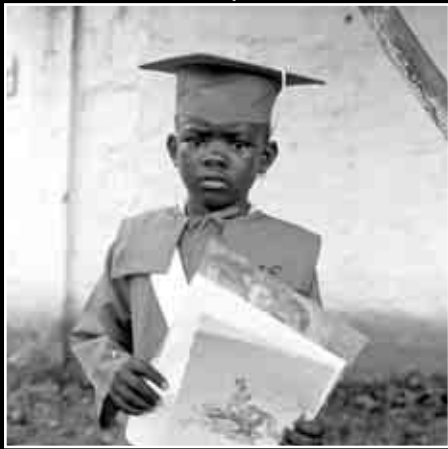


Contribuciones cognitivas al análisis del sincretismo religiosos: el caso africano de la “Iglesia de la estrella de San José”

Josué Tomasini Castro*



Marialabaja. Colombia III. 2006 © Manuel González de la Parra

Introducción**

Los procesos sincréticos pueden ser estudiados desde diversas perspectivas. En este trabajo se usa la perspectiva cognitiva para tratar de comprender los procesos religiosos percibidos en la Iglesia de la Estrella de San José (IESJ), localizada en Okundjatu nororiental, un pueblo africano situado al norte de Namibia, donde en el 2004 realicé trabajo de campo de tipo etnográfico entre el grupo Herero.

El término sincretismo se empezó a usar desde las primeras décadas del siglo pasado, entre los antropólogos de la escuela culturalista. Herskovits fue el primero en utilizarlo en los debates antropológicos y desde entonces este término ha sido criticado, creado y recreado.

Se dice que el sincretismo es una forma de reinterpretación, es decir “el proceso por el cual los

viejos significados se adscriben a los nuevos elementos o a través del cual nuevos valores cambian la significación cultural de viejas formas.”¹ Se ha dicho también que es “la expresión de la dinámica de la religión,”² y que sucede cuando “dos o más escenarios de metáforas religiosas están disponibles para los creyentes quienes entonces pueden combinarlos de diversas formas,”³ o que “sería la tendencia a utilizar las relaciones aprendidas en un mundo para resignificar otro.”⁴ En fin, las definiciones no paran allí, son muy variadas.

En el presente ensayo en un primer momento se expondrán una serie de cuestiones relacionadas con la perspectiva cognitiva a fin de preparar una tierra sólida donde, en un segundo momento, se intentará explicar la relación entre cristianismo y las prácticas mágicas asociadas al Fuego

** Agradezco a la Dra. Rocío Quintal López su ayuda en la traducción de este ensayo del idioma portugués al español.

¹ HERSKOVITS, Melville, *Antropología cultural*, tomo II, São Paulo, Editora Mestr Jou, 1973: 375-6.

² RUDOLPH, Kurt, “Syncretism—from theological invective to a concept in the study of religion,” en *Syncretism in religion: a reader*, Nova York: Routledge, 2005: 79 (Traducción libre del autor)

³ DROOGERS, André, “Syncretism, power, play”, en *Syncretism in religion: a reader*, Nova York: Routledge, 2005: 219. (Traducción libre del autor)

⁴ SANCHIS, Pierre, “Para não dizer que não falei em sincretismo”, en *Comunicação do ISER*, 1994: 6-7.

* Egresado de la Lic. en Ciencias Sociales de la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).
josue@portoweb.com.br.



Mercado Basurto. Cartagena Colombia. 2006 © Manuel González de la Parra

Sagrado, ambas presentes en la Iglesia de la Estrella de San José. Al final será posible percibir cómo la perspectiva cognitiva puede contribuir para esclarecer los fenómenos del contacto interreligioso, así como entender lo cuidadoso que se debe ser en la interpretación de los mismos.

