

“Os índios do interior”  
A instituição do crer e a folclorização  
do religioso segundo Michel de Certeau

ALFREDO TEIXEIRA<sup>1</sup>

Centro de Estudos de Religiões e Culturas, Faculdade de Teologia (UCP), Lisboa

*Sur le théâtre des mass media, prêtres et évêques  
jouent le rôle d'Indiens de l'intérieur.*

MICHEL DE CERTEAU, *Le christianisme éclaté*. Paris: Seuil, 1974, 24

*A présent, semblable à ces ruines majestueuses d'où  
l'on tire des pierres pour construire d'autres édifices, le  
christianisme est devenu pour nos sociétés le fournisseur  
d'un vocabulaire, d'un trésor de symboles, de  
signes et de pratiques réemployés ailleurs [...]. Des  
individus, des groupes empruntent des «matériaux  
chrétiens» qu'ils articulent à leur façon, faisant encore  
jouer des habitudes chrétiennes sans pour autant se  
sentir tenus d'en assumer l'entier sens chrétien.*

MICHEL DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil, 1987, 307s)

No processo de objectivação do crer, a “autoridade” aparece na sua função específica de “autorizar”, ou seja, tornar possível a crença enquanto prática co-

municativa instituidora de formas várias de troca simbólica. A antropologia do crer de Michel de Certeau possibilita o desenho de um eixo interpretativo sobre o trabalho social de objectivação dessa crença nas institucionalidades que vão gerir os repertórios de doxemas, a creditação dos locutores, a autorização dos actores, a compatibilização das representações, os requisitos dos sistemas de lealdade, os dispositivos de manutenção de uma linhagem crente, etc. As propostas de Certeau revelam uma particular eficácia no âmbito da compreensão do processo de instituição do crer e abrem perspectivas sobre a interpretação do fenómeno de desregulação do crer nas sociedades que fazem a experiência da fragmentação do cristianismo enquanto corpo social. Neste contexto, a metáfora que se transportou para antetítulo deste estudo aponta para esse carácter paradoxalmente exótico do religioso nessas sociedades.

## Uma política do crer

A antropologia do crer de Michel de Certeau tem recursos de extraordinária eficácia para a elaboração de um modelo teórico que autorize uma leitura do “crer” enquanto operação fundante e estruturante do sujeito humano, da “crença” como prática social de instituição do crer, dos actores sociais na sua condição de “crentes”. Estamos pois na linha de uma tradição antropológica que vê no crer e na crença o substrato constitutivo dos laços sociais. Nesta trajectória, sistemas diversos – como a economia, a política, a religião, a arte, a família – podem ser relacionados a partir dessa homologia estruturante. As trajectórias ensaiadas a partir dos modelos sócio-linguísticos de Benveniste e Dumézil<sup>1</sup> permitiram a Michel de Certeau a identificação do “crer” como operação pela qual o indivíduo constitui a sua subjectividade em virtude do reconhecimento de uma alteridade, operação anterior a qualquer forma de institucionalização contratual, situando-se pois no nível mais elementar da constituição da socialidade humana. Crer, enquanto prática da diferença, é sempre um relacionar-se como o outro (“actor”, pessoa em que se confia; “referencial”, realidade em que se acredita; um “dizer” ou um “dito”, algo em que se faz confiança); é dar e esperar retribuição; nesse intervalo encontramos o campo da articulação simbólica que

<sup>1</sup> Cf. Émile Benveniste - *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*: I. *Économie, parenté, société*; II. *Pouvoir, droit, religion*. Paris: Minuit 1969; Georges DUMEZIL – *Idées romaines*. Paris: Gallimard.

permite a institucionalização do crer, ou seja, a crença. Esse intervalo — do diferente e do diferido — é o lugar estratégico da comunicação humana que se abre à produção das institucionalidades que vão gerir as redes do débito e do crédito<sup>2</sup>.

Na aproximação ao fenómeno do crer, Michel de Certeau deu uma particular atenção ao intervalo que estrutura a economia do dom e da troca, lugar do diferente e do diferido, ou seja, lugar do crédito (enquanto sistema de confiança e lealdade). Mas esse intervalo é também o lugar onde trabalha a norma, ou as institucionalidades em geral, com o intuito de estrategicamente fixar e capitalizar essa “confiança” para as operações sociais de credibilização das “autoridades” que serão os fiadores de um determinado sistema de crédito — este é o terreno da política do crer<sup>3</sup>. O estudo dos textos de Michel de Certeau possibilita o desenho de um eixo interpretativo que vai dessa aproximação ao crer enquanto abstractos da vida social até ao trabalho de objectivação da crença em institucionalidades que vão gerir os repertórios de doxemas, a creditação dos locutores, a autorização dos actores, a compatibilização das representações, os requisitos dos sistemas de lealdade, os dispositivos de manutenção de uma linhagem crente, etc.

Certeau centra a sua atenção em dois tópicos fundamentais no que concerne ao funcionamento social do crer<sup>4</sup>: a verosimilhança e a instituição. O primeiro diz respeito à economia da linguagem — uma convicção particular firma-se numa autorização geral (“toda a gente sabe que...”, “diz-se que...”); o segundo é relativo à articulação das práticas — a instituição toma para si uma especificidade na globalidade do crível (“o meu pai dizia...”, “a Igreja afirma...”, “o Partido pensa...”). A verosimilhança refere-se ao “outro” indeterminado: não inclui um respondente particular que assuma uma promessa. Na sua forma mais neutra, “diz-se que se

<sup>2</sup> A exploração que Certeau faz do quadro Dumézil/Benveniste foi estudada noutra lugar: cf. Alfredo TEIXEIRA — *«Entre a exigência e a ternura»: uma antropologia do habitat institucional católico*. Lisboa: Paulinas, 2005, 29-50. O estudo da antropologia do crer de Michel de Certeau permitiu a formulação de importantes distinções, mesmo se estas ainda não estavam totalmente estabelecidas nos seus ensaios. Essas distinções possibilitaram perceber o problema desta pesquisa enquanto interrogação acerca da continuidade e/ou descontinuidade entre o “crer” como acto fundante e estruturante do sujeito humano, a “crença” como prática social e institucionalização do crer, e as “crenças” como enunciados produzidos pelos interlocutores sociais na sua condição de “crentes”. Ver também: Jeremy AHEARNE — *Michel de Certeau: Interpretation and its Other*. Cambridge: Polity Press, Oxford: Blackwell Publishers, 1995; Claude GEFRE, éd. — *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*. Paris: Cerf, 1991.

<sup>3</sup> São escassos os estudos que abordam este aspecto da antropologia do crer de Michel de Certeau. Deve destacar-se: Moisés Lemos MARTINS — *O olho de Deus no discurso salazarista*. Porto: Afrontamento, 1990; MICHEL, Patrick — Pour une sociologie des itinéraires de sens: une lecture politique du rapport entre croire et institution: hommage à Michel de Certeau. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 82 (1993) 223-238.

<sup>4</sup> É necessário não perder de vista o eixo a partir do qual Certeau constrói a sua antropologia do crer: “A titre de première approximation, j’entends par *croissance* non l’objet du croire (un dogme, un programme, etc.), mais l’investissement des sujets dans une proposition, l’acte de l’énoncer en la tenant pour vraie — autrement dit, une *modalité* de l’affirmation et non pas son contenu.” Michel de CERTEAU — *L’Invention du quotidien*. I. *Arts de faire*. Paris: Gallimard, 1990, 260.

diz...”, trata-se de um discurso que fala do discurso evocando outros discursos — a utopia do discurso<sup>5</sup>. A verosimilhança pressupõe um passado acumulado (uma sabedoria dos outros) que promete êxito e protecção, ou seja, remuneração, mas sem que se torne explícito o suporte dessa confiança.

A leitura atenta de Paul Veyne permite descobrir que esta qualidade heterológica da verosimilhança está bem patente nos mitos gregos. Aí, a verosimilhança funda-se num tempo “outro”, antes do nosso, num passado sem idade, do qual apenas se sabe que é anterior, exterior e heterogéneo em relação ao tempo actual<sup>6</sup>. Este registo que o crer traduz o mundo em ficção é um programa de verdade entre outros, que merece um crédito global por parte dos gregos, mas sem o investimento em qualquer propósito de determinar a autenticidade do detalhe — como o faria uma exegese que procurasse determinar o que é história e o que é “redacção”. Aliás, boa parte dos gregos não conheceria os detalhes das narrativas mitológicas. É que a essência do mito não é a de ser conhecido por todos, mas a de ser julgado como tal. O crédito que o mito recolhe vem do facto de ele conter informações e de ser contado por um locutor informado, estatuto que lhe vem não de uma revelação mas da sua capacidade de captar um conhecimento difuso<sup>7</sup>. O poeta repete o que se sabe, retomando a linguagem de Cer-teau, recita o crível disponível socialmente — é um saber da ordem do recebido, da esfera do ensino, e não da ordem da controvérsia. A credibilidade da informação vai depender do acto de reconhecimento do destinatário, que descobre no recitador competência e fiabilidade<sup>8</sup>. Aqui se descobre com clareza este aspecto fundamental do funcionamento social do crer: a legitimidade da crença constrói-se na referência a uma alteridade recebida que é enunciada por um locutor cuja fidelidade se supõe.

