



Conselho Regional de Psicologia Minas Gerais (CRP-MG)  
Comissão de Orientação em Psicologia Laicidade, Espiritualidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais

# LEITURAS DA RELIGIOSIDADE BRASILEIRA:

*Pierre Sanchis, entre a Cultura e a Psicologia*

Conselho Regional de Psicologia Minas Gerais (CRP-MG)  
Comissão de Orientação em Psicologia Laicidade, Espiritualidade,  
Religião e Outros Saberes Tradicionais

# LEITURAS DA RELIGIOSIDADE BRASILEIRA:

*Pierre Sanchis, entre a Cultura e a  
Psicologia*

Belo Horizonte



CONSELHO  
REGIONAL DE  
PSICOLOGIA  
MINAS GERAIS

2022

© 2022, Conselho Regional de Psicologia – Minas Gerais

É permitida a reprodução desta publicação, desde que sem alterações e citada a fonte.

**Ilustração capa:** Mota Produções | Gustavo Versiani

**Revisão ortográfica e gramatical:** Mota Produções

**Projeto e edição gráfica:** Mota Produções

**Impressão:** preenchido pelo crp04

**Tiragem:** 1000

Conselho Regional de Psicologia – Minas Gerais

Rua Timbiras, 1.532, 6º e 11º andar, Lourdes

CEP: 30.140-061 – Belo Horizonte/MG

Telefone: (31) 2138-6767

[www.crpmg.org.br](http://www.crpmg.org.br) / [crp04@crp04.org.br](mailto:crp04@crp04.org.br)

#### Ficha catalográfica:

L533

Leituras da religiosidade brasileira: Pierre Sanchis, entre a cultura e a psicologia. / Conselho Regional de Psicologia Minas Gerais (CRP-MG), Comissão de Orientação em Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais (CLEROT/CRP-MG). -- Belo Horizonte: Conselho Regional de Psicologia Minas Gerais, 2022.  
78p.

Inclui referências.

ISBN: 978-65-89729-06-8

1. Psicologia e religião. 2. Religiosidade. 3. Sanchis, Pierre, 1928-2018. I. Conselho Regional de Psicologia Minas Gerais. II. Comissão de Orientação em Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais (CLEROT/CRP-MG).

CDD: 261.515

**Conselho Regional de Psicologia Minas Gerais (CRP-MG)  
Comissão de Orientação em Psicologia Laicidade,  
Espiritualidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais**

Organizadoras(es)

**Miguel Mafoud  
Reinaldo da Silva Júnior**

Revisor Técnico

**Guaraci Maximiano dos Santos**

**XVI Plenário do Conselho Regional de Psicologia  
Minas Gerais (Gestão 2019-2022)**

DIRETORIA

**Reinaldo da Silva Júnior**  
Conselheiro Diretor Presidente

**Jéssica Gabriela de Souza Isabel**  
Conselheira Diretora Vice-Presidenta

**Paula Lins Khoury**  
Conselheira Diretora Tesoureira

**Luiz Felipe Viana Cardoso**  
Conselheiro Diretor Secretário

CONSELHEIRAS(OS)

Anderson Nazareno Matos  
Bruna Rocha Diniz de Almeida  
Camila Bahia Leite  
Cláudia Aline Carvalho Esposito  
Cristiane Santos de Souza Nogueira  
Elza Maria Gonçalves Lobosque  
Evely Najjar Capdeville  
Fabrício Júnio Rocha Ribeiro  
Jéssica Gabriela de Souza Isabel  
João Henrique Borges Bento  
Larissa Amorim Borges  
Liliane Cristina Martins  
Lourdes Aparecida Machado  
Luís Henrique de Souza Cunha  
Luiz Felipe Viana Cardoso  
Marleide Marques de Castro  
Paula Khoury  
Reinaldo da Silva Júnior  
Renata Ferreira Jardim  
Rita de Cássia de Araújo Almeida  
Rodrigo Padrini Monteiro  
Suellen Ananda Fraga  
Ted Nobre Evangelista  
Thiago Ribeiro de Freitas  
Walter Melo Júnior  
Yghor Queiroz Gomes

# SUMÁRIO

## **APRESENTAÇÃO**

**Do legado de Pierre Sanchis à religiosidade na plural cultura brasileira..... 7**

Miguel Mahfoud

Reinaldo da Silva Júnior

**Identidade e sincretismo: o *entre-deux* de Pierre Sanchis, entre Psicologia e Ciências Sociais..... 9**

Geraldo José de Paiva

**Isso E Aquilo ..... 24**

Monique Augras

**Ao mestre da cultura e da religião, com carinho e com gratidão ..... 33**

Léa Freitas Perez

**Em travessia: Pierre, o antropólogo ..... 48**

Mauro Passos

**Considerações sobre a promessa, os santos e o mestre..... 64**

Eloisa Borges

**O sincretismo e sua influência na formação da subjetividade do brasileiro .... 72**

Reinaldo da Silva Júnior



# APRESENTAÇÃO

## Do legado de Pierre Sanchis à religiosidade na plural cultura brasileira

Miguel Mahfoud  
Reinaldo da Silva Júnior

Temos a grata satisfação de apresentar aos(às) psicólogos(as) e antropólogos – bem como a todos os que se interessam pela experiência religiosa própria de nosso país – o presente volume: *“Leituras da Religiosidade Brasileira: Pierre Sanchis, entre a Cultura e a Psicologia”*.

O leitor encontra aqui contribuições de especialistas, referências nacionais e internacionais sobre o tema, que aceitaram o convite para refletir sobre as contribuições magistrais do antropólogo brasileiro Pierre Sanchis, Professor Emérito da Universidade Federal de Minas Gerais, que tantas vezes nos chamou à consciência de nossa complexidade própria como cultura brasileira, que um sem número de vezes apontou a fecunda porosidade entre Antropologia e Psicologia.

Esse fruto de um encontro, realizado em 2018, intelectualmente vivo, marcado pela consciência do grande legado que Pierre Sanchis nos deixa, exala aqui gratidão a cada linha. E como força comunitária viva, lança-nos aos enormes desafios atuais de nosso país plural. O hiato de tempo entre o encontro e esta publicação apenas acentua a vivacidade daquele momento e do autor que o inspirou, pois os textos têm o vigor dos nossos dias.

No atual momento histórico, em que grupos religiosos de caráter fundamentalista ganham força no cenário público e político nacional, não raras vezes flertando com graves autoritarismos e intolerâncias, o Conselho Regional de Psicologia de Minas Gerais e a Universidade Federal de Minas Gerais assumem seu importante papel, como instâncias públicas, favorecendo um debate transdisciplinar qualificado sobre religiosidade na nossa cultura específica.

Também essa parceria frutuosa entre os promotores do encontro – CRP-04 e UFMG, entre a *Comissão Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e Outros Saberes Tradicionais* (CLEROT) e o Laboratório de Análise de Processos em Subjetividade (LAPS/UFMG) – é sinal das porosidades vitalizadoras de nossa cultura e sociedade. O presente volume o testemunha.

Entendemos que esse modelo de parceria entre o conselho – responsável pelo cuidado com a profissão, garantindo à sociedade uma prática



conduzida pela ética dos direitos humanos – e as universidades – responsáveis pela formação dos novos profissionais – é fundamental na construção de uma ciência e profissão comprometidas com o nosso povo e com a nossa realidade.

Que o presente volume possa nos abrir à responsabilidade profissional qualificada de formação de subjetividades ao lado de tantas outras instâncias de cultura realmente vivas e fecundas, em direção a uma Psicologia à altura dos grandes desafios de nossa sociedade em profundas transformações.

Gratidão ao grande Prof. Pierre Sanchis, bem como a cada um dos autores deste livro e a tantos outros que compuseram o encontro que o originou. Gratidão a cada leitor que o tomar como cultura viva.

## Identidade e sincretismo: o *entre-deux* de Pierre Sanchis, entre Psicologia e Ciências Sociais

Geraldo José de Paiva

A leitura de *Pierre Sanchis – Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes* (SANCHIS, 2018) mostrou-me vários pontos de encontro entre a Antropologia e a Psicologia, entre a cultura e o psíquico. Dentre eles, destaco a porosidade das identidades em conexão com o sincretismo. Esses foram temas constantes na elaboração da religiosidade brasileira, perseguida pelo Pierre ao longo de muitos anos.

O título do Seminário “Entre a Cultura e a Psicologia” aponta desde o início o “entre dois”, o *entre-deux*, tão caro a ele, a dirigir o olhar em diversas perspectivas. O da cultura, na Antropologia, o do grande grupo, na Sociologia, o do indivíduo, na Psicologia. O olhar antropológico é inspirado em Lévi-Strauss, em Bastide, em Geertz. A visada sociológica, em Durkheim e Weber, em Mauss, em Simmel, também em Bastide, em Bourdieu, em Hervieu-Léger, sem esquecer os nacionais, Mariano, Negrão, Pierucci e Prandi. A perspectiva psicológica também está presente, porém mais discretamente, com James, Jung e Augras, com a expressão “carga do desejo” (ano, p. 69), ou quando incita o(a) psicólogo(a) a definir a religiosidade fundamental. Esse olhar de vários ângulos é revigorado por filósofos (Kant, Heidegger, Gurdorf, Ricoeur, Wittgenstein e vários africanos), por teólogos (de Lubac, Bouyer, Tillich) e por historiadores (Braudel, Le Goff, Léroi-Gouhhan). O simples perflustrar das referências bibliográficas descortina o horizonte acadêmico, amplo, clássico e substantivo de nosso homenageado.

Um aceno à linguagem. Pierre tem um vocabulário rico, uma sintaxe perfeita e uma gramática correta no português. É verdade que ele dizia que tinha esquecido o francês... Muito pessoal, também, o estilo cauteloso, de índole socrática, de suas afirmações ou negações. O modesto “talvez” lança a dúvida, mas revela, muito mais, a amplitude de informação do autor. O último texto do livro traz as impressões de São Petersburgo. Chama a atenção a riqueza do vocabulário artístico, que não se limita às descrições genéricas dos estilos arquitetônicos, mas desce às especificações mais refinadas desses estilos, à descrição minuciosa dos elementos decorativos, à aproximação entre as artes. De resto, o substrato da língua materna não desaparece de todo: algumas sentenças traem o subsolo da linguagem...

Ao preparar essa comunicação, que visa a dimensão psicológica do “entre dois”, fixei-me no termo “identidades” do título do livro. Sem dúvida, embora não exclusivamente psicológico, identidade é um conceito

psicológico, trabalhado por muitos autores. Pierre fala com frequência da “identidade porosa”: esse é seu termo preferido para conceituar a identidade religiosa brasileira. Porosa por quê? Porque nela se infiltram muitos elementos de natureza diversa, provenientes da(s) cultura(s) partilhada(s) pelas pessoas, com destaque, nesse caso, das culturas religiosas. Dei-me conta de que alguns de meus estudos da identidade conjugavam exatamente cultura e religião no processo da transformação da identidade religiosa. Esses estudos procuraram acompanhar o processo de transformação de uma identidade religiosa para outra, processo denominado habitualmente de “conversão”. A identidade anterior, cristã e geralmente católica, transmuta-se numa outra identidade, budista ou definida como “nova religião” japonesa. Com isso, estava eu encontrando uma caracterização cultural bem distinta da cultura de origem, e ligando-me à temática do sincretismo, tão presente na obra de Pierre.

Escolhi como contribuição à Mesa uma pesquisa de conversão ao budismo de brasileiros cristãos/católicos. Com isso, pretendo atender ao termo “Psicologia”, do título do Seminário, pois “cultura” já está atendida pelo próprio Pierre. No tratamento individual da identidade do convertido, cuidei de incluir o sincretismo e a pós-modernidade, elementos que Pierre associa à porosidade da identidade religiosa brasileira.

Realizei, várias vezes com a colaboração de graduandos e pós-graduandos em Psicologia Social, pesquisas de conversão à Instituição Religiosa Perfeita Liberdade (PL) e à Seicho-no-iê. Essas são denominadas tecnicamente de “novas religiões” japonesas, em oposição aos tradicionais xintoísmo e budismo. Também estudei, no templo Zu Lai, em São Paulo, sob a perspectiva da Psicologia evolucionária, as condições protopsíquicas ou pré-culturais da constituição da identidade budista de monges e monjas, brasileiros e asiáticos, convertidos ao “budismo humanista”, fundado em Taiwan, como ramo da escola Ch’an (Zen). Não me ateei, contudo, a essas pesquisas, preferindo demorar-me, para ficar mais perto do Pierre, no estudo intitulado “Sincretismo e Pós-Modernidade na construção imaginária e simbólica da identidade religiosa no encontro entre cristianismo e budismo”. Esse estudo foi publicado, em parte, por Tucci Carneiro e Takeuchi (2010) em *Imigrantes japoneses no Brasil: trajetória, imaginário e memória*, com o título “Identidade pessoal e psicossocial. Sincretismo e pós-modernidade no encontro entre cristianismo e budismo” (PAIVA, 2010).

A razão dessa escolha, como diz o título, é a conexão entre identidade, sincretismo e pós-modernidade, temas tão ao gosto de Pierre. Pierre

valorizou positivamente o sincretismo, não como amálgama informe de doutrinas e práticas, mas como recíprocas contribuições valiosas entre portadores de culturas diferentes. Também presente em seus estudos, a presença simultânea da modernidade, da pré-modernidade e da pós-modernidade. O que acrescentei à “identidade” é sua dimensão pessoal e psicossocial, ambas no âmbito da Psicologia.

Antes de entrar no assunto, faria algumas observações concernentes à identidade. É conveniente lembrar que algumas identidades são impostas e outras escolhidas. Difícil é escapar das identidades impostas, como nacionalidade, gênero e semelhantes. As identidades escolhidas, ao contrário, permitem o acesso, a desistência ou o simples desinteresse. Assim, é difícil perder a identidade nacional brasileira; fácil é obter uma identidade profissional, mudar de profissão ou não ter profissão alguma. Em relação à identidade religiosa, tempo houve em que a identidade católica era praticamente inescapável em vários países; hoje, a identidade católica pode ser substituída por outra identidade religiosa ou, simplesmente, por nenhuma outra. Por isso, não se deve procurar desesperadamente por alguma identidade religiosa, nem supor que a identidade, religiosa ou outra, seja uma entidade pronta e acabada ou, mesmo, necessariamente presente na vida das pessoas.

Em segundo lugar, do ponto de vista da Psicologia, a identidade é estudada no indivíduo e no pequeno grupo com o qual interage. Em lugar de falar, por exemplo, em identidade brasileira, o(a) psicólogo(a) prefere falar da identidade destes ou daqueles brasileiros. Não que negue a identidade coletiva, a identidade institucional, mas tal amplitude o(a) psicólogo(a) vai buscar na Sociologia. A identidade brasileira, alcançada pela Psicologia, tem uma feição diferente para cada indivíduo, a depender de sua história idiossincrática e da interação com seu pequeno grupo de referência.

Uma última observação. A Psicologia encara a discussão da identidade sob diversos prismas e com diversas teorias. Uma teoria recente, que seria ao gosto de Pierre, é a do *Self* dialógico, proposto pela Escola de Nijmegen (Hermans; Hermans-Konopka, 2010). A teoria, diferentemente de outras em Psicologia que estruturam hierarquicamente as identidades do indivíduo, propõe que os vários *selves* da pessoa entram simultaneamente em relação dialética uns com os outros, ajustando-se de uma ou outra forma no correr do tempo. Penso possível abordar dessa forma o tema da identidade, pois a pessoa é também o outro: *Soi-même comme un autre* (RICOEUR, 1990). Essa perspectiva facilitaria o entendimento psicológico do sincretismo na composição da identidade, e sua dinâmica

daria razão, muitas vezes, ao *l'entre-deux*, o entre dois, à “porosidade” da identidade concreta.

Acompanharei a formação e a transformação da identidade religiosa valendo-me de duas referências: os conceitos propostos por Lacan (1966) na análise da dimensão pessoal da identidade, e a teoria da pertença grupal de Tajfel (1981), da Escola de Bristol.

A pesquisa com cristãos/católicos aderentes ao budismo foi desenvolvida com 38 entrevistados, 25 homens e 13 mulheres, dos quais 30 tinham curso superior, e cuja idade oscilava de 17 a 68 anos, com a média de 37,2 anos. Entre os sujeitos de nível superior de escolaridade, encontraram-se psicólogo(a), químico-farmacêutico, médico, professor universitário, engenheiro, administrador de empresa, cientista social, historiador, filósofo, advogado, dentista, terapeuta corporal, publicitário e monge, e estudantes de Psicologia, Educação Artística e Ciências Sociais. Dos entrevistados, 31 são de origem católica, dois de origem presbiteriana, três de origem mista de espiritismo e protestantismo ou de catolicismo e budismo. Os entrevistados preenchem as condições de bons informantes: adultos, de instrução superior, aderentes, em algum grau, ao budismo em alguma de suas formas, e dispostos a falar de sua vivência espiritual/religiosa atual.

O processo de adesão ao budismo foi examinado, na dimensão pessoal, com os conceitos de imaginário e simbólico, inspirados em Lacan, como modos de apreensão subjetiva da realidade por parte do ser humano.

## **Imaginário e Simbólico**

Segundo Lacan (1966), já nos primeiros meses, a criança reconhece a si mesma no outro sem conferir ao outro a propriedade da alteridade: é a chamada fase do espelho. Essa fase é regida pelo *imaginário*. O que está em operação é o princípio de redução ao mesmo, isto é, da assimilação de quaisquer objetos da percepção ao conhecedor. É característico do *imaginário* reduzir o outro ao mesmo, o diferente ao igual, o estranho ao conhecido, o todo à parte e a parte ao todo. A utilidade geral dessa operação é óbvia, pois reduz a infinita multiplicidade dos estímulos a algumas percepções, sujeitas a maior controle por parte do percebido. Essa utilidade não se restringe à infância, mas se manifesta no decorrer da vida sob forma de exemplificações, isomorfismos, homologias, metonímias, generalizações, estereótipos, preconceitos, processos regidos, es-

sencialmente, pelo princípio da obliteração da diferença e da redução do diferente ao mesmo.

Complementarmente à função do imaginário, Lacan propõe a função *simbólica* (KAUFMAN, 1993). Essa é uma função que surge mais tarde no desenvolvimento infantil, pois supõe uma descentração do eu em direção ao não eu, ou seja, ao outro. Também essa função contribui para superar o caos dos estímulos, sensoriais ou outros, que se precipitam sobre o conhecedor, estabelecendo uma ordenação entre eles. A ordenação conseguida não é, contudo, a da redução do diferente ao mesmo, mas a da articulação de semelhanças e diferenças ao redor de um eixo de significação. O *simbólico* diz respeito à construção interdependente do significado, ou seja, ao encadeamento de significantes segundo o qual cada significante adquire sua função enquanto entra numa ordem exterior a ele, de tal modo que, embora possa permanecer o mesmo como elemento, torna-se outro significante quando incluído em outro encadeamento. Essa modalidade de conhecimento também acompanha o percebedor ao longo da vida, e se expressa na discriminação de conceitos, na construção de protótipos e na produção de metáforas, produtoras de um sentido novo.

O recurso a esses conceitos se justifica pela preocupação com a constituição da identidade sob o ponto de vista da personalidade, que se constrói socialmente, mas segundo características pessoais. Entenda-se, pois, o apelo a Lacan apenas como inspiração para uma elaboração cognitiva da organização pessoal dos elementos presentes nas referências identitárias.

### **Pertença grupal: o *ingroup* e o *outgroup***

A análise do processo de constituição da identidade religiosa revelado pelas entrevistas terá como apoio a teoria da identidade social, de Henri Tajfel. A teoria da identidade social é uma teoria das relações intergrupais a partir do senso de pertença da pessoa a um grupo e de não pertença a outro grupo. A identidade resulta da tomada de consciência dessa pertença e não pertença. A tomada de consciência ocorre por via da categorização ou da prototipificação, isto é, de um critério conceitual ou descritivo, que discrimina os grupos como próprio e alheio (*ingroup* e *outgroup*), e localiza o sujeito no grupo próprio (*ingroup*). Como motivação do processo de categorização, Tajfel postula a autoestima, que envolve a cognição, mas principalmente a afetividade. É para adquirir, manter ou recuperar a autoestima que a pessoa se engaja na comparação entre os grupos, o que lhe permite construir seu grupo como superior aos grupos

dos quais, pré-reflexivamente, não faz parte e aos quais, reflexivamente, passa a não pertencer. A pessoa, obviamente, pertence a vários grupos discriminados por categorizações diferentes, e por isso tem múltiplas identidades. Conforme se mostrar capaz de conceder, confirmar, diminuir ou negar sua autoestima, a pessoa tenderá a filiar-se a esses grupos, manter-se neles, eventualmente os modificar ou deles se afastar.