Las teorías cognitivas en el estudio del sincretismo

Han sido mucho los científicos sociales que en algún momento han retomado los avances logrados en las ciencias biológicas para analizar e interpretar sus propias aportaciones. Fue así que las ideas Darwinianas influyeron en las teorías antropológicas insertando una mirada evolucionista en el análisis de las llamadas sociedades "primitivas".⁵

La influencia de las ciencias naturales en los estudios sobre religión es evidente en el impulso que

se ha dado a la investigación sobre el papel que juegan las estructuras cognitivas en la creación de determinadas situaciones religiosas tales como la devoción, la oración, el arrepentimiento, los contactos de tipo "sobrenatural", etcétera. Sin embargo, la aportación más grande de la ciencia cognitiva para el estudio de la religión, de acuerdo con el historiador de la religión Luther H. Martin, está en el hecho de que ella "ofrece explicaciones para las maneras de transmisión y conservación usadas por esas construcciones particulares [las construcciones religiosas] y también para explicar los compromisos individuales con ella".⁶

Desde la perspectiva cognitiva el sincretismo se entiende como un proceso donde el individuo, conscientemente o no, selecciona diferentes elementos de diversas estructuras presentes en su contexto social y las engloba en un único

y nuevo espacio mental. La idea de espacios mentales propuesta por la teoría lingüística de Gilles Fauconnier quizá puede ayudar a clarificar mejor la perspectiva cognitiva en el proceso de creaciones sincréticas. Fauconnier definió los espacios mentales cómo:

"cuadros que se incrementan y complejizan, es decir, cuadros con elementos (a, b, c,...) y relaciones creándose entre dichos elementos (R1ab, R2a, R3cbf,...), siendo que nuevos elementos pueden ser agregados a las nuevas relaciones establecidas entre sus elementos"⁷

Siguiendo con esta definición, para el cognocitismo las creaciones sincréticas serían elaboradas dentro de estos espacios. Sin embargo, debemos tener en mente que, como cualquier otro fenómeno se crean dialécticamente como resultado del choque entre los actores y la existencia de estructuras sociales y simbólicas presentes en la sociedad.

Las teorías cognitivas intentan ilustrar cómo los individuos, cuando nos enfrentamos a una fuente o estímulo desconocido que se presta para múltiples interpretaciones tratamos de crear y fijar nuevos significados; pero siempre dentro de un sistema de significados que nos resulte plausible y que de alguna manera compagine con el antiguo sistema de valores.⁸

Una de las consecuencias más inmediatas del uso de la perspectiva cognitiva en el estudio de los procesos sincréticos es que ella puede "ayudar a explicar la 'normalidad' de la imaginación sincrética", a veces entendida como un proceso no coherente. Al respecto, lo que Martín intenta es refutar "la clásica idea del sincretismo cómo un 'mezcla' de religiones". Basándose

⁵ Que supuestamente estarían en un largo proceso evolutivo que culminaría cuando llegaran a ser como lo que en Europa se consideraba como el "mundo civilizado".

⁶ MARTIN, Luther, "Religion and cognition", en *The routledge companion to the stude of religion*, Londres y Nueva York: Routledge, 2005: 481. (Traducción libre del autor).

⁷ FAUCONNIER, Gilles, *Mental spaces: aspects of meaning construction in natural language*, Londres: Bradford, MIT Press, 1985: 16. (Traducción libre del autor).



Desfile. San Lorenzo Ecuador. 1999 © Manuel González de la Parra

en estudios sobre el cerebro humano Martín sugiere que las formaciones sincréticas “son elaboradas por sistemas selectivos y combinatorios que no se con(funden) o mezclan semánticamente”⁹ Así, en un proceso del “ensayo y error”,¹⁰ los individuos consiguen distinguir diferentes elementos, resistirse al caos y reestructurar las situaciones de conflicto, estableciendo una relación entre los significados del

pasado y los del presente, lo que en este universo social plural posibilita a los individuos transmitir sus tradiciones de nuevas maneras.¹¹

Timothy Light, al trabajar su concepto de ortosincretismo, resumidamente la idea de que la ortodoxia del presente es fruto de la mezcla del pasado -, elaborado a partir de una concepción cognitiva del fenómeno, describe el “sincretismo” como un desarro-

llo natural humano. En su artículo *Orthosyncretism: an account of melding in religion* intenta “describir los mecanismos cognitivos que llevan a la comprensión del sincretismo como parte inherente del comportamiento religioso humano”,¹² llamando más la atención en la simple existencia del fenómeno que en la taxonomía de sus mezclas. Su contribución más importante se da al separar en el nivel más abstracto posible las tres entidades cognitivas que para él definen nuestro conocimiento religioso: “Símbolos (1); Categorías (2) en las cuales se arreglan estos símbolos y Reglas Organizacionales (3) que relacionan las categorías con los símbolos.”¹³

Los símbolos religiosos son aquellos a los que prestamos atención, veneramos e imploramos en momentos de angustia, a cambio de que nos presten protección. Son los que en un proceso de conversión se fijan primero en nuestro imaginario religioso. Por ejemplo, imágenes de dioses, demonios, santos, espíritus ancestrales sagrados, ángeles, templos, cruces, libros y todo tipo de elemento ligado a este universo sagrado.