A este respeito pode ser esclarecedora a observação de uma categoria aristotélica, os *endoxa*, ou seja, os enunciados que são plausíveis em razão dos seus enunciadores. Ao contrário dos *eikota*, que são proposições prováveis, verosimilhantes em razão do seu conteúdo, os *endoxa* são aceites por que recolhem a ade-

<sup>5</sup> Michel de CERTEAU – *Croire: une pratique de la différence*. Documents de travail et prépublications A 106. Urbino: Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica, 1981, 15.

<sup>6</sup> Os procedimentos etiológicos, gesto religioso por excelência, são um exemplo bem característico deste modo de saber. As coisas são explicadas a partir das suas origens (*aitia*): uma cidade, pelo seu fundador; um rito, por um qualquer incidente que o precedeu; um povo, pela existência de um primeiro indivíduo. Neste processo, a imaginação alegórica recorre a todo o género de *typoi* para cumprir o seu objetivo: fornecer uma explicação. O antropólogo do Direito, Pierre Legendre, vê aqui um dos lugares de emergência do político na cultura europeia: o político como construção do elemento inaugural. Cf. *Sur la question dogmatique en Occident : aspects théoriques*. Paris: Fayard, 1999, 35.

<sup>7</sup> Paul VEYNE – *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris: Seuil, 1983, 28-32s, 55s.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.* 34s, 37, 39.

são de muitos: “Os enunciados endóxicos são aqueles que têm garantes reais e que são autorizados ou acreditados pela adesão efectiva que a eles manifestam quer a totalidade, ou a quase totalidade, dos homens, quer a totalidade, ou a quase totalidade, dos sábios (*sofoi*), dos representantes do que se poderá chamar a opinião esclarecida”<sup>9</sup>. Ou seja, o *endoxon* reenvia para a autoridade dos locutores, mas de forma indeterminada (“dizem...”), segundo uma presunção de verdade ou de realidade não localizável.

O grande problema é a determinação de quem são os locutores que servem de garantes, ou “respondentes”, dos enunciados admitidos<sup>10</sup>. Neste domínio, a apresentação do filósofo grego não foge ao círculo vicioso: é *endoxos* o enunciado que é sustentado por um locutor *endoxos* (admitido). Esta circularidade dá testemunho de uma transacção fundamental: o facto discursivo (determinado enunciado) está ligado ao facto social (determinado locutor). O trabalho “poético” de manipulação do “recebido” deve, assim, ser visto como o próprio processo de institucionalização da crença, a “crença em acção”<sup>11</sup>.

- a) Numa primeira etapa, a instituição promove a passagem do indefinido “eles dizem”, ou “diz-se”, ao definido “tu dizes”. Para uma determinada proposição *p*, destacada do conjunto das proposições admitidas, procura-se um respondente particular. Trata-se de um procedimento de delimitação do “quem enuncia” e do “que enuncia”: “Crês em *p*?”, “Sim, creio em *p*?”. A entrada em cena de um locutor produz imediatamente um acto de adesão, ou seja, desloca o “recebido” para o plano do juízo.
- b) Numa segunda etapa, encontramos-nos perante o tratamento lógico da proposição: “Se tu crês que *p* é verdadeiro, então tu terás que dizer *x* (ou não poderás dizer *y*)”.
- c) Numa terceira etapa, como a seguir se desenvolverá, a instituição desenvolve tácticas e estratégias de oposição ao esboroamento das crenças objectivas, que se traduzem em instâncias várias que protegem o crível da erosão da dúvida e promovem a actividade relacional do dia-a-dia. As “autoridades” são, precisamente, os respondentes pragmáticos da comunicação social, ou seja, os fiadores de um determinado sistema de crédito<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Aristóteles, *Tópicos* I, 1: 100a-101a; I, 10: 104a.

<sup>10</sup> “De la détermination des énonciateurs habilités, dépend la circonscription des énoncés reçus”. Michel de CERTEAU – L’institution du croire: note de travail. *Recherches de Science Religieuse*, 71 (1983) 70.

<sup>11</sup> “Poétique instituant” segundo a expressão de Certeau (cf. *L’institution*, 72). Esta tríplice forma da “poétique instituant” da crença combina dois postulados fundamentais: “il y a de l’autre; il doit avoir du sens” (cf. *ibid.* 74s.). É esta função poética que põe em circulação na sociedade a moeda das ideias “recebidas”, os gestos quotidianos do crer (cf. *ibid.* 76).

<sup>12</sup> Cf. CERTEAU – *Croire*, 14; *L’institution*, 71-76.

Neste processo, em que se alinham as relações entre verosimilhança e instituição, como primeiro grau de uma política do simbólico, a crença surge como um equipamento mental essencial. A crença, apoiada no “dizer dos outros”, abre num enunciado (“dito”) um lugar para o “dizer”, ou seja, permite o espaço da interlocução. A crença torna possível a aquisição de um saber. E é enquanto metáfora — uma vez que ela se define pelo facto de o seu sentido se apresentar não totalmente circunscrito — e enquanto marcador do “diferido”, que ela abre um espaço para a possibilidade de conhecimentos que não podem ser ainda afirmados e confirma relações que não possam ser controladas pela positividade de um direito<sup>13</sup>.

A manipulação institucional do crer e das crenças, ou seja, a sua utilização para fins sociais, visa evitar que o crer se dissemine no território indistinto do anonimato. Para tal, a instituição tem de fazer crer que possui aquilo que dela esperam os crentes. Na sua condição de crentes, os indivíduos vivem dessa fiabilidade. As instituições crentes procuram especializar e funcionalizar as crenças. Elas exploram o anonimato do “diz-se” para dele fazer um “nós cremos”, numa operação que Certeau chama de “delimitação da verosimilhança”<sup>14</sup>. Ou seja, as operações institucionais reclassificam, mudam as proporções, organizam em artigos, para que as crenças se tornem numa verosimilhança esperada (a autoridade do “recebido”) recomposta (a ordem) e utilizável (a operatividade). Mas isto significa, também, que a instituição crente não pode sair fora dos limites do que é a verosimilhança. Quando as crenças institucionais se vão distanciando do “diz-se” comum na demanda de uma determinada coerência, elas podem sair da órbita do crível, transformando-se assim em ideologias nas quais já não se acredita — é normal, por isso, que todos os “revivalismos”, no quadro de um determinado sistema de crenças (*revivals, renouveaux*), se traduzam na figura desse regresso a esse fundo comum e por uma reacção contra a sua transformação técnica em “doutrina” ou em “sistema”.

Neste percurso, revela-se essencial o estudo do modo de funcionamento das instituições sociais quanto à forma como seleccionam os locutores autorizados e reconstroem a não-contradição entre os enunciados recebidos<sup>15</sup>. As estratégias

<sup>13</sup> Cf. CERTEAU – L’institution, 73-75. Ver também: J. Christopher CROCKER – *My brother the parrot*. In J. D. DAVID & J. C. CROCKER, ed. – *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*. Philadelphie: University of Pennsylvania Press, 1977, 164-192; Dan SPERBER – *O saber dos antropólogos*. Trad. do francês. Lisboa: Edições 70, 1992, 61-95.

<sup>14</sup> Cf. CERTEAU – *Croire*, 18.

<sup>15</sup> “Les institutions circonscrivent les garants du groupe, selon les règles de limitation qu’elles fixent, et elles tentent d’homogénéiser les *articles de foi* conformément à la foi d’une cohésion de la collectivité”. CERTEAU – L’institution, 72; cf. Idem – *Croire*, 17.

institucionais visam a enunciação (a instituição faz o respondente e o locutor do que de anónimo tem o “diz-se”) e os enunciados (a instituição manipula-os segundo operações várias: selecciona-os, apura-os, dá-lhes corpo ao fazer deles uma doutrina formulada em artigos mais ou menos coerentes, organiza-os em práticas de que detém o controlo<sup>16</sup>).

