velho e o novo; é a “convivência não explosiva de universos abstratamente contraditórios”, ressaltou Pierre Sanchis (1994, p. 7). Meus argumentos estão igualmente relacionados ao poder (à política), ou seja, à possibilidade de que certos elementos em detrimento de outros sejam utilizados na nova comunidade que se forma, como defendem Rosalind Shaw e Charles Stewart (1994), ao falarem, também, sobre o sincretismo.

Minha lista poderia continuar apontando para tantas outras formulações sobre o que se deveria entender por “sincretismo”. Ora, minha inquietação é óbvia, mesmo que fosse apropriado definir sincretismo em termos teóricos, como fazê-lo se ser “sincrético” não possui uma definição clara ou, pelo menos, uma única resposta? Ulrich Berner (2005, p. 296), filósofo alemão, comenta a respeito disso:

[...] se o significado do conceito de “sincretismo” não está claramente definido, então – obviamente – é impossível estabelecer uma teoria do sincretismo. Uma definição por si mesma, entretanto, não seria suficiente: Se partirmos de uma perspectiva abrangente, vários tipos de “sincretismo” terão de ser distinguidos [...] se a definição de “sincretismo” é restrita, conceitos alternativos devem ser definidos perto do conceito de “sincretismo”. Um catálogo inteiro de conceitos seria requerido.

Uma das principais críticas ao conceito de sincretismo e, talvez, aquela que mais me faz refletir é que sincretismo é um conceito puramente analítico, ou seja, desgrudado das realidades empíricas que nos esforçamos por conhecer. Em geral, as pessoas não se dizem sincréticas como se dizem cristãs (esse, pelo menos, foi o caso de minha pesquisa em Okondjatu). Ora, como pesquisadores sociais – e isso poder parecer mais óbvio aos antropólogos –, esse é um dilema estrutural pelo menos desde Leach (2005, p. 27), quando este afirmou que “devemos aceitar cada caso como ele é”.

No limite, isso significa não nos deixar render às palavras, mas buscar os significados “nativos” daquelas práticas. Assim, se, por um lado – como ressalta Berner (2005) –, uma única definição de sincretismo não é suficiente, e, por outro, devemos ouvir dos “outros”, afinal, o que está realmente ocorrendo, temos, então, na busca pela “etnografização” de nossos conceitos, a saída óbvia.

Sabemos que a academia não se faz puramente de conceitos “nativos”; não sobreviveremos sem a transmutação analítica das realidades empíricas. É nesse sentido que “sincretismo” volta à discussão, pois ele se torna um termo pelo qual buscamos um entendimento *analítico* de processos que se parecem abstrata e empiricamente, mas que, com frequência, se distinguem quando observados *in loco*.

A solução, parece-me, está em não deixarmos a palavra se sustentar por si própria, ou seja, devemos qualificá-la (contextualizá-la, etnografizá-la). É o que proponho ao dizer “sincretismo *como* cruzar de memórias”. Não que aqueles homens e mulheres em Okondjatu tenham me dito que, na verdade, eles cruzam diferentes memórias. Apenas acredito que o termo “memória” seja um conceito mais significativo às realidades africanas. Nosso intuito, então, deveria ser a busca por um significado cada vez mais próximo às realidades de nossas pesquisas.

Dizem que a origem da palavra “sincretismo” está nas batalhas das tribos cretenses que, quando ameaçadas por um inimigo em comum, deixavam suas desavenças de lado para lutar como uma única coletividade. Temos então que, inicialmente, a palavra era justamente baseada em um significado empírico. No entanto, hoje, ela se tornou algo muito próximo de um referente vazio de significado – justamente porque é cheio deles. De qualquer forma, “sincretismo” é, ainda assim, uma palavra que nos permite comparar, nos permite questionar. Permanecemos com ela, mas sem nos esquecermos de qualificar, afinal, o que ela significa no plano empírico, quando refletida e experimentada pelos ditos “Outros”.

O esforço, no fim, será um desinflar conceitual. Deveríamos procurar uma definição ampla – já que, por mais que Berner (2005) nos peça cuidado, apenas assim teremos um diálogo intelectual frutífero –, mas dar-lhe os contornos específicos de nossas realidades de pesquisa, dar-lhe significados. Em outro texto, destaquei a necessidade de pensarmos em uma “antropologia do sincretismo” que se realiza “mais a partir de uma perspectiva firmada na fala dos atores envolvidos no processo, do que a partir de minhas próprias racionalizações” (CASTRO, 2006, p. 46); só assim, acredito, poderemos falar algo significativo sobre sincretismo.

Minhas reflexões sobre o que chamei aqui de “cruzar de memórias” mereceriam uma abordagem mais delongada e cuidadosa para o fim de minha proposta, mas creio ter sido o suficiente para apontar alguns limites e possíveis soluções para os desafios de fazer do “sincretismo”, ainda uma vez mais, uma referência significativa nas ciências sociais e nos estudos da religião.

SYNCRETISM AS AN INTERSECTION OF MEMORIES IN AFRICAN CONTEXTS: IN DEFENSE OF A CONCEPTUAL PRECISION

ABSTRACT

Syncretism is certainly one of those terms that are very close to a conceptual emptiness. Located in the tenuous line between the validity or not of its analytical potential, the term has the tendency to become inaccurate when used as a tool to explain concrete situations. My effort on this paper is to search for a conceptual refinement of syncretism in order to think about similar processes in African religious contexts. Thus, after calling the attention to the importance that notions of memory have in the social organization of distinct groups in the continent, I propose to contextualize the concept so that it can better fit the concrete realities. Considering the centrality of ideas of memory in Africa, I further elaborate the idea of an “intersection of memories” in a particular religious context. More than a runaway for the problems inherent to the use of the idea of syncretism, my proposal is to qualify it, giving it more precision and thus a better analytical meaning.

KEYWORDS

Memory. Syncretism. African contexts – Namibia. Prophetic movements. Intersection of memories.

REFERÊNCIAS

BARNES, J. A. History in a changing society. In: OTTENBERG, S.; OTTENBERG, P. (Ed.). *Cultures and societies of Africa*. Nova York: Random House, 1961.

BERGSON, H. *Memória e vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERNER, U. The concept of “syncretism”: an instrument of historical insight/discovery? In: LEOPOLD, A.; JENSEN, J. (Ed.). *Syncretism in religion: a reader*. Nova York: Routledge, 2005.

BOSI, E. *Memória e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CASTRO, J. T. Por uma antropologia do sincretismo: analogias entre discursos africanos e latino-americanos. *Religião & Cultura*, v. 5, n. 10, p. 45-61, 2006.

CLASTRES, P. Da tortura nas sociedades primitivas. In: CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

EVANS-PRITCHARD, E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

EVANS-PRITCHARD, E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FAIRLEY, N. A paradigmatic case. Ideology and state formation: the Ekie of Southern Zaire. In: KOPYTOFF, I. (Ed.). *The African frontier, the reproduction of traditional African societies*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987.

FERRETI, S. *Sincretismo e multiculturalismo*. Trabalho apresentado no GT Novas perspectivas ao estudo do sincretismo religioso. Colômbia: Aler, 2008.

FORTES, M. The political system of the Tallensi of the Northern territories of the Gold Coast. In: FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1940.

FORTES, M. The structure of unilineal descent groups. In: OTTENBERG, S.; OTTENBERG, P. (Ed.). *Cultures and societies of Africa*. New York: Random House, 1961.

FORTES, M. Ancestor worship in Africa. In: FORTES, M. *Religion, morality and the person: essays on Tallensi Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1940.

FOX, J. New religious movements. In: HINNELLS, J. R. (Ed.). *The Routledge Companion to the study of religion*. London, New York: Routledge, 2005.

HALBWACHS, M. *On collective memory*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1992.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006

HERSKOVITS, M. J. A preliminary consideration of the culture areas of Africa. *American Anthropologist*, New Series, v. 26, n. 1, p. 50-63, 1924.

HERSKOVITS, M. J. *The human factor in changing Africa*. New York: Vintage Books, 1962.

HERSKOVITS, M. J. *Antropologia cultural*. São Paulo: Mestre Jou, 1973. t. I.

HORTON, R. Stateless societies in the History of West Africa. In: AJAYI, A.; CROWDER, M. (Ed.). *History of West Africa*. Essex: Longman, 1985. v. 1.

KOPYTOFF, I. Ancestors as Elders in Africa. *Africa*, v. 51, p. 129-142, 1971.

KOPYTOFF, I. (Ed.). *The African frontier, the reproduction of traditional African societies*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

LEACH, E. R. *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

LITTLE, K. The political function of the Poro (Part I). *Africa*, v. 35, n. 4, p. 349-365, 1965.

LITTLE, K. The political function of the Poro (Part II). *Africa*, v. 36, n. 1, p. 62-72, 1966.

MACCORMACK, C. Sande: the public face of a secret society. In: BENNETA, J. (Ed.). *The new religions of Africa*. Norwood: New Jersey, 1979.

MAQUET, J. The problem of Tutsi domination. In: OTTENBERG, S.; OTTENBERG, P. (Ed.). *Cultures and societies of Africa*. New York: Random House, 1961.

ORWELL, G. Politics and the English language. In: ORWELL, G. *A collection of essays*. New York: Harcourt Brace, 1953.

- POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 3, p. 3-15, 1989.
- RUDOLPH, K. Syncretism – from theological invective to a concept in the study of religion. In: LEOPOLD, A.; JENSEN, J. (Ed.). *Syncretism in religion: a reader*. New York: Routledge, 2005.
- SANCHIS, P. Para não dizer que não falei em sincretismo. *Comunicação do Iser*, n. 45, p. 5-11, 1994.
- SHAW, R. *Memories of the slave trade: ritual and the historical imagination in Sierra Leone*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- SHAW, R.; STEWART, C. (Ed.). *Syncretism/Anti-syncretism: the politics of religious synthesis*. New York: Routledge, 1994.
- TROUILLOT, M.-R. *Silencing the past. Power and the reproduction of history*. Boston: Beacon Press, 1995.
- TRAJANO FILHO, W. Uma experiência singular de criouliização. *Série Antropológica*, n. 343, 2003.
- TRAJANO FILHO, W. A troca silenciosa e o silêncio dos conceitos. *Série Antropológica*, n. 107, 1990.
- TURNER, V. *Floresta de símbolos*. Rio de Janeiro: Eduff, 2005.
- VANSINA, J. A comparison of African Kingdoms. *Africa*, v. 32, p. 324-335, 1962.
- WILSON, M. Nyakyusa Age-Villages. In: OTTENBERG, S.; OTTENBERG, P. (Ed.). *Cultures and societies of Africa*. New York: Random House, 1961.