## Sincretismo

Entre os estudiosos da religião, o termo e o conceito de sincretismo continuam com denotação e conotação negativas, entendidos como um amálgama disparatado de crenças e/ou práticas não integradas, a ponto de Stewart e Shaw (1994), tão apreciados por Pierre, terem declarado que, para a maioria dos estudiosos, o conceito e o termo perderam qualquer interesse analítico. Autores há, no entanto, que reconhecem que ao longo da história humana, o contato entre os indivíduos e entre os grupos resultou em múltiplos empréstimos recíprocos, em variadas composições conceituais e de procedimento, que em algum sentido legítimo podem ser denominados sincréticos. Isso em particular no caso do transplante de religiões universais, como o cristianismo, para culturas a elas alheias, o que resultou, não raro, em agregados religiosos dialeticamente amoldados às estruturas psíquicas e sociais das culturas acolhedoras. Com referência à expansão do cristianismo, Hoornaert observa que desde cedo ele se compôs com o pensamento judaico, com o grego e com o latino e, mais tarde, com o germânico. O escritor católico japonês Endo Shusaku (1995) ilustra o fenômeno em relação ao pensamento japonês. Esse processo de transformação de crenças e práticas tornou-se potencialmente mais intenso com a globalização. A globalização vem propondo questões epistemológicas agudas, como as das relações entre pós-modernidade e pré-modernidade, ou a da “declinação plural” da religião, na expressão de Pierre. Embora, portanto, o conceito e o termo “sincretismo” não tenham superado toda a hipoteca negativa tradicional e nem tenham adquirido, sem mais, uma densidade analítica, partilhamos da posição de Stewart e Shaw, que veem nas trocas culturais oportunidades para novos *insights* que favorecem a expansão da personalidade, a tolerância entre os grupos e o enriquecimento da humanidade. No estudo da adesão ao budismo por parte de cristãos/católicos, demos atenção aos processos de construção da identidade resultantes do encontro entre o cristianismo e o budismo que insinuem abertura e expansão da personalidade religiosa

e trânsito mais facilitado entre os grupos religiosos, sem anulação dos contornos que estabelecem o *ingroup* e o *outgroup*.

## Modernidade e Pós-modernidade

Talvez seja exatamente esse trânsito mais fluido entre os grupos que caracteriza a pós-modernidade ou a modernidade tardia, acarretando a diluição e multiplicação das identidades. No estudo a que me estou referindo, pretendi observar a exclusividade ou a inclusividade da pertença grupal, ou seja, da constituição psicossocial da identidade, associando a exclusividade à mentalidade moderna e a inclusividade à atitude pós-modernidade ou moderna tardia. A pertença exclusiva ou inclusiva foi considerada na dimensão sincrônica, porque não foi de meu interesse acompanhar a sucessão de filiações religiosas. Naturalmente, também no imaginário e no simbólico, relacionados com a identidade pessoal, é de se esperar repercussões psíquicas ao impacto da disposição moderna ou pós-moderna frente à opção religiosa.

## Quatro entrevistas

A seguir, apresento quatro casos de adesão ao budismo por parte dos cristãos/católicos estudados, dando atenção ao imaginário/simbólico, à pertença grupal, ao sincretismo e à pós-modernidade. Em relação à pesquisa, posso dizer que a grande maioria das entrevistas mostrou que os convertidos ao budismo têm um simbólico budista bem estruturado, não mantêm imaginariamente elementos do cristianismo/catolicismo, frequentam grupos budistas, não incluem no budismo elementos religiosos de outra proveniência, e situam-se no âmbito da modernidade, mantendo nítidos os limites do budismo. Contudo, para alguns outros, a identidade religiosa budista é indefinida, não delineada, aparentemente não exclusiva, a mostrar que tanto na dimensão pessoal como na psicossocial, a identidade não vem constituída de imediato, abrindo-se a possíveis sincretismos e a atitudes pós-modernas. Essa variedade de identidades, que não vou detalhar, certamente agradaria ao Pierre, sempre aberto para modulações dos pontos de vista.

**Pedro**, sexo masculino, 40 anos, psicólogo, declara que sua religião hoje é o budismo Nichiren Daishonin, da organização Soka Gakkai. Diz que antes disso era *católico, apostólico, romano e sempre bastante religioso*. Sua maior dificuldade com o catolicismo era sentir-se rebaixado diante



de um Deus todo-poderoso e distante, sempre mediado por um padre. Outra dificuldade provinha da ideia de que devia sofrer muito para ser feliz depois da morte, e de sua condição de homossexual, que provocava muito preconceito no âmbito da Igreja. A nova religião lhe satisfaz porque não lhe impõe nenhuma prática, faz-lhe entender a lei do carma, ou seja, a lei de causa e efeito, e que a realidade do céu e do inferno é esta vida, cujo destino está em suas mãos transformar. No budismo Nichiren, que é o *budismo original sem mistificação*, não se fala *de Deus, de Jesus, de Nossa Senhora*. A única prática objetiva é a recitação do sutra de Lótus e a leitura dos ensinamentos de Buda. Essa recitação é a meditação que se faz de olhos abertos e com a fala. Agora *não sente que tem pecado ou que é culpado*: ao contrário, sente-se íntegro, autossuficiente, independente, sem obrigações nem preconceitos. Outro ponto importante é o *apoio que encontra nas reuniões, com os veteranos e os novos*. Pedro conseguiu transmitir a outros sua convicção, tornando-os budistas, ensinando-lhes mantras e mostrando-lhes a capacidade de realizar o impossível em suas vidas, *com o pé no chão*, isto é, enxergando nas outras pessoas, e em si mesmas, tanto *a raiva, a tristeza e o ódio*, como *a solidariedade, a compaixão, o estado iluminado de Buda*. Desse modo, ele ajudou *muita gente que estava no fundo do poço*. Pedro enumera palavras que usa com frequência no budismo: entre outras, *boa sorte, magnetismo pessoal, causa e efeito, união com o microcosmo e o macrocosmo, obrigado, sabedoria do universo para uma vida plena*. Como exemplo religioso, considera Daisaku Ikeda, presidente da Soka Gakkai, que prega a *revolução humana*, a transformação que vem do interior da pessoa e modifica o mundo. Aliás, para essa tarefa, o budismo a que se filia mantém várias *universidades mundiais* e se espalha *por 185 países*. Segundo Pedro, qualquer pessoa pode *se converter* ao budismo e mesmo que *não quiser ser budista* pode participar de *reuniões e palestras e assinar jornais e revistas*. O budismo não discrimina os seres humanos e para ele *toda pessoa é bem-vinda, seja crente, da assembleia [de Deus], católico*. Da religião católica, Pedro diz que perdeu os hábitos: nunca teve crucifixo, esqueceu o Pai-Nosso, as expressões *“vai com Deus”, “fica com Deus”,* que volta falando quando retorna de Minas, seu estado natal, onde as expressões continuam comuns. Assim mesmo, considera-se muito místico, mas eclético. Aliás, lê cartas desde os 10 anos de idade. Como é presidente de uma ONG interessada numa escola *onde 98% são católicos*, colaborou com a construção de uma gruta dentro da escola, na qual ele e um colega, agora *ordenado padre*, estudaram: nessa gruta, *batizada* como gruta da harmonia familiar, *tem*

*Nossa Senhora, Nossa Senhora da Conceição, São José, Santo Antônio, o Divino Espírito Santo*; e ele procurou colocar, em função da *pessoa que reza, os santos cruzando os cérebros direito com esquerdo, masculino e feminino*. Depois de abraçar o budismo, Pedro deixou de ser *nervoso, elétrico e deprimido*. Ele conta que a depressão chegou a ponto de não conseguir atender seus clientes no consultório, e que houve vezes em que teve de recitar o sutra horas em seguida para sair desse estado. Agora, sente-se sereno, solidário, ousado, atento à natureza e ao universo, consciente do exercício dos sentidos, corajoso, satisfeito com a vida. O budismo ajudou, inclusive, o andamento de sua psicoterapia e contribuiu para a melhora das relações com a mãe e o pai.

### **Breves indicadores de Pedro**

*Imaginário/Simbólico*: embora haja reminiscências do catolicismo, o simbólico atual de Pedro parece constituir-se de crenças e práticas budistas. As reminiscências católicas surgem por contraposição às crenças atuais ou por conveniências extrínsecas a sua vida religiosa e, por isso, não parecem figurar nem como imaginário.

*Pertença grupal*: a referência ao presidente da Soka Gakkai, as reuniões, o esforço para propagar o budismo, a recitação do sutra, a leitura de jornais e revistas apontam para a pertença grupal ao budismo, tanto mais exclusiva quanto ausente qualquer referência ao agrupamento católico.

*Sincretismo*: Pedro não parece ter trazido elementos do catolicismo para o budismo nem no sentido de mera justaposição nem no de construção positiva da visão budista.

*Pós-Modernidade*: Pedro se situa dentro de fronteiras religiosas bem guardadas e fala de conversão ou não conversão. Não parece ter entrado na pós-modernidade.

**Paulo**, sexo masculino, ao redor de 50 anos, professor universitário, não declara, propositadamente, sua religião. Diz que foi a *católica, apostólica, romana* e afirma duas vezes que *não considera o budismo uma religião, mas uma filosofia de vida*. Não está certo de que faltava alguma coisa no catolicismo, mas pensa que no budismo há mais proximidade *entre o fiel e o sacerdote* [no caso do budismo tibetano, o lama], *entre a Igreja e o praticante*, que facilita apreender *de forma diferente os ensinamentos*. Além de filosofia de vida, o budismo é uma Psicologia fantástica, que coloca na pessoa, e não em outrem, a fonte do controle do que lhe

acontece: *isso é uma chave forte. Eu não tenho que esperar ajuda de alguém que venha me ajudar: eu me ajudo.* Paulo explica que o budismo tem um tripé: *o Buda, o dharma [doutrina] e a sanga [comunidade]*. A sanga é a comunidade, de que ele sente falta porque não a frequenta nem uma vez por semana. *A doutrina são as práticas, que são os mantras, as orações e a preleção do lama.* Paulo narra emocionado seu encontro com um lama durante um período de estresse muito forte. Ao encontrar-se com o lama, esqueceu toda uma lista de perguntas e apenas chorou por quase 20 minutos. O lama apenas lhe recomendou que *continuasse a usar o coração para ajudar as pessoas, porque era essa sua missão.* A partir daí, começou a ler os escritos do lama e a frequentar os centros que ele abrira no Brasil. Quase 11 anos depois, Paulo voltou a encontrar o lama, que lhe disse: *falei pra você usar o seu coração.* Nessa ocasião, o lama lhe indicou as práticas e a lama responsável pelo centro do qual hoje ele faz parte. Perguntado acerca dos ensinamentos que considera mais importantes, Paulo diz que *a linha do budismo é propiciar o autoconhecimento através da meditação, da auto-observação e da verificação de que tudo é causa e efeito.* Dessa forma, chega-se ao desapego, que se opõe ao sofrimento resultante dos *venenos da mente: orgulho, raiva, apego.* Acrescenta que a adesão ao budismo ou a outra religião é uma *questão de subjetividade, de muita subjetividade.* Ele *não nega uma religião em função de outra* e pensa que *todas fazem o seu trabalho.* Respeita Buda, Cristo, Maomé. Paulo refere-se a sua religião com as palavras amor, compaixão, lealdade, acolhimento, não distinção: *são as palavras mais fortes.* Dentro do budismo, considera exemplar o Dalai-lama, os lamas que cuidam dele e a lama Tsering, que dirige o centro a que ele pertence. As qualidades dessas pessoas exemplares são *uma energia de paz e compaixão e de amor muito forte, uma amorosidade muito grande, serenidade, compaixão muito grande.* Paulo pensa que pessoas de outras religiões podem pertencer ao budismo, no sentido de frequentá-lo. Da religião de origem, diz conservar os princípios, que, universais, considera paralelos aos de todas as religiões. Em particular, *conserva a crença num princípio criador, que talvez no cristianismo possa chamar de Deus. No coração do homem cabe Buda, cabe Cristo, cabe Deus.* Isso porque *o substrato de todas as religiões é absolutamente o mesmo.* A grande mudança na vida após ter ingressado no budismo é *enxergar a vida como algo de sua alçada.* Não condena a sua religião católica que faz dizer “me ajuda, senão não vou conseguir!”. *Mas eu acho que Deus fica tão distante que você tem de ser vítima. Mas no budismo, está na tua mão, você tem que fazer.* Além dessa mudança,

mas relacionada com ela, Paulo aduz a capacidade *mágica de se conectar*, não pela cabeça *mas pelo coração*. [Após a entrevista, quando perguntado como responderia à pergunta do censo “Qual sua religião?”, responde que diria “budista”.]

### **Breves indicadores de Paulo**

*Imaginário/Simbólico*: Paulo parece ter organizado sua referência religiosa atual ao redor do budismo, ao qual reconduz as referências cristãs, que passam a elementos imaginários do simbólico budista. Essa análise se vê reforçada pela clara opção pelo budismo como religião, uma vez terminada a entrevista.

*Pertença grupal*: Paulo refere-se a contatos com diversos lamas e ao centro que frequenta, embora não com a assiduidade desejada. Não consta a frequência de outros grupos religiosos.

*Sincretismo*: não parece que o catolicismo anterior contribuiu para uma construção mais rica e aberta do budismo. As referências cristãs se veem sugadas para um universo maior inespecífico.

*Pós-modernidade*: embora as fronteiras entre o budismo e outras opções espirituais e religiosas pareçam permeáveis, o budismo se apresenta como o universo de fato de Paulo, que não parece interessado em transitar para outras religiões.

**Andrea**, sexo feminino, 52 anos, médica, declara sem ressalva que sua religião é a budista. Antes do budismo, frequentou o catolicismo, o kardecismo e a umbanda. Quando indagada do que faltava na religião de origem, restringe-se ao catolicismo e afirma que *faltava tudo, a base da realidade*, isto é, a *responsabilidade*, que era atribuição de *um ser superior*. Ao contrário, no budismo, a *pessoa é responsável* pelos seus atos, *não é passiva*, pode se *transformar*. A iluminação de Buda consiste na descoberta *da lei de causa e efeito, essência das coisas do universo e do sofrimento*. Segundo o carma, o destino é formado pela própria pessoa. Nisso, há diferença entre budismo e kardecismo: este admite várias vidas, ao passo que o budismo admite uma vida e várias existências. Uma dessas existências intermediárias é a morte. O budismo é uma religião, embora não acredite num deus antropomórfico, mas em *forças protetoras da natureza, funções do universo*, que são os *deuses budistas*. O *ensinamento mais importante* do budismo, conforme a *pessoa exemplar* de Daisaku Ikeda, é a *“revolução humana”*, que consiste em transformar a vida para melhor com base na valorização da paz, da cultura e da educação. Isso se

consegue com o estabelecimento de um eu forte, independente e socialmente responsável. Andrea esclarece que a palavra que mais emprega para falar de sua religião é o mantra *nam myoho rengue kyo*, que carrega uma *energia vital cósmica*. Em relação à dupla adesão religiosa, ela observa que o budismo está aberto a todas as pessoas, *mas não se pode ser católico e budista ao mesmo tempo*. A maior mudança que observou em sua vida após a adesão ao budismo foi o aumento de *autoconfiança profissional*; outra mudança foi a *diminuição do sofrimento*, resultante do entendimento dele.

### **Breves indicadores de Andrea**

*Imaginário/Simbólico*: parece bem estabelecido o simbólico budista, que não é envolvido por elementos originários de filiações religiosas anteriores. Mesmo o kardecismo é contraposto ao budismo.

*Pertença grupal*: Andrea é nítida quanto à exclusividade da pertença ao grupo budista.

*Sincretismo*: não transparece a persistência de elementos de outras adesões religiosas, quer no sentido positivo quer no negativo.

*Pós-modernidade*: não parece fazer parte do horizonte espiritual de Andrea a transposição das fronteiras do budismo Soka Gakkai.

**Joana**, do sexo feminino, 31 anos, médica, hesita, mas acaba definindo sua religião atual como o budismo. Começou interessando-se pela figura do Dalai-lama e por seus livros, e por aí chegou ao budismo. Joana nasceu católica, participou dos encontros de jovens com Cristo, mas tinha pais bastante críticos em relação à Igreja e aos padres, e desde adolescente começou a interessar-se por religiões orientais. Leu livros sobre o hinduísmo e depois sobre o budismo, mas não chegou a ser hinduísta. Na época dos estudos, tornou-se extremamente materialista e abandonou toda prática budista. *Sua religião passou a ser a Medicina*, onde encontrava todas as explicações. Foi-se percebendo mais irritadiça, nervosa e neurótica. Sentiu, então, a necessidade de equilibrar-se, e *equilíbrio é religião*. Daí, voltou à prática do budismo. Do catolicismo, fala que gosta de ler o evangelho, mas acha que a forma como a religião está de fato estruturada não tem nada do que Cristo falou. Pensa que o que *Cristo fala é muito parecido com as religiões orientais*: compaixão, paciência, tolerância, coisas que não vê dentro da Igreja ou dos movimentos a ela ligados. Nos encontros de jovens, por exemplo, o que menos encontrava era a palavra de Cristo, e isso da parte dos mentores que deviam orientar os jovens no caminho

da espiritualidade! No budismo, encontrou paz e flexibilidade para ouvir o que o outro tem a dizer. A prática mais importante é a meditação, porque *não tem frequentado templos*. Não mantém contato pessoal com outros fiéis budistas, exceto uma ocasião em que escreveu a uma revista pedindo esclarecimento a respeito da não existência de Deus no budismo, uma vez que acredita em Deus. Como exemplo, aponta o Dalai-lama, que fez de sua vida um caminho de perdão e de compaixão. Andrea sente o budismo mais do que uma religião, uma filosofia. O Dalai-lama fala *do culto, da mística, mas diz que não é o mais importante*. Do catolicismo, conserva o gosto pelo evangelho e pela figura de Cristo, tão humano quanto Buda e quanto o Dalai-Lama, pronto a entender e não julgar o próximo. Aliás, quando fala em católico, vem-lhe logo a ideia do *próximo*. Ela não vê contradição entre o que falam Cristo e Buda, e por isso pensa possível que alguém seja cristão e budista, desde que *não seja católico ou evangélico*. O Cristo de que fala é o do Novo Testamento, não o da Igreja católica ou da Igreja evangélica. Pelo que leu dos ditos e das parábolas de Cristo, acha razoável acreditar que ele tenha sido influenciado pelas ideias hinduístas e budistas. No modo de viver a religiosidade atualmente, Joana reconhece a influência do cristianismo, mas nega a do catolicismo.

### **Breves indicadores de Andrea**

*Imaginário/Simbólico*: percebe-se indefinição do simbólico que ora é budista, ora é cristão. Correspondentemente, o imaginário também é incerto: ora são os elementos cristãos assimilados ao budismo, ora os elementos budistas parecem, ao menos afetivamente, uma versão expurgada do cristianismo.

*Pertença grupal*: não há pertença grupal propriamente dita.

*Sincretismo*: há aproximação de elementos essenciais do cristianismo e do budismo, que parecem ampliar a atitude religiosa, seja de um, seja de outro.

*Pós-modernidade*: no que respeita às religiões, mantém-se a delimitação das formas cristãs do catolicismo e do evangelismo, que são rejeitadas em relação ao budismo.

### **Conclusão**

A tendência que se destacou no teor das entrevistas e em sua análise foi a da constituição da identidade budista, tanto pessoal como psicos-

social, nos brasileiros de origem cristã e católica que passaram a aderir ao budismo. Algumas entrevistas, no entanto, revelaram casos em que o simbólico e a pertença grupal ficaram indefinidos, não delineados, ou envoltos em nuvem de elementos não integrados. Predominou, contudo, a instalação de um simbólico budista e a pertença exclusiva ao grupo budista. Essa tendência parece confirmar o que observei em brasileiros de origem católica convertidos à Instituição Religiosa Perfeita Liberdade (PL), que quase não compartilha de elementos de origem cristã. Comparativamente, a adesão à Seicho-no-iê, que incorpora explicitamente muitas referências cristãs, é menos exclusiva. Isso sugere que a nitidez do sistema simbólico é condição da substituição de um simbólico por outro. A coincidência quase total de mudança de simbólico e pertença ao novo grupo parece ter confirmado a tendência de convergência entre os processos de construção pessoal e de construção psicossocial da identidade. No registro do imaginário, tampouco persistiram elementos cristãos preservados, frente à imantação do simbólico budista. A pouca incidência de um sincretismo positivo, construtor de uma identidade ampliada que, sem negar a lealdade ao próprio simbólico e ao próprio grupo, consegue formas diferentes e inovadoras da expressão religiosa, coincide adequadamente com a natureza do simbólico budista em comparação com o cristão. A predisposição favorável à pós-modernidade religiosa não foi confirmada, em razão do apego às metanarrativas fundantes do budismo. De fato, quando muito diversas, as metanarrativas se tornam compatíveis somente no bojo de um estilo de vida pós-moderno, que não se destacou.