O conjunto das crenças são a matéria-prima que as instituições sociais seleccionam, exploram reconstruindo uma série de mediações entre um conjunto de práticas recebidas e uma organização sistemática dos modelos legítimos. As instituições procuram, portanto, pôr o crer ao serviço da racionalidade social segundo um conjunto de procedimentos que Certeau resume em dois tópicos: um diz respeito ao “dizer” — acto de enunciação —, outro diz respeito ao “dito” — enunciados:

- a) No primeiro registo, a instituição trabalha sobre os processos de creditação dos locutores. Passa-se da região do anonimato, do simples “recebido” à designação nominal de quem fala com autoridade.
- b) Num segundo registo, a instituição desenvolve um conjunto de procedimentos que visam a produção da compatibilidade entre os enunciados, não tanto segundo as regras da coerência lógica, mas sobretudo segundo o seu equivalente social, a coesão<sup>17</sup>.

Neste duplo registo de procedimentos, limita-se a dimensão poética e reforça-se a dimensão ética. O imperativo vai-se definindo cada vez mais à medida que os campos semânticos vão sendo cada vez mais delimitados. Mobilizando o que de poético tem o “recebido”, falando em nome dele, a instituição mobiliza o crer ao serviço de práticas que ela controla. Porque faz “crer”, a instituição faz “fazer”. Produzir crenças, é produzir praticantes. Esta operação institucional pode ter vários sentidos: em certos casos a racionalização das práticas retroage sobre a configuração dos artigos de fé, ou seja, uma certa ordem dogmática é reajustada em função de objectivos e necessidades; noutras, o exercício de uma literocracia estabelece de forma cerrada os equivalentes práticos da *doxa* partilhada. Instituições diversas, campanhas de publicidade, estratégias empresariais,

<sup>16</sup> Esta dimensão “prática” das operações institucionais está presente no termo latino *efficax*, cuja raiz é o verbo *facere*. Como observou Émile Benveniste, estudando as origens indo-europeias, *facere* evoca o sentido de “pôr”, “colocar”, “estabelecer”, sentido que inclui a própria noção de “lei”: cf. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. II. *Pouvoir, droit, religion*. Paris: Minuit, 1969, 101s). Neste sentido vai o comentário de Pierre Legendre, a um emblema clássico alemão: *verbo et signis efficax Deus* — “pela palavra e pelos sinais Deus é eficaz”: cf. *Leçons II : L'Empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*. Paris: Fayard, 1983, ilustração nº 3.

<sup>17</sup> Cf. CERTEAU – *L'institution*, 76s.

apresentam inúmeros exemplos onde é possível discernir este recorte pragmático do acto de crer.

## Poder e autoridades: Foucault, Certeau, Bourdieu, Legendre

O trabalho social de construção de ortodoxias e “ortopraxias” está, no campo cristão, ligado a uma forma de poder característica, o poder pastoral. Foi Michel Foucault quem mais chamou a atenção para a importância dessa específica arte do poder. Mais do que em mandamentos dirigidos a uma totalidade abstracta, ela assenta na capacidade de dirigir as singularidades. Assim, a competência essencial desse poder concretiza-se na capacidade de intervir na consciência.

Foucault permaneceu particularmente interessado no estudo das formas de poder que denominou de “governo pela individualização”. Este poder que se exerce sobre a vida quotidiana classifica os indivíduos em categorias, designa-os pela sua individualidade própria, fortalece-os na sua identidade, impõem-lhes uma verdade que devem reconhecer e que os outros devem reconhecer neles. É, portanto, uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos. “Sujeito” em dois sentidos: pode ser o sujeito submetido ao outro, sob o seu controlo e na sua dependência, e pode tratar-se do sujeito que investe na sua identidade pela via da auto-consciência<sup>18</sup>.

Na nova estrutura política que se desenvolveu na Europa a partir do século XVI, o Estado é visto frequentemente como um tipo de poder político que ignora os indivíduos, cuidando apenas os interesses da comunidade. Ao contrário, Foucault procura mostrar que talvez nunca tenha existido uma combinação tão complexa de técnicas de individualização e de procedimentos totalizantes. O Estado moderno terá incorporado uma velha técnica de poder nascida nas instituições cristãs, o “poder pastoral”. Enquanto Igreja, o cristianismo postula uma teoria segundo a qual certos indivíduos estão aptos, pelas suas qualidades religiosas, a servir os outros enquanto “pastores”<sup>19</sup>. Este poder pastoral, segundo Fou-

<sup>18</sup> “C’est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets. Il y a deux sens au mot *sujet*: sujet soumis à l’autre par le contrôle et la dépendence, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi” (Michel FOUCAULT – Le sujet et le pouvoir. In *Dits et écrits*, IV: 1954-1988. Paris: Gallimard, 227). Foucault resume em três os tipos de luta neste campo: as lutas face às formas de dominação; as que dizem respeito às formas de exploração que separam o indivíduo daquilo que produz; as lutas que combatem tudo o que liga o indivíduo a si próprio e assegura assim a sua submissão aos outros.

<sup>19</sup> “On a souvent dit que le christianisme avait donné naissance à un code d’éthique fondamentalement différent de celui du monde antique. Mais on insiste en général moins sur le fait que le christianisme a proposé et étendu à tout le monde antique des nouvelles relations de pouvoir. Le christianisme est la seule religion à s’être organisée en Église. Et en

cault, deve ser compreendido a partir de quatro determinações fundamentais: *a)* o objetivo final deste poder é assegurar a salvação dos indivíduos na vida que há-de vir; *b)* não apenas como um poder que ordena, mas como aquele que leva o pastor a dar a sua vida pela vida das suas ovelhas; *c)* trata-se de uma forma de poder que não visa apenas o conjunto da comunidade mas cada indivíduo, e durante toda a sua vida; *d)* este poder não seria efectivo se não implicasse o conhecimento das consciências.

No modelo de Foucault devemos distinguir a figura da instituição eclesial, vista em declínio a partir do séc. XVIII, e a função dessa instituição enquanto processo que ultrapassou as fronteiras do terreno eclesial. É neste último sentido que devem ser situadas as observações de Foucault acerca do Estado moderno enquanto matriz de uma nova individualização<sup>20</sup>. É que para Foucault esse Estado não ignora os indivíduos, antes, procura integrá-los de forma providente, reconhecendo a sua individualidade<sup>21</sup>.

Esta metamorfose do poder pastoral, que Foucault estuda no contexto da emergência do Estado moderno, pode ser observada também na estrutura do campo religioso. No campo estadualizado, a ideia de uma salvação no além da história é substituída por um conjunto de sentidos intra-mundanos: saúde e bem-estar, segurança, protecção contra os acidentes. Mas, no que diz respeito ao campo religioso, este ambiente social parece ter favorecido a integração dentro da ideia de salvação de ideais de transformação do mundo e de ideais filantrópicos. Também no campo religioso este poder pastoral se desenvolve em duas frentes: uma, globalizante e quantitativa centrada na população e no território; outra, analítica e qualitativa, que visa o indivíduo.

A hermenêutica de Foucault ganha em aproximar-se da noção de “autoridade” proposta por Michel de Certeau, isto porque é preciso ter em conta as condições *a priori* desse poder — ou seja, não só o poder enquanto acção sobre, mas também o poder enquanto reconhecido. Por *autoridade* Certeau entende, antes de tudo, *o que faz autoridade*, discriminando quatro tipos: *a)* pode ser uma *referência social* que tem força de lei e que exprime uma espécie de contrato fundador — por exemplo, as leis do homem e do cidadão ou uma constituição; *b)* pode ser um *personagem* (autoridade constituída) a quem é reconhecido o direito

tant qu'Église le christianisme postule en théorie que certains individus sont aptes, de par leur qualité religieuse, à en servir d'autres, non pas en tant que princes, magistrats, prophètes, devins, bienfaiteurs ou éducateurs, mais en tant que pasteurs”. FOUCAULT – Le sujet 229).

<sup>20</sup> Cf. *ibid.* 230-232.

<sup>21</sup> Foucault mostra que tal só é possível na medida em que a individualidade é submetida a mecanismos específicos. Cf. *ibid.* 230.

de se fazer obedecer segundo aquele contrato — por exemplo, um magistrado, o presidente de um município; *c*) pode ser um *critério* que precise, determine e pondere o que tem direito a ser respeitado — por exemplo, a legalidade ou a competência; *d*) pode ser, ainda, um *recurso teórico* que se impõe ao pensamento ou que torna possíveis outros desenvolvimentos — assim, outrora, Platão, Aristóteles, ou ainda as *auctoritates* na Idade Média; actualmente, Marx, Freud, Mao ou, segundo outros, o Evangelho, o Alcorão, etc.<sup>22</sup> As autoridades permitem a articulação da comunicação com os outros através da relação com uma verdade. Representando aquilo que nunca está totalmente adquirido, autoridade repousa, assim, sobre uma adesão, ou seja, joga-se na credibilidade<sup>23</sup>. Apenas o acordo espiritual dá ao poder a sua legitimidade: é uma convicção proporcional a uma representação. Esta coordenação cria um lugar sem proprietário, terreno de subentendidos, onde se dá a troca, a partilha; é essa coordenação que garante a comunicação por meio de uma modesta e necessária credibilidade. As condições de possibilidade desta troca são permanentemente afectadas por lentas ou bruscas transformações<sup>24</sup>.