Light defiende que en un proceso de cambio religioso, ya sea por aprendizaje -como ocurre con un niño- o por el contacto con otros sistemas de creencias religiosas -como ocurrió con muchas sociedades indígenas cuando llegaron los misioneros a sus territorios- “se hace todo tipo de esfuerzos por tratar de mantener los mismos símbolos religiosos y sus arreglos entre las diversas categorías”.¹⁴ Cuando esto no es posible -como en términos generales sucedió en-

⁸ BERGER, Peter L., *O dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religiao*, Sao Paulo: Paulos, 1985: 58.

⁹ LEOPOLD 2005: 259-60. (Traducción libre del autor).

¹⁰ LEOPOLD 2005: 260. (Traducción libre del autor).

¹¹ MCLEAN, George F., *Tradition, harmony and transcendence*, Washington: Council for Research in Values and Philosophy, 1994: 10. (Traducción libre del autor).

¹² LIGHT, Timothy, “Orthosyncretism: na account of melding in religion”, en *Syncretism in religion: a reader*, Nueva York: Routledge, 2005: 325. (Traducción libre del autor).

¹³ LIGHT 2005: 326. (Traducción libre del autor).

tre los grupos colonizados- nuevas significaciones serán dadas, tal vez nuevas categorías serán admitidas y muy probablemente las viejas jerarquías (reglas que organizan los símbolos y las categorías) serán modificadas.

Ahora bien, la transmisión de nuevas ideas sagradas en un proceso de cambio religioso no se da cómo si los símbolos, sus respectivas categorizaciones y reglas que los unen, fuesen entregadas dentro de pequeños paquetes conceptuales que sin ninguna modificación —“contaminación” como muchos clérigos y líderes religiosos prefieren llamar— serán incluidos en una nueva realidad social y pasarían a ser usufructuados por una nueva y distinta sociedad. Por el contrario, los significados del presente —para invocar a Marshal Sahlins- son contruidos con los significados del pasado, “nada puede garantizar que sujetos motivados, con intereses y biografías sociales diversas, utilizarán las categorías existentes de las maneras prescritas.”¹⁵

Regresando a los puntos de Light sobre nuestro conocimiento religioso, tenemos los símbolos, las categorías en que ellos son arreglados y por último las reglas que relacionan las categorías con los símbolos. Un cambio en las categorías y en las reglas es lo que realmente caracterizará un verdadero cambio, un “nuevo” complejo religioso, y serán las reglas que organizan la disposición de las categorías y de los símbolos lo que hará más profundo el entendimiento de este nuevo complejo.

Finalmente, una contribución interesante a esa visión cognitiva del sincretismo es lo que Light llamó “Principio de la Integridad Cognitiva”, que parte de la idea de que los seres humanos se consideran como un todo integrado: “Individuos y grupos se ven a sí mismos como un todo integrado y no como paquetes de contradicción

y mezclas caóticas.” Así es que, un individuo que haya pasado por un proceso de transformación religiosa reconocerá su historia como un proceso de aprendizaje y no cómo un proceso lleno de rupturas y brechas. Lo mismo aquellos que admitan haber pasado por una profunda conversión religiosa, procurarán contar su historia dotándola de lógica y conectando cada transformación ocurrida con piezas del pasado.

Desde la perspectiva cognitiva, pensar que la imaginación religiosa sincrética está dividida en compartimentos que en diferentes momentos van siendo accionados —compartimiento africano, compartimiento cristiano, compartimiento mágico, etcétera— se considera una visión ingenua. El pensamiento religioso es un todo individual, lo que ocurre es que las reglas que recorren todo el sistema religioso humano prescriben, en ciertos mo-

mentos, ciertas actitudes a la vez que rechazan otras. No es que un estado quede inconsciente mientras o otro está siendo usado o que el individuo tenga dos personalidades, simplemente su aparato religioso es suficientemente amplio para transitar entre símbolos que para un observador no deberían mezclarse —como por ejemplo símbolos herero, cristianos y mágicos—, pero que para el observado no son percibidos como categorías diferentes, pues todos son símbolos sagrados. Así, los procesos sincréticos, vistos desde una perspectiva cognitiva amplían las fronteras religiosas de sus fieles más allá de los límites preestablecidos.

El caso africano de la Iglesia de la Estrella de San José (IESJ)

La elección de esta Iglesia en detrimento de las otras presentes en el contexto religioso Herero¹⁶ se dio porque al analizar sus elemen-



Ensayo II. Marialabaja. Colombia. 2006 © Manuel González de la Parra

¹⁴ LIGHT 2005: 341. (Traducción libre del autor).

¹⁵ SAHLINS, Marshal, *Ilhas de história*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003: 7; 180; 192.

tos religiosos fue posible observar símbolos y categorías tomados tanto del complejo cristiano como del complejo tradicional, por lo que se considero que su análisis podía contribuir de modo eficaz al estudio del sincretismo.

La IESJ localizada en Okundjatu nororiental, un pueblo africano situado al norte de Namibia,¹⁷ es fruto del contacto entre los nativos practicantes del culto tradicional de sus ancestros (Fuego Sagrado) y los misioneros europeos quienes a partir del siglo XIX, llegaron al territorio que hoy se conoce como Namibia junto con los colonizadores europeos.¹⁸ Por lo tanto, se hace necesario exponer, aunque sea brevemente, el complejo tradicional Herero, así como el complejo religioso de los misioneros cristianos que allí llegaron, pues estas dos tradiciones religiosas están en la base de los conceptos religiosos de esta Iglesia.

A) El sistema religioso cristiano

El sistema religioso de los misioneros cristianos que llegaron a tierras africanas en el siglo XIX se basaba en la creencia de un único Dios creador del mundo y de todo que en el hay. Un Dios accesible a los hombres sólo a través de su hijo Jesús y del Espíritu Santo quienes cumplen el papel de mediadores entre Dios y los hombres.

Para el cristianismo los hombres necesitan confesar sus pecados y arrepentirse de las antiguas prácticas en el lugar sagrado que representa la Iglesia —que podía ser debajo de una árbol, la casa de un misionero, así como un templo construido específicamente para esta finalidad - donde el misionero, especialista en este contexto religioso, entrenado y preparado para predicar la palabra de su Dios “hasta los confines de la

tierra” se coloca de pie delante de sus fieles y, por medio de la Biblia y de las revelaciones del Espíritu Santo enseña a su rebaño la naturaleza divina y las reglas de profesión y práctica de su fe.

Cada familia Herero poseen un Fuego Sagrado que es cuidado por el hombre de la casa y su familia nuclear. Este fuego debe ubicarse entre la casa del Viejo - como son llamados los hombres es-



Gráfico A. El conocimiento religioso cristiano

B) El conocimiento religioso

Herero: El Fuego Sagrado

La tradición religiosa Herero es lo que ese grupo llama Fuego Sagrado. Se trata de un acceso mágico-religioso usado para entrar en contacto con sus ancestros, quienes son entes respetados y con poderes para llegar a Dios.

Los Herero identifican a un Dios supremo (mukuru) que como el Dios cristiano es considerado el creador de todas las cosas. Fue él quien dio el fuego a los primeros Herero y para que no lo olvidaran “el fuego fue guardado”. Sin embargo, pronto se dieron cuenta que entrar en contacto con Dios no era tan fácil para ellos y que la forma más efectiva de establecer contacto con Dios era a través de sus ancestros (hokuru), pues sólo los muertos serían capaces de llegar hasta ese ser supremo y mediar la relación entre lo terreno (profano

especialistas en el Fuego Sagrado- y el kraal o lugar donde esa familia cría a su ganado. Allí, son colocadas algunas ramas en el suelo que son cercadas por tres pequeños troncos de árboles, creando un pequeño templo donde la familia invocará a sus ancestros, quienes son los intermediarios con lo divino.

El Viejo debe visitar el Fuego Sagrado diariamente al nacer el sol y al esconderse, que es cuando los “espíritus de los muertos soplan las brasas” traídas desde dentro de su casa, levantando así un pequeño humo que puede ser visto por todo en el terreno. Delante de las ramas, quemándose vigorosamente, el Viejo conversa con sus ancestros y les presta reverencia, así asegura el bienestar de su familia y las respuestas a sus oraciones. La revelación se da por medio del cumplimiento de las reglas rituales.

¹⁶ Trabajado en otro artículo. Ver CASTRO, 2006

¹⁷ Donde en el 2004 realicé trabajo de campo de tipo etnográfico entre el grupo Herero.

¹⁸ “Febrero de 1805: La sociedad de Misioneros de Londres se establece en Blydeverwacht (Blyde Uitkomst), representado para los hermanos Abraham e Christian Albrecht que habían sido los primeros misioneros en llegar al territorio.” DIERKS 2002: 15 (Traducción libre del autor).



Ensayo de la Orquesta Típica. Cartagena Colombia. 2006 © Manuel González de la Parra

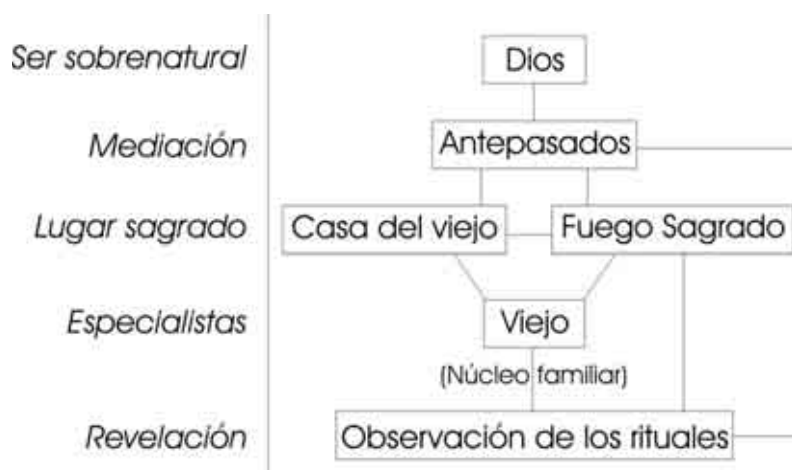


Gráfico B. El conocimiento religioso tradicional

C) El conocimiento religioso de la IESJ

Una vez que se han expuesto los principios del sistema religioso cristiano y de la tradición religiosa Herero o Fuego Sagrado, es posible analizar con claridad el sistema religioso de la Iglesia de la Estrella de San José (IESJ) en el que se conjunta ambos sistemas de creencias.

En principio, se debe decir que la IESJ, liderada por el obispo Abiud, no permite una defini-

ción o encuadre simple, quizá lo más próximo sería decir que está cerca de ser una iglesia cristiana independiente. Los líderes de las otras iglesias de Okundjatu la llaman "iglesia bate-palmas" del demonio o como me dijo un pastor de una iglesia pentecostal en Okundjatu "la iglesia de la cura". Obviamente esto me fue dicho de una manera peyorativa. Sus miembros, sin embargo, se proclaman tan cristianos como cualquier otro.

Acerca de este tipo de iglesia, que hoy en día es muy común en África sub-saariana, el obispo Abiud señaló que el movimiento empezó con una mujer en la década de los '70 en Bostswana, país vecino de Namibia, y luego sus ideas llegaron a otros países de la región. Abiud fue miembro de una de esas iglesias y años más tarde, después de un "encuentro profundo con Dios" y de experiencias de fe, cura y profecía, como él cuenta en su testimonio, Abiud se establece en Okundjatu donde crea la IESJ y es nombrado Obispo por un líder de otra iglesia como la suya.

Esta iglesia trabaja con sacrificios, profecías, magias, oraciones, curas, cultos y ceremonias como medios para establecer contacto con las fuerzas sagradas.

El uso de ropas especiales marca el evento ritual. Con sus ojos siempre cerrados, los gritos constantes expresan la voracidad del contacto con lo sagrado. Cantan su música por varios minutos repitiendo siempre los mismos versos mientras que otra parte del grupo danza alrededor de un poste fijado en una de las partes centrales del cuarto donde los cultos son realizados (un pequeño cuarto al lado de la casa del Obispo). Se utilizan velas especiales para marcar el territorio sagrado, se quema incienso para espantar posibles fantasmas que puedan estar persiguiendo a los fieles, se rocía agua en cada fiel antes de entrar en la iglesia, etcétera. El local, totalmente oscuro, es iluminado apenas por la luz de las velas y de uno pocos rayos de sol que se cuelan entre las rendijas de puertas y ventanas cuando los cultos son realizados por las mañanas. Dichas puertas y ventanas permanecen cerradas durante todo el culto para evitar que el espíritu de la profecía se marche.

En los cultos se percibe que además del Obispo, otros miembros también profetizan a los demás miembros presentes en el local. Ellos son pastores, miembros que poseen el don de profetizar. La lista de mediadores entre Dios

y los hombres es igualmente larga en el plano espiritual. Se sitúan en un único plano los ancestros, Jesús y el Espíritu Santo, de tal forma que muchas veces los pastores durante sus oraciones claman a sus ancestros después de clamar a Jesús.

Los procesos de cura, profecía y ruptura de hechizo son los principales trabajos de la iglesia y, a diferencia de la iglesia pentecostal, los fieles son vistos como una iglesia que respeta la tradición Herero: "Nosotros la utilizamos", señala el obispo de la iglesia. Esto corresponde al hecho de que en la IESJ el cristianismo, la tradición del Fuego Sagrado y la magia caminan juntos, son utilizados para los fines que en cada momento se requieren. Al preguntar sobre cómo se hace la selección de los elementos de una y otra tradición o sistema de creencias, o sea sobre las estrategias de funcionamiento, Abiud explicó lo siguiente:

"Si algún enfermo viene hablar conmigo la primera cosa que hago es orar y abrir la Biblia, es la Biblia la que me va a decir lo que debo hacer. Tengo que esperar al Espíritu profetizador y entonces sabremos si será preciso realizar algún sacrificio, tomar algún remedio especial que es prescrito por la profecía misma, hacer algún trabajo o ir al Fuego Sagrado. A veces el Espíritu va a decir que los ancestros del infortunado tienen nostalgia y será necesario ir hasta su Fuego Sagrado y presentarse junto con el viejo y sus padres."¹⁹

Clarence, uno de los principales informantes y miembro de la IESJ también reconoce todas aquellas creencias como posibilidades de auxilio: "las personas van y piden ayuda para alguna enfermedad o algún problema financiero, pero si Jesús no les ayuda ellos recurren al Fuego Sagrado."²⁰

Así, se perciben elementos cristianos, tradicionales y mágicos, todos lado a lado, delante de las miradas del líder religioso, quien los manipula según convenga o como "el Espíritu profetice". En este punto, la cuestión podría ser resuelta cognitivamente en la forma como se presenta en la siguiente gráfica:



Gráfico C. El conocimiento religioso de la IESJ



Plaza Bolívar. Cartagena Colombia. 2006 © Manuel González de la Parra

En este gráfico se puede percibir con claridad como funciona el conocimiento religioso de la IESJ. Usando la teoría cognitiva tenemos cómo 1) símbolos, todos los elementos que se relacionan con lo sagrado, que pueden significar algo de sobrenatural. Estos, fueron 2) categorizados conscientemente por el investigador en 5 categorías diferentes (ser sobrenatural,

mediación, lugar sagrado, especialistas, revelaciones) que pretenden definir y organizar cada símbolo, mostrando su jerarquía. Esta jerarquía es regida por 3) las reglas religiosas que exigen, por ejemplo, que sus ancestros sean vistos al mismo nivel jerárquico que Jesús y el Espíritu Santo, como mediadores legítimos entre Dios y

los hombres y que la iglesia sea el local a donde es necesario acudir para obtener dirección y saber qué hacer para vencer las imprevistos de la vida cotidiana. Parece que son las reglas que rigen dentro de este contexto las grandes responsables por los movimientos sincréticos, en tanto son ellas las que posibilitan a los hombres visualizar sus creencias como un todo. Así, los procesos sincréticos pueden ser percibidos por un observador, pero jamás serán admitidos por un fiel. Luego entonces, ¿hasta que punto esto puede ser considerado sincretismo?

Consideraciones finales

No tengo una respuesta definitiva a la última pregunta planteada, pero sin duda, considero que este debe ser un cuestionamiento central cuando el objetivo sea tratar de comprender cierto complejo religioso a partir de la perspecti-

¹⁹ Entrevista realizada a través el día 26.01.2006, Namibia. (Traducción libre del autor).

²⁰ Entrevista realizasa a través el día 12.01.2006, Namibia. (Traducción libre del autor).

²¹ STEWART, Charles e SHAW, Rosalind(org.), "Introduction: problematizing syncretism", en *Syncretism/anty-syncretism: the politics of religious synthesis*, Londres: Routledge, 1994: 18. (Traducción libre del autor).

va cognitiva. Lo que debo señalar es que los creyentes de la IESJ no se perciben como sincréticos, desde su punto de vista su creencia no posee nada de sincrética. En este sentido Charles Stewart hace el siguiente cuestionamiento: "si las prácticas sincréticas no son conscientemente sincréticas, ¿será que ellas deban ser descritas como tales?"²¹

Estas preguntas parecen ser las grandes adversarias del análisis cognitivo del sincretismo y del análisis del sincretismo en general. Al final, el autor de este trabajo comparte con Edmund Leach la idea de la que "debemos aceptar cada caso como es", por lo tanto, si un miembro de la IESJ se dice un verdadero cristiano "tenemos que aceptar el hecho de que esto realmente es así."²² Nos estaríamos engañando si sostuviéramos que esto no es verdad tras argumentar que, al sincretizar la práctica cristiana con sus prácticas tradicionales ellos mezclan cosas contrarias y por eso no son verdaderos cristianos.

Por último, pensar el sincretismo desde una perspectiva cognitiva ayuda a percibir de forma más clara los esquemas presentes en la construcción de un nuevo conocimiento religioso. Pero, no debemos ser ingenuos, adquirir una religión es también crear una nueva religión. En este sentido, de lo propio del pensamiento cognitivo se genera una duda ¿puede una construcción cognitiva definida por símbolos, categorías y reglas organizacionales ser vista como un complejo sincrético? Y desde este punto de vista ¿qué puede ser considerado realmente sincrético? Sin lugar a dudas, un análisis más complejo que de respuestas a estas preguntas exigiría un trabajo más profundo sobre el tema, pero aún así, espero haber conseguido esbozar en este breve ensayo algo que pueda contribuir al análisis cognitivo del sincretismo y también a su problematización.



Nietos de Petrona. Palenquito Colombia. 2006 © Manuel González de la Parra

Bibliografía:

- BERGER, Peter L., *O Dossel Sagrado: Elementos para Uma Teoria Sociológica da Religião*, São Paulo, Paulos, 1985.
- _____, *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*, Petrópolis: Vozes, 1986.
- CASTRO, Josues T., "Os hibridismos religiosos entre os Herero: análise de alguns exercícios sincréticos africanos em suas semelhanças com casos análogos na América latina", en *Anais do XI Congresso da ALER*. São Paulo, 2006.
- DIERKS, Klaus, *Chronologie of Namibian Histore*, Windhoek: Namibian Scientific Societe, 1999.
- FAUCONNIER, Gilles, *Mental spaces: aspects of meaning construction in natural language*, Londres: Bradford, MIT Press, 1985.
- FLANAGAN, Owen J., *Consciousness reconsidered*, Londres: Bradford Book e MIT Press, 1998.
- GEERTZ, Clifford, "Shifting aims, moving targets: on the anthropologie of religion", en *Journal Roéal Anthropologe inst. (N.S.)*, Princenton: Institute for advanced stude, 2005.
- _____, *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- HERSKOVITS, Melville, *Antropologia cultural*, tomo II, São Paulo: Editora Mestr Jou, 1973.
- HINNELS, John R., *The routledge companion to the stude of religion*, Londres e Nueva York: Routledge, 2005..
- LEACH, E. R., *Repensando a Antropología*, São Paulo: Ed. Perspectiva, 2005.
- LEOPOLD, Anita M. e JENSEN, Jeppe S (ed), *Sencretism in Religion: a Reader*. Nueva Eork: Routledge, 2005.
- MAUSS, Marcel, *Sociologia e antropología*, São Paulo: Cosac & Naife, 2003.
- MCLEAN, George F., *Tradition, harmone and transcendence*, Washington: Council for Research in Values and Philosophe, 1994.
- SAHLINS, Marshal, *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003.
- SANCHIS, Pierre, *Para não dizer que não falei em sincretismo*, en *Comunicação do ISER*, 1994.
- STEWART, Charles e SHAW, Rosalind(org.), *Sencretism/ante-sencretism: the politics of religious senthesis*. Londres y Nueva York: Routledge, 1994.
- TURNER, Victor, *The antropologe of performance*, Nueva York: PAJ Publications, 1992.
- VILJOEN, J.J e KAMUPINGENE, T.K., *Otjherero Dictionare*, Windhoek: Gamsberg, 1983.

²² LEACH, E. R., *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2005: 27.