## Referências

ENDO, S. *Rio profundo Ganges*. Tradução de Ricardo Gouveia. São Paulo: Mercury, 1995.

HERMANS, H. J. M.; HERMANS-KONOPKA, A. *Dialogical self theory: positioning and counter-positioning in a globalizing society*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010.

KAUFMAN, P. (org.). *Dictionnaire encyclopédique de psychanalyse: le legs de Freud et Lacan*. Paris: Bordas, 1993. [Cf. Verbetes “imaginaire”, “réel”, “signifiant”, “symbolique”].

LACAN, J. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. In: LACAN, J. *Ecrits*. Paris: Seuil, 1966. p. 93-100.

PAIVA, G. J. Identidade pessoal e psicossocial: sincretismo e pós-modernidade no encontro entre cristianismo e budismo. In: TUCCI CARNEIRO, M. L.; TAKEUCHI, M. Y. (org.). *Imigrantes japoneses no Brasil: trajetória, imaginário e memória*. São Paulo: Edusp, 2010. p. 349-367.

RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

SANCHIS, P. *Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes*. Petrópolis: Vozes, 2018.

STEWART, C.; SHAW, R. *Syncretism / antisyncretism: the politics of religious synthesis*. Londres: Routledge, 1994.

TAJFEL, H. *Human groups and social categories: studies in Social Psychology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1981.



## Isso E Aquilo

Monique Augras

*“O sociólogo que quiser compreender o Brasil não raro precisa transformar-se em um poeta.” (BASTIDE, 1975, p. 15)*

Entre as representações e tradições herdadas da “matriz africana”, nenhuma é, para nós, mais portadora de ensinamentos do que a atitude frente à morte. Quando uma vida longa, cheia de realizações e de sabedoria, chega ao seu término, a dor da perda matiza-se com alegria, e os ritos celebram a gratidão daqueles que ficam, felizes por terem compartilhado preciosas vivências. É nessa perspectiva que venho juntar meu testemunho, para dizer o quanto aprendi com Pierre Sanchis, e, particularmente, com suas reflexões sobre a espinhosa questão do sincretismo no Brasil.

Quando, nas primeiras páginas de *Fiéis e Cidadãos*, deparei-me com a noção de *porosidade*, saudei essa formulação, por vislumbrar a saída do impasse criado, a meu ver, pela enfadonha e estéril repetição da palavra “sincretismo” para qualificar as religiões afro-brasileiras.

Confesso que jamais gostei desse termo. Sempre me pareceu eivado por um forte preconceito, corolário de certa hierarquização das religiões praticadas no Brasil. Insinuava que, incapazes de alcançar as alturas da religião hegemônica, os africanos desterrados e seus descendentes haviam criado um arremedo que sequer mereceria o nome de religião. A barafunda de atribuições e utilizações dos nomes de santos populares apenas denotaria a presença de uma canhestra devoção. Desse modo, a realidade do quadro de dominação ficava escamoteada, embora o exercício de um simples bom senso pudesse concluir que o uso dos nomes dos santos apenas tinha a finalidade de disfarçar a manutenção dos cultos ancestrais. Longe de manifestar alguma incapacidade congênita, a “cobertura” propiciada pelas festas dos santos expressava o mais saudável pragmatismo. Garantia a sobrevivência do grupo e de suas tradições.

O catolicismo, por sua vez, já se construiu a partir da assimilação e transformação de muitas tradições encontradas no campo variegado das religiões populares romanas. Quem nasceu e se criou na “França profunda” bem sabe que as devoções camponesas dirigidas às inúmeras “*Bonnes Dames*” das florestas e das fontes são herdeiras diretas do culto de antigas divindades locais. Nunca é demais lembrar que a palavra “paganismo” – conotação de tudo aquilo que o cristianismo recém-nascido alme-

java rejeitar – provém de *paganus*, campônio, gente avessa a mudanças, ao contrário do citadino, mais aberto a novidades. E podemos concluir com McMullen (1998, p. 217), que “o triunfo da Igreja não residiu na obliteração, mas sim, na mais ampla integração, e na assimilação”. Nesse processo, muitos deuses rústicos se metamorfosearam em santos católicos e, justa lei do retorno, Oxumaré virou São Benedito.

Em seus escritos, Pierre Sanchis não deixa de sublinhar a permanência da dimensão católica na elaboração das religiões brasileiras, ao mesmo tempo em que descreve a violência intrínseca da história colonial:

Entre as versões ocidentais do cristianismo, a vertente católica me parece especialmente propensa ao processo sincrético [...] [No Brasil], o catolicismo português viu-se jogado num espaço aberto e sem fim, onde encontrou sincronicamente universos simbólicos diferentes, através da forçada aproximação das identidades de três povos desenraizados. Encontro, sem dúvida, estruturalmente desigual. E não se pode esquecer um macroprocesso de persistente dominação, exploração, etnocídio intencional, quase de genocídio. Apesar dele, no entanto, em seu avesso ou em seus interstícios, deram-se, em níveis individuais ou de grupo, coletivo também, mas quase nunca entre as instituições, os microprocessos de um jogo mais variegado das identidades - hostilmente confrontadas com dominantes e dominados, mas também correlatas, cruzadas, justapostas, articuladas, sem nunca serem definitivamente confundidas. (SANCHIS, 2001, p. 24-25)

Não pude deixar de transcrever essa citação, que ecoa à “longa duração” do *habitus* flexibilizador brasileiro. Pois a forte evocação da sociogenese do país, malgrado o enfoque necessariamente diacrônico, está nos falando do Brasil de hoje, com todos seus paradoxos, seus conflitos, e suas ambíguas soluções. No momento histórico atual, em que a nação parece estar à beira da anomia, introduzir uma reflexão de natureza epistemológica, como faz Pierre Sanchis, pode contribuir para a elaboração de ferramentas úteis à compreensão das atuais tensões que nos angustiam.

É desse modo que interpreto a sua insistência em resgatar o conceito de sincretismo, ao longo de páginas onde lindamente descreve a atuação dos mecanismos de ajuste/desajuste constitutivos da constante permeabilidade dos limites, que chamou de “porosidade”.

Com a condição de situá-la claramente em seu nível estrutural, de não confundi-la com fáceis convergências e de explicitar a diversidade das ver-

sões que, em lugares e momentos diversos, ela apresenta, talvez continue sendo epistemologicamente produtivo chamar essa porosidade de “sincretismo”. (Idem, p. 45)

Nessa ordem de ideias, o sincretismo passa a ser focado como um *processo polimorfo*. “Esse processo consiste na percepção ou até na construção coletiva, por um grupo social, de homologias de relações entre o seu universo e o universo do outro que entra em contato com ele” (SANCHIS, 2012, p. 17). Por conseguinte, irá desencadear transformações no universo de um e outro grupo, “que podem orientar-se no paralelismo ou a semelhança com outro ou, ao contrário reforçar a oposição. Aliás, possivelmente na *conjugação desses dois sentidos*” (Ibid., grifo meu), como no caso das relações entre Igreja Universal e religiões de matriz africana. A Universal afirma sua identidade na oposição, mas se nutre dela. Uma análise atenta do discurso de seus líderes evidencia a presença de uma estranha simetria, que pode alimentar a suspeita de que a Universal *precise* dos Exus para existir (AUGRAS, 2006).

É dizer que o contato entre dois grupos – que sempre implica o confronto entre duas culturas, duas visões diferentes do mundo, dois universos de significações simbólicas – dificilmente deixará de provocar remanejamentos dos modos de pensar e de viver daqueles grupos. Quanto mais que cultura e sociedade não são simples quadros dentro dos quais cada indivíduo apenas aprendeu a situar-se em função do grupo ao qual pertence. São elementos constitutivos de seu próprio ser, e de sua vida. Cada homem é produto, além de produtor, de todo o aparato sociocultural, num processo constante de construção mútua do homem e do mundo. “Somos animais incompletos que nos completamos através da cultura”, dizia Clifford Geertz (1978, p. 71), “não através da cultura em geral, mas através de formas particulares de cultura”, formas essas que se elaboraram e se transformaram no decorrer da história de cada grupo. E Pierre Sanchis (2012, p. 22) proclama: “Religião é cultura ao quadrado”. Cria um conjunto de significações que dão valor e sentido a todos os aspectos da vida humana. Frente aos percalços da história coletiva – não consigo lembrar casos de embates entre culturas que não tenham sido produzidos na ocasião de guerras de conquista, e o atual processo de globalização pode perfeitamente enquadrar-se nesse referencial – ou dos dramas individuais, a religião garante a manutenção das estruturas de plausibilidade do mundo. Assegura que o mundo existe tal como ela nos ensina e que nossas vidas não carecem de sentido (BERGER, 1985).

No caso do Brasil, a interiorização de mensagens geradas por culturas diversas, talvez antagônicas, parece suscetível de levar à perplexidade existencial. “Com pedaços de mim monto um ser atônito”, constata o grande poeta Manoel de Barros (1996, p. 37), que, no entanto, conclui: “As antíteses congraçam” (Ibidem, p. 49, grifo meu).

Congraçamento quer dizer conciliação, reconciliação. Atende à pacificação dos opostos. Em seu âmago, remete à graça, à bênção divina e ao encanto da fala dos poetas... Encanto deste Brasil paradoxal onde, diz Pierre Sanchis (2012, p. 45):

[...] as identidades múltiplas não se perdem misturando-se, mas também não se opõem entre si, nem se aproximam numa simples justaposição ou paralelismo, mas se tornam porosas umas às outras, enriquecendo-se criativamente, reinterpretando-se mutuamente no interior de seu próprio ser, sem deixar de se afirmar nas suas diferenças.

O campo religioso ilustra claramente esse processo, em que se estabelece um constante “diálogo entre esses ‘outros’ e a própria pessoa, que se constrói precisamente no processamento desta relação [...]” (SANCHIS, 2001, p. 26).

A integração dos “outros” internos e externos – “Os Outros: o melhor de mim são Eles”, Manoel de Barros (1996, p. 73) – processa-se pela graça polimórfica do sincretismo advogado por Pierre Sanchis, em que a vivência da porosidade supera as antinomias e cria uma identidade que não mais se define por “isto ou aquilo, mas sim é isto e aquilo” (2012, p. 38).

Em seu texto recheado de metáforas sobre a tessitura do “Som Brasil”, Sanchis (2012, p. 46) ilustra a dialética necessária à reconciliação dos opostos com uma lenda de Exu, Senhor da Transformação, dinamizador de todas as direções do tempo e do espaço, mito este que encontrou em um livro meu. Fiquei obviamente lisonjeada. Ser citada por tão erudito pensador do campo religioso é muito bom. Mas isso também evidencia nossa comum preocupação em “articular diferenças e universalidade”, problemática que compartilhamos com tantos outros pesquisadores europeus, quando confrontados com o fascínio da esfinge Brasil.

Franceses, é claro, “atrapalhados em sua selvageria cartesiana”, como disse Roger Bastide (1974, p. 9), frente à dificuldade de gerenciar suas próprias contradições. Em diversos escritos, Bastide se queixou de Descartes. Pois não conseguia desfazer-se de “uma mentalidade alicerçada em três séculos de cartesianismo”, na hora em que pretendia se aproximar do candomblé: “Como pensar o contraditório?” (1973, p. X). E por

mais que se rendesse à sedução daquelas poderosas mães de santo que o acolheram, e que até sonhasse ter virado “africano” (1971, p. 44), Bastide permanecia preocupado com a dupla pertença dos membros do candomblé, “ao mesmo tempo católico(s) e ‘fetichista(s)’”. Em busca de solução, elabora então a hipótese interpretativa que chamou de “princípio de corte”: “As duas coisas não são opostas, mas sim, separadas” (1993, p. 76).

Ou seja, na volta à linguagem científica da Sociologia, Bastide não consegue superar a antinomia que contrapõe “isso” a “aquilo”. O peso do racionalismo cartesiano proibiu que se juntassem.

E, no entanto, é preciso dizer que o próprio René Descartes não era tão “cartesiano” como se propala. Ousou mergulhar em seus abismos, como se depreende do relato de três sonhos sucessivos que teve, quando estava aquartelado na cidade alemã de Neuberg, em novembro de 1619. Grassava a Guerra de Trinta Anos (1618-1648), que selou a divisão da Europa entre países católicos e protestantes. Desprovido de recursos, o jovem Descartes se havia engajado num exército como mercenário. Sem ter para onde ir, nem saber que rumo dar a sua vida, sentiu-se tão perturbado pelos sonhos que, logo ao acordar, anotou-os, por julgar que “só podiam provir do Alto” (JAMA, 2003, p. 88, grifo meu), e transcreveu a interpretação que lhe ocorria. Concluiu que foram uma manifestação “do Espírito de Verdade, que lhe quis abrir os tesouros de todas as ciências” (Id. Ibid.). E resolveu dedicar sua vida ao desenvolvimento do pensamento reflexivo, com aplicação nas diversas ciências. Como se vê, as raízes do *Cogito* estavam mergulhadas na mais assumida dimensão imaginária, e remetiam ao campo do sagrado. Visto sob esse prisma, o racionalismo deixa de ser uma maldição...

E nós, franceses vivendo no Brasil, podemos reivindicar sermos isso e aquilo. O rigor constitui importante ferramenta para análise de textos e avaliação de pesquisas, não há porque o deixar de lado.

Não duvido que foi a “vertente racional” que forneceu sustento ao empreendimento de Pierre Sanchis quando propõe recuperar a noção de sincretismo, numa perspectiva de revalorização epistemológica. Mas quando fala na dialética entre “outros” internos e externos ao sujeito, recorre ao célebre dito de Rimbaud: “*Je est un autre*”. Soube muito bem conjugar rigor e poesia.

Em seu projeto de repensar a *autopoiêsis* do homem e da sociedade, Cornélius Castoriadis desenvolveu a temática do imaginário como princípio fundador de todas as criações humanas. Aqui não é lugar de descrever a riqueza dessa conceituação, exposta em sua obra seminal *A Instituição*

*imaginária da sociedade* (1986a), e em seguida desdobrada nos volumes que compõem *Les carrefours du labyrinthe*. Só quero falar do modo como podemos entender as diversas formas tomadas pela criação social-histórica, mediante a investigação do “imaginário efetivo”, ou seja, dos mitos, símbolos, obras artísticas, produzidos em cada grupo ou sociedade. É comum interpretar as obras em função da história ou das peculiaridades da sociedade. Castoriadis (1986b) sugere trilhar o caminho oposto: partir da análise do imaginário efetivo para compreender os elementos de significação de cada sociedade em seu dinamismo. Isso nos leva de volta ao Brasil, e à tentativa de esclarecer alguns de seus paradoxos.

Acredito que é isso que fazemos, ao interrogar constantemente as práticas e representações do campo religioso. No que me diz respeito, tenho plena consciência de que a conjunção de estranheza e encantamento está nas raízes de minhas pesquisas. Fantasiei muito sobre este país antes de conhecê-lo. A invenção do “bom selvagem” já transparece nas páginas das memórias de Jean de Léry, personagem da fracassada fundação da “França Antártica”, e logo mais ecoa nos *Essais* de Montaigne. Mas viver no Brasil e praticar o trabalho de campo – “rito de passagem”, na visão de Roberto da Matta (1981) – ensinou-me que os brasileiros também cultivam persistentes fantasias em suas representações do meu país de origem.

É um constante diálogo de imaginários (AUGRAS, 2017). O simples fato, aliás, de sermos imigrantes, necessariamente provoca um ir e vir entre duas visões do mundo, duas culturas, que mutuamente se interrogam. Nos primeiros anos de minha vida no Brasil, alimentei a ilusão de que estava quase perto de “virar nativa” – ilusão que, não raro, povoa os sonhos de muitos iniciantes na complicada arte da Antropologia. Mas, ao acompanhar o desenvolvimento dos meus filhos, tive de me render à evidência: a socialização primária constitui a base de tudo aquilo que haveremos de aprender, ou seja, a cultura do nosso grupo e nação. São raízes muito profundas, que não adianta negar. Ao mesmo tempo, o fato de ser “marginal de duas culturas” – é assim que costumo responder à pergunta: “Final, o que você é?” – em muito facilita a percepção de que, no mundo humano, nada há que seja “naturalmente” evidente. Por vezes, o enfrentamento do modo como outro grupo se apropria de temas e personagens oriundos de nosso próprio patrimônio pode ser perturbador. Isso me aconteceu quando descobri que reis e heróis da história da França se tornaram entidades da Encantaria maranhense (AUGRAS, 2009), fato que me levou, em retorno, a analisar os processos de mitificação dessas figu-

ras por meio da transmissão da história francesa oficial. Assim ficou óbvia a permanência do tema das Cruzadas em nosso imaginário nacional. Mil anos de medo do “outro” acabaram redundando em uma tenebrosa temática que hoje se atualiza em toda a volta do Mar Mediterrâneo. Longe do reino da fantasia, a análise do imaginário efetivo nos faz mergulhar nas profundezas da realidade social e política.

Não tenho como saber se Pierre Sanchis chegou a experimentar descobertas parecidas, em que a esfinge Brasil é quem nos interroga... Em todo caso, meu sentimento é que a sua produção sobre o campo religioso, mais do que explicável pela especificidade de sua formação teológica/sociológica, também se fundamenta em paixão e temor. É desse modo que percebo sua conclusão de um texto em que discorre sobre a dialética pré/pós-moderna, tal como “emblematicada pela religião”:

Talvez a história do Brasil contenha ‘modos de ser mais antigos’ cuja lição, articulada às conquistas da Modernidade, mereça continuar a inspirar os desenvolvimentos de amanhã. E são capazes de fazê-lo, num sentido de paz. (SANCHIS, 2018, p. 173)

Palavras de um Sábio, para nossa gratidão.

## Referências

AUGRAS, M. Pontes míticas entre França e Brasil: diálogo de imaginários. In: FLÉCHET, A. et al. (org.). *Como era fabuloso o meu francês: imagens e imaginários da França no Brasil (séculos XIX-XX)*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2017. p. 261-276.

BARROS, M. *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. Tradução de Maria Eloisa Capellato e Olivia Krahenbuhl. São Paulo: Pioneira, 1971. v. I.

BASTIDE, R. *Brasil, terra de contrastes*. 6. ed. Tradução de Maria Isaura Pereira Queiroz. São Paulo: Difel, 1975.

BASTIDE, R. *Estudos afro-brasileiros*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BASTIDE, R. *et al. La femme de couleur en Amérique Latine*. Paris: Anthropos, 1974.

BASTIDE, R. Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien (1955). *Bastidiana*, Caen, n. 4, p. 75-85, 1993.

BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 3. ed. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. 2. ed. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986a.

CASTORIADIS, C. L'imaginaire: la création dans le domaine social-historique. In: CASTORIADIS, C. *Domaines de l'homme: les carrefours du labyrinthe*. Paris: Le Seuil, 1986b. p. 219-236. v. II.

DA MATTA, R. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

JAMA, S. Les songes de Descartes à la lumière de la sociologie du rêve. *Bastidiana*, Caen, n. 41-42, p. 83-94, 2003.

MCMULLEN, R. *Christianisme et paganisme du IVe au VIIe siècle*. Paris: Les Belles Lettres, 1998.

MONTAIGNE, M. *Essais*. Paris: Gallimard, 1950.

SANCHIS, P. O "Som Brasil": uma tessitura sincrética? In: MASSINI, M. (org.). *Psicologia, cultura e história: perspectivas em diálogo*. Rio de Janeiro: Outras Letras, 2012. p. 15-54.

SANCHIS, P. *Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes*. Petrópolis: Vozes, 2018.



SANCHIS, P. Religião, religiões... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. *In*: SANCHIS, P. (org.). *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 9-57.

## Ao mestre da cultura e da religião, com carinho e com gratidão

Léa Freitas Perez

É com imensa emoção que me faço presente aqui para falar do/ sobre Pierre Sanchis<sup>1</sup>. Se perdemos um mestre neste mundo, ganhamos um ancestral no outro mundo. Nunca pararei de dizer: *Cher maître, merci. Merci pour tout! Merci à la vie!* A você, todo o nosso carinho e toda a nossa gratidão (PEREZ, 1999).

Começo com breves notas da trajetória do mestre e de sua Antropologia<sup>2</sup>.

Joseph-François-Pierre Sanchis nasceu em Perpignan, França, em 16 de dezembro de 1928, dia de São Ananias, sob o signo de sagitário, falecendo em Belo Horizonte, Brasil, em 07 de maio de 2018, dia de Santa Flávia Domitila, sob a regência do signo de touro<sup>3</sup>. Formado em Teologia, na Université de Strasbourg, em 1954, dedicou-se durante algum tempo ao estudo da literatura cristã dos primeiros cinco séculos. Seu *Mémoire* para obtenção do Diplôme da então École Pratique des Hautes Études, V<sup>e</sup> section (*Sciences Économiques et Sociales*) foi "*Liturgie en conserve et liturgie vivante: le cas de la Missa do Morro, Brésil*", tratando das repercussões, na sociedade baiana, de uma mudança na expressão musical da liturgia católica. Vemos assim que o Brasil, relevante espaço de metamorfoses culturais e religiosas, figura desde cedo em sua obra. Depois de ter seguido, em 1971, o Curso Superior de Língua e Civilização da Universidade de Lisboa, realizou várias pesquisas em Portugal. Entre as mais importantes, contam-se a realizada em 1972 sobre as repercussões do fenômeno

1 Este texto retoma na forma de capítulo fala proferida em 24 setembro de 2018 no Seminário – Leituras da Religiosidade Brasileira – Pierre Sanchis, entre a cultura e a Psicologia, promovido pelo Conselho Regional de Psicologia/MG e pelo Laboratório de Análise de Processos em Subjetividade/UFMG.

2 Como já disse em outro lugar: Breve: conciso, curto, fugaz, iminente, sucinto, passageiro, próximo, sumário, de pouca duração, rápido, transitório, de pouca extensão ou tamanho, leve, ligeiro, pequeno, curto, lacônico, em pouco tempo, cedo, brevemente, em breve. Na gramática, diz-se da vogal ou da sílaba que se pronuncia rapidamente. E também: escrito pontifício sem grande interesse geral para a igreja. Ainda: nota musical dupla. Breve também é o escapulário que contém uma oração. Breviário é também o ofício divino sob a forma de livro de reza. Sumário: resumido, breve, conciso, sem formalidades, simples, numeração das principais partes de um documento, índice (PEREZ, 2016, p. 17, nota 1).

3 Ananias de Damasco, dito Santo Ananias, foi um discípulo de Jesus e companheiro de [Paulo de Tarso](#). Segundo os Atos dos Apóstolos, foi enviado por Deus para curar a cegueira de Paulo e [introduzi-lo na Igreja](#). Flávia Domitila nasceu no século I, em Roma, no seio da nobreza. A sua conversão ao cristianismo valeu-lhe o exílio na Ilha de Ponza (Itália), onde sofreu martírios e maus-tratos constantes, sendo queimada viva. Diz-se que os nativos de sagitário são pensadores ou filósofos, sendo uma das mais instigantes criaturas do zodiaco, para eles viver é imensa e excitante viagem de aventuras. Os santos e os astros a referendarem o mestre.

da emigração numa aldeia de Beira Baixa e a realizada em 1973 sobre a religiosidade popular, as festas e as romarias portuguesas. A primeira resultou na dissertação de mestrado em Antropologia defendida em 1972, na *Université de Paris VII, Unité d'Enseignement et de Recherche d'Anthropologie, Ethnologie et Science des Religions*; enquanto a segunda resultou na tese de doutorado defendida em 1976, na *École Pratique des Hautes Études / Université de Paris X* sob o título *Arraial, la fête d'un peuple: les pèlerinages populaires au Portugal*. De volta ao Brasil, em 1976, quando se tornou professor de Antropologia na UFMG, o campo religioso continuou sendo o seu terreno privilegiado de pesquisa, mas sempre em suas variadas e em suas complexas relações com a cultura. Foi pesquisador do CNPq, membro da diretoria e presidente do Instituto de Estudos da Religião (ISER), Rio de Janeiro, foi também coordenador do Grupo de Estudo do Catolicismo do ISER – mais tarde, Grupo de Estudo do Sincretismo –, realizando pesquisas sobre o catolicismo popular, as romarias mineiras, a renovação litúrgica do ponto de vista etnomusical, as relações entre religião e política, uma possível religião civil no Brasil, as relações da igreja com o estado brasileiro, especialmente com o exército, e sobre o movimento negro católico. Em 1991, fez pós-doutorado no *Groupe de Sociologie des Religions du Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS). Nos anos 1990, abordou a globalidade do campo religioso brasileiro na sua relação com a modernidade, com as inculturações e com o sincretismo. Aposentado como professor da UFMG, em 1997, recebeu o título de Professor Emérito dessa universidade em 1999, tendo tido eu a felicidade e a honra de saudá-lo em nome da universidade. Coordenou, pelo lado brasileiro, um grupo internacional de pesquisa (CNPq/IRD – *Institut de Recherche pour le Développement*) sobre as modalidades contemporâneas de criação de identidades sociais através da religião.

Para Claude Lévi-Strauss, a Antropologia é uma vocação, “uma das raras vocações autênticas”, uma vez que “podemos descobri-la dentro de nós mesmos sem nunca a termos aprendido” (1981, p. 49). Nada mais apropriado para caracterizar a atuação de Pierre no ofício de antropólogo<sup>4</sup>. Catalão de origem, desde cedo viveu a alteridade e as possibilidades de trânsito entre distintos códigos culturais. O encontro, a descoberta e a compreensão do outro, do diferente, do distinto, são dados a ele desde a sua mais tenra/terna infância e trabalharam na direção de aguçar a sua

---

4 Sobre a Antropologia de Pierre Sanchis, tive o prazer e a honra de me posicionar em Perez e Santos (2005) e Perez (2016). Este texto foi revisto e publicado em formato de capítulo em Perez (2016). Retomo algumas passagens aqui. Ele mesmo fala de sua trajetória e de sua atuação em Sanchis (2003, 2011).

curiosidade, levando-o ao exercício do ofício. Diz ele sobre sua proveniência, prescrutando sua experiência pré-antropológica:

Nasci na Catalunha francesa... Uma identidade diferenciada em relação à “norma nacional”, a mesma que a de outros catalães, em outra nação do outro lado dos Pireneus, mas que, no meu caso, coexistia com a normal, global, nacional francesa. Contraste acentuado pela experiência do colégio, fora da região natal... Uma distância de apenas 90 km, mas que me levava a encontrar outra sociabilidade, outro sotaque, outra arquitetura, outras preferências culinárias, outra cor do céu, outro vento..., o que sentia em parte como outra gente e outro mundo. Neste grupo social “englobante”, era eu mesmo, no caso, que me percebia em parte como o Outro/Outro em mim, o mesmo no outro... Tanto lá quanto cá, ao mesmo tempo “aprendia” um mundo no cotidiano espontâneo e em encontros mais seletivos com o que sobrava da cultura catalã, e “aprendia” outro mundo na exposição à cultura oficial francesa, à educação formal. E também gostava de me sentir participante dele. Não era assim tão nítido o confronto nem mesmo a distinção – do/mesmo e do Outro no eu. Em todo caso instalava-se a experiência de uma dialética, a da parte e de todo, que encontrei mais tarde na Antropologia. (SANCHIS, 2011, p. 264-265)

O exercício do ofício o impulsionou a trilhar tal como um peregrino em romaria ou um estrangeiro em viagem “os sendeiros, atalhos e encruzilhadas” da vida em sociedade, nas “tramas” da história” e suas variadas articulações de sentido. Pierre tornou-se um “antropólogo brasileiro” após peregrinar pelas procissões portuguesas, muito embora nunca tenha deixado de ser um francês, *bien sûr*. Como os grandes antropólogos – *et pour cause* –, Pierre era, simultaneamente e a um só tempo, desenraizado, viajante atento, “pesquisador de nascentes, armado de sua vareta”, como ele mesmo se declara, guiando-nos através de suas instigantes e seminais análises do universo religioso pelos distintos e diversos mundos culturais que compõem a vida em sociedade, guiando-nos no desvendamento, na “espessura da história”, de como e de que modo uma sociedade constrói um discurso essencial sobre si mesma, com todas as tensões, os conflitos e as ambiguidades que lhe são inerentes e constitutivos. Assim, em Pierre se tem, em toda sua pujança, o antropólogo dialogando com a história, articulando sincronia e diacronia, o evento e a estrutura, a tradição e a modernidade, as representações e as práticas, tomando como objeto privilegiado a cultura e a religião. Esse é o sólido “humus fertilizante” dos temas que definem sua Antropologia, da qual somos todos tributários:

articulação de sentidos, razão dialógica e perspectiva dialética.

A obra de Pierre é aquela de um mestre, a prova cabal de como é possível o exercício escrupuloso do ofício. Através dele, vemos realizar-se em toda sua plenitude a Antropologia tal como definida pelo historiador Alphonse Dupont, citada por ele mesmo na conclusão de seu *Arraial*:

A antropologia, se o espetáculo lhe pertence como atelier das tensões em ato, deve atingir os bastidores, lá onde a oposição se dissolve na consciência elementar de um comum destino, sejam quais forem as representações mais ou menos elaboradas, uma idêntica certeza dos fins últimos. (apud SANCHIS, 1997, p. 400)

Antes de entrar no vivo do sujeito, a saber como Pierre trata das relações entre cultura e religião, considerando que o público aqui presente é composto em sua maioria por psicólogos(as), gostaria de tecer breves notas sobre a hi[er]stória das relações entre a Antropologia e a Psicologia, mostrando algumas de nossas afinidades eletivas como diria Weber, outro grande mestre, também preocupado com as relações entre religião e cultura<sup>5</sup>. Não vou aqui retrair todo o percurso, limito-me a ressaltar alguns momentos dessas relações, visando, sobretudo, cimentar o caminho seguido por Pierre e evidenciar como o diálogo entre as duas disciplinas é potente e vigoroso.

Diria que são longas e frutíferas, mesmos fundamentais, as relações entre a Antropologia e a Psicologia, chegando mesmo a confundir-se em muitos momentos. A começar pela denominação das disciplinas, ambas “logia”: Antropo-logia e Psico-logia. Uma mais assentada na lógica do homem, outra mais na sua mente, no seu inconsciente, notadamente. O que nos une, a “logia”, também nos separa num aspecto que julgo importante. Mesmo que possa haver uma Psicologia Social e/ou uma Antropologia dos estados psicológicos dos grupos sociais, a Antropologia prescinde de uma dimensão clínica, ainda que possa se dedicar a fazer diagnósticos dos es-

---

5 Como já disse em outro lugar, “O termo história é grafado propositadamente hi[er]stória para ressaltar o *double bind* que o tropo comporta e solicita como fato e artefato histórico, como evento e acontecimento socioantropológico, como real factual e construção imaginária e/ou discursiva. *Double bind* [duplo vínculo], proposto por Gregory Bateson, em 1956, refere-se à existência de injunções paradoxais [aporéticas], dupla postulação. Uso aqui na sua acepção derridiana, que remete ao senso mesmo da diferença e da indeterminação no que tange à solução e ao fechamento de uma questão de pensamento. Em uma só palavra: indecidibilidade” (PEREZ, 2011, p. 23, nota 4). Para uma fina discussão sobre o conceito de afinidade eletiva em Weber ver Löwy (2011), que assim o sintetiza: “Afinidade eletiva é o processo pelo qual duas formas culturais – religiosas, intelectuais, políticas ou econômicas – entram, a partir de determinadas analogias significativas, parentescos íntimos ou afinidades de sentidos, em uma relação de atração e influência recíprocas, escolha mútua, convergência ativa e reforço mútuo” (LÖWY, 2011, p. 139).

tados afetivos das coletividades, portanto, de cura, leia-se transformação. Ainda que o tema da cura seja bastante destacado nos estudos antropológicos, muitos deles constitutivos mesmo da disciplina como tal, eles não visam aspectos de transformação e/ou modificação de estado. Dito de outro modo: cura para nós é objeto de análise e não sujeito de ação.

Se seguirmos a constituição mesma da Antropologia, veremos bem de perto as relações com a Psicologia, sobretudo em sua vertente psicanalítica. Destaco alguns momentos nas trajetórias da Antropologia inglesa e da norte-americana, bem como na da francesa. Na Antropologia inglesa e na norte-americana (também conhecida como culturalismo), o foco recai nas relações entre cultura e comportamento individual. Citando alguns clássicos: Malinowski (1973) e a vida familiar, notadamente sexual, dos povos selvagens, que o levou a questionar a validade universal de algumas teses da Psicanálise, sobretudo a do tabu do incesto e do complexo de Édipo; Ruth Benedict (2000) e os padrões de cultura, mostrando com as personalidades individuais são moldadas pela cultura; Margareth Mead (1979) e seus estudos sobre sexo e temperamento, sobre a adolescência em sociedades primitivas em comparação com as ditas civilizadas<sup>6</sup>. Na escola sociológica francesa, de onde vem a maior influência em Pierre, o acento é colocado nas categorias do entendimento, nas representações coletivas e nos estados/momentos de efervescência coletiva, notadamente os de caris festivo. Trata-se de um imenso projeto, donde a denominação escola, de sociologização da Filosofia e da Psicologia, ancorando na religião a constituição das categorias do entendimento – em suas realizações rituais, notadamente festivas – a geração de sentimentos coletivos, pela via da efervescência, capazes de produzir vínculo social, logo sociedade. Produção a partir da Sociologia da religião de uma Sociologia do conhecimento. Citando, alguns textos seminais: “Algumas formas primitivas de classificação” de Mauss e Durkheim (1981), tratando da origem doméstica, leia-se afetiva da lógica; *As formas primitivas da vida religiosa* de Durkheim (1996), cujo foco é investigar a constituição do vínculo social a partir da produção de estados de efervescência coletiva; “Efeito físico no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade” (2003b) e “As técnicas do corpo” de Mauss (2003a), aonde é questão de como as representações coletivas geram/conformam atitudes individuais a partir da sugestão de estados afetivos coletivos; “Uma categoria

---

<sup>6</sup> Vale lembrar que Bronisław Kaspar Malinowski, considerado um dos pais fundadores da Antropologia, quando estudante na Universidade de Leipzig, seguiu os cursos de Psicologia Experimental de Wilhelm Wundt, considerado como pai fundador dessa perspectiva.

do espírito humano: a noção de pessoa, e a de ‘eu’ de Mauss (2003e), que busca das relações entre o individual e o coletivo a partir do espírito afetivo das coisas; “A eficácia simbólica” (1967a) e “O feiticeiro e sua magia” de Lévi-Strauss (1967b), provavelmente os textos mais célebres das relações entre a Antropologia e a Psicanálise, investigam as relações entre o espírito humano e o inconsciente, o xamã como terapeuta; *As estruturas elementares do parentesco* (1976), com sua potente e revolucionária discussão sobre as relações entre natureza e cultura, sobre o tabu do incesto a partir de sua teoria das alianças. Vale lembrar que Mauss chegou mesmo a escrever o texto “Relações reais e práticas entre a Psicologia e a Sociologia” (2003d). Passando rapidamente por esse texto, de 1924, encontramos pontos essenciais: uma hi[er]stória comum das duas disciplinas, oriunda da separação de “sua mãe alimentadora, a filosofia”; trabalho simultâneo “nesses dois compartimentos novos das ciências naturais” que “nos puseram a salvo dos teólogos e dos dialéticos da alma, do ser e do bem em si” – reputo esse chamamento de Mauss de extrema atualidade, tendo em vista as mais variadas tentativas que assistimos hoje de captura do campo psi por certos movimentos religiosos e políticos fundamentalistas –; reconhecimento de “fundadores comuns”, entre os quais Waitz, Wundt, Romanes, Lubbock e Espinas; caracterização de ambos os campos como fenomenologias experimentais, um no “reino da consciência”, outro no “reino da consciência coletiva e da coletividade”; “as únicas questões que nos separam são questões de medida e questões de fato” (MAUSS, 2003d, p. 318).

Em todos esses textos, em distintos planos e em variadas *démarches*, é questão de pensar como a sociedade é produto de uma lógica, que pauta uma ação, do grupo reunido em assembleia coletiva. Poderia citar muito mais, mas fico por aqui para ressaltar o que considero crucial, a saber: em todos os textos citados, poder-se-ia dizer que é questão o desvendar, apreender, compreender, o que faz sociedade, o que faz com que os indivíduos se agrupem. E para a escola francesa, o que faz a sociedade é aquilo que faz corpo. E o que faz corpo é o grupo reunido em assembleia vivendo estados/momentos de efervescência coletiva. A expressão em francês – *faire corps* – indica, devido à homofonia entre *corps* (corpo) e *coeur* (coração), um potente *double bind* entre corpo e sentimento, agentes fundamentais em se tratando de vida coletiva. O que quero, portanto, ressaltar é que a base do societal é o afeto que é constituído em grupo e para o grupo, são as emoções coletivas, geradas em estado/momento de efervescência coletiva.

Brevemente do lado da Psicologia, ou melhor da Psicanálise, lembremos de *Totem e tabu* (2012b), *Moisés e o monoteísmo* (2012a), *O mal-estar na civilização* (2010), nos quais se vê em pujança um Freud antropólogo, permitindo-nos mesmo tratar esses textos como etnografias clássicas. Lacan traz à cena psicanalítica o estruturalismo antropológico, postulando o inconsciente como linguagem. É notória a influência dos arquétipos de Jung em vários antropólogos, para citar um, Mircea Eliade e seus estudos sobre os símbolos religiosos.

Ponto crucial destacado, já começo a encaminhar-me para o terceiro e último ponto dessa minha fala e que corresponde ao cerne mesmo deste seminário, as relações entre cultura e religião.

É no espaço/tempo, domínio/esfera do religioso, em seu senso estrito, o de *re-ligare*, que se produzem as emoções/sentimentos coletivo que são capazes de produzir vínculo, logo sociedade. Cultura, o que quer que chamemos assim, nada mais é do que a cristalização, na forma de ritos e de comportamentos, dos estados/momentos de emoções coletivas.

Por tudo o que disse anteriormente, vê-se que não é sem razão que Pierre tenha dedicado parte significativa de sua obra ao estudo das festas e dos rituais religiosos, de vertente do catolicismo popular, em suas relações com a cultura, seja no Brasil, seja em Portugal. A matriz dessa obra é *Arraial, a festa de um povo: as peregrinações populares em Portugal*. Não vou falar dele aqui, já tive a oportunidade de me deter mais longamente sobre esse livro, sua tese de doutorado (PEREZ; SANTOS, 2005; PEREZ, 2016). Limito-me aqui a sugerir fortemente sua leitura.

Vou percorrer, também brevemente, visando, mais uma vez sugerir sua leitura, alguns momentos do livro de Pierre Sanchis (2018b), *Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes*, recentemente lançado pela Vozes, que Mauro Passos, também presente neste evento, e eu tivemos a felicidade de organizar. O livro reúne 16 textos de Pierre, cuja escolha foi extremamente difícil, uma vez que, como dissemos na apresentação, são tantos e tantos textos, cada um com várias pistas e inspirações, textos que, no mais das vezes, dialogam uns com os outros, num quase palimpsesto, o que torna a tarefa da escolha quase impossível. Decidimos selecionar aqueles em que a religião, estivesse em diálogo mais direto e explícito com dois temas cardinais no pensamento do mestre, cultura e identidades e nos quais ficasse também explicitado outro fio condutor de seu pensamento, a busca de matrizes e matizes (PASSOS; PEREZ, 2018, p. 9).

Vou destacar aqui o primeiro capítulo, *Cultura brasileira e religião: passado e atualidade*, no qual, do ponto de vista conceitual, vê-se de



modo mais particularizado, o modo como Pierre entende cultura, religião e as relações entre ambas. Já de partida o mestre coloca o cerne de sua questão, a saber: o problema das categorias cultura e religião e de sua imbricação com a história, enunciando que “do seu encontro e cruzamento possa surgir significação” (SANCHIS, 2018a, p. 17). Esse é o ponto crucial, ou seja, quando se fala de cultura e de religião, das relações entre ambas, é rigorosamente necessário que se leve em conta a espessura da história em todas as suas tramas, as suas matrizes e os seus matizes. Mais escola sociológica francesa impossível.

Sobre a definição de cultura diz ele: “Para começar: do que se fala quando se fala em ‘cultura’?” (SANCHIS, 2018a, p. 17). Posta a questão fundamental, descarta os sentidos comuns da definição: instrução formal (a escola), educação, conjunto de conhecimentos adquiridos; pessoas ditas cultas, os jeitinhos que o agente social desenvolve para se sair de situações difíceis, concluindo “se fosse isso, alguns teriam ‘cultura’, outros não, ou se teria mais ou menos ‘cultura’” (Idem). Terreno limpo, lança a definição:

A “cultura” de que se está falando, [...] – está se falando na perspectiva historicamente fundante da Antropologia –, é algo que todos os *grupos* de homens e mulheres têm, porque é exatamente isso que faz que eles sejam “gente”. Ser gente é ser homem. *Mas de uma certa maneira*. E essa maneira particular de encarnar a humanidade constitui, para cada grupo humano, a sua “cultura”. (Idem)

Mas o que é ser gente:

“Ser gente”, quer dizer: saber – e já há mil maneiras de pensar o que “saber” quer dizer – quem ele é, o que ele significa para si-próprio, para os outros; aliás, quem são os tais de “outros”, como se organiza o grupo maior em que está inserido, como esse grupo se situa em determinado ponto de uma rede de relações, quais são as coisas boas de fazer, de se viver, e também as coisas ruins... E porque são boas ou ruins. O que se deve desejar ser, o que se pode chegar a ser, quais atitudes são melhores ou piores, para si e para os outros (para quem?), como é que o mundo se divide: gente, bichos, coisas, gente próxima (igual?), os parentes, a família, os “outros”, amigos, indiferentes ou inimigos; aliás, antes disso até: o que é ser “igual” (que significa igualdade?), “diferente” (que significa diferença?), “amigo”, “inimigo” etc. (SANCHIS, 2018a, p. 18)

Mais do dizer o que é cultura, o mestre mostra que se trata de uma série de perguntas, que colocam os grupos humanos diante de conclusões a serem tiradas, dizendo que “[...] o interessante é que todos os grupos humanos não chegam às mesmas conclusões”, ainda que todos sejam feitos de seres humanos e tenham problemas comuns para resolver, “[...] cada grupo tende a resolver esses problemas *do seu jeito*”, sendo “[...] esse ‘jeito de ser gente’, relativamente diferente de grupo para grupo, que constitui a ‘cultura’ de cada um” (SANCHIS, 2018a, p. 18-19). Colocada a questão fundante da Antropologia, em sua versão clássica, do universal *versus* o particular, no cerne mesmo da cultura, tornada jeito de ser gente. Em uma só palavra: maravilhoso!

Os diferentes jeitos de ser gente constituem mundo igualmente diferentes. Diferenças essas baseadas em escolhas, as tais conclusões aos problemas comuns. Sobre as escolhas na “[...] imensa panóplia das possibilidades humanas, a cultura também ‘escolhe’ e carrega de sentidos os elementos escolhidos”, como por exemplo, cores (“o branco pode ser sinal de morte para os orientais”), tempos verbais (“há línguas que não têm futuro”), organizações do singular e dos plurais, distinções que outros ignoram – e aqui, vejo eu, o ponto fulcral do que a cultura opera em termos de associações e dissociações –, eu/nós e eles, ação e ator, os parentes e os outros, valores – aqui outro ponto relevante, geralmente muito mal tratado na literatura – “[...] às vezes valores diferentes de que se revestem as mesmas ações (o suicídio, o trabalho, a viagem ou a fixação territorial...)” (SANCHIS, 2018a, p. 19). O ponto seminal aqui é a dimensão da escolha na delimitação dos jeitos de ser gente, recuperando o cerne mesmo da escola sociológica francesa, a questão das representações coletivas, ou seja, do simbólico, como geradoras e moduladoras de mundos/universos. Dito de outro modo, é pela cultura que se opera a hierarquia dos valores – as escolhas –, a significação de cada um deles. Importante frisar este ponto: escolher é hierarquizar, isto é, produzir uma escala/classificação a partir de certos padrões/sistemas.

Todavia, e aqui vejo uma distinção fundamental entre a Antropologia e a Psicologia, nessas escolhas, “não se trata de tomadas de posição parciais e isoladas, sobre pontos independentes uns dos outros”, o que hoje se chamaria de agência do indivíduo. As escolhas formam para Pierre um sistema – alguns talvez queiram falar em estrutura, padrão ou algo do mesmo gênero – “[...] em que tudo tende a entrar, ordenado, hierarquizado, valorizado como convém” (SANCHIS, 2018a, p. 20). O sistema cultural, criação coletiva, é transmitido pela educação, constituindo uma

tradição, e de tal modo que, para os membros do grupo, ele lhe parece natural, “[...] e tudo isso se processa lá no fundo, sem que ninguém se dê conta desse trabalho”, razão pela qual na sua maior parte “[...] continua sempre inconsciente” (Idem). Olha aí, mais uma vez a ponte/diálogo com a Psicologia, notadamente com a Psicanálise.

O esquema da cultura como sistema/estrutura seria fácil e bastante simples, não fosse o fato de que os grupos mudam e trocam entre si, o que complexifica e complica todo o esquema, uma vez que introduz a história como variável e variante fundamental. Ou como diz o mestre em uma frase singela e plena de lição: “Se a história não existisse”; “[...] pois a vida vai...” (SANCHIS, 2018a, p. 20-21). Aqui, chega-se a um ponto delicado que diz respeito ao binômio permanência-mudança. Uma certa doxa, lamentavelmente ainda persistente na Antropologia, atribui a permanência ao eixo da tradição – pensada como pura sincronia, congelada no tempo e no espaço – e a mudança à modernidade – tomada como pura diacronia – tradição e modernidade, assim considerados como polos opostos e mesmo antagonísticos. Pierre desmonta essa doxa ao enunciar que a permanência se alia à mudança: “O jeito de ‘transmitir’ confunde-se com o de ‘transformar’. Pois é transmitindo-se, afirmando-se, confrontando-se, que as culturas se transformam”, ou seja, “[...] de qualquer modo e para todos, as culturas também estão na história” (Idem).

E a religião? Mais do que definir a religião, em seu modo sempre indagativo, pergunta: “A religião teria, então, a ver com a cultura?”. Ao que responde:

Dir-se-ia: tudo a ver. E tudo o que se acabou de dizer da cultura, inclusive a mudança contemporânea na sua situação real e na sua apreensão teórica, poderia analógica – ou metonimicamente – aplicar-se à religião. (SANCHIS, 2018a, p. 24)

Vale dizer: falar em cultura é falar em religião e vice-versa, ainda que uma não se confunda com a outra. A religião como a cultura:

[...] também pretende fornecer ao ser social uma visão do mundo – uma representação particular, com suas categorias próprias, que torna o mundo intelectual e emocionalmente apreensível (Deus, deuses, orixás, anjos, santos, criação, congregação, igreja, autoridade, verdade...). Tudo isso compõe um mundo particular e o organiza e tudo isso, para o fiel, faz do mundo genérico o seu mundo. Como o faz a cultura. (SANCHIS, 2018a, p. 24)

Todavia, há um ponto a mais relativamente à religião face à cultura, dir-se-ia, o *plus* a mais da religião, seu diferencial:

[...] a religião maneja categorias que atingem a subjetividade do fiel neste mundo, impulsionam sua ação, orientam e qualificam o seu comportamento externo e suas atitudes profundas (dependência, oração, louvor, sacramento, magia, pecado ou simplesmente erro, o sentido, afinal, do comportamento): um motivo para viver e um modelo para a vida. (Idem).

Para concluir, apontando o ponto fulcral, diz Pierre: “Religião é cultura. Mas religião não se confunde simplesmente com cultura. É cultura no superlativo”, o *plus* a mais de que falei, agora delimitado, o absoluto – absolutamente outro, fins últimos –, desdobrado em ética. A religião:

[...] põe em jogo uma totalidade, e sob o prisma do absoluto. Totalidade do mundo, explicação a mais global, em princípio sem resto. E que implica, ao mesmo tempo, dinamismo para viver e balizamento para o engajamento nesta vida (Ética). (SANCHIS, 2018a, p. 23-24)

Todavia não nos enganemos, “[...] não é fácil definir ‘religião’ sem privilegiar ou tornar exclusivo um só de seus vetores: cosmovisão, que pode, então, passar a ser sonho vazio, sem repercussão na vida, ou Ética, que tende a virar puro moralismo” (SANCHIS, 2018a, p. 24). Aqui, Pierre se refere as duas principais referências no campo dos estudos de religião, a saber, Durkheim e Weber, um considerado o pai fundador da Antropologia da Religião, o outro, da Sociologia da religião<sup>7</sup>. Lembra que tanto um quanto o outro “reconhecem – em sentidos diferentes, é verdade – que a religião não influencia necessariamente o espaço todo da cultura”. A religião pode:

[...] pretender qualificar, informar (dar forma) ou até colonizar drenar e confiscar as energias de outros campos socioculturais: a arte, a ciência, a política, o erotismo, mas é também possível que estabeleça com essas instâncias negociações respeitadas das respectivas autonomias. É até possível que os princípios desses campos a desafiem, instaurando-se em ‘religiões

<sup>7</sup> Para os textos considerados seminais das duas perspectivas, trata-se de *As formas elementares da vida religiosa* (1996) e *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* (2004). No primeiro, a religião é assentada na experiência coletiva da categoria definidora do sagrado, por isso a noção de forma elementar da vida religiosa, no outro, em um tipo particular de ação social, por isso a ideia de espírito de um sistema econômico.

metafóricas', 'religiões no sentido amplo', 'religiões de substituição', sagrados paralelos, abertos, também eles, à secularização. É possível, enfim, que a própria categoria do sagrado perca socialmente sua densidade e se inscreva nas subjetividades com crescente indiferença. (SANCHIS, 2018a, p. 25)

Vemos muito disso acontecer nos tempos que são dados viver, em que se observa uma multiplicidade de movimentos de captura da esfera religião por outros campos, gerando preocupantes distorções de sua esfera de ação, a ponto de se poder perguntar, como o faz Pierre, se o campo religioso será ainda hoje o campo das religiões<sup>8</sup>. O ponto aqui é que na contemporaneidade mais imediata se complicam e se complexificam as relações entre cultura e religião. Como diz o mestre: “Como as culturas, viajam as religiões. E se encontram nos mesmos espaços que deixam então de ostentar – ou sofrer – referências exclusivas a uma delas” (Idem).

Na conclusão do capítulo, novamente a indagação, sempre presente na pena de Pierre:

Existem ainda culturas? Diversifica-se a religião?. Volta, então, ao ponto central de seu argumento, a relação permanência-mudança, apontando que “a religião está aí, a mesma e outra”, uma vez que “os dois polos antagônicos da ruptura e da continuidade, longe de simplesmente se oporem, se justapõem ou se balancearem, compõem juntos uma realidade diferente, cuja originalidade está exatamente no fato de que esses lances antagônicos se qualificam e se performam reciprocamente. Um não existe se não por meio da forma emprestada no outro”. (SANCHIS, 2018a, p. 40)

O que dizer de tal postulação, a não ser, perfeito!

E a cultura brasileira e sua relação com a religião? Não tenho tempo para explorar esse ponto. Limito-me apenas a chamar atenção que ao longo de todo o livro, essa relação é tematizada, em distintas manifestações empíricas. Mas há um fio que percorre a reflexão, o de que no Brasil temos uma cultura religiosa, produto de nossa história em relação à qual, pela via do sincretismo, o fiel tece sua visão e sua ação.

Poderia ressaltar muito outros trechos, mas já vai ficando longa demais essa minha fala que se quer breve, vou então ficando por aqui, não sem lembrar minha citação fetiche, que me parece dizer tudo o que Pierre é, foi e será.

---

8 Veja-se o capítulo 10 de Sanchis, 2018b.

No fundo são misturas. Misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e é assim que as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca. (MAUSS, 2003c, p. 212)

Obrigada.

## Referências

BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Lisboa: Livros do Brasil, 2000.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo: três ensaios. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, v. 19*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a. p. 78-187.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, v. 11*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012b. p. 13-243.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967a. p. 215- 236.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: EDUSP, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967b. p. 193-213.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1981.

LÖWY, Michel. Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber. *Plural*, [s.l.], v. 17, n. 2, p. 129-142, 2011. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs0.2010.74543>.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Tradução de Francisco M. Guimarães. Petrópolis: Vozes, 1973.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. *In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003a. p. 399-422.

MAUSS, Marcel. Efeito físico da ideia de morte sugerida pela coletividade. *In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003b. p. 345-365.

MAUSS, Marcel. O ensaio sobre a dádiva. *In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003c. p. 183-314.

MAUSS, Marcel. Relações reais e práticas entre a Psicologia e a Sociologia. *In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003d. p. 315-344.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu". *In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003e. p. 367-397.

MAUSS, Marcel; DURKHEIM, Émile. Algumas formas primitivas de classificação. *In: MAUSS, Marcel. Ensaios de Sociologia*. Tradução de Luiz João Gaio e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1981. p. 399-455.

MEAD, Margateh. *Sexo e temperamento*. Tradução de Rosa Krausz. São Paulo: Perspectiva, 1979.

PASSOS, Mauro; PEREZ, Léa Freitas. Apresentação. *In: SANCHIS, Pierre. Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes*. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 9-13.

PEREZ, Léa Freitas Perez. *Saudação a Pierre Sanchis*. Alocução enunciada durante a Sessão Solene da Egrégia Congregação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG para a concessão do Título de Professor Emérito da UFMG a Pierre Sanchis, 1999.

PEREZ, Léa Freitas; SANTOS, André Tavares Silva. Pierre Sanchis e o exercício escrupuloso do ofício: em busca de suas nascentes, as romarias portuguesas. *Ciencias Sociales y Religión.*, [s.l.], n. 7, v. 7, p. 211-221,

2005. DOI: <https://doi.org/10.22456/1982-2650.2286>.

PEREZ, Léa Freitas. *Viagens textuais: da escritura da experiência na experiência da escritura*. Porto Alegre: Medianiz, 2016.

SANCHIS, Pierre. A graça e a gratidão. *Teoria & Sociedade*, [s.l.], n. especial, p. 158-169, 2003.

SANCHIS, Pierre. Cultura brasileira e religião: passado e atualidade. In: SANCHIS, Pierre. *Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes*. Petrópolis: Vozes, 2018a. p. 17-41.

SANCHIS, Pierre. *Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes*. Organização de Mauro Passos e Léa Freitas Perez. Petrópolis: Vozes, 2018b.

SANCHIS, Pierre. Uma pretensa introdução à Antropologia. *Teoria & Sociedade*, [s.l.], n. 19, v. 1, p. 262-279, 2011.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo e revisão de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.



## Em travessia: Pierre, o antropólogo

Mauro Passos

*“A primeira chave da sabedoria é a interrogação assídua e frequente... É duvidando que se chega à investigação, e investigando que se chega à verdade.”*

(Pedro Abelardo)

Para mim, este texto é uma *Laudatio* ao Mestre Pierre Sanchis. À maneira da *laudatio* romana, quero estabelecer a primazia da pessoa sobre a obra. A obra de Pierre Sanchis não é somente seu trabalho intelectual, é também o resultado de seu posicionamento na vida. Seus textos nos levam a pensar, investigar e questionar, como está na epígrafe. É uma produção inquieta, crítica, inventiva, ágil sobre o que de melhor se tem escrito sobre Antropologia da Religião no Brasil. Com uma lucidez interrogante, Pierre Sanchis desempenha nesse campo um notável papel. O texto de Emmanuel Mounier é um bom exemplo disso:

O pequeno e encolhido medo abriga-se no ancoradouro das tranquilas enseadas do passado, onde os mastros vegetam na calmaria de todos os conformismos. A coragem lúcida e generosa eleva o gesto largo ao vento dos grandes espaços livres, abrindo no mastro grande a grande vela para a rota da mais alta estrela. (MOUNIER, 1962, p. 66)

A Antropologia da Religião desenvolvida por Pierre Sanchis não quer apenas dar respostas a problemas da conjuntura social, cultura e religiosa brasileira. Vai além. Coloca-se num caminho mais amplo do processo de modernização do país, com uma crítica conceitual, inquieta e vigilante. Assim, ele mesmo afirma: “Um campo religioso constrói-se e reconstrói-se constantemente, nas reações entremeadas das instituições, dos grupos, quase-grupos e indivíduos, diante do jorro dos acontecimentos” (SANCHIS, 2018, p. 204).

Como narrar, em poucas páginas, a gesta de um Mestre cuja causa deveria ser a marca de uma agenda comum a todos os estudiosos, pesquisadores e professores? São tantos e tantos trabalhos, cada um com várias pistas e inspirações, que, no mais das vezes, dialogam uns com os outros, num quase palimpsesto, o que torna a tarefa da escolha difícil. Obra e pessoa rimam em seu trabalho acadêmico.

Joseph-François-Pierre Sanchis nasceu em Perpignan, França, em 16 de dezembro de 1928, dia de Santo Ananias, sob o signo de sagitário. Diz ele sobre sua proveniência, já perscrutando sua experiência no campo da Antropologia:

Nasci na Catalunha francesa... Uma identidade diferenciada em relação à 'norma nacional', a mesma que a de outros catalães, em outra nação do outro lado dos Pireneus, mas que, no meu caso, coexistia com a normal, global, nacional francesa. Contraste acentuado pela experiência do colégio, fora da região natal... Uma distância de apenas 90 km, mas que me levava a encontrar outra sociabilidade, outro sotaque, outra arquitetura, outras preferências culinárias, outra cor do céu, outro vento..., o que sentia em parte como outra gente e outro mundo. Neste grupo social 'anglobante', era eu mesmo, no caso, que me percebia em parte como o Outro: Outro em mim, o mesmo no outro... Tanto lá quanto cá, ao mesmo tempo 'apreendia' um mundo no cotidiano espontâneo e em encontros mais seletivos com o que sobrava da cultura catalã, e 'aprendia' outro mundo na exposição à cultura oficial francesa, à educação formal. E também gostava de me sentir participante dele. Não era assim tão nítido o confronto nem mesmo a distinção – do mesmo e do Outro no eu. Em todo caso instalava-se a experiência de uma dialética, a da parte e do todo, que encontrei mais tarde na Antropologia. (SANCHIS, 2011, p. 264-265)

Formado em Teologia, na Universidade de Estrasburgo em 1954, dedicou-se durante algum tempo ao estudo da literatura cristã dos séculos IV e V. Seu *Mémoire* para obtenção do *Diplome* da então École Pratique des Hautes Études, V<sup>e</sup> section (Sciences Économiques et Sociales) foi *Liturgie en conserve et liturgie vivante: le cas de la Missa do Morro, Brésil*, que trata das repercussões, na sociedade baiana, de uma mudança na expressão musical da liturgia católica. Brasil, relevante espaço de metamorfoses culturais, religiosas que ajudaram e ajudam a construir sua história.

Em 1976, tornou-se professor de Antropologia na UFMG. O campo religioso foi seu terreno privilegiado de pesquisa: pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), membro da diretoria e presidente do Instituto de Estudos da Religião (ISER), Rio de Janeiro. Em 1991, fez pós-doutorado no Groupe de Sociologie des Religions du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Mais recentemente, abordou a globalidade do campo religioso brasileiro na sua relação com a modernidade, com as inculturações e com o sincretismo. Aposentado como professor da UFMG em 1997, recebeu o título

de Professor Emérito dessa Universidade em 1999. Coordenou, pelo lado brasileiro, um grupo internacional de pesquisa (CNPq/IRD – Institut de Recherche pour le Développement) sobre as modalidades contemporâneas de criação de identidades sociais através da religião.

A obra desse Mestre fascina pela leveza, originalidade e seriedade acadêmica. Os atos, falas e textos de Pierre Sanchis compõem seus estudos, pesquisas e publicações. Segundo Michel de Certeau: “A criação vem de mais longe que seus autores, supostos sujeitos, e ultrapassa suas obras, objetos cujo fechamento é fictício” (DE CERTEAU, 1993, p. 10). A religião está aí, presente, de forma concreta e identificável. Está sob diversas formas de abordagem e, ainda, sob vários tipos de pesquisa nos diversos ramos das ciências, particularmente, as Ciências Sociais.

Vários estudos, pesquisas e publicações mostram seu trânsito com a Sociologia, a Antropologia, a Teologia, a Literatura, a Filosofia. Essa variedade temática revela um pensador voltado para a diversidade humana e capaz de captá-la em suas relações com o religioso. Assim, dialoga com o tempo presente (sincronia) e o tempo passado (diacronia) para uma compreensão do lugar da instituição religiosa com o diferente e, ainda, com os conflitos, desafios e transformações sociais do mundo contemporâneo. A “geografia” de seus estudos é vasta, pois evoca cenários lacunares. É essa renovação mais profunda uma das chaves para a produção do conhecimento antropológico. Pierre Sanchis abre perspectivas para o diálogo do fenômeno religioso com a contemporaneidade, estudando as questões de violência, etnia e gênero. Na concepção de Karl Marx, temos de compreender a história, a fim de fazer história. A ciência e a razão carecem de sensibilidade. De novos olhares.

## **Religião e modernidade – desafios e enfrentamento**

Lembrar... recordar e rememorar. Provocar a memória. Selecionar fatos. Situar acontecimentos, conversas, reuniões. Seguir as trilhas de Pierre Sanchis – Antropólogo, Amigo, Mestre. Triângulo de experiências e vivências. Tudo isso inclui seleção, como feito no livro: *Religião, cultura e identidades* (SANCHIS, 2018). Um elemento rico dos textos não são as palavras escritas, mas a diferença que elas produzem – o horizonte de diferentes caminhos. Não o “desfolhamento” de verdades, mas o “folheamento” de significâncias. Aí está a vitalidade da Antropologia – diligência de busca e vigília de espera; continente com muitas trilhas. A inspiração conjuga-se com a gratidão, de forma mística e poética, quando recebe o

### título de Professor Emérito:

Como pesa pouco, neste momento, diante do sentimento dominante de gratidão e de alegria. Gratidão pelos anos vividos no meio de vocês, recebendo e tentando dar um pouco: as imagens se atropelam, da casa – das casas, a da Carangola com o seu porão, a luminosa, do campus – de todos, de muitos em particular, colegas – e não só daqui –, funcionários e alunos, de alguns muito especialmente. Uma imagem entre todas se fixa: a feita destas turmas de estudantes, a se seguir desde a primeira, aquela que já em 1978 encantou uma noite de nossa rua no Prado pela música de sua serenata... Imagens de encontros sucessivos, em aula, nos corredores, no gabinete, em casa. Imagens de procuras, de descobertas; afinal, “iniciação”, em qualquer nível formal que se situe, a uma descoberta do “homem”, *anthropos*. Imagens de amizades, que desde então e ao longo do tempo vão se somando. São essas imagens que gostaria de juntar numa *gerbe* e de lançar agora a esta Mesa e a esta sala, para dizer a vocês o quanto significaram para mim e o quanto suscitaram e suscitam em mim, além de emoção, de afeto. (SANCHIS, 2003, p. 169)

Neste tempo de rupturas, em que tudo parece tornar-se movediço, Sanchis tem a audácia intelectual de estabelecer um diálogo fecundo entre religião, Antropologia e História, com conotações densas para quem se dedica ao estudo da religião. Ele faz eco a vários pensadores clássicos e autores contemporâneos para o confronto entre conhecimento antropológico e religião. Com tal propósito, busca inventariar influências da ciência clássica sobre as teorias e sobre as diversas abordagens religiosas, pois seus estudos mostram que a tradição anunciada, pregada e pensada é, ao mesmo tempo, uma realidade já dada e sempre em devir. Não há exagero em afirmar que o ser humano se caracteriza pela inquietude de quem está à procura de seu lugar no mundo, como ressaltou Santo Agostinho nos primórdios do cristianismo: *Inquietum est cor meum*<sup>11</sup>. Os livros, pesquisas e artigos de Sanchis lembram bases antropológicas e epistemológicas de um pôr-se a caminho. Assim, realiza uma empreitada ousada – dialogar com as diversas áreas do conhecimento para avançar rumo a uma amplitude de pensamento e ações práticas.

Num momento histórico conturbado, temos de enfrentar as consequências de tantas invasões que ferem a religião, a política e a sociedade. Este texto acontece em boa hora. Movidos por utopias e sobressaltos,

11 Tradução: “Meu coração está inquieto”.

guardamos a lição desse Mestre – vasculhar, na história do vivido, momentos de síntese para reaprender a ver, a conceber, a pensar, a agir (mais do que em outros momentos, “pensar é preciso”). Como sua voz e suas palavras, ainda, ressoam? Como aproveitar a lição/as lições desse Mestre? As vozes e os olhares são de mão dupla. Pretendo escutar e fazer ouvir o eco polifônico do que está feito. Daquilo que está escrito na linha horizontal do tempo. Um pensador nos ajuda a entender quem somos e onde estamos/chegamos. Segundo Fernando Pessoa, “[...] quem não vê bem uma palavra não pode ver bem uma alma”. Isso me permite afirmar, como ex-aluno, que, mais que saber dar aulas, Pierre Sanchis era um Mestre que facilitava diálogos – provocava, questionava, discutia, ouvia, enfim, fazia pensar. Por isso, indicava pistas, possibilitava chaves de leitura. Aprender, sob o ponto de vista hermenêutico, é sempre interpretar.

Em seus textos, questionava, evitando o pessimismo sobre as mudanças que ocorrem no campo religioso, particularmente no Brasil. Na realidade, estamos presenciando um momento religioso diferente, com problemas, silêncios e limitações. Nesse caminho, ele distinguia os diversos tipos de sociedade e a situação histórica e cultural em que se encontrava a religião. No artigo *Religião e etnicidade – dois casos de negritude católica na diáspora* (Cf. SANCHIS, 2018), ele faz um estudo sobre identidade religiosa e identidade étnica no Brasil e na França, analisando as trajetórias dos dois grupos negros e mostra a diferença no processo de inculturação do catolicismo em cada país. Segundo sua análise, o cotejo desses grupos permite evidenciar que os fatores de memória, imaginário, cultura e religião se articulam em relações diferentes de sentido. Há um entrelaçar de permanência da memória, carregada de sentidos, que permite à análise levantar questões, apontar outras dimensões, sem pretender esgotar o esclarecimento. Max Weber também nos ajuda a compreender a ligação entre ação e significado. De acordo com a visão weberiana, Bottomore e Nisbet afirmam que “o homem não age simplesmente sob o efeito de um estímulo mecânico, mas porque quer alguma coisa por certas razões” (BOTTOMORE; NISBET, 1980, p. 228).

O fenômeno religioso apresenta-se, ainda, abrangente e complexo. As novas religiões e as novas formas de crer têm um traço característico – o individualismo. Nelas, é a pessoa que define suas opções, compõe sua síntese com elementos de diversas tendências religiosas – uma *bricolagem*. (Cf. SANCHIS, 2018, p. 187-203). Segundo Sanchis, cada um compõe seu *menu* a partir de instituições diferentes, sem, no entanto, aderir a nenhuma delas. Importam a emoção, o espontaneísmo e a experiência

pessoal do sagrado. No caso do catolicismo, a Igreja Católica deixa de ser o lugar do sentido<sup>22</sup>. Portanto, a crise atual das religiões, particularmente do cristianismo, diz respeito à forma histórica com que se apresentam. O problema é a instituição religiosa e não o sagrado em si. Para Sanchis, o imaginário social, habitado por seres e entidades, foi sempre uma presença no Brasil. Abordando o campo religioso contemporâneo, afirma que “esse fenômeno leva parte dos fiéis a compor de maneira autônoma seu universo simbólico” (SANCHIS, 2018, p. 199). Nesse sentido, o catolicismo sempre manteve uma dimensão mítica forte, tanto que a religiosidade popular se alicerça em elementos míticos – caminhos de sua revitalização, crença e espiritualidade.

Os diversos temas de Pierre Sanchis destacam o reconhecimento de que a Antropologia da Religião tem uma historicidade, por isso é dinâmica e múltipla. Ele ensina-nos que, ao fazer pesquisa, não se trata de testar ou atestar, mas, antes, de indagar, perguntar e levantar questões de maneira nova. Era um pensador ativo e metódico.

A Antropologia da Religião exige hoje, mais que em outros períodos, abordagens que considerem as situações concretas, que tratam do cotidiano, das questões da urbanidade, de gênero e raça. A partir dessa interação, é construída uma teoria solidária e prática. Uma leitura do religioso a partir de um lugar plural – as culturas brasileiras. Portanto, no caminho de Geertz, para quem a religião é um sistema cultural. É um presente com um horizonte reflexivo.

Considerando o lugar da religião no Brasil, afirma que o processo de desinstitucionalização tende a aprofundar-se e as opções e princípios pessoais continuarão a orientar o fenômeno religioso. A situação política brasileira, atualmente, é um campo fértil para as pessoas se enclausurarem em grupos e identidades fechadas e a religião se transformar em um campo de batalha. Uma complexidade que ocorre em confrontos, muitas vezes tensos, entre as diversas religiões e, ainda, com os diferentes grupos de cada religião. No entanto, segundo ele, “uma afirmação de identidade faz inegavelmente parte do momento atual” (SANCHIS, 2018, p. 378). Não há dúvida de que as atitudes e os posicionamentos fundamentalistas tornam o momento presente problemático. Nesse sentido, o diálogo intercultural e inter-religioso é o caminho capaz de contribuir para amenizar esse impasse e, ainda, resgatar outros valores para o futuro social das religiões. Com toques originais, Pierre abre perspectivas para outros caminhos.

---

<sup>22</sup> Destaco o estudo de De Certeau e Domench (1974).

## Cultura e religião no Brasil

Como pensar a religião, a partir da cultura? Esse é o direcionamento da Antropologia da Religião desenvolvida por Pierre Sanchis.

Nessa direção, não fechou o significado de “cultura”, nem se deixou colonizar por nenhuma instituição religiosa ou teoria/abordagem reducionista. “É esse ‘jeito de ser gente’, relativamente diferente de grupo para grupo, que constitui a ‘cultura’ de cada um” (SANCHIS, 2018, p. 19). Vale lembrar que o conhecimento contemporâneo busca alternativas e estabelece conexões com as diversas áreas do saber. O contato de uma religião com o mundo da cultura pouso seu olhar, saberes, verdades e utopias no ‘jeito de ser’ de cada grupo social. Assim recupera, (re)constrói e integra momentos e espaços de elementos de cada povo, grupo e pessoa. Empresa difícil, pois o movimento da religião/das religiões muda segundo as temporalidades e os lugares. E nessa fase intensa e universal de pesquisas e estudos sobre o comportamento individual e institucional das religiões, ele fez uma análise crítica de muitos aspectos antes incontestáveis. Qual tem sido o papel da religião na transformação da sociedade contemporânea e nos processos de humanização da história? Em seus estudos, mostra que não será o autoritarismo, nem o poder ou a uniformidade. Nenhuma religião é um muro excludente (religião é meio e não fim). Atualmente, a liberdade, a diversidade e o diálogo têm, mais do que em outros períodos, significado importante. Nesse caminho, mostra o significado das mudanças de padrões tradicionais nas relações entre as religiões e entre a religião e a pessoa, os grupos, as comunidades. Assim, ele argumenta:

Quem sabe o diálogo religioso ganhe em densidade se cada um se considerar o interlocutor como portador, não de uma verdade que se quer minuciosamente completa e definitiva, mas de algo como um “tipo ideal” à procura de mais uma realização criativa, na relação precisa criada por esse “encontro”. (SANCHIS, 2018, p. 194)

Sanchis soube destacar, nesse fragmento de texto, a amplitude e a universalidade da religião na tensão entre o ser e a relação. O religioso é analisado sob a ótica da perspectiva. Considerando os problemas vividos na contemporaneidade, busca o caminho dos começos para reinventar outros passos, tais como as implicações do sincretismo religioso, da secularização, do ecumenismo e o diálogo com a matriz religiosa brasileira, ainda, viva nas religiões afro-brasileiras e indígenas. Nesses espaços, os

espelhos das culturas se projetam e se reconhecem de forma híbrida, no sentido ontológico e através de suas manifestações.

Quero destacar sua tese de doutoramento – *Arraial, festa de um povo: as romarias portuguesas* –, publicada em 1983, pela editora portuguesa Dom Quixote, e republicada, em 1997, em francês, pela editora da École des Hautes Études en Sciences Sociales. Com uma articulação entre o individual e o coletivo, ele combina metodologicamente a observação participante, depoimentos e uma minuciosa pesquisa em fontes documentais para estudar as romarias, peregrinações de perdão, em Portugal. Põe em cena gestos, versos, sabedorias e memórias, como forma de evocar o mistério de viver: “A promessa é a relação estabelecida entre a condição humana concreta e um invólucro de santidade que a rodeia. Faz parte de uma visão do mundo dentro da qual constitui um modo de comunicação essencial” (SANCHIS, 1992d, p. 47). A festa marca o tempo. Diversos olhares foram-se desdobrando na vivência das festas. Nas vias das divergências, perdas e desafios, a festa continua a memorar tradições, sem deixar, no entanto, de conjugar o verbo trabalhar. O texto, margeado pela utopia, vai costurando em seus contornos mistérios do humano e do divino.

Hoje, o pensamento teológico é o resultado de um trabalho coletivo, para que possa abordar diversos temas e, ainda, estabelecer diálogos com teólogos de religiões diferentes, considerando o pluralismo religioso do mundo contemporâneo. A Antropologia da Religião não diz respeito apenas às questões temáticas, mas também à abordagem metodológica. Isso implica estabelecer uma relação entre a cultura, a religião e o ser humano concreto, em sua história. O importante é a descoberta da dimensão religiosa na vida – lugar de encontro e projeto de humanidade. O cristianismo e as demais religiões dirigem-se à essência do ser humano, com esperança na procura e na ação, por várias rotas ajustadas à complexidade do mundo.

A cultura é o *locus* para a religião se encarnar na história de cada povo. Esse traço unificador é “uma relação difícil e delicada” como ele mesmo se referia:

Religião é cultura. Mas religião não se confunde simplesmente com cultura. É cultura no superlativo. Põe em jogo uma totalidade, e sob o prisma do absoluto. Totalidade do mundo, explicação a mais global, em princípio sem resto. (SANCHIS, 2018, p. 24)



Em se tratando da realidade brasileira, na década de 1950, o antropólogo Thales de Oliveira afirmava que não se pode analisar a cultura brasileira sem nos debruçarmos sobre a questão religiosa (AZEVEDO, 2002). Nesse caminho, Pierre Sanchis analisa como funciona o catolicismo no Brasil, que evoluiu para uma forma mais livre, menos dogmática e pouco doutrinária. Na sua imensa maioria, a população brasileira é de “muita reza e pouco padre”, escapa à instituição religiosa. Soube “tropicalizar” o catolicismo e outras religiões. Desde sua implantação, o catolicismo não funcionou segundo as metas da Igreja Católica. Predomina, de modo geral, o culto aos santos, muita devoção, peregrinação e convivência com outras crenças religiosas – indígenas, africanas e espíritas. Em seus estudos, Pierre não apenas descreveu a religião dos brasileiros, mas a interpretou de acordo com as práticas, comportamentos, tradições e crenças. Nesse sentido, pesquisou as implicações e nuances do sincretismo religioso (Cf. SANCHIS, 2018, p. 42-65, 349-379). Ao tratar do sincretismo, mostra que se trata de um processo de redefinição de identidade, isto é, “Um processo muito variado, polimorfo, criador e causa ativa em vários níveis e várias direções” (SANCHIS, 2018, p. 351). Tendo em vista a matriz religiosa brasileira – indígena, lusitana e africana –, ele mergulha na raiz dessas manifestações religiosas, no seu imaginário e nos bens simbólicos. Vale destacar que os dados são colhidos no conhecimento histórico e na conversa com um popular num botequim de Salvador (Cf. SANCHIS, 2018, p. 234), com um pipoqueiro candomblecista de Salvador (Cf. SANCHIS, 2018, p. 264) e pesquisadores/pesquisadoras (Cf. SANCHIS, 2018, p. 254, 373, 376).

Pierre Sanchis aborda o fenômeno religioso de vários ângulos. Modela esse conhecimento com os valores da tradição, do imaginário, da linguagem e das experiências simbólicas. Nisso está a singularidade de sua análise – instituir canteiros de partilhas como um artesanato do religioso. O mundo religioso inserido no mundo e fornecendo pontos de apoio, motivos de encontro, espaço de descobertas. O olhar atento e lúcido sobre a história contemporânea favorece as análises desse antropólogo, preservando-o de falsas interpretações. (É tempo de sondagens e não de mapas!) Como vários estudos têm demonstrado, o conhecimento (a ciência) exprime possibilidades, não mais se identifica com certezas e verdades absolutas. Saber olhar, em meio ao sabor agridoce da cultura brasileira, suas variedades singulares, seus desdobramentos e influência nas expressões religiosas. Segundo ele: “O Brasil é sociogeneticamente resultado de fundamental convergência, renovada ao longo da diacronia histórica.

Como saldo desse processo, uma porosidade de identidades nunca totalmente fusionadas” (SANCHIS, 2018, p. 372). Esse processo não caminha em uma única direção, mas comporta transformações diferenciadas.

Com esse cenário, Sanchis, em várias situações, soube entrecruzar buscas e abrir novas possibilidades. Procurou entender o real e suas múltiplas faces. Os modos de pensar são oscilantes e remetem um ao outro. Como em uma nave, o conhecimento humano é sempre um convite para içar as velas e recolher outras questões para novos começos. Pierre soube pôr-se em viagem para enfrentar as vias incertas e difíceis da Antropologia da Religião. Segundo ele: “Nenhuma religião pode hoje se considerar como solta no universo do sagrado. [...] No mundo contemporâneo, a situação básica de qualquer religião é uma relação” (SANCHIS, 2018, p. 200). Sendo assim, como falar de uma religião dos brasileiros? Como bem lembra Odo Marquard, igualdade significa poder ser diferente dos demais sem medo.

Nas últimas décadas, novas tendências surgiram nas religiões do Brasil. Aumentou a religiosidade. De modo geral, o campo religioso brasileiro tem sofrido transformações e, ainda, tem sido desafiador para quem estuda a Antropologia da Religião. É feito de muitas religiões, segundo Pierre Sanchis: “Diversificação e pluralismo interno no reconhecimento e construção de identidades, nas rupturas, deslizamentos e trajetórias” (SANCHIS, 2011, p. 12). O desafio não está na construção da unidade, mas na compreensão e convivência com a diversidade.

Outra característica, nesse sentido, é o trânsito religioso, quando se observa a circulação das pessoas por diversas religiões. Essa mobilidade se dá, principalmente, das igrejas históricas para as pentecostais. É um fenômeno que tem causado metamorfose de práticas, crenças e ritos nas igrejas. Assim, ocorre uma simbiose de elementos religiosos, inclusive no comportamento social, nas pregações, na adoção da glossolalia e na cura. A adesão a novas religiões tem várias razões, mas é feita diante de várias ofertas. Trata-se de um tema que merece atenção renovada e outros enfoques e pesquisas. “Assim é que o campo da ‘religião dos brasileiros’ está em plena mutação. Não só se modifica o mapa das religiões, mas, quem sabe, a própria ‘religião.’” (SANCHIS, 2011, p. 45) Pierre Sanchis coordenou uma pesquisa sobre o catolicismo, envolvendo antropólogos, teólogos, sociólogos e historiadores, com uma multiplicidade de abordagens, enfoques, temas e subtemas. Um ponto central desse estudo girou em torno da questão – onde, em que nível e direção e com que alcance a Igreja Católica articula permanência e mudança, identificação e transformação,

unidade e diferença, autoridade e liberdade nela mesma e na sociedade brasileira? Como consegue se direcionar frente aos conflitos internos e à pluralidade do campo religioso<sup>33</sup>? A pesquisa considerou a natureza, as dimensões e a significação da presença do catolicismo na atual sociedade brasileira. Trata-se de um movimento criador e feito de reencontros e ultrapassagens, segundo ele. Nesse sentido, afirma: “Falar de ‘catolicismo’ não é necessariamente falar em Igreja Católica” (SANCHIS, 1993, p. 9).

No cenário do catolicismo, vozes e imagens se misturam. É o que nos revela o catolicismo popular em suas diversas formas de manifestação, particularmente nas comemorações religiosas. Ir às fontes e vasculhar os fatos culturais, religiosos e históricos é uma forma de conhecer as origens deste país e um caminho para entendermos a extensão e a profundidade de nossa cultura. A experiência mística da religiosidade popular inscreve-se numa condição itinerante. Deve ser pensada como vivência concreta de relações sociais, culturais e políticas. É uma trajetória de lutas, saberes e vivências na dinâmica da permeabilidade e interconexões que modulam a religião e as religiosidades. Num país culturalmente tão diversificado, é de se esperar que também as formas religiosas sejam as mais diversas. O que há por trás da religiosidade popular? Nesse ponto, Pierre Sanchis formula uma série de questões sobre a religiosidade popular:

O que é a Igreja na cabeça, na representação, na sensibilidade dos pobres?  
E o que são os pobres na consciência teórica e na sensibilidade pastoral da Igreja? Essas duas coisas têm que se revelar uma à outra e a revelação mútua não é simples. (SANCHIS, 2004, p. 179)

Mais do que descrever a religião/catolicismo popular, importa saber o que existe por trás das imagens e ritos. A lição maior da religião popular é revelar a possibilidade de o homem interpretar, criar e recriar sua cultura, conferindo-lhe significado. A religião popular é uma cultura em movimento.

Na produção científica de Pierre Sanchis, pode-se perceber a grande relação entre história, experiência vivida e religião. Seus estudos estavam sempre em travessia com a(s) cultura(s) – identidades em movimento. Seu percurso intelectual demonstra a lida de um leitor crítico. Sua produção é uma verdadeira história de vida. As obras que deixou e os registros

---

33 Pesquisa do Grupo de Estudos do Catolicismo do Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER): *Catolicismo no Brasil Atual*, dividida em três blocos: 1. *Catolicismo: modernidade e tradição*; 2. *Catolicismo: cotidiano e movimentos*; 3. *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. Os trabalhos foram publicados em três volumes.

de sua experiência constituem uma variada e rica fonte de conhecimento. Suas anotações pessoais permitem outra leitura e se tornam, assim, uma fonte de estudo e pesquisa. Além dos livros, assinava várias revistas, jornais e possuía um grande número de separatas. Lia (e falava) várias línguas modernas, como conhecia bem o latim e o grego. Era um leitor ativo e metódico. Seu interesse intelectual ondulava no tempo – o de ontem e o de hoje. Buscava o humano em sua inteireza, por isso, seu diálogo fazia eco em outros andares – na literatura, na música, nos quadros de arte distribuídos em sua casa, no artesanato de vários países e no cuidado com seu jardim. Era alguém em busca das significâncias. Essa era sua nota característica como pessoa plena do humano (envolta do ser). Soube assimilar esse lugar movente e suas diferentes mediações. Conjugava sua grande capacidade intelectual com disponibilidade para ouvir os alunos, conversar com as pessoas de forma simples e respeitosa. Valho-me, neste momento, de uma citação de Clarice Lispector: “Que ninguém se engane, só consigo a simplicidade através de muito trabalho”.

Completando esse quadro, é importante afirmar que em seu ambiente de trabalho estavam fotos de família, amigos, estudantes e outros objetos carregados de representação. De vários lugares. Lembro-me que em fevereiro de 2018 mostrou-me a foto de um artigo escrito em Portugal: *A caminhada ritual*. É uma senhora debruçada na janela. E disse-me: “Esta foto é um artigo”. Nesse estudo, ao comentar uma procissão em Portugal, faz uma relação entre os santos e a hierarquia social:

São raras as procissões de romarias constituídas por um único andor. Os próprios santos se submetem, assim, à lei da refração do grupo, cuja unidade não se recompõe senão pela instauração de uma ordem hierárquica. Só que essa ordem muitas vezes emancipar-se-á do modelo da hierarquia social ambiente ou da ortodoxia religiosa oficial, para se colocar sobre as preferências da devoção popular: o santo mais venerado estará em lugar de honra, seguido apenas da relíquia (frequentemente a “verdadeira cruz”), que o padre carregará sob o pálio. (SANCHIS, 2018, p. 311)

Nos diversos estudos sobre a religiosidade popular, reconstituía o contexto, buscava as conexões e os sentidos atribuídos pelo povo.

Um detalhe: Pierre era uma pessoa muito organizada, pontual e um incansável lançador de ideias em debates, conferências e seminários. Sua mesa, seu computador, sua estante e suas pastas compunham seu espaço de estudo. Seus livros compareciam no dia a dia para recompor os trabalhos acadêmicos. E, depois, hospedavam-se no silêncio organizado das

prateleiras. O folheamento de vários significados seria tecido em palavras, artigos, projetos, pesquisas, livros e leituras.

A esta altura, penso já ter indicado suficientes provas sobre esse brasileiro da Catalunha francesa. Estava sempre em travessia. Forma de estreitar relações com o outro, o mundo, o diferente. Com um conjunto de qualidades humanas, impressionava a todos. Conseguia revelar a densidade contida em suas ideias e em seus projetos com simpatia e simplicidade. De forma especial, Pierre Sanchis renovou a Antropologia da Religião e tornou-se fonte para o estudo da religião no Brasil.

Questões amplas e inquietantes conduzem o trabalho da Antropologia da Religião. A plataforma de seu conhecimento não é só a abordagem religiosa, mas também a estrutura social, política, cultural, filosófica, entre outras. Se nos períodos anteriores o paradigma do sagrado respondia a todas as questões, hoje o paradigma da história e o da práxis são fundamentais, pois a religião/o fenômeno religioso trata dos sentidos da vida. Não se pode mais centralizar a análise religiosa na instituição do sagrado. É necessário dialogar com as diversas ciências, as outras religiões e as diferentes culturas. Não é suficiente o conhecimento dos grandes princípios da doutrina e da verdade teológica, pois a significação deste conjunto não se basta. Assim, o Mestre Pierre afirma: “A religião se recria (para dentro e para fora) pela abertura à religiosidade no sentido de religião fundamental, no espaço mediador da religiosidade, no sentido de franja e margem, de aura da instituição” (SANCHIS, 2018, p. 92).

### **À guisa de conclusão**

Para concluir, faço referência ao capítulo IX de *As afinidades eletivas*, de Goethe (1993). O autor lembra o trabalho de um pedreiro e constrói uma narrativa fascinante. Segundo Goethe, na construção de uma casa, há diferentes decisões, diferentes momentos e diversos trabalhos. O alicerce e a construção das paredes são obras do pedreiro. O acabamento é o resultado de um trabalho coletivo – pintor, paisagista e decorador. O pedreiro faz seu trabalho a céu aberto. Pó, massa, sol e chuva povoam seu dia a dia. E isso ficará escondido, pois somente o acabamento será visto pelas pessoas. Pintor, paisagista e decorador deixam na sombra a ação do pedreiro. Os amigos e conhecidos sempre elogiarão a escolha da cor, o jardim que decora a entrada da residência e os detalhes no interior da casa. No entanto, existe um trabalho escondido, resistente e sólido. Por isso, os moradores se assentam e repousam com confiança.

A contribuição de Pierre Sanchis é marcante para o estudo das religiões no Brasil. Como o pedreiro da obra de Goethe, ele é responsável pelo alicerce, por isso dialoga com cientistas sociais, teólogo, historiadores e crentes de diversas religiões. Isso mostra que a produção desse antropólogo, diferentemente do trabalho escondido do texto de Goethe, assumiu matizes e contornos criativos. A essência dialógica permite seu dinamismo e a superação de oposições. É essa unidade de projeto que está conjugada na obra desse pensador – o pedreiro, o pintor, o paisagista e o decorador.

Como em outros tempos, quando os místicos e os monges se recolhiam nos conventos, Pierre soube preservar essa herança e, beneditinamente, apostar no silêncio das bibliotecas, do gabinete e na cultura da pesquisa para construir e decorar outras paisagens antropológicas.

Impactante, também, lembrar – porque muito atual – o parágrafo final que Pierre Sanchis escreveu em um de seus últimos artigos – *O “som” Brasil: uma tessitura sincrética*:

O Brasil me parece conseguir juntar sincronicamente a perspectiva do passado, do presente e do futuro; a sua tradição, a Modernidade e a Pós-modernidade. Não só em situação estática de copresença, mas numa articulação constantemente operante. Prolongando na história esse processo que o caracterizou, de uma articulação de diferentes que nunca chegam a se unificar; mas, conservando as suas diferenças, se transformam mutuamente. Uma cultura feita de articulação, nunca reduzida à unidade sistemática, de identidades plurais, porosas, relativamente fluidas? Não será isso que os analistas veem surgir um pouco em toda parte no mundo contemporâneo? Se for verdade, o modelo brasileiro estaria se reencontrando com a história universal a partir de sua memória própria e, quem sabe, numa direção e num sentido oposto àquele a quem fomos acostumados pela história da cultura. (SANCHIS, 2018, p. 379)

Esse fragmento de texto, de apurada sensibilidade, coloca-nos frente a uma questão – Como pensar a religião, a partir de uma identidade duplamente (re)interpretada? Não basta descrever a religião, é preciso interpretá-la. A grande sabedoria histórica é o exercício da tolerância que abraça, suporta e confirma. Num país culturalmente tão diversificado, é de se esperar que também as formas religiosas sejam as mais diversas. Vivemos, ainda, um período em que assistimos ao enfraquecimento das religiões e a permanência do religioso. Como compreender o estatuto do fenômeno religioso no Brasil, hoje? Mais profundamente: cada um é livre

para determinar o sentido de sua vida e forjar com liberdade sua identidade religiosa, cavando-se por dentro. Trata-se de um novo estilo de vida.

Pierre Sanchis escreveu e deixou um legado não apenas para os antropólogos ou cientistas da religião. Sua obra é um convite ao debate, aponta direções e abre futuros. É uma síntese a ser lembrada (E que permanecerá!). Que se faça justiça pelo trabalho, pelas lições e pela história que marcaram sua vida! Em vez de decifrar atos, deu-lhes maior intensidade; em vez de congelar a criatividade, cultivou-a com a leveza dos sábios; em vez de aprisionar a religião, permitiu-lhe a liberdade; em vez de formatar a Antropologia, deu-lhe outros desdobramentos. Teve a coragem de se arriscar. Soube dialogar com as dúvidas, ser criativo no seu jeito de ser, relacionar e agir.

Assim continua a travessia...

## Referências

AZEVEDO, Thales. *O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*. Salvador: Edufba, 2002.

BOTTOMORE, Thomas; NISBET, Robert. *História da análise sociológica*. Rio Janeiro: Zahar, 1980.

DE CERTEAU, Michel; DOMENACH, Jean-Marie. *Le christianisme éclaté*. Paris: Éditions du Seuil, 1974.

DE CERTEAU, Michel. *La culture au pluriel*. Paris: Seuil, 1993.

MOUNIER, Emmanuel. *Oeuvres de Mounier*. Paris: Seuil, 1962. v. III.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *As afinidades eletivas*. Tradução de Erlon José Paschoal. 2. ed. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: cotidianos e movimentos*. São Paulo: Loyola, 1992a.

SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Loyola, 1992b.

SANCHIS, Pierre (org.) *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992c.

SANCHIS, Pierre. *Arraial, festa de um povo: as romarias portuguesas*. 2. ed. Lisboa: Quixote, 1992d.

SANCHIS, Pierre. Catolicismo, entre tradição e modernidade. *Comunicações do ISER*, [s.l.], ano 12, n. 44, 1993.

SANCHIS, Pierre (org.). *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

SANCHIS, Pierre. O padre Cícero e a 'igreja popular' prospectiva. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE PADRE CÍCERO DO JUAZEIRO. E... QUEM É ELE?, 3., 2004, Juazeiro do Norte. *Anais [...]*. Juazeiro do Norte: MCT, 2004. p. 166-181.

SANCHIS, Pierre. *Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes*. Organização de Mauro Passos e Léa Freitas Perez. Petrópolis: Vozes, 2018.

SANCHIS, Pierre. Uma pretensa introdução à Antropologia. *Teoria & Sociedade*, Belo Horizonte, n. 19.1, p. 262-279, 2011.



## Considerações sobre a promessa, os santos e o mestre

Eloisa Borges

O Seminário “Leituras da Religiosidade Brasileira: Pierre Sanchis, entre a Cultura e a Psicologia”, realizado em setembro de 2018, pelo Conselho Regional de Psicologia de Minas Gerais (CRP-MG), por meio da Comissão de Orientação em Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e outros Saberes Tradicionais e do Laboratório de Análise de Processos em Subjetividades da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), possibilitou não somente homenagear o professor falecido naquele ano, como também favoreceu a divulgação de sua obra junto aos(as) psicólogos(as). O professor Pierre Sanchis contribuiu fortemente para a compreensão da religiosidade brasileira, sendo uma importante referência para quem procura entender este fenômeno social e sua função na produção de sentido em nossa sociedade. Tive a alegria e a honra de participar do referido seminário, sendo que esse constituiu um convite para retomar seus textos e ensinamentos, especialmente aqueles veiculados na disciplina de Antropologia da Religião, ministrada no segundo semestre de 1995 no Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Fafich) da UFMG. Estava eu cursando o mestrado em Psicologia na mesma faculdade, e minha pesquisa envolvia a Festa do Reinado, mas esse tipo de Festa era tratado majoritariamente pela literatura disponível como um fenômeno folclórico, e sua motivação religiosa era preterida. No entanto, parecia-me tratar-se de um fenômeno sobretudo religioso, e a literatura que encontrei na Psicologia me parecia restrita. Assim, busquei auxílio na Antropologia, tanto do ponto de vista teórico quanto na orientação da professora Dra. Josefina Pimenta Lobato, do Departamento de Sociologia. Assim, quando soube que o professor Pierre iria oferecer uma disciplina optativa na graduação de Ciências Sociais, fiquei exultante, sendo que fui pronta e gentilmente acolhida por ele.

No início do segundo semestre de 1995, estava às voltas com o início da minha pesquisa – intitulada “Os Devotos do Rosário” – e meu objeto de investigação consistia no fenômeno da promessa na festa do Reinado na pequena cidade de Santo Antônio do Monte/MG. O programa desenvolvido na disciplina de Antropologia da Religião era tão abrangente quanto ambicioso: abordou, inicialmente, o fenômeno religioso em seus contornos mais amplos, a problemática da secularização e a “volta da religião”; a religião como um universal permitiu discutir as perspectivas de Durkheim, Weber e Marx, assim como autores mais contemporâneos como Clifford

Geertz, Edmund Leach e Victor Turner; a religião na história favoreceu discutir desde Evans-Pritchard até o fenômeno religioso na pós-modernidade; o campo religioso no Brasil foi discutido no contexto da ascensão dos pentecostais e da perda de hegemonia da Igreja Católica e também abordou o universo espírita e o movimento da Nova Era (inclusive foi em 12 de outubro de 1995 que um certo bispo da Igreja Universal do Reino de Deus chutou a imagem de Nossa Senhora Aparecida, episódio televisionado pela TV Record, e o professor Pierre deu uma aula inteira discutindo o fenômeno e seus desdobramentos); e finalizou a disciplina com um seminário em que os estudantes apresentaram os resultados de uma pesquisa sobre a dimensão religiosa na Fafich. É certo que suas aulas e a rica bibliografia oferecida foram fundamentais para que eu melhor compreendesse o ofício do etnólogo, o fenômeno religioso e as várias abordagens socioantropológicas da religião. Mais que isso: as contribuições do professor Pierre foram decisivas na realização da minha pesquisa e na elaboração mesma de minha dissertação. Posteriormente, tive a honra em tê-lo na banca examinadora por ocasião da defesa de minha dissertação, em setembro de 1997. Nesse contexto, para além desse breve esboço do programa de curso da disciplina ministrada pelo mestre, pretendo, aqui, retomar minha dissertação a fim de evidenciar suas contribuições, notadamente na discussão da Festa enquanto um ritual religioso, assumindo como referência teórica a concepção durkheimiana sobre religião; na discussão do processo ritual da promessa; no entendimento da relação entre o devoto e o santo; e na compreensão da dimensão do sacrifício envolvido na promessa, assim como na elucidação das estruturas de trocas verticais e horizontais desencadeadas pela promessa.

O método que orientou a pesquisa foi aquele próprio da Antropologia: a observação participante, o diário de campo, a realização de entrevistas e a etnografia. Como dizia o professor Pierre, citando Malinowski e Geertz, somente o mergulho no cotidiano do universo investigado me permitiria compreender o que efetivamente pensavam, sentiam e faziam os devotos do Rosário. Tratava-se, segundo o mestre, de “acessar as vivências dos sujeitos encarnados”.

A Festa do Rosário tem características comuns às festas de santo, cujo efeito é criar um ambiente de encontro e comunhão. Os membros dos grupos participantes se reúnem para “brincar o Reinado” (grupos esses denominados cortes, guardas, ternos ou congadas) e, em suas andanças, encontram-se com antigos conhecidos que se relacionam entre si por meio de laços múltiplos, como os que são dados pelas teias de relações

sociais nascidas da família, da vizinhança, do compadrio e das relações de trabalho. É nesse momento, no entanto, que elas se confraternizam em torno de um objetivo comum: louvar a Santa, pagar promessas, agradecer e pedir favores, renovar esperanças, festejar. Segundo depoimento de um congadeiro, *“reinado é festa, é muito barulho em torno de Nossa Senhora do Rosário, da Virgem Santíssima”*. Afinal, conforme afirma Sanchis (1992, p. 83, grifo do autor), o dom essencial que se pode oferecer a um ser numinoso é o de num gesto simbólico exaltar a sua glória entre os homens. Aliás, a festa revestirá essencialmente este significado: explosão social [...] rompendo o monótono cinzento do quotidiano, concretizará, por meio da comunidade organizada enquanto tal, mas também de certa maneira fora e acima dela, num gesto de oferenda “em honra de”.

Meu intuito era discutir a Festa do ponto de vista religioso, mais precisamente enquanto ritual religioso. Diferentemente da Psicologia, cuja literatura me parecia limitada, deparei-me, nas Ciências Sociais, com uma extensa literatura sobre religião. Diante da profusão de abordagens teóricas capaz de confundir uma principiante, encontrei, no professor Pierre, estímulo para assumir as contribuições de Émile Durkheim no seu clássico *“As formas elementares de vida religiosa”* (1989). Para Durkheim, a religião é um fenômeno antes de tudo social, ligado à totalidade da estrutura social. Ela consiste em um sistema solidário de crenças e de práticas relativas ao sagrado, oferecendo uma explicação do mundo e proporcionando conforto espiritual. Em seu texto *“Ainda Durkheim, ainda a religião”* (s.d., p. 5, grifo do autor), Sanchis esclarece que “[...] a religião diz assim respeito à ação. E à vida. Ela nasce da ‘efervescência’ criadora do social [...] Mas trata-se, é claro, de ação e de vida coletivas”. Na Festa do Rosário, a “efervescência” é percebida muito claramente na cerimônia de descimento dos mastros, que reúne uma multidão em clima de alegria e exaltação, como disse uma devota: *“A fé inunda a gente. É uma alegria contagiante! A dança, o gingado, a música, a fé envolve a gente. É como se você estivesse subindo pro céu; é o máximo”*. Assim posto, a religião surge como um ponto de apoio, em que o fiel se sente amparado pela divindade, e, ao mesmo tempo, apresenta-se como a principal fonte de coesão e integração para os membros de uma sociedade.

São muitos os rituais presentes na Festa, e a escolha da promessa como objeto privilegiado de estudo partiu da constatação de que ela é um fenômeno básico e faz o sistema funcionar. Para desenvolver esta discussão, encontrei, no *“Ensaio sobre a dádiva – Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”*, de Marcel Mauss (1974), uma fecunda referên-

cia. Partindo de um vasto conjunto de dados etnográficos e históricos, o autor evidencia que, por detrás do caráter gratuito e desinteressado de toda dádiva, há um efeito frequentemente oculto: o da obrigatoriedade de receber o que está sendo ofertado e de retribuir no tempo devido. Ou seja, uma vez feita a oferta, é acionado um processo recorrente de dar, receber e retribuir. O resultado desse conjunto de ações dadas é inevitavelmente um certo tipo de troca. Sua consequência imediata é a criação de laços de amizade, aliança e solidariedade entre aqueles que o praticam. As dádivas são parte intrínseca da Festa; não há como participar sem que se dê alguma coisa, e a promessa evidencia uma forma específica de dádiva.

São muitos os tipos de promessas, mas todas elas constituem um processo ritual. A promessa se apresenta como um comércio – não no sentido mercantil do termo – com o sobrenatural, que envolve uma economia de troca: troca de dons. A promessa é uma ação, uma busca de solução para um problema difícil e aparentemente insolúvel, implicando sempre um esforço, um gasto de energia física e moral, um investimento para se obter certos efeitos. Ela é um processo cujo primeiro momento é aquele em que ocorre o pedido, em que é feito o contrato entre o devoto e a Santa. Segue-se um período em que a pessoa aguarda na expectativa de receber a graça. O seu recebimento traz alegria, júbilo, emoção. O pedido foi atendido e precisa ser retribuído: promessa é dívida. Após um intervalo de tempo variável, o devoto paga sua promessa, fechando, assim, o processo. O próprio devoto é quem negocia com a Santa o tempo em que a promessa será cumprida, mantendo o canal de comunicação sempre aberto para o caso de alguma eventualidade, mesmo quando uma promessa ainda não foi paga. É comum aos devotos utilizarem o recurso da promessa com frequência, mantendo um circuito de trocas recorrentes entre duas sociedades: a humana e a divina. Alguns acumulam promessas, estando sempre em dívida com a Santa. Assim compreendidas, as promessas:

[...] constituem-se para muitos um investimento de rotina, entram na ordem normal das coisas e inserem-se naturalmente no desenrolar da existência e no movimento do universo. Graças a estas trocas recorrentes, estabelece-se e mantém-se uma solidariedade entre as duas sociedades, a humana e a “divina” [...] Em troca, ganha-se um maior sentimento de segurança, uma certeza de proteção, uma presença do sagrado que acompanhará o desenrolar cotidiano da existência. Trata-se, com efeito, de

uma verdadeira economia, graças a qual o mundo vive em paz e a vida continua. (SANCHIS, 1992, p. 48, grifo do autor)

A promessa é uma ação aqui compreendida nos contornos do catolicismo popular e devocional e na qual assume relevância o relacionamento que se estabelece entre o devoto e a Santa. Nas horas de aflição, homens e mulheres recorrem aos santos: acende-se uma vela em casa e se conversa com o santo em um clima de intimidade, fazem-se afagos e contam-se confidências (SANCHIS, 1992, p. 42). A Santa, os devotos pedem proteção, rezam as orações mais fervorosas e fazem suas promessas. São momentos carregados de angústia e expectativas. Os santos, por terem sido humanos, fazem-se sentir como mais próximos, tornando-se verdadeiros parentes. Daí a intimidade com que o devoto se dirige a eles. Conforme assinala Sanchis (1992, p. 56, grifo do autor), “[...] o santo participa, com efeito, no mundo do ‘sagrado’ e do poder, sem ter por isso abandonado todos os traços da humana Psicologia”. Diante da estátua de Nossa Senhora do Rosário, os fiéis retiram o chapéu, beijam seus pés, ajoelham-se, fazem o sinal da cruz, dançam e cantam em seu louvor: *“Eu sou devoto/ da Virgem Maria/ Ela é nossa Mãe/ Ela é nossa Guia”*. Isso porque “a atitude para com as estátuas e, evidentemente, a que se teria para com uma pessoa viva”, afirma Sanchis (1992, p. 42). É notório que, na religiosidade popular, a figura de Maria assume grande importância, tanto quanto a do próprio Deus criador. Sua figura pode ser identificada ao arquétipo da Grande-Mãe, que intercede, junto ao Pai, a favor dos filhos. Tal como é possível perceber no canto dos congadeiros: *“Senhora do Rosário/ escute a nossa voz/ e pede a proteção/ pra cada um de nós; Oh! minha Mãe/ Mãe de misericórdia/ acode seu filho/ que veio pra trabalhar”*. Segundo Sanchis (1992, p. 47), a promessa é a relação estabelecida entre a condição humana concreta e um invólucro de santidade que a rodeia. Faz parte de uma visão de mundo dentro da qual constitui um modo de comunicação essencial. Por isso mesmo, ela aproxima-se do sacrifício, ao mesmo tempo em que se insere no quadro de uma economia, a da troca.

A promessa insere-se no sacrifício porque a retribuição pela graça alcançada exige um esforço, seja físico (brincando o reinado) ou financeiro. Quando a promessa consiste em ser brincador, o que se sacrifica é o corpo (quatro dias percorrendo as ruas e ladeiras da cidade, realizando visitas aos reis, atendendo aos muitos convites para cafés e refeições e participação em cortejos e procissões). Quando se trata de oferecer café e ser festeiro, sacrifica-se, sobretudo, a estabilidade financeira. O sacrifício da promessa é bem aquele que envolve os atos de abnegação e de renúncia,

visto que o sacrificante se priva de algo que aprecia e dá. Contudo, conforme assinalam Mauss e Hubert (1981, p. 225):

[...] esta abnegação e esta submissão não são isentas de um retorno egoísta. Se o sacrificante dá alguma coisa, ele não se dá; ele se reserva prudentemente. É que, se ele dá, em parte é para receber. O sacrifício se apresenta, portanto, sob um duplo aspecto. É um ato útil e é uma obrigação.

Conforme assinalado, o santo é percebido pelo devoto como um ser humano, estabelecendo com ele uma interação baseada na troca: troca de dons. O laço que se estabelece entre o fiel e a divindade o faz sentir-se coagido e livre: “Este é o núcleo do sacrifício”, afirma-o Serge Moscovici (1990, p. 284). Quem aceita uma dádiva “[...] sem devolvê-la proporcionalmente falseia esse laço, retira o seu caráter de troca que supõe o dar e o tomar, o par de gestos mais elementar que existe” (MOSCOVICI, 1990, p. 284). Por isso, uma vez feita a promessa, cumpri-la significa uma obrigação; é preciso dar aos santos a sua parte.

A eficácia do sacrifício é proporcional ao preço pago por aquilo que se sacrifica. O devoto, ao se comprometer com a Santa, revela possuir clara noção do que seja um milagre grande ou pequeno. Quando a natureza do pedido exige um grande milagre, promete-se brincar o reinado a vida toda ou, então, pegar a Coroa grande – e ser rei/rainha festeiro – e oferecer um almoço ou jantar. Quando o pedido é para que o santo dê “um jeitinho” em uma situação mais cotidiana, a dádiva pode ser de esmola, brincar durante um ano, pegar coroinha e oferecer um café. Dentre todas as formas de promessa, a mais exuberante e de maior impacto coletivo é aquela realizada pelo festeiro e envolve a oferta de um almoço ou jantar para toda a comunidade congadeira – por ocasião da pesquisa, envolvia cerca de 800 pessoas. A discussão acerca das trocas horizontais e verticais realizada por Sanchis, em seu livro “Arraial: Festa de um povo – As romarias portuguesas” (1992), foi de enorme contribuição na melhor compreensão do fenômeno da promessa. A promessa consiste em uma troca vertical entre o devoto e a Santa, mas, para ser cumprida, ela depende da participação de outras pessoas, acionando, assim, um circuito de trocas no sentido horizontal.

As promessas, para além da consciência que delas se têm aqueles que as praticam, são, pois, susceptíveis de duas análises diferentes. Primeiro, podemos detectar através delas uma estrutura de troca, simultaneamente vertical e horizontal. Esta troca, apenas regulada pelo costume, [...] é feita

de gestos simbólicos, impregnados de significação: destinados a fazer superar a angústia existencial [...]. Ao mesmo tempo, esta troca cria e reforça horizontalmente os laços de uma comunidade, ligando-a a um recurso ultra social, fonte de segurança psicológica, de vitalidade física e de energia moral, em certos casos, enfim, e sob a forma que o materializa [...], símbolo privilegiado de coesão. (SANCHIS, 1992, p. 54)

Logo, a troca ocorrida no nível vertical depende, para sua total concretização, de uma ação aqui no mundo terreno. As dádivas feitas aos santos também passam pelas dádivas feitas aos homens; os circuitos vertical e horizontal se interpenetram e se complementam. A Festa é realizada para homenagear especialmente Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, mas também promove o convívio social dos habitantes da comunidade, favorecendo o estabelecimento de vínculos e reforçando laços de amizade que unem uma família à outra, compondo uma extensa rede de solidariedade e reciprocidade. Parece-me, inclusive, que é nesse sentido que Sanchis (1992) analisa a festa religiosa: um “acontecimento total”. A Festa enseja oportunidade de extensos e múltiplos sistemas e trocas simbólicas, e as pessoas oferecem ajuda, jantares, cafés, roupas, sorrisos, a amizade, indicando-nos ser este um dos seus sentidos primordiais: promover a coesão social através da troca com a Santa.

Por situar-se na imbricação do individual com o coletivo é que o estudo da promessa assume especial relevância para a Psicologia Social. Se no ato da promessa o sujeito está voltado para um drama pessoal ou para a realização de um desejo, as formas de encaminhar a resolução da questão são fornecidas pela sociedade na qual ele se encontra inserido. A promessa consiste numa busca de solução para um problema individual. Contudo, ela cria um fenômeno social, à medida que exige a presença de várias pessoas para seu cumprimento. O pagamento de uma promessa, por um rei festeiro, mobiliza centenas de pessoas, fazendo com que um ato pessoal, às vezes solitário, atinja uma ressonância incrível no âmbito social. Pagar a promessa é uma forma de agradecer à Santa por uma graça concedida. Contudo, ela ultrapassa a esfera pessoal, promovendo a comunhão, a solidariedade e a aliança entre pessoas. A promessa revela, portanto, o trânsito entre a existência social e a subjetividade do sujeito envolvido, podendo ser compreendida como um “fenômeno social total” (MAUSS, 1974), síntese de determinações múltiplas. Isso porque ela expressa em ação, ao mesmo tempo e de uma só vez, a diversidade de instituições religiosas, morais, políticas, econômicas ou familiares que compõem ou dão tessitura e significação a uma dada conjuntura social.

A investigação da festa religiosa do Rosário, e especialmente do fenômeno da promessa, exigiu uma aproximação dos referenciais teórico-metodológicos da Antropologia, e, nesse percurso, tive a grata oportunidade de ser aluna de Pierre Sanchis e de ter contato com parte de sua obra. Conheci um professor carismático, muito erudito, acolhedor e generoso, assim como um leitor atento e exigente das produções dos acadêmicos. Esse encontro com o mestre representou uma mudança importante em meu percurso acadêmico e existencial, e, estudando Antropologia, creio que me tornei uma psicóloga melhor. Na última vez que o vi, ele fez uma dedicatória em um livro que eu acabara de adquirir: “Eloisa, encontre o seu caminho entre anjos e demônios! Com amizade, Pierre Sanchis”. Esse livro nunca esteve disponível para empréstimo.

## Referências

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/Edusp, 1974. , p. 183-314.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981. p. 141-227

MOSCOVICI, Serge. *A máquina de fazer deuses*. Tradução Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

SANCHIS, Pierre. *Ainda Durkheim, ainda a religião*. Mimeo, s.d., 18 p.

SANCHIS, Pierre. *Arraial, festa de um povo: as romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.



## O sincretismo e sua influência na formação da subjetividade do brasileiro

Reinaldo da Silva Júnior

Conheci o Prof. Pierre Sanchis pelo olhar carinhoso e dedicado de um amigo – Marcelo Vilarino – que foi discípulo dele no mestrado. Utilizo o termo discípulo para respeitar a maneira como Marcelo trata o prof. Sanchis, chamando-o de mestre. As conversas que tinha com Marcelo, no entanto, não me deram na época a dimensão de proximidade que eu mesmo tinha com Sanchis; só consegui enxergar os pontos que nos dava, mesmo sem nunca termos nos encontrado, uma certa intimidade, quando me deparei com o texto publicado no livro organizado por Marina Massimi (Cf. SANCHIS, 2012), a sensação de encontro, de pertença, de acolhida foi imediata.

A primeira identificação foi com o termo sincretismo, que também aparece no título de minha tese. Mais do que a palavra, o sentido que Sanchis procura dar ao conceito. O primeiro aspecto que destaco é a compreensão de que sincretismo não deve ser visto como resultado, como um produto final decorrente de uma mistura (Ibidem, p. 15). Para Sanchis, a flexibilização dos conceitos e a ideia de sincretismo como uma força estruturante, seguindo o pensamento de Lévi Strauss, são os caminhos mais seguros para falar da identidade e do sujeito na realidade brasileira (Ibidem, p. 16); o sincretismo nesse sentido ganha a condição de processo.

De minha parte, procurei entender o sincretismo como uma condição existencial promotora de encontros, construindo o conceito de epistemologia cabocla para dizer de um conhecimento que tem na sua construção a diversidade, que se relaciona justamente por conta da condição sincrética da existência em que a mesma se dá, o que exige de nós um olhar para a terceira margem, utilizando da licença poética de Guimarães Rosa. Barzotto (2011) também remete a essa concepção de transbordar as barreiras na produção de um conhecimento latino-americano. Não é possível pensar e entender a Latinoamérica senão neste lugar sincrético dos encontros de muitos povos, encontros nem sempre harmônicos, mas que produzem em nossa essência uma mestiçagem cabocla.

A segunda identificação foi com a concepção dialética na compreensão da relação entre a permanência e a impermanência na construção dessa estrutura sincrética, algo bem parecido com o que apresenta Sawaiia (2013) na obra que organiza. Essa dinâmica onde os opostos se complementam na formação de um todo é o paradigma fundante da Gestalt e

pode ser vista também na concepção taoísta, expresso no símbolo conhecido como Yin e Yang. Reconheço que essa analogia é bastante primária e grotesca, só me atrevo a fazê-la por seguir as orientações de Sanchis (2012, p. 16-17), que afirma:

No caso do sincretismo, qual seria a direção? Poderíamos pensar a estrutura do sincretismo como a tendência de qualquer grupo humano, quando em contato com outro, de utilizar relações aprendidas no mundo do outro – o mundo do outro, no caso – para ressemantizar seu próprio universo.

Quando nos dirigimos nessa direção, estamos combatendo uma visão estereotipada do sincretismo que, como afirma Sanchis, “[...] constitui na história uma designação depreciativa, instrumento à disposição de uma instituição religiosa estabelecida para desqualificar transformações, em geral de raízes populares” (Ibidem, p. 17). O que observo é a reprodução de um modelo de pensamento eurocêntrico – para utilizar um termo já batido – que tem a intenção de “purificar o saber”, mas entendendo pureza como as matrizes culturais europeias, como se as mesmas em si fossem desprovidas de algum sincretismo.

O que percebemos é que o próprio sincretismo tem, em sua constituição, esse potencial de aproximar e afastar, como vemos nas palavras de Sanchis (2012, p. 17-18): “Transformações que, vejam bem, podem orientar-se no sentido de reforçar o paralelismo ou a semelhança com o outro ou, ao contrário, no sentido de reforçar a oposição”. É nessa condição dialética do sincretismo que se estrutura a cultura e o sujeito.

A terceira identificação que quero trazer é com o próprio conceito de cultura apresentado pelo professor: “[...] a cultura é aquilo que define, que ajuda a definir, que aponta para reconhecer o ser humano” (Ibidem, p. 20). Lembrou-me muito a reflexão feita por Ciampa (1993), que nos leva a pensar a construção da identidade a partir do território que habitamos e a desconstrução dessa mesma identidade que se produz a partir de uma imigração despersonalizante que nos leva à morte.

Quando compreendemos a função essencial da cultura na construção da subjetividade, entendemos a importância fundamental do estudo da religião pela Psicologia; a dimensão religiosa tem uma implicação que atravessa nossa construção ética, nossa percepção de realidade, a apropriação de nosso corpo. Compreender a religião, portanto, é compreender o ser humano que produz o religioso como representação cultural da relação com o sagrado, ou seja, é compreender uma dimensão de sentido fundamental para o sujeito. Sanchis afirma que isso que chamamos de

cultura é exatamente o que nos faz “gente”, ou seja, o que nos faz seres humanos. Vejo nessa visão do professor o mesmo entendimento de Maturana e Varela (2001).

Outro aspecto fundamental nessa construção do conceito de cultura é a ligação direta da mesma com o processo de aprendizagem, ou seja, cultura não é algo inato e sim apreendido, assimilado. Como afirma Sanchis (2012, p. 20):

A abelha nasce sabendo fazer tudo o que ela faz, por mais sofisticado que seja, ela não passa propriamente por um processo de aprendizagem e de aperfeiçoamento. O homem não nasce feito, mas propenso, dotado de potencialidade e num meio social criativo, que o leva, como indivíduo, até lá, como grupo, além de lá, e como grupos múltiplos, em direções e para resultados diferentes.

O processo de assimilação da cultura pela aprendizagem garante uma condição de abertura que faz do ser humano um agente transformador do dado, um sujeito capaz de pular para fora da natureza e organizá-la a partir de sua intenção ou desejo. O ato de aprender é um ato de apropriação e, por isso, um ato de poder.

Entramos aí na quarta identificação: a compreensão do lugar de destaque dos símbolos na produção da realidade, ou melhor, das representações simbólicas produzidas pela cultura e que dão, aos grupos, uma identidade coletiva, que marca também as identidades dos indivíduos. Como as representações simbólicas de um grupo, que vão formatar seus valores e costumes, não são iguais aos de outros, temos aí um desafio: no encontro de duas culturas “[...] o desafio não é só de aceitar dela elementos esparsos de significação e de valor, mas de inserir estes elementos no próprio, numa rede própria de significados” (Ibidem, p. 22). Esse exercício proposto por Sanchis nos coloca numa outra perspectiva de compreensão do encontro entre culturas que não aquela que pensa esse encontro como uma rota de mão única, onde uma cultura acaba por embotar a outra, numa relação de submissão e opressão entre as culturas.

O caminho proposto por Sanchis, por sua vez, é um caminho de troca e construção onde, numa relação dialética e sincrética, as culturas se renovam e se refazem produzindo a dinâmica que caracteriza uma existência marcada pelo movimento e pela transformação, uma existência que não está pronta.

Mas o professor não estava alheio ao outro motivo que se sobrepõe a esse; a globalização, que tem como objetivo instaurar uma cultura única

e universal. Sanchis definiu este como “[...] um movimento padronizador das culturas” (Ibidem, p. 24). E aí observamos novamente este movimento dialético de oposições que vão produzindo a realidade; a pressão pela uniformização cultural acaba por ressaltar a necessidade de legitimação das diferenças, como afirma Sanchis (2012, p. 25): “Nunca se tinha visto nos séculos passados tantas reivindicações de ‘autenticidade’ cultural, por todos os lados. Em termos étnicos, em termos nacionais, em termos religiosos”.

Várias outras confluências poderiam ser apontadas por mim, mas tenho um limite de tempo, não teria, por conta desse limite, condição de elencar todas as proximidades que descobri entre o meu pensamento e o pensamento do professor Sanchis, mas não poderia deixar de fechar esta minha contribuição ressaltando o que entendo ser o mais relevante nessa identificação; a compreensão de que um conhecimento sobre o brasileiro, um entendimento sobre as peculiaridades de nosso ethos, não terá a assertividade que procuramos se for produzida a partir das referências europeias ou estadunidenses. Uma reflexão sobre nossa realidade só pode ser feita a partir de uma construção teórica que se estruture a partir dos elementos culturais que dizem respeito a nossa constituição. A diversidade é uma característica essencial na composição desse quadro cultural e, por isso, o sincretismo se coloca como um conceito indispensável quando pensamos na construção de nossa subjetividade.

É preciso também, para fechar minha reflexão, relatar a minha percepção pessoal sobre o professor Sanchis. O que vi foi alguém que não pode ser fechado em uma caixa, não pode ser definido por conceitos herméticos; uma pessoa que tem, em sua essência, uma plasticidade que o faz antropólogo, psicólogo, historiador, sociólogo, enfim, um pensador da humanidade, um ser humano pronto para os encontros e desencontros que a existência nos impõe.

Esse último desencontro que tirou de nós a presença física desse homem diferenciado não será jamais suficiente para nos afastar de seu espírito, que estará eternamente presente em nossas vidas.

## Referências

CIAMPA, A. C. *Estória de Severino e a história de Severina*: um ensaio de Psicologia Social. São Paulo: Brasiliense, 1993.

BARZOTTO, L. A. *Nuestra cultura local: por uma epistemologia das*

margens. *Cadernos de estudos culturais*, [s.l.], v. 3, n. 6, p. 85-87, 2011.

MATURANA, H. R.; VARELA, F. J. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Palas Athena, 2001.

SANCHIS, P. O “Som Brasil”: uma tessitura sincrética? In: MASSINI, M. (org.). *Psicologia, cultura e história: perspectivas em diálogo*. Rio de Janeiro: Outras Letras, 2012. p. 15-54.

SAWAIA, B. (org.) *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes, 2013.



CONSELHO  
REGIONAL DE  
PSICOLOGIA  
MINAS GERAIS

ISBN: 978-65-89729-06-8

CDL



9 786589 729068