Se a autoridade se isola do *consensus* que deve representar, todo o edifício se desmorona. É essencial que as autoridades “representem” um acordo, um projecto comum. A sua justificação depende desse “crível” suportado por uma solidariedade<sup>25</sup>. A erosão das referências fundamentais que organizam a vida social pode provocar uma dissonância entre essas referências e as autoridades sócio-culturais; em tais circunstâncias as autoridades deixam de corresponder à real “geografia do sentido”, aquilo que representam torna-se “incrível” ou “inacreditável”<sup>26</sup>. Os aparelhos institucionais podem, neste contexto de crise, ver dissolvido o consenso que alimentava a sua credibilidade. O que não quer dizer que sejam inúteis. Em muitos casos poderão ser sustentados pelo proveito que se pode tirar do seu funcionamento. Pode ter morrido o patriotismo, a ideologia revolucionária, a devoção, mas tais instituições poderão continuar a ser úteis — as autoridades podem ser úteis, mas insignificantes. Os valores nos quais já não se crê podem tornar-se uma retórica de solidariedade para unir interesses particulares. As grandes palavras “liberdade”, “democracia”, “nação” podem não passar de linguagem figu-

<sup>22</sup> Cf. Michel de CERTEAU – *La faiblesse de croire*, Paris: Seuil, 1987, 77, nota 1.

<sup>23</sup> “Elles représentent ce qui n’est jamais acquis et ce dont il est pourtant impossible de se passer: une crédibilité.”  
Idem – *La culture au pluriel*. Paris: Seuil, [1974] 1993, 19.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.* 20s.

<sup>25</sup> Cf. Idem – *La faiblesse*, 29s; Idem – *La culture*, cap. I.

<sup>26</sup> Cf. Idem – *La culture*, 24.

rada, colorindo o desejo de enriquecimento privado<sup>27</sup>. As Igrejas, como outras instituições, são um tipo de organização ligada a convicções comuns, a um *Credo*, a uma verdade que se transmite. A crise geral das sociedades ideológicas afecta-as na sua autoridade e mobiliza resistências — líricas, proféticas, dogmatizantes ou constataórias. O fulcro dessa crise diz respeito à própria natureza das instituições: a possibilidade de articular uma verdade e uma determinada organização social, ou seja, a instituição como lugar de comunicação de uma verdade<sup>28</sup>.

As propostas de Certeau centram-se, precisamente, nas operações institucionais, mas não recuam até às origens da normatividade. É pois necessário confrontar essas propostas com alguns dos contributos mais notáveis no que diz respeito à antropologia da instituição. Privilegiou-se, neste itinerário, Pierre Legendre, um dos interlocutores de Michel de Certeau. Os trabalhos de Pierre Legendre têm o mérito de mostrar que as relações entre crença e instituição não dizem respeito apenas às estratégias de constituição de um saber e de articulação simbólica de práticas. O que está em causa é a problemática do sujeito na sociedade.

Leitor atento de Pierre Legendre<sup>29</sup>, Certeau sabe que o trabalho institucional dessa referência ao “outro”, respondente último que garante a ordem das classificações e a justeza das expectativas, isso mesmo que Legendre apelidou a função dogmática, conceito que viria a desenvolver ao longo das suas “Lições”. Nos seus estudos sobre o direito romano canonizado pela primeira Escolástica e pelo próprio direito romano medieval, Legendre pensa ter descoberto a pedra angular do nosso habitat institucional. Aí encontrou o instrumentário da montagem daquela relação constitutiva de toda a sociedade: a relação com a Referência (*Référence*), ou segundo uma outra expressão, com o Terceiro (*Tiers*), que na conceptualidade de Certeau corresponderia ao tópico do “respondente último”<sup>30</sup>. Essa relação é constitutiva porque, antes de mais, coloca em cena o dispositivo estrutural que permite o acesso, sempre renovável, ao regime de autorização que enquadra qualquer processo de socialização; mas também por<sup>31</sup> que delimita a própria identidade dos sujeitos enquanto indivíduos da espécie

<sup>27</sup> Cf. Idem – *La faiblesse*, 81, 87.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.* 83.

<sup>29</sup> *L'amour du censeur: essai sur l'ordre dogmatique* (Paris: Seuil, 1974), uma das obras constitutivas do trajecto peculiar deste jurista e antropólogo das instituições, permaneceu como uma referência importante nos textos de Certeau sobre a antropologia da crença.

<sup>30</sup> Seguindo a expressão de Raymond Lemieux, poder-se-ia identificar este respondente último com o figurante absoluto que olha (do exterior) a humanidade. Cf. *Foi et religion: une lecture sémiologique*. In Michel DESPLAND, Gerard VALLEE, ed. – *Religion in History: the Word, the Idea, the Reality*. Waterloo: Wilfred Laurier University Press 1992, 169-191.

<sup>31</sup> Referência inevitável ao célebre passo de Aristóteles, na sua *Política* 1,11.

falante. Nas manobras normativas está sempre o poder de reprodução da nossa espécie, enquanto poder de instituir a significação, dividindo as palavras e as coisas<sup>32</sup>.

Segundo diversos procedimentos, continuamente re-inventados, esta antropologia das instituições gira em torno das construções sociais que põem em evidência, no Ocidente, o Terceiro (divino) — mesmo quando a ideia de um Deus criador está ausente, ou quando uma cosmogonia o exclui —, um Terceiro garante da divisão que institui o sujeito. As histórias contadas “desde a fundação do mundo”, assediadas desde sempre por todo o tipo de saberes — assédio que, frequentemente, toma forma nas querelas sobre as origens ou sobre as fontes —, são uma metáfora desse reconhecimento da permissão de existir que vem de um “poder doador” (“terceiro”, portanto), incontornável limite donde tudo decorre, emerge, cai, etc.<sup>33</sup> Estamos, pois, perante o pressuposto de que os indivíduos da espécie humana nascem imersos na indiferenciação, e que o trabalho institucional consiste na superação desse *magma*, abrindo caminho às possibilidades de identificação — na confluência entre a economia discursiva de Certeau e a profusão figurativa de Legendre, está a fabricação da alteridade como traço de união. Facilmente se descobre que, o que aqui está em causa é a vontade de compreender a eficácia normativa da referência aos fundamentos, espaço de comunicação entre o Político e o que na tradição latina, e depois europeia, se chamou “*religio*”.

A construção dogmática do humano começa na inscrição de uma filiação, fundamento da instituição genealógica. Esta ordem genealógica promove a diferenciação sob a forma de distinção de lugares instituídos, segundo o eixo das filiações (ascendentes e descendentes), e estabelece as regras jurídicas necessárias à permuta simbólica que envolve as gerações — o sistema genealógico é, assim, uma construção dogmática do limite<sup>34</sup>. Legendre detêm-se perante um exemplo extremo inscrito no Código de Justiniano (c. 6.26.11): “*pater et filius eadem esse persona*” (“o pai e o filho são a mesma pessoa”). Enunciado profusamente comentado pelos juristas ocidentais, e concretizado em múltiplas e complexas re-

<sup>32</sup> “Le Tiers instituant est toujours là, pour la manœuvre normative d’un pouvoir indissociable de la reproduction de notre espèce: le pouvoir d’instituer la signification, en divisant les mots et les choses”. Pierre LEGENDRE – *Leçons III: Dieu au miroir. Étude sur l’institution des images*, Paris: Fayard, 1994: 171.

<sup>33</sup> Cf. *ibid.* 11s, 14, 17; Idem – *Leçons IV: L’inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*. Paris: Fayard, 1985, 169.

<sup>34</sup> A amplitude da reprodução deste princípio genealógico é tal que os medievais latinos falaram da “paternidade das leis”, expressão clara de que a normatividade se institui a partir da representação do Pai e da ideia de filiação e se transmite como mensagem genealógica. Cf. LEGENDRE – *Sur la question dogmatique*, 56; Idem – *Leçons VII: Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l’État et du Droit*. Paris: Fayard, 1988, 43-46; 168, 371, 375; Idem – *Leçons IV*, 35-85; Ernst KANTOROWICZ – *Mourir pour la Patrie*. Paris: PUF, 1984, 118s, 123.

gras do direito dos bens e das obrigações, Legendre vê nele a expressão de um poder que não pode ser dividido mas supõe a capacidade de, através do conceito jurídico de *persona*, se transmitir efectivamente depois da morte do pai em proveito do filho. Aqui o pai é, claramente, uma referência (pessoa jurídica<sup>35</sup>), ou seja, ultrapassa-se a si próprio na sua existência limitada, e apresenta-se com um estatuto de ficção a que o seu filho terá acesso<sup>36</sup>.

Estas observações de Legendre dependem desse olhar psicanalítico onde o pai surge como o “terceiro” face à relação incestuosa do filho com a mãe, ou seja, o pai ultrapassa-se como pessoa física e torna-se uma função, e, enquanto tal, é uma forma vazia que pode ser manipulada por qualquer sistema jurídico. A República, o Estado, Deus, o Povo, são nomes para esse respondente último que funda a ordem dum sistema — economizando, poderíamos classificá-lo de monoteísmo ocidental<sup>37</sup>. As políticas de nomeação foram muitas, sob o desígnio do mito andrógino ocidental, sob o símbolo duplo da Mãe Igreja e do pontífice onisciente, ou em tríades como “Deus, Roma, Direito” ou “Deus, Pátria, Família”. Mas são sempre testemunhos das transformações da representação da relação com a Referência. A historiografia tornou patente que, na economia de um sistema dogmático chamado a reproduzir-se, a caducidade afecta as formulações, ou seja os conteúdos, mas não o princípio estrutural da sua reprodução, a que se poderia chamar princípio de totemização da sociedade<sup>38</sup>. A função dogmática que aqui se desenha tem, assim, por base aquela operação de crédito sem a qual não seria possível a encenação da “Referência terceira” (*Référence tierce*), que nas religiões abraâmicas se consubstancia na ideia de Revelação e na teatralização social que a traduz. A abordagem de Legendre permite pôr em evidência o facto de toda a Referência funcionar como “discurso-credor”, instância à qual se paga

<sup>35</sup> Está aqui em causa, usando um sintagma do direito medieval romano, o estatuto de *persona ficta*, que a partir de figuras como *Iurisdictio*, *Imperium*, *Potestas*, etc., faz do Papa, do Imperador, dos Monarcas, corpos abstractos.

<sup>36</sup> Mas interessa não esquecer que, como o próprio Legendre sublinha, que este poder da família é constituído a partir duma legitimação de recorte político — a função do pai no direito romano está estreitamente ligada às constituições do poder na cidade, ou seja, o conceito de *pater familias* não é separável da qualidade política exprimida pelo título de *civis* (cidadão). Cf. LEGENDRE – *Sur la question dogmatique*, 56; Idem – *Leçons IV*, 171s, 175-178.

<sup>37</sup> Legendre concede uma particular atenção à função paternal do Estado moderno: “Les États modernes sont en position structurale de parents, c’est-à-dire de garants de l’idée du Père à l’égard des ressortissants de la normativité industrielle, et que derrière le racisme se profile un enjeu d’extermination de jeunes générations immigrées dans l’ordre du politique généalogique. Or, cet enjeu est tout à fait apparent dans les discussions classiques sur la nationalité, quand il s’agissait pour les États de s’adjudger leurs nationaux dans la perspective, encore peu sécularisée, de la paternité politique si longtemps confondue en Europe avec ce que nous appelons de nos jours l’appartenance confessionnelle”. LEGENDRE – *Leçons VII*, 329-330; cf. *ibid.* 271-287.

<sup>38</sup> Estas observações vão na linha da definição da “dogmaticidade” como “lei de conservação”. Cf. LEGENDRE – *L’Amour du censeur*, 250.

a dívida da ritualidade, e instância que garante das imagens fundadoras das filiações — daí o carácter primordial das figuras do *Muttertum* e do *Vatertum*<sup>39</sup>.

Persistem, no entanto, as interrogações sobre a autoridade dos sujeitos investidos na qualidade de mensageiros ou mediadores desses lugares de verdade e de poder, problemática que, em Bourdieu, se traduziu numa ampla discussão sobre a eficácia simbólica. Nas suas observações sobre a eficácia do discurso ritual, Bourdieu explorou de forma ampla as correlações entre o facto discursivo e o facto social<sup>40</sup>. Criticando o acento posto por Austin na força de elocução das expressões (*illocutionary force*), o sociólogo francês substituiu a “força” das palavras pelas “condições sociais” da sua utilização<sup>41</sup>. Ou seja, a autoridade não está no enunciado, mas no lugar de enunciação. Os estudos de Benveniste tinham já mostrado que a autoridade chega à linguagem a partir de fora: tal é patente, em Homero, nesse gesto instituidor em que o *skêptron* é entregue ao orador<sup>42</sup>. Os elementos retóricos do discurso autorizado são, quando muito um elemento, entre outros que “representa” a autoridade; o acesso a essa linguagem autorizada é, ele próprio, um dos elementos de participação na autoridade da instituição. À atenção dada por Austin aos actos de enunciação que, ultrapassando o registo descritivo ou afirmativo, têm o poder de executar uma acção, Bourdieu acrescenta o facto da posição social do locutor. Assim se descobre no regime de adequação recíproca entre locutor e discurso pronunciado a primeira característica dos enunciados que Austin qualificou de performativos. Ora, é aqui que necessariamente intervém a noção de crença, que é nuclear para se pensar a textura da eficácia simbólica: é que a palavra do porta-voz autorizado só pode agir porque concentra o capital simbólico acumulado pelo grupo, ou seja, ela depende inescapavelmente do crédito atribuído ao locutor<sup>43</sup>. Assim o poder depende, em pri-

<sup>39</sup> De acordo com os estudos de Legendre é possível sustentar a hipótese de que a instituição eclesiástica foi portadora do princípio de organização que se veio a chamar Estado — lugar de verdade e lugar de poder. Cf. LEGENDRE — *Sur la question dogmatique*. 39s, 51, 86; Idem — *Leçons VII*, 110, 222, 223.

<sup>40</sup> Cf. Pierre BOURDIEU — *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard. 1982, 93-101.

<sup>41</sup> Cf. John Langshaw AUSTIN — *How to do Things with Words*. Oxford University Press, 1962.

<sup>42</sup> “Ce *skêptron* est chez Homère l'attribut du roi, des hérauts, des messagers, des juges, tous personnages qui, par nature et par occasion, sont revêtus d'autorité. On passe le *skêptron* à l'orateur avant qu'il commence son discours et pour lui permettre de parler avec autorité. Le *sceptre* en soi, est un bâton, le bâton du voyageur, du mendiant. Il devient auguste quand il est aux mains d'un personnage royal, tel le sceptre d'Agamemnon à propos duquel le poète énumère tous ceux qui se le sont transmis, en remontant jusqu'à Zeus. Ce sceptre divin était conservé en grande révérence et comme objet de culte à Chéronée, il restait sous la garde d'un prêtre qui en recevait la charge annuelle au cours d'une cérémonie, d'après Pausanias. Cependant on ne l'appelait par *skêptron*, mais *dôru*, lit. *bois* (Pausanias IX, 40, 11)”. BENVENISTE — *Le vocabulaire des institutions indo-européennes II*, 30; cf. *ibid.* 29-33.

<sup>43</sup> “Le porte-parole autorisé ne peut agir par les mots sur d'autres agents et, par l'intermédiaire de leur travail, sur les choses mêmes, que parce que sa parole concentre le capital symbolique accumulé par le groupe qui l'a mandaté et dont il est le *fondé de pouvoir*” (Pierre BOURDIEU — *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.

meira linha, das condições institucionais da sua produção e da sua recepção, e exige mais reconhecimento do que compreensão, ou seguindo Michel de Certeau, privilegia a coesão em detrimento da coerência. Esse reconhecimento é o pressuposto fundamental para o funcionamento válido e eficaz de um acto de autoridade. Dito de outra forma, as condições formais que determinam a conformidade de um acto autorizado escondem as condições sociais que produzem o reconhecimento desse acto enquanto tal. Só essas condições permitem o discurso soberano ou, segundo as observações de Legendre, a Soberania, ou seja essa qualidade dos que podem falar em nome próprio, uma vez que são o lugar-tenente desse sujeito ideal que é a Referência instituidora — e só através das bocas autorizadas esse corpo ficcional pode falar ou adquirir o estatuto de corpo falante<sup>44</sup>. Os estudos de Legendre permitem dar uma profundidade histórica a algumas das considerações de Bourdieu sobre os actos de palavra, na medida em que fornecem inúmeros exemplos, retirados da história jurídica do Ocidente, das montagens que colocam em cena a sociedade como corpo falante, corpo artificial dotado de palavra — liberal ou tirânico nenhum sistema dispensa um modo instituído de distribuição da palavra<sup>45</sup>.

Assumem particular importância, na proposta de Bourdieu, aquilo a que chama os ritos de instituição (legitimação ou consagração), como práticas de constituição da diferença, da linha social de separação, condição essencial para o reconhecimento das autoridades em geral, e do locutor autorizado em particular<sup>46</sup>. Nesta ordem de ideias a posição social do locutor autorizado depende essencialmente da divisão da ordem social consagrada pelo rito, cujas propriedades essenciais são: a virtude de consagrar como natural, um limite que é arbitrário, e a capacidade de comunicar uma determinada identidade. Observe-se o texto seguinte:

A instituição de uma identidade, que pode ser um título de nobreza ou um estigma (tu é um só...), é a imposição de um nome, ou seja, de uma essência social. Instituir, conceder uma essência, uma competência, é impor

1982: 107, 109). Por oposição ao “impostor”, que não é aquilo que os outros pensam que é, o mandatário legítimo, o porta-voz autorizado é um objecto de crença garantido, certificado, conforme (cf. *ibid.* 132).

<sup>44</sup> Aqui nos encontramos perante o valor monumental das instituições (do latim *moneo*, fazer pensar, advertir), ou seja, a sua necessidade de cerimónias, adorações e comemorações. Cf. BENVENISTE – *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* II, 255s.

<sup>45</sup> Cf. LEGENDRE – *Leçons VII*, 28, 33-40.

<sup>46</sup> A caracterização das propriedades dos ritos sociais enquanto ritos de instituição (cf. BOURDIEU – *Ce que parler veut dire*, 121-134) é uma tentativa de generalização dos resultados do seu estudo sobre as escolas de elite. É claro que essa generalização depende, epistemologicamente, do pressuposto segundo o qual há uma homologia fundamental entre os sistemas simbólicos, traduzida materialmente na estrutura que Bourdieu designa de “campo”: cf. *Genèse et structure du champ religieux*. *Revue Française de Sociologie*, 12 (1971) 295-334.

um direito de ser que é um dever ser (ou de ser). É significar a alguém aquilo que é e significar-lhe que deve conduzir-se de acordo com isso [...]. Assim, o acto de instituição é um acto de comunicação, mas de um tipo particular: significa a alguém a sua identidade [...]. É por intermédio do efeito de atribuição estatutária (*noblesse oblige*) que o ritual de instituição produz os seus efeitos mais reais: aquele que está instituído, sente-se impelido a estar conforme com a sua definição, à altura da sua função. O herdeiro designado (segundo um critério mais ou menos arbitrário) é reconhecido e tratado como tal por todo o grupo [...]. Torna-te no que és. Esta é a fórmula que subentende a magia performativa de todos os actos de instituição.

Podemos, pois, concluir que, neste quadro de análise, o rito instituidor é a *doxa* em acção, uma vez que a sua virtude fundamental é a de sacralizar uma ordem estabelecida, o mesmo é dizer, sancionar um regime de diferenças — sob a forma de um “sentido dos limites” —, dando-as a conhecer e provocando o seu reconhecimento. Daí o valor durável dos títulos sociais de crédito (ou seja, de crença): eles multiplicam, reproduzem no tempo o valor do seu portador. A eficácia deste trabalho de instituição das fronteiras e das diferenças depende dessa capacidade alquímica que faz das distinções sociais fronteiras naturais (físicas). Esta visão do rito não está longe das observações de Benveniste sobre o lexema *ritus* que apontam para a sua ligação aos itinerários de formação do campo jurídico ocidental: aí, *ritus* é uma variante do conceito geral de ordem, que inclui a ideia de solidariedade das partes que constituem um todo<sup>47</sup>.

Estas observações de Bourdieu dependem, em linha directa, da sua reflexão sobre as condições sociais de possibilidade da experiência dóxica, enquanto experiência da evidência da realidade social. Na esteira de Durkheim, para quem as

<sup>47</sup> “L’institution d’une identité, qui peut-être un titre de noblesse ou un stigmate (*tu n’es qu’un...*), est l’imposition d’un nom, c’est-à-dire d’une essence sociale. Instituer, assigner une essence, une compétence, c’est imposer un droit d’être qui est un devoir être (ou d’être). C’est signifier à quelqu’un ce qu’il est et lui signifier qu’il a à se conduire en conséquence [...]. Ainsi, l’acte d’institution est un acte de communication mais d’une espèce particulière: il signifie à quelqu’un son identité [...]. C’est par l’intermédiaire de l’effet d’assignation statutaire (*noblesse oblige*) que le rituel d’institution produit ses effets les plus réels: celui qui est institué se sent sommé d’être conforme à sa définition, à la hauteur de sa fonction. L’héritier désigné (selon un critère plus ou moins arbitraire) est reconnu et traité comme tel par tout le groupe [...]. *Deviens ce que tu es*. Telle est la formule qui sous-tend la magie performative de tous les actes d’institution” (BOURDIEU – *Ce que parler veut dire*, 125s, 127). Neste sentido, é sagrado o que consagramos: cf. Maurice GRUAU – *L’homme rituel: anthropologie du rituel catholique français*. Paris: Métailié, 1999, 35s. Nessa operação, a instituição tem que ultrapassar o carácter precário da materialidade do objeto do rito. Por exemplo, em relação à consagração de pessoas, os códigos teológicos católicos referem-se frequentemente aos sacramentos que imprimem carácter, ou seja aqueles que imprimem uma marca indelével no ser. Na segunda parte veremos que, na análise das ritualidades em meio institucional, é necessário encontrar espaço necessário para observar, para além desta vontade ontológica de situar os efeitos do rito ao nível do ser, o carácter ritual enquanto movimento e uso.

formas de classificação são formas sociais, ou seja arbitrárias, e os símbolos são instrumentos políticos que tornam possível o consenso e a integração, Bourdieu propõe uma teoria das práticas na qual se sublinha, a traço grosso, que a raiz do poder simbólico se encontra na própria estrutura do campo social em que se produz; só assim se explicaria o facto de, por meio do poder simbólico, se colher dividendos semelhantes aos da força física ou económica: a submissão. Mas esse poder só pode actuar se for “reconhecido”, e para tal tem de sofrer um trabalho social de transfiguração para que a violência seja dissimulada<sup>48</sup>.

Interessa-nos, em concreto, estudar a forma como Bourdieu explica a transformação do poder em carisma, as relações de dominação e submissão em encantamento afectivo (*l'amour du censeur*, na expressão de Pierre Legendre). Dada a sua importância vale a pena determo-nos neste texto de Bourdieu:

O capital simbólico é uma qualquer propriedade, força física, riqueza, valor guerreiro, que, percebida por agentes sociais dotados das categorias de percepção e de apreciação permitindo percebê-la, conhecê-la e reconhecê-la, se torna simbolicamente eficaz, como uma verdadeira força mágica: uma propriedade que, por responder a *expectativas colectivas*, socialmente constituídas, a crenças, exerce uma espécie de acção à distância, sem contacto físico. Uma ordem é dada e obedecida: trata-se de um acto quase mágico. Mas só aparentemente é uma excepção à lei da conservação da energia social. Para que o acto simbólico exerça, sem dispêndio de energia visível, esta espécie de eficácia mágica, é preciso que um trabalho preliminar, muitas vezes invisível, e em todo o caso esquecido, tenha produzido, entre os que estão submetidos ao acto de imposição, de injunção, as disposições necessárias para que tenham o sentimento de ter de obedecer sem se porem sequer a questão da obediência. A violência simbólica é essa violência que extorque submissões que não são sequer percebidas como tais apoiando-se em *expectativas colectivas*, crenças socialmente inculcadas. Como a teoria da magia, a teoria da violência simbólica assenta numa teoria da crença ou, melhor, numa teoria da produção da crença, do trabalho de socialização necessário para produzir agentes dotados dos esquemas de percepção e de apreciação que lhes permitirão perceber as injunções inscritas numa situação ou num discurso e obedecer-lhes.<sup>49</sup>

Depressa se descobre que na raiz da noção de capital simbólico está uma teoria da crença; crença como submissão dóxica às injunções do mundo, “obtida

<sup>48</sup> Cf. BENVENISTE – *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* II, 101.

<sup>49</sup> Cf. Pierre BOURDIEU – Sur le pouvoir symbolique. *Annales*, E.S.C., 3 (1977) 405-111; Idem – *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980, 191, 209-231.

quando as estruturas mentais daquele a quem a injunção (comando) se dirige concordam com as estruturas implicadas na injunção que lhe é dirigida”<sup>50</sup>. Esta submissão traduz-se num efeito de ganho porque se responde de acordo com as expectativas colectivas e se reproduz a consciência comum de que se fez o que devia ser feito. Essas expectativas são o capital simbólico distribuído como senso comum por todos os membros do grupo, um *percipi*, um ser-percebido (*être-perçu*) que traduz em categorias de percepção, categorias sociais, modos de praticar e representar a união e separação, e estratégias de identificação dos grupos (que no quadro de pensamento de Bourdieu são sempre produto da incorporação de estruturas objectivas)<sup>51</sup>. A estrutura de distribuição deste senso comum, ou capital simbólico, tende para a estabilidade<sup>52</sup>. No quadro desta análise, uma determinada crise da economia dos bens simbólicos funda-se sempre na crise da crença, ou seja, na ruptura do acordo entre as estruturas mentais (categorias de percepção e de apreciação, sistemas de preferência) e as estruturas objectivas<sup>53</sup>.

Subjaz neste itinerário uma concepção de crença que a define como adesão a um conjunto de práticas sociais segundo as expectativas instituídas num determinado campo de relações objectivas, ou seja, segundo o senso comum. Já em *Le sens pratique*, Bourdieu apresentava a crença como *illusio*, no sentido de in-

<sup>50</sup> “Le capital symbolique est une propriété quelconque, force physique, richesse, valeur guerrière, qui, perçue par des agents sociaux dotés des catégories de perception et d’appréciation permettant de la percevoir, de la connaître et de la reconnaître, devient efficiente symboliquement, telle une véritable force magique: une propriété qui, parce qu’elle répond à des *attentes collectives*, socialement constituées, à des croyances, exerce une sorte d’action à distance, sans contact physique. On donne un ordre et il est obéi: c’est un acte quasi magique. Mais ce n’est qu’une exception apparente à la loi de la conservation de l’énergie sociale. Pour que l’acte symbolique exerce, sans dépense d’énergie visible, cette sorte d’efficacité magique, il faut qu’un travail préalable, souvent invisible, et en tout cas oublié, refoulé, ait produit, chez ceux qui sont soumis à l’acte d’imposition, d’injonction, les dispositions nécessaires pour qu’ils aient le sentiment d’avoir à obéir sans même se poser la question de l’obéissance. La violence symbolique, c’est cette violence qui extorque des soumissions qui ne sont même pas perçues comme telles en s’appuyant sur des *attentes collectives*, des croyances socialement inculquées. Comme la théorie de la magie, la théorie de la violence symbolique repose sur une théorie de la croyance ou, mieux, sur une théorie de la production de la croyance, du travail de socialisation nécessaire pour produire des agents dotés des schèmes de perception et d’appréciation qui leur permettront de percevoir les injonctions inscrites dans une situation ou dans un discours et de leur obéir”. Pierre BOURDIEU – *Raisons pratiques: sur la théorie de l’action*. Paris: Seuil, 1994, 189s.

<sup>51</sup> “Soumission doxique aux injonctions du monde qui est obtenue lorsque les structures mentales de celui à qui s’adresse l’injonction du monde qui est obtenue lorsque les structures engagées dans l’injonction qui lui est adressée” (BOURDIEU – *Raisons pratiques*, 190; cf. 212). Isto mesmo que Bourdieu chamou “senso comum”, renovando a atenção dada por Marx e Weber as formas sociais em que se concretiza o domínio ideológico e as formas de policiamento do pensamento, aproxima-se daquilo que os juristas medievais chamaram *communis opinio* no curso das suas tentativas de pensar o institucional (cf. LEGENDRE – *Leçons VII*, 17s).

<sup>52</sup> Cf. BOURDIEU – *Raisons pratiques*, 200.

<sup>53</sup> As semelhanças entre a proposta de Bourdieu e a teoria dos paradigmas no campo científico, de Thomas Khun, são evidentes. Assim, tal como as revoluções científicas, as revoluções simbólicas supõem uma transformação radical dos instrumentos de conhecimento e das categorias de percepção. Cf. BOURDIEU – *Raisons pratiques*, 189-191; Idem – *Les règles de l’art: genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil, 1992, 243.

vestimento num determinado jogo e adesão aos seus pressupostos (*doxa*)<sup>54</sup>. Esse investimento é tão amplo quanto maior é a incapacidade de se reconhecer como tal — em última análise, porque se nasceu com o jogo ou dentro do jogo. A crença, enquanto adesão indisputada, pré-reflexa, ou nativa, é o fermento da pertença a um campo e traduz aquela magia social em que a *doxa* esconde o não-dito da sua arbitrariedade no conhecimento comum do seu carácter originário (etiológico). Neste sentido, não se trata de um acto decisório por um conjunto dogmático, mas um acto de adesão imediata ao *habitus* que objectivamente define um campo. Não é pois um “estado de espírito” (*état d’âme*), mas um “estado de corpo” (*état de corps*), no sentido em que as disposições produzidas pelo sentido prático são como disposições corporais<sup>55</sup>.

É necessário dizer que, este movimento de redução da crença à modalidade de adesão às regras de um campo, proposta por Bourdieu, revela pois muitas virtualidades no domínio do estudo da dimensão instituidora da crença, e previne-nos contra os excessos da onto-teologia do poder. Mas também é certo que, as propostas de Bourdieu podem enclausurar a investigação na definição do campo religioso ou político como conjunto de práticas de dominação e sujeição consentidas (isto é, expressão do consenso), sem instrumentos heurísticos para uma leitura do que se passa nas zonas de incerteza dos sistemas, nas margens da negociação entre instituições e actores sociais. O conceito de magia social adapta-se bem aos pressupostos epistemológicos de Bourdieu, que tem uma visão determinística dos factos sociais. Na esteira de certa herança durkheimiana, o todo tem uma clara preponderância sobre as partes; o mesmo é dizer que as forças sociais — traduzidas em imperativos, valores, interditos, paixões, usos e costumes ou, numa palavra, *doxa*, se seguirmos o léxico de Bourdieu — imprimem o sentido das acções dos indivíduos. A própria capacidade de resistência e transgressão do indivíduo implica, segundo os pressupostos de Bourdieu, a anterior aquisição de um *habitus* — só essa incorporação permite jogar com os próprios limites<sup>56</sup>. Neste sentido parece difícil acompanhar Bourdieu, até ao fim, na sua

<sup>54</sup> Cf. BOURDIEU – *Raisons pratiques*, 213.

<sup>55</sup> Cf. *Le sens pratique*, 111-115.

<sup>56</sup> Estas disposições corporais são fundamentais na configuração das posições de autoridade: “Mieux que les signes extérieurs au corps, comme les décorations, les uniformes, les galons, les insignes, etc., les signes incorporés, comme tout ce que l’on appelle les manières, manières de parler, — la démarche, la tenue, le maintien —, manières de manger, etc., et le goût, comme principe de la production de toutes les pratiques destinées, avec ou sans intention, à signifier et à signifier la position sociale, par le jeu des différences distinctives, sont destinés à fonctionner comme autant de rappels à l’ordre, par où se rappelle à ceux qui l’oublieraient, qui s’oublieraient, la place que leur assigne l’institution”. BOURDIEU – *Ce que parler veut dire*, 130.

tentativa de substituir o conceito weberiano de “carisma” pelo de “capital simbólico”. Se este é eficaz quando se pretende encontrar um quadro interpretativo para algumas das operações institucionais, em particular as táticas e estratégias de delegação (ou representação) e consagração, ele parece insuficiente, porque nivelador da pluralidade das formas de legitimação social da autoridade, para se encontrar algum lugar onde seja possível pensar o sentido teórico dos indivíduos quando aderem a um sistema de convicções ou quando aderem a um ensino que resolve os enigmas com que se confrontam<sup>57</sup>. É certo que a tipologia weberiana veio a revelar-se, como adiante se verá, insuficiente, mas ela tinha a virtualidade de deixar uma porta aberta à pluriformidade dos modos de legitimação, característica fundamental das sociedades complexas.

É necessário chamar aqui a atenção para o facto de a hipótese interpretativa de Bourdieu limitar extraordinariamente a possibilidade de compreender certos actos de instituição cujo crédito advém da capacidade de resposta aos enigmas do mundo. O estudo de Paul Veyne mostrou que o mito se tornou cada vez menos um saber difuso captado por alguns mais hábeis e passou cada vez mais a ser controlado pelos grandes espíritos junto dos quais se busca instrução. Nasce, assim, outro tipo de herói, aquele que desvenda enigmas. A física e a metafísica nascentes são isso mesmo, tentativas de encontrar a chave do mundo. Ora uma chave não é uma explicação. A chave faz esquecer o enigma, toma o seu lugar. Uma explicação procura-se e demonstra-se; a chave de um enigma adivinha-se e depois de descoberta age instantaneamente sem necessitar do instrumentário da argumentação<sup>58</sup>. O decifrador é acreditado, pois, pela eficácia da sua palavra, ou seja, pelo facto de produzir uma chave para o enigma e vencer assim a arbitrariedade; a linhagem que lhe sucede desenha-se nos limites do discipulado e o saber que aqui se institui é o do comentário<sup>59</sup>.

A grande mutação do religioso nas culturas católicas europeias pode ser vista, nesta ordem de ideias como um processo de erosão dessa, outrora evidente,

<sup>57</sup> Na análise de Bourdieu esta capacidade lúdica perante os limites é particularmente visível em algumas das práticas dos indivíduos que, num grupo, são “consagrados”: “Un des privilèges de la consécration réside dans le fait qu’en conférant aux consacrés une essence indiscutable et indélébile, elle autorise des transgressions autrement interdites: celui qui est sûr de son identité culturelle peut jouer avec la règle du jeu culturel, il peut jouer avec le feu” (*ibid.* 131). Dir-se-ia que as oportunidades de liberdade se reduzem ao virtuosismo daqueles que conseguem praticar as regras do jogo na vertigem da fronteira.

<sup>58</sup> Seguindo as observações de Raymond Boudon, poder-se-ia acrescentar que é necessário prestar atenção às “boas razões” (*bonnes raisons*) que levam os indivíduos a adoptar certos comportamentos. Cf. *L'idéologie, ou l'origine des idées reçues*. Paris: Seuil, 1992, 25.

<sup>59</sup> Segundo Veyne, Freud é um bom exemplo moderno. Quando lemos os seus textos aquilo que nos parece convencer não são as demonstrações, a argumentação, mas precisamente o facto de nos apercebermos que estamos perante a chave de um enigma. Cf. VEYNE – *Les Grecs*, 42; ver também a p. 41.

forte congruência entre *habitus* religioso, referencial religioso, e o contexto objetivo<sup>60</sup>. Neste trânsito, as crenças tornam-se em muitos casos referentes, suportes simbólicos cristalizadoras de outros conteúdos. A adesão às crenças fica em parte reduzida a uma adesão aos princípios e aos valores que elas representavam, como se de uma roupagem se tratasse. Nas reestruturações subsequentes conjugam-se, de forma silenciosa ou declarada, o senso prático e o senso teórico.

## A folclorização do cristianismo objetivo

Consciente da complexidade das sociedades contemporâneas, Certeau sublinhou que a observação da crença como “recebido” (*endoxon*) não pode presupor, nas sociedades contemporâneas, um coro de sábios que, na sua unanimidade ou quase unanimidade, se constituem como referência de verdade para a *polis*. A crença permanece na ordem do “recebido”, mas sem esse *background* homogêneo constituído por uma opinião esclarecida. O contexto é o da multiplicação e disseminação de micro e macro-constelações de locutores “admitidos” em redes que variam quanto às dimensões, estatuto, registo, origens e conteúdos (cena internacional ou nacional, familiar, grupal, íntima, fantástica, etc.). O resultado é um conjunto de sistemas fragmentados, um espaço interlocutório que aparece sob a forma de *patchwork* de relíquias, citações que, no entanto, não deixam de corresponder ao perfil do endoxema, um discurso do “outro” que torna possível o discurso próprio<sup>61</sup>.

Michel de Certeau interessou-se pelo problema da (des)articulação do “dizer” e do “fazer” no contexto do que indentificou como processo de fragmentação do cristianismo enquanto corpo social — a desagregação social do “cristianismo ob-

<sup>60</sup> Como observou Ives Lambert no seu célebre estudo sobre Limerzel, no quadro das propostas de Bourdieu, o senso comum é reduzido a um sentido prático, redução que se traduz num sistema de relações circulares entre o *habitus* e as condições objetivas, uma vez que aquele resulta da interiorização destas e se constitui como mecanismo da sua reprodução. Este engenho teórico apresenta-se muito limitado para perceber as mudanças, a não ser o que nelas se diz de desfasamento entre o *habitus* e as estruturas, reduz as representações à sua função legitimadora, e o sentido à objetividade inscrita nas estruturas. Assim, Lambert propôs que a este sentido prático de que fala Bourdieu se junte a perspectiva de um “sentido teórico”: se aquele se define por essa dominação prática assegurada pelo *habitus*, este diz respeito ao domínio simbólico que permite o “referencial”, conceito que o autor toma da linguística para designar aquilo que surge sob a forma de sistema de referências (religião, ideologia, ética, etc.), ou seja, o sentido das referências e do seu uso (uma arte de pensar, de dizer e de julgar). O referencial é, assim, para o *habitus* o que o sistema de referência é para um sistema de disposições. Nesta proposta de Lambert, a cultura pode definir-se como sendo o conjunto dos objectivos e dos meios de “positivação”, incluindo, num sentido lato, os elementos materiais, e designando, num sentido estrito, os elementos simbólicos (em particular, os sistemas de normas e de referência). Cf. Yves LAMBERT – *Dieu change en Bretagne : la religion à Limerzel de 1900 à nos jours*. Paris: Cerf, 1985: 411-21.

<sup>61</sup> Cf. *ibid.* 415s.

jectivo” (descrita sob a figura do *christianisme éclaté*). Certeau referia-se, assim, ao fim da articulação estrutural entre a experiência pessoal do crente e a expe-

riência social da comunidade através da Igreja enquanto “corpo de sentido”<sup>62</sup>. A consequência seria a ampla disseminação do religioso, contexto em que as convicções amolecem, perdem os seus contornos, acabando por se achar na linguagem comum sob a forma de um exotismo mental, de uma *koinê* da ficção. Retomando alguns dos tópicos fundamentais da sua antropologia do crer, dir-se-ia que as convicções se acumulam naquela região em que “se diz” aquilo que já “não se faz”, região onde se teatralizam os recursos que já se não conseguem pensar, e onde se mesclam ‘necessidades’ várias, ainda irreduzíveis, mas desprovidas de representações credíveis<sup>63</sup>. O “cristianismo objectivo” era caracterizado pelo facto de o universo crente estar solidamente ancorada em grupos e comportamentos específicos. Não havia lugar para a fluidez dos contornos. Ou se aderiria a uma linguagem ou se entrava para as fileiras dos que a combatiam.

Certeau registou alguns dos indícios disso que caracterizou como uma “folclorização do cristianismo objectivo”<sup>64</sup>. A circulação das personagens do religioso na cena pública mediática é um dos exemplos mais eloquentes. Frequentemente, eles não aparecem já como especialistas de um discurso que dá testemunho de uma verdade, mas como mais uma voz no teatro as opiniões desta *commedia dell’arte* a que agora passámos a chamar sociedade da comunicação: no teatro dos *mass media*, desempenham o papel de “índios do interior”<sup>65</sup>. As crenças são remodeladas promovendo deslocações entre significados e significantes: desenvolvimento, justiça, paz, solidariedade são emblemas dos novos códigos religiosos cristãos, traduções que diminuem o campo de uma linguagem especificamente religiosa. Em alguns casos os próprios cristãos abandonam os lugares cristãos em nome da autenticidade das convicções cristãs, vão-se tornando menos praticantes do que crentes, e as práticas não parecem supor uma relação estável entre condutas objectivas e de convicções pessoais. Claro que a crença cristã permanece ligada a ritos, formas de pertença, estilos de vida familiar, comportamentos sexuais, escolhas políticas, mas esses laços são obscuros,

<sup>62</sup> É este processo que, como se observou, Michel de Certeau designa de *poétique instituante*: cf. *L’institution du croire*, 72s. A título de exemplo, refiram-se as observações de Certeau sobre o papel das sondagens, entre outros exemplos, neste campo de multiplicação das “autoridades”, na sua antropologia do quotidiano: cf. *L’invention du quotidien*, 273-275.

<sup>63</sup> Cf. Michel de CERTEAU, en collaboration avec Jean-Marie Domenach – *Le christianisme éclaté*. Paris: Seuil, 1974: 9-13.

<sup>64</sup> Cf. Idem – *La faiblesse de croire*, 183.

<sup>65</sup> Cf. Idem – *Le christianisme éclaté*, 9-13.

ambivalentes e cada vez mais complexos.

Este é o contexto em que a instituição cristã é atravessada por movimentos de toda a espécie, em que a constelação eclesial se dissemina à medida que os seus elementos constituintes saem da sua órbita, ficando necessariamente afectada a sua capacidade de ser o indicativo social de uma crença. Subsiste um repertório religioso — símbolos e metáforas — que serve as práticas de transição de um sistema social para outro, por exemplo, um léxico que agora pode servir para formular novas interrogações. Certeau fala, por isso de uma esteticização do cristianismo<sup>66</sup>: corpo de escritos e ritos cristãos é utilizado como um conjunto de belas artes servindo os interesses da criação estética: desde as poéticas mais secretas às composições teatrais, passando reinvenção das práticas dos espaços e arquitecturas cristãs; o Livro (a Bíblia) antes inscrito numa experiência crente comum, num modo de “receber” (tradição), de “praticar” (leitura) e de “pensar” (teologia) vê-se agora liberto das amarras que o ligavam a uma fidelidade concreta e vigiada e fica à mercê quer das práticas científicas – comuns ao tratamento de outros textos –, quer às invenções das artes<sup>67</sup>.

Os resultados das investigações dos anos 90, constituem um bom teste para o modelo interpretativo das propostas de Certeau<sup>68</sup>. Esses resultados dão testemunho de uma enorme diluição e fragmentação das crenças em pