Sincretism, multiculturalism și discursul toleranței

PETER VAN DER VEER

Professor of Comparative Religion and Director, Research Centre Religion and Society, University of Amsterdam. His most recent book in English is *Imperial Encounters: Religion, Nation, and Empire* (Princeton University Press). On of the leading scholars of contemporary Islam and Hinduism, he has published on the sociology and politics of these religions across continents (from Indonesia to Suriname), disciplinary approaches (from postcolonial theory to aesthetics), and thematic focuses (from gender to transnationalism and violence).

Syncretism is a term which, in comparative religion, refers to a process of religious mixture, of heterogeneous blending of faiths and beliefs. Therefore it represents an aspect of religious interaction over time. Syncretism is an interesting, though evasive, concept. It may be seen negatively as a distortion of absolute Truth. It may be seen positively as a sign of tolerance. In each these cases, it must be identified in discourse. Syncretism in seventeenth-century Europe and multiculturalism in the United States today belong to a discourse of tolerance and communal harmony. This is also valid in the Indian case. I consider the situation specific to the plural culture of India.

Termenul de sincretism este adesea întrebuinţat în antropologie şi în istorie de parcă ar fi un termen descriptiv şi explicit ce face referire la "împrumutul, afirmarea sau integrarea conceptelor, simbolurilor ori practicilor unei religii sau tradiţii într-o alta printr-un proces de selectare şi armonizare" (Berlin 1980: 9). Totuşi, asemenea multor alţi termeni întrebuinţaţi pentru a descrie aspecte ale religiei, de fapt asemenea termenului "religie", are o istorie specific occidentală. Nu pot trasa aici această istorie în detaliu, însă, înainte de a analiza

KEY WORDS:

syncretism, multiculturalism, India, tolerance

"sincretismul" în contextul indian, aş dori să subliniez că termenul nu este nici pe departe unul neutru în ceea ce priveşte istoria modernă a creştinismului, că aparţine atît dezbaterii religioase ca atare cît şi descrierii şi analizei acestei dezbateri. Mai mult, aş dori să sugerez faptul că termenul "sincretism" face referire la o politică a diferenţei şi identităţii şi că în această calitate, noţiunea de putere este vitală pentru înţelegerea termenului. Se află în joc puterea de a identifica adevărata religie şi de a autoriza anumite practici ca "drepte" şi pe celelalte ca "amăgitoare". Sincretismul este văzut cu ochi buni de unii deoarece promovează toleranţa şi este privit cu ochi răi de alţii fiindcă promovează decăderea credinţei adevărate. La final, doresc să înaintez ipoteza că rolul pe care l-a jucat termenul de "sincretism" în societăţile fondate pe culturi religioase este astăzi jucat de termenul "multiculturalism" în societăţile fondate pe culturi seculare. Deşi întregul capitol tratează problema indiană pe care o cunosc cel mai bine, doresc să aşez această problemă într-un cadru mai larg prin analiza acestor termeni în contextul Occidentului creştin.

Sincretismul este un termen folosit în teologia creştină încă din secolul al XVII-lea. Potrivit *Oxford English Dictionary*, termenul denotă o "încercare de a micşora diferenţele şi de a realiza o unire între secte sau şcoli filosofice". În vreme ce în 1519 Erasmus din Rotterdam a întrebuinţat termenul în accepţiunea de reconciliere dintre creştini, în 1645 la o adunare bisericească din Thorn, teologul Calixtus din Helmstadt a fost cel dintîi care a folosit termenul "sincretism" în dezbaterea teologică în sensul de reducere a diferenţelor teologice (Kamstra 1970). Dacă sincretismul apare ca o strategie constructivă pentru a împiedica conflictele şi a promova toleranţa sau, în limbajul de astăzi, cel puţin "dialogul", este izbitor cît de peiorativ este folosit termenul de apărătorii "credinţei adevărate". Este privit ca o pierdere a identităţii, o contaminare nepermisă, un semn al decadenţei religioase (Pye 1971). În confruntările teologice sincretismul este în general privit ca o încălcare a principiilor sau ca o încercare de a păstra unitatea cu preţul adevărului. Sincretismul este văzut ca o denaturare a Adevărului. Aş dori să sugerez că ambivalenţa acestui termen are legătură cu naşterea protestantismului şi a războaiele civile din Europa.

Este foarte interesant faptul că perioada în care sincretismul îşi face loc în dezbaterile teologice este de asemenea perioada în care Lordul Herbert a oferit o definiţie universală a religiei în termeni ce mai tîrziu va fi numită religia naturală (Asad 1983). Cred că naşterea noţiunii de religie naturală drept o credinţă în şi o adorare a unei puteri supreme ce se regăseşte

în rîndul tuturor fiinţelor umane are legătură cu naşterea noţiunii de sincretism. Viziunea deistă de la începutul secolului al XVIII-lea era aceea conform căreia marile adevăruri ale religiei erau toate universale, iar adevărata religie era esenţialmente religia naturală, deschisă raţiunii dar nu dependentă de evenimente istorice specifice ale revelaţiei care despărţea o comunitate religioasă de o alta (Taylor 1989: 273-4). Aceste noţiuni înlocuiesc ideea că există doar un Adevăr absolut, iar expresiile acelui Adevăr sînt în mod esenţial autorizate de Biserica Catolică universală. Rătăcirile de la acest Adevăr erau erezii şi cu siguranţă nu alternative, în principiu, forme echivalente de expresie a religiei naturale.

Sincretismul drept unire a ceea ce reprezintă viziuni teologice diferite, presupus egale poate apărea doar atunci cînd ideea Adevărului absolut este abandonată. Bineînţeles că există o întreagă istorie a creştinării Europei cu unirile sale a diferite credinţe şi metode de cult, dar acest lucru nu este sincretismul aşa cum apare definit în *Oxford English Dictionary*: este o istorie glorioasă de expansiune religioasă şi de convertire care creează în cele din urmă Adevărul catolic absolut prin însuşirea de simboluri religioase în procesul de clădire al bisericii. Noile semnificaţii al sincretismului ca unire a diferenţelor şi a religiei ca stare naturală ar putea să apară doar atunci cînd autoritatea Bisericii Catolice universală ca unică sursă de cunoaştere şi adevăr a decăzut, aşa cum s-a şi întîmplat în secolul al XVII-lea. Totuşi, aceasta nu înseamnă că biserica din evul mediu a impus o uniformizare absolută. O astfel de tentativă ar fi fost într-adevăr imposibilă. Ceea ce a încercat să facă a fost consacrarea ca unică sursă de adevăr.

Odată cu naşterea protestantismului universalitatea Adevărului bisericii şi a creştinismului în calitate de comunitatea sfîntă de credincioşi face loc unei pluralităţi de adevăruri şi de comunităţi religioase. La început acest lucru a provocat conflicte civile pe scară largă din cauza diferenţelor religioase. Unul din răspunsurile la acest război al tuturor împotriva tuturor a fost apariţia statului absolutist şi urmaşul său, statul-naţiune laic. (Koselleck 1988). Un alt răspuns la confruntările civile a fost oferit de noţiunile complementare de sincretism şi toleranţă religioasă. Convertirea ca proiect misionar agresiv în rîndul creştinilor a devenit din ce în ce mai mult un fenomen marginal, fiind adesea condamnată ca prozelitism.

Atunci, religia naturală este acel ceva pe care fiecare îl deţine în forme diferite, însă aceste diferenţe sînt chestiuni personale fără vreo urmare politică. Mai poate fi susţinut că religia oferă individului un Adevăr absolut, dar această convingere rămîne una personală şi nu acţionează la nivelul societăţii. Desigur, trebuie

să ne dăm seama că naţionalismul laic este doar o mişcare ideologică şi nu o ideologie totală şi atot-cuptinzătoare a modernităţii. Totuşi, în societăţile în care laicitatea reprezintă un aspect definitoriu al culturii naţionale, polemica se transferă de la religie la cultura naţională, de la sincretism la multiculturalism şi de la convertire la asimilare.

În discursul laic european şi american diferenţa religioasă este depolitizată. Aici cultura şi nu religia este dominantă la nivel discursiv. În societatea laică, "multiculturalismul" şi "asimilarea" sînt tratate din perspective similare cu cele ale dezbaterilor creştine anterioare referitoare la "sincretism" şi la "convertire". Cultura naţională este unitatea în diversitate, iar parada folclorică a diferenţei culturale, o dovadă a unităţii naţionale. Pe de o parte, s-a format o imagine pozitivă a îngemănării de elemente egale. Iar acest lucru este evident în metafora "creuzetului" în care se susţine că Statele Unite ale Americii au o cultură naţională care este rezultatul unui amestec de elemente diverse, etnic eterogene. Culturile diferitelor comunităţi etnice care au colonizat acest spaţiu sînt prezentate drept contribuţii egale la cultura naţională: "*E pluribus unum*". Pe de altă parte, a apărut un imaginar negativ al pierderii şi contaminării care se conturează cel mai precis în căutarea separatistă a unor origini pure şi a unor graniţe bine trasate. Iarăşi, dacă în cazul sincretismului convertirea devine un eşec, în cazul multiculturalismului, asimilarea se transformă într-un eşec. În primul caz, acest lucru îl reprezintă un eşec al aparatului bisericesc de a autoriza într-o manieră eficientă practica socială; în cel de-al doilea este un eşec al aparatului de stat.

Faptul că proiectul "creuzetului" nu a fost în întregime un succes a devenit evident pentru sociologi în anii '60 (Glazer şi Moynihan 1963). În vreme ce conservatorii continuă să se agaţe de "creuzet" sau de proiectul de asimilare, liberalii încearcă acum să treacă "dincolo de creuzet" nu doar prin a permite ca diferenţa culturală să fie afişată pe străzi, ca parte a celebrării naţiunii, ci şi prin includerea ei în programa şcolară, ca o celebrare a diferenţei în sînul maşinăriei asimilatoare. Acesta este punctul în care unul precum istoricul Arthur Schlesinger (1992) începe să se îngrijoreze pentru ceea ce el numeşte "dezbinarea Americii". Atît timp cît diferenţa culturală, asemenea diferenţei religioase, este ceva practicat la periferia vieţii sociale, precum un "hobby" s-ar putea afirma că este "depolitizată", dar de îndată ce diferenţa este evidenţiată în programă, parte a maşinăriei centrale de asimilare a statului-naţiune modern, devine o chestiune politică de primă mărime – aşa cum apare ea astăzi în Statele Unite.

Comparaţia dintre multiculturalism şi sincretism, dintre convertire şi asimilare pe care

am făcut-o nu are doar valoare de cercetare academică. Ea arată că o opoziţie radicală dintre tradiţia religioasă şi modernitatea laică nu poate fi uşor combătută. Mai mult, arată că problemele pluralismului cultural care au fost adesea prezentate ca acele ale societăţilor tradiţionale din Lumea a treia, "relele de tranziţie" ale statelor-naţiune tinere, sînt de fapt chestiuni politice arzătoare ale societăţilor moderne, industrializate din Occidentul de astăzi. Scurta mea prezentare a dezvoltării Occidentului ar trebui să servească pentru a rupe vraja iluziei generale conform căreia cealaltă parte a planetei suferă din cauza unor probleme cum sînt conflictele religioase care au fost deja soluţionate în Europa secolului al XVII-lea. Propunerea mea este că polemicile şi conflictele care există în India şi sînt purtate mai ales în termeni religioşi, se desfăşoară în Occident în termeni laici de rasă, etnicitate şi naţionalism. Iată, într-adevăr, o transformare semnificativă, însă dacă aceasta certifică victoria Iluminismului rămîne îndoielnică.

Hinduși și musulmani în India

Să revenim la contextul postcolonial din India. Chestiunile de "sincretism" şi de "multiculturalism" sînt decisive pentru proiectul statului-naţiune indian contemporan. Deoarece atît identitatea etnică cît şi cea religioasă sînt importante în India, termenii de "multiculturalism" şi de "sincretism" sînt întrebuinţaţi aici în manieră interşanjabilă. Că problemele Occidentului şi cele din India se aseamănă, nu este deloc surprinzător. India nu se găseşte în afara sistemului mondial modern al statelor-naţiune. Ea este o democraţie cu politicile sale de numere, de majorităţi şi minorităţi.

Fără îndoială că cea mai importantă realitate politică din Asia de Sud a secolului XX o reprezintă Separarea cu urmările sale de violenţă militară dintre India şi Pakistan şi de violenţă neîntreruptă dintre hinduşii şi musulmanii din multe regiuni ale Indiei. Partidul Congresului Naţional, forţa politică de la conducerea ţării, a încercat să împiedice această violenţă prin proiectarea unei imagini de "multiculturalism" laic, creînd astfel posibilitatea unei coexistenţe paşnice a diferitelor comunităţi etnice şi religioase sub spectrul statului laic care nu se amestecă în diferitele practici religioase ale diferitelor comunităţi. Diferenţa este instituţionalizată atît în codul civil al comunităţii hinduse, cît şi în cel al comunităţii musulmane, în fiecare dintre instituţiile educaţionale, etc. De fapt, s-ar putea susţine că statul indian este un exemplu de primă clasă a instituţionalizării diferenţei, mai ales în ceea ce priveşte politicile sale de limitare pentru castele dezvoltate şi

pentru cele mai puţin dezvoltate. Toate acestea reprezintă o moştenire a statului colonial, iar în perioada colonială astfel de politici erau contestate datorită caracterului lor de "împarte-i şi stăpîneşte-i", de aceiaşi naţionalişti care le-au continuat după Independenţă.

Naţionalismul laic concepe rolul statului ca pe cel al un arbitru în disputele intercomunitare, care transcende diversele comunităţi ce formează societatea indiană. Se observă iarăşi aceeaşi neutralitate pe care britanicii au încercat să o proiecteze, însă este evident că acest lucru este mai uşor de realizat cînd britanici creştini guvernează India decît atunci cînd ţara este condusă de agenţi ai puterii care după alegeri îşi reprezintă propriile circumscripţii electorale. Datorită potenţialei naturi de subminare a politicilor cotidiene, rolul de liant al imaginarului naţionalist este vital. Nehru şi Gandhi, conducătorii Congresului Naţional Indian din timpul şi de după Independenţă, au subliniat caracterul de toleranţă a civilizaţiei indiene. Pentru Nehru (1946: 77-8), hinduismul este "o noţiune vagă, amorfă, cu multiple faţade; de toate pentru toţi. Este aproape imposibil să o defineşti." Este mai degrabă un mod de viaţă decît o religie. Această definiţie atotcuprinzătoare a hinduismului ca modul de viaţă indian este restrînsă datorită faptului că Nehru face întotdeauna referire la împăratul budist Maurya Ashoka şi la împăratul musulman Mughal Akbar ca exemple fundamentale ale naturii tolerante a civilizaţiei indiene. Astfel, devine extrem de interesant faptul că Nehru leagă statul laic indian modern de conducători luminaţi care au încercat să creeze armonie între diferitele religii fără a interveni în doctrinele religioase ale acestora. Iată de ce simbolul roţii, preluat din capitala Sarnath a lui Asoka, a fost adoptat ca simbol pe steagul naţional.

Mahatma Gandhi a subliniat în mod constant caracterul eminamente tolerant şi non-violent al civilizaţiei indiene. Urmîndu-i pe reformiştii secolului al XIX-lea, spre exemplu Vivekananda, el a localizat aceste trăsături nu în conducătorii luminaţi ci într-o spiritualitate care reprezintă esenţa hinduismului, şi, în opinia sa, dă mărturie pentru tate tradiţiile religioase. Viziunile difuze şi adesea contradictorii ale lui Ghandi privind acest subiect au fost sistematizate într-o manieră filosofică de filosoful şi preşedintele Indiei, Sarvepalli Radhakrishnan care distinge între Religie şi religii şi echivalează Religia cu hinduismul ca Spiritul Indiei. În continuarea demonstraţiei, această spiritualitate deţine o caracteristică importantă: toleranţa sa non-violentă. În perspectiva lui Radhakrishnan, religia este o contopire a esenţei tuturor religiilor, permiţînd astfel unirea diverselor grupuri religioase (Minor 1989).

Noţiunea de caracter tolerant şi pluralist al civilizaţiei indiene nu o au doar liderii

naţionalişti ai Indiei. Este completată de ideea că în India există o "cultură populară" sau o "religie populară" care este în esenţa sa "pluralistă" şi "tolerantă". Această idee este larg răspîndită în rîndurile intelectualilor indieni şi a mass-media indiene. O însuşire pare a fi faptul că utopia liberală, occidentală, modernă a "multiculturalismului" este proiectată pe ceea ce este văzută ca "societatea tradiţională". Un bun exemplu îl reprezintă lucrările lui Ashis Nandy, un intelectual indian de frunte. Nandy realizează o distincţie clară între credinţă şi ideologie. Prin credinţă el înţelege "religia ca un mod de viaţă, o tradiţie care este prin definiţie non-monolitică şi plurală în modul de operare". Prin ideologie înţelege:

„religia ca un identificator sub-naţional, naţional sau trans-naţional al populaţiilor care se luptă pentru sau apără interese non-religioase, de regulă politice sau socio-economice. Astfel de religii-ca-ideologii ajung să fie identificate cu unul sau mai multe scrieri care mai mult decît moduri de viaţă a credincioşilor devin identificatorii ultimi ai formelor pure ale religiilor!.

(Nandy 1990: 70)

Potrivit lui Nandy, putem regăsi această "religie-ca credinţă" în rîndul "majorităţii non-moderne a societăţii indiene" care trăieşte în zonele rurale. În ciuda acestei distincţii precise, Nandy găseşte un purtător de cuvînt politic pentru credinţa tradiţională a maselor, a "poporului" în Gandhi, ideologul toleranţei hinduse:

„Gandhi obişnuia să afirme că era un *sanatani*, un hindus ortodox. Iar ca un hindus *sanatani* pretindea a fi în acelaşi timp un musulman, un sikh şi un creştin şi atribuia aceeaşi identitate plurală celor aparţinînd altor credinţe. Hinduismul tradiţional sau *Sanatan dharma* a fost izvorul toleranţei sale religioase".

(Nandy 1990: 91)

Toate acestea pot părea oarecum bizare, însă Nandy articulează ceea ce reprezintă un element major al discursului intelectualilor din India, adică faptul că violenţa religioasă întîlnită pretutindeni este opera unor manipulatori şireţi, a unor fanatici religioşi şi a unor politicieni. Este, fără îndoială un tip de discurs foarte asemănător cu cel al autorităţilor la conducere şi al predecesorilor colonialişti ai acestora. Diferenţa rezidă în faptul că Nandy şi adepţii săi acuză statul laic că prin proiectul său de modernizare şi de unificare a distrus cel puţin parţial modul de viaţă tradiţional şi au făcut astfel violenţa posibilă. Că intelectualii indieni au o imagine atît de sumbră referitor la stat nu este deloc surprinzător, atunci cînd se observă în ce măsură politicienii şi forţele de poliţie deţin roluri de frunte în violenţa comunitară. Totuşi, dovezile palpabile ale acestei implicări ar trebui să

conducă la o demistificare a distincţiei nete dintre statul laic şi societatea religioasă.

Se poate aprecia şi faptul că viziunea lui Nandy exprimă speranţa că o imagine pozitivă a religiei va putea fi salvată de realităţile contemporane neplăcute a intensificării violenţei comunitare din India. În 1984 naţionaliştii hinduşi au lansat o campanie politică pentru a înlocui Moscheea Babar din Ayodhya cu un templu hindus. Revendicarea lor se fundamenta pe faptul că moscheea din secolul la XVI-lea a fost construită pe lăcaşul de naştere al zeului hindus Rama, un loc pe care înainte se găsea un templu hindus. Între timp, problema a devenit una dintre cele mai arzătoare chestiuni din politica indiană de astăzi (van der Veer 1988, 1994). Mii de oameni au murit în confruntările dintre hinduşi şi musulmani din cauza acestei probleme. Un important partid din opoziţie a preluat-o cu foarte mare succes. În decembrie 1993 moscheea a fost demolată de un numeros grup de militanţi hinduşi. Acest fapt a înrăutăţit şi mai tare relaţiile dintre hinduşii şi musulmanii din ţară. În acest context trebuie înţelese încercările de a găsi repere de coexistenţă paşnică între hinduşi şi musulmani fie în istorie fie în zonele rurale.

Sînt de acord cu orice încercare de oprire a violenţei comunitare din India, însă rămîne important să se analizeze critic noţiunea naturii eminamente tolerante şi plurale a civilizaţiei indiene. Importanţa unei asemenea înţelegeri decisive este subliniată de faptul că noţiunea este întrebuinţată chiar şi de persoanele care comit violenţa comunitară. Un bun exemplu îl reprezintă un anunţ publicitar de mari dimensiuni referitor la mişcarea naţionalistă hindusă Vishva Hindu Parishad apărută în ziarul *The Times of India* (13 februarie 1988), unde hinduismul este descris ca o religie a omenirii, ca "un parlament al religiilor şi însăşi polul opus al violenţei, terorismului şi intoleranţei" (McKean 1992: 33).

Două mari dificultăţi se regăsesc în viziunea lui Nandy privind pluralismul tolerant proiectat fie asupra "ţărănimii" fie asupra "trecutului premodern". Cea dintîi este reprezentată de negarea oricărei influenţe asupra persoanele sînt implicate sau în violenţa comunală sau în votul acordat partidelor religioase sau chiar în votul şi lupta pentru un stat separat, precum Pakistanul. Ei sînt zugrăviţi ca înşelaţi de liderii lor fanatici. O dificultate înrudită este faptul că viziunea nu poate da seama pentru violenţa comunitară din perioada precolonială despre care deţinem numeroase dovezi. Viziunea că laicitatea statului cauzează violenţa nu poate explica faptul că sub cel mai strict guvern laic al lui Nehru violenţa comunală s-a produs în cea mai mică măsură. Cea de-a doua problemă o reprezintă faptul că spiritul tolerant şi plural al Indiei este esenţialmente hindus. Se neagă astfel că

musulmanii au o religie care este diferită de cea a hinduşilor. După cum afirmă Nandy "religia-ca-credinţă este cea care i-a determinat pe Indieni din Gujarat să se declare hinduşi mahomedani la recensămîntul din 1911" (Nandy 1990: 70). Oricît de frumos ar suna acest lucru, îşi are răsunetul instinctiv al revendicării în scrierile hinduse comunitare potrivit cărora musulmanii convertiţi are trebui să-şi dea seama că sînt mai înainte de toate hinduşi. Dacă aceştia nu-şi dau seama de adevărata lor natură, atunci mai bine ar merge în Pakistan.

Pe cînd Nandy foloseşte termenul de "pluralism" în relaţie cu toleranţa, în scrierea scolastică despre India musulmană se întrebuinţează adesea termenul de "sincretism". Potrivit istoricului Aziz Ahmad (1969: 44), "islamul indian reprezintă un mozaic de credinţe populare, sincretice şi pline de superstiţii pe care mişcările de reformă a maselor precum cea a Mujahidin-ilor din secolul al XIX-lea au încercat să o eradicheze, dar nu au reuşit în totalitate". În cartea sa *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal* (1983) istoricul Asim Roy descrie felul în care sincretismul a devenit ţinta atacurilor mişcărilor reformiste islamice în Bengalul secolului al XIX-lea. În sfîrşit, antropologul Imtiaz Ahmad (1981: 14) a argumentat că "pe de o parte, preceptele şi principiile teologice şi filosofice islamice, şi pe de altă parte, elementele sincretice locale" sînt integrate în islamul indian.

Asemenea contextului european, sincretismul nu este un termen simplu, explicit nici în India de astăzi. Acest fapt este evident din critica făcută de istoricul Francis Robinson la adresa lucrării lui Imtiaz Ahmad privind islamul indian. Potrivit lui Robinson (1983: 187), argumentul lui Ahmad că înaltele tradiţii islamice şi obiceiurile locale sincretice coexistă paşnic în cadrul unui singur sistem religios provine din dorinţa sa de a arăta că musulmanii indieni au rădăcini adînci în societatea indiană şi de aceea ei sînt buni şi loiali cetăţeni ai Indiei. Robinson elaborează o perspectivă alternativă prin evidenţierea unui proces de islamizare de lungă durată prin care obiceiurile locale au primit noi înţelesuri sau au fost eradicate. Prin interpretarea sa încearcă să demonstreze marginalizarea graduală a practicilor sincretice şi lenta victorie a ceea ce el numeşte "tiparul perfecţiunii" cu ajutorul reformelor, cu sprijinul statului modern "cu întreaga şi importanta forţă coercitivă şi a puterii sale de infiltraţie socială" (Robinson 1983: 194).

Se pare că Robinson îl acuză pe Imtiaz Ahmad de faptul că a evidenţiat în chip deliberat sincretismul pentru a arăta "indianicitatea" islamului indian. O reacţie dură a venit din partea antropologului Veena Das (1984: 299) care se întreabă dacă articolul lui Robinson susţine regimurile musulmane represive care îşi forţează supuşii să urmeze calea cea dreaptă. Apare ilustrat astfel în ce măsură analizarea

sincretismului islamic din India are legătură cu poziţia musulmanilor din India după Separare. Chestiunea a devenit şi mai stringentă astăzi cînd naţionalişti hinduşi ca urmare a demolării Moscheii Babar din Ayodhya amplifică ecuaţia indian = hindus şi le cer musulmanilor care nu-şi aceptă hinduicitatea să meargă în Pakistan.

Nu este vorba aici doar despre indianicitatea practicilor musulmane din India. Aşa cum a observat Gail Minault (1984: 302) dovada sincretismului este menită a fi o provocare pentru ideea conform căreia comunităţile hindusă şi musulmană au valori incompatibile care ar fi şi cauza violenţelor Separării şi conflictele în plină desfăşurare din India. Acest lucru se relaţionează cu argumentul lui Nandy potrivit căruia pluralismul necesită toleranţă şi respect mutual, o noţiune care este de asemenea prezentă în analiza americană a multiculturalismului. Este o noţiune derivată din contextul Europei secolului al XVII-lea, unde, aşa cum am văzut, termenul de "sincretism" a ajuns să fie folosit pentru a crea armonie. Cu toate acestea, nu este sub nici o formă cert că sincretismul în sensul împrumutului de la o tradiţie la alta ar crea într-adevăr armonie şi toleranţă. În anumite contexte, există tentaţia de a propune o relaţie inversată: creşterea sincretismului implică scăderea toleranţei.

Într-o analiză recentă a ritualurilor de la Kataragama, un centru al sincretismului hinduist-budist din Sri Lanka, Richard Gombrich şi Gananath Obeyesekere (1988: 163-99) arată măsura în care împrumutul de practici devoţionale tamile făcut de budiştii singalezi este de fapt parte a unei transformări sociale mai ample în care sporesc antagonismele etnice şi religioase. Ceea ce s-a petrecut în Kataragama a fost adoptarea graduală a practicilor hinduse tamile urmate de negarea originilor lor în hinduism. Prezenţa tamilă este în consecinţă marginalizată, aşa cum s-a întîmplat în întreaga societate srilankeză. Mai mult, potrivit lui Bruce Kapferer (1988), aşa numita adoptare "sincretică" a zeităţilor hinduse în cadrul culturilor sinhaleze de posedare este direct legată de o amplificare a demonizării populaţiei tamile. Aceste practici sînt "culte polpulare" cu o teologie foarte scăzut raţionalizată şi elaborată, însă sînt adoptate într-o maieră crescîndă de burghezia naţionalistă sinhaleză care joacă un rol de frunte în confruntările etnice din Sri Lanka. Cam atît i-a fost exaltării practicilor "populare".

Mormîntul sfîntului sufist

Centrul sincretismului hinduso-musulman din India este mormîntul sfîntului sufit. Există mii de astfel de morminte în toată India şi atît hinduşii cît şi musulmanii se închină sfinţilor îngropaţi în aceste morminte. De secole

sincretismul de închinare la sfinţi a devenit un subiect de controvesă în rîndul musulmanilor. Chestiunea controversei nu este dacă adorarea sfinţilor promovează armonia şi toleranţa, ci dacă este o practică justă şi ortodoxă. Un argument solid adus împotriva adorării sfinţilor îl reprezintă faptul că atribuirea de puteri divine sfîntului şi mormîntului pune în pericol natura monoteistă a islamului. S-a susţinut că este ***shirk***, politeism, şi ***bid'a***, o "inovaţie" contrară ***sunna***, exemplului Profetului. În contextul indian, adorarea sfinţilor este adesea combătută fiind considerată o imitaţie a politeismului hindus. Polemica este dusă cu o şi mai mare înverşunare de sufistul Naqsbandi care a trăit în secolul al XVI-lea şi a fost conducătorul Shaikh Ahmad Sirhindi, şi a prins amploare în secolul al XVIII-lea odată cu învăţăturile lui Shah Wali-Allah din Delhi. În secolul al XIX-lea un număr de mişcări indiene care se împotrivesc adorării sfinţilor au fost influenţate de mişcarea arabă reformistă a Wahhabis (Gaborieau 1989).

De o importanţă sporită în evoluţia controversei musulmane din India privind adorarea sfinţilor a fost chestiunea "sincretismului" sau a "influenţei hinduse" şi "participarea hindusă". Acuzaţia că adorarea sfinţilor se aseamănă politeismului hindus este în mod constant şi cu tărie respinsă de apărătorii acestei practici. Apărarea lor nu se fundamentează pe argumentul că practica promovează armonia dintre hinduşi şi musulmani, ci pe revendicarea că este o practică ortodoxă venită în continuarea trecutului islamic (Fusfeld 1987). Partizanii neagă că adorarea sfinţilor ar avea caracter sincretic. Acest lucru nu înseamnă că adorarea sfinţilor ca practică nu are drept urmare (poate involuntară) toleranţa şi armonia dintre musulmani şi creştini. Ceea ce reiese clar din controversa musulmană este faptul că sincretismul este respins ca o rătăcire de la Adevăr.

Începînd cu secolul al XIX-lea argumentele în favoare adorării sfinţilor pierd teren în chip gradat sub atacurile repetate a unei mişcări reformiste aflate în ascensiune. Discursul reformist al secolului al XIX-lea, respectiv al XX-lea serveşte, într-un fel sau altul, ca încercare încununată de succes pentru a redefini graniţele comunităţii musulmane, şi ca atare, este legat de discursul naţionalist. Acest lucru însă nu înseamnă că adorarea sfinţilor a dispărut din India. Din contră, practica este încă foarte răspîndită. Iar acest fapt oferă antropologilor şansa de a depăşi ceea ce se afirmă în sursele istorice despre atitudinea musulmanilor faţă de această practică. Ar putea să se studie în ce măsură adorarea sfinţilor atît de hinduşi cît şi de musulmani promovează armonia şi toleranţa.

Este important să se semnaleze aici faptul că datele etnografice referitoare la adorarea sfinţilor în India sînt foarte reduse. De aceea,

următoarele observaţii nu pot fi comparate cu alte date pentru a conduce la un argument convingător.

Am întreprins recent cercetare de teren privind adorarea sfinţilor în Surat, un important oraş industrial din regiunea Gujarat, din vestul Indiei. Comunitatea sufistă pe care am studiat-o aparţine de Rifa'i care s-a stabilit în Surat în secolul al XVI-lea şi a înfiinţat o lojă cu un număr de sanctuare în sudul Gujarat între Bombay şi Ahmedabad. Rifa'i sînt exemple grăitoare a ceea ce în literatura despre sufism se numesc comunităţile "heterortodoxe" (*be-shar*) datorită excentricelor ritualuri desfăşurate în public de străpungere a limbii şi altele (Herklots 1921). Legea musulmană (*shari'a*) este un etalon al ortodoxiei, iar practicile Rifa'i sînt considerate de anumiţi musulmani că ar contrazice caracterul acestei legi. Totuşi, ar trebui să se admită că atribuirea termenului de "heterortodox" unor sufişti precum Rifa'i reprezintă una din chestiunile controversei musulmane şi nu poate fi luată ca atare de observatorii care nu sînt musulmani.

Doresc să analizez pe scurt participarea hindusă la sărbătorirea unui sfînt a comunităţii Rifa'i din Surat. O prezentare mai detaliată despre comunitate şi ritualurile sale am realizat-o într-o altă lucrare (van der Veer 1992). Sărbătorirea sfîntului comemorează ziua morţii sale, adică a unirii mistice cu preaiubitul său Dumnezeu. Este un eveniment de o puternică încărcătură deoarece sfîntul, despre care se crede că este viu în mormînt, are puterea de a-i ajuta pe cei ce i se închină datorită accederii sale directe şi nestînjenite la Dumnezeu. O procesiune condusă de descendenţii aflaţi în viaţă ai sfîntului merge la mormînt să înlocuiască o carpetă de pe mormînt şi să o ungă cu esenţă din lemn de santal. Trăsătura specifică a procesiunii comunităţii Rifa'i este "jocul " (*khelna*) cu săbiile. Obrajii, limbile şi alte părţi ale corpului sînt străpunse cu săbii şi cuie de fier. Hinduşi reprezintă întotdeauna majoritatea între spectatorii procesiunii. Vin în număr mare, aşa cum s-au exprimat anumite persoane intervievate, pentru a vedea, a lua *darshan* (vederea) şi astfel să împărtăşească fluxul de putere prin văz. De asemenea, se îngrămădesc pe mormînt în momentul ungerii cu esenţă de santal, deoarece văd acţiunea ca manifestare a unei mari puteri şi cer binecuvîntarea sfîntului înhumat acolo. Hinduşii nu folosesc pentru mormînt termenul musulman de *dargah*, ci termenul hindus de *samadhi* (referindu-se la un sfînt hindus în meditaţie). Aşadar, hinduşii participă, dar păstrîndu-şi propria perspectivă.

Este important să se determine şi graniţele participării hinduse. Ei nu participă la *hal* (transa) tinerilor şi a *faqir* care se "joacă" cu săbiile ca discipoli iniţiaţi ai sfîntului. În cel de-al doilea rînd, nu au nici o relaţie directă cu

descendenţii aflaţi în viaţă ai sfîntului îngropat, ci se concentrează asupra mormîntului considerat o reprezentare necuvîntătoare a unei puteri sfinte. Astfel, nu sînt expuşi discursului sufist care ar interpreta ritualul într-o manieră diferită de a lor. În final, Rifa'i îmbină procesiunea de la mormînt cu rugăcinile comunităţii în moschee, cu faptul că sfîntul se manifestă ca un conducător al rugăciunilor (*imam*). Aici se trasează graniţa clară dintre hinduşi şi musulmani. Este subliniat faptul că este greşit ca mormîntul sufist să fie perceput în izolare faţă de celelalte instituţii islamice, precum moscheea.

Cum văd hinduşii pe care i-am chestionat relaţia lor cu mormîntul şi cu sărbătorirea sfîntului? Aşa cum am afirmat deja, ei îi atribuie o mare putere, dar în primul rînd în relaţie cu boala şi nenorocirile adusă de duhuri. Un anumit număr dintre cei pe care i-am chestionat mi-au spus că văd o legătură între necurăţenia duhurilor şi faptul că sfinţii musulmani au putere asupra lor. Musulmanii par a fi apropiaţi unei lumi a duhurilor şi de aceea pot să domine acea lume. În acest sens, ei par a fi aproape de cei ce nu pot fi atinşi, care la rîndul lor pot fi specialişti în exorcism. Prin urmare se pare că în viziunea hindusă asupra lumii există o includere a adorării sfinţilor în categoria practicilor inferioare şi impure. Concepţia lui Nandy că există o relaţie între acest tip de sincretism şi armonia comunitară nu este susţinută de cercetarea mea.

De asemenea, nimic din materialul meu nu indică o convertire treptată a hinduşilor care sînt convinşi de puterea mormîntului. Foarte probabil, acest lucru ar fi putut exista într-o perioadă istorică anterioară, deşi nu dispunem de informaţii care să detalieze acest proces. În India contemporană, convertirea hinduşilor la islam nu este o prioritate a sufiştilor. Acest fapt nu este surprinzător de vreme ce puterea mormîntului şi a sfinţilor este mai mult sau mai puţin limitată unor domenii precis definite a vindecării şi a magiei. Comunitatea Rifa'i pe care am studiat-o deţine puţine resurse în întinsa lume socio-economică, ia acest lucru îi reduce din interes şi din forţă.

Aşadar, oricît de redusă ar fi modalitatea, nu se poate nega faptul că hinduşii iau parte la cultul Rifa'i; lucru ce nu îi deranjează pe Rifa'i de vreme ce ei văd acest lucru ca pe o confirmare a importanţei şi puterii cultului lor. Mult mai frapantă decît această mîndrie de înţeles este poziţia musulmanilor care se opun adorării mormîntului. În multe dintre discuţiile mele cu aceştia, au menţionat nu doar o singură dată chestiunile referitoare la influenţa sau la participarea hindusă care au jucat odată un rol atît de important în controversa musulmană.

Pentru a se explica evitarea unor teme conexe ale participării hinduse sau ale influenţei

hinduismului, ar trebui, în chip paradoxal, să se realizeze impresionanta supradeterminarea politică a acestor teme. Aş afirma că în India de astăzi este chiar imposibil să se separe analiza lor de afirmarea politică a graniţelor dintre hinduşi şi musulmani. Aşa cum am demonstrat tema privind "influenţa hindusă" din argumentaţia reformistă a devenit relaţionată cu politica musulmană din India, de vreme ce tratează în mod direct despre graniţele dintre cele două comunităţi. Nu există nici o îndoială că relaţiile hinduso-musulmamane din Gujarat se deteriorează rapid, iar violenţa comunitară care era deja în exces în locuri precum Ahmedabad şi Baroda, a atins de curînd şi Surat-ul într-un chip tragic. Musulmanii din oraş sînt foarte preocupaţi de relaţia lor cu comunitatea "majoritară", iar disputa referitoare la moscheea-templu din Ayodhya a generat multă nesiguranţă în rîndul lor. În Surat am avut impresia că musulmanii încearcă să se distanţeze de aserţiunea politică radicală, că tema "multiculturalismului", a "armoniei comunitare" şi a "toleranţei" domină în discursul lor. Aş sugera că, cel puţin în parte, acest lucru ar putea explica de ce ei nu vorbesc despre chestiunile sensibile ale participării şi influenţei hinduismului.

Concluzii

Sincretismul este un termen care în religia comparată face referire la un proces de amalgamare religioasă, de împletire eterogenă a credinţelor şi practicilor. Ca atare, reprezintă un aspect al interacţiunii religioase de-a lungul timpului. Acest lucru poate fi considerat drept un proces atît de întins încît orice religie are un caracter sincretic de vreme ce se inspiră în mod constant din elemente eterogene într-o aşa măsură încît le este adesea imposibil istoricilor de a clarifica care de unde provine. S-ar putea de aceea susţine că este un concept nefolositor. Sînt de acord atît timp cît este perceput ca un termen descriptiv. Totuşi, sper că am putut să arăt că sincretismul este un concept interesant, deşi evaziv, atunci cînd este introdus în discursul religios.

De curînd, într-o lucrare despre naţionalism Richard Handler (1988) a demonstrat că mărginirea, continuitatea şi omogenitatea nu sînt nişte aspecte obiective ale vieţii sociale, ci metafore întrebuinţate în discursul naţionalist pentru a crea „entitatea" unei naţiuni. Acelaşi lucru se poate susţine despre rolul discursului religios în construirea comunităţilor religioase. Sincretismul este un termen din interiorul acestui discurs care certifică permeabilitatea şi fluiditatea vieţii sociale, însă este folosit pentru a o aprecia. Aprecierea depinde de contextul în

care este realizată. Sincretismul poate fi văzut în chip negativ, drept o denaturare a Adevărului absolut. Poate fi perceput pozitiv ca un semn al toleranţei. În toate aceste cazuri, trebuie să fie identificat în discurs.

"Multiculturalismul" se pare că înlocuieşte termenul de "sincretism" în discursul despre societatea laică modernă. Iarăşi, este un termen ce se referă la deschiderea vieţii sociale şi este folosit pentru ca să o evalueze pozitiv sau negativ. Cei care apără multiculturalismul în Statele Unite doresc menţinerea diferenţelor culturale prin respectarea lor. În viziunea lor diferitele identităţi culturale ale cetăţenilor americani ar trebui recunoscute printr-o programă multiculturală. Aceştia pretind că acest lucru va promova toleranţa (vezi Taylor 1992). Cei care resping multiculturalismul îl consideră o abatere regretabilă de la proiectul iluminist. Aceştia continuă să preţuiasă vechiul ideal de asimilare la civilizaţia euro-americană.

Ceea ce par a avea în comun dezbaterea despre sincretism din Europa secolului al XVII-lea şi cea despre multiculturalism din Statele Unite de astăzi este faptul că fiecare încearcă să ofere răspunsuri pentru situaţii privind confruntările civile cauzate, s-ar părea, de diferenţe insurmontabile ale identităţilor religioase sau culturale. Ambii termeni aparţin unui discurs al toleranţei şi al armoniei comunitare. Acest lucru rămîne valabil şi în cazul Indiei. Consider situaţia una tipică pentru cultura pluralistă a Indiei fiind la bază o pledoarie pentru armonia comunitară şi nimeni nu doreşte o îndepărtare de la aceasta. Totuşi, devine important de analizat critic terenul pentru fiecare caz în parte. Atît radicalii hinduşi cît şi adversarii lor pretind că cultura indiană este tolerantă deoarece este plurală. Această revendicare poate fi întrebuinţată în diferite moduri, dar adesea are un pronunţat caracter hindus. După cum am încercat să demonstrez, atît în cazul filosofului Radhakrishnan cît şi a participanţilor hinduşi la adoraţia sufistă a sfinţilor, sincretismul hindus înglobează şi alte religii. Cuprinde practici musulmane situate într-o ierarhie inferioară. Rămîne discutabil dacă musulmanii agreează o asemenea incluziune, totuşi nu este foarte clar de ce ar trebui să ducă la respect şi armonie între comunităţi.

În analiza islamului indian, adorarea sfinţilor este adesea percepută ca avînd un caracter sincretic şi tolerant. Am demonstrat că adoratorii musulmani ai sfinţilor resping sincretismul şi că toleranţa nu decurge instantaneu din această practică. Controversa musulmană a adorării sfinţilor se aseamănă controversei creştine privind sincretismul. Anumiţi musulmani indieni identifică adorarea sfinţilor cu o "inovaţie" şi prin urmare o denaturare a Adevărului. Această identificare nu este acceptată de ceilalţi care percep adorarea sfinţilor ca pe o parte integrantă

a ortodoxiei. Cînd antropologii străini etichetează adorarea sfinţilor ca avînd caracter sincretic, ei confirmă un curent din controversa musulmană despre ortodoxie.

Note:

Acest capitol este versiunea engleză prescurtată a unei prelegeri inaugurale la Catedra de Religii Comparate susţinută la Universitatea din Amsterdam la data de 2 aprilie 1993. Aş dori să mulţumesc lui Charles Stewart pentru invitaţia sa de a scrie în acest volum şi pentru comentariile sale percutante.

Referinţe:

Ahmad, A. (1969) *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh: University of Edinburgh Press.

Ahmad, I. (1981) *Ritual and Religion among Muslims in India*, New Delhi: Manohar.

Asad, T. (1983) "Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz", *Man* (NS) 18: 237-59.

Berlin, J. (1980) *The Syncretic Religion of Lin Chao-En*, New York: Columbia University Press.

Das, V. (1984) "For a folk-theology and theological anthropology of Islam", *Contributions to Indian Sociology (ns)* 18, 2: 293-99.

Fusfeld, W. (1987) "The boundaries of Islam and infidelity" in Katherine Ewing (ed.), *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam*, Berkeley: University of California Press.

Gaborieau, M. (1989) "A nineteenth-century Indian 'Wahhabi' tract against the cult of Muslim saints: *Al Balag al Mubin'*, in Christian Troll (ed.), *Muslim Shrines in India*, Delhi: Oxford University Press.

Glazer, N. and Moynihan, D. P. (1963) *Beyond the Melting Pot*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Gombrich, R. and Obeyesekere, G. (1988) *Buddhism Transformed*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Handler, R. (1988) *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, WI: University of Wisconsin Press.

Herklots, G. A. (1921 [1832]) *Islam in India or the Qanun-i-Islam: The Customs of the Musalmans of India*, ed. nouă rev. şi rearanjată de William Crooke, London: Oxford University Press.

Kamstra, J. H. (1970) *Synkretisme*, Leiden: E. J. Brill.

Kapferer, B. (1988) *Legends of the People, Myths of The State*, Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Koselleck, R. (1988) *Critique and Crisis*, Cambridge, MA: MIT Press.

McKean, L. (1992) "Towards a politics of spirituality: Hindu religious organizations and Indian nationalism", teză de doctorat nepublicată, University of Sydney.

Minault, G. (1984) "Some reflections on Islamic revivalism vs. assimilation among Muslims in India", *Contributions to Indian Sociology (ns)* 18, 2: 301-5.

Minor, R. (1989) "Sarvepalli Radhakrishnan and 'Hinduism'", in Robert Baird (ed.), *Religion in Modern India*, Delhi: Manohar.

Nandy, A. (1990) "The politics of secularism and the recovery of religious tolerance" in Veena Das (ed.), *Mirrors of Violence*, Delhi: Oxford University Press.

Nehru, J. (1946) *The Discovery of India*, New York: John Day.

Pye, M. (1971) "Syncretism and ambiguity", *Numen*, 18: 83-93.

Robinson, F. (1983) "Islam and Muslim society in South Asia", *Contributions to Indian Sociology, (ns)* 17, 2: 185-203.

Roy, A. (1983) *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Schlesinger, A. (1992) *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*, New York: Norton.

Taylor, C. (1989) *Sources of the Self*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Taylor, C. (1992) *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Van der Veer, Peter (1988) *Gods on Earth*, London: Athlone.

Van der Veer, Peter (1992) "Playing or praying: a Sufi saint's day in Surat", *Journal of Asian Studies* 51, 3: 445-564.

Van der Veer, Peter (1994) *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*, Berkeley: University of California Press.

Traducere din limba engleză de Ana-Elena ILINCA

Prezenta traducere s-a făcut după Peter van der Veer, *Syncretism, multiculturalism and the discourse of tolerance*, în Charles Stewart and Rosalind Shaw (eds.), *Syncretism/Antisyncretism.The politics of religious synthesis*, Routledge, London and New York, 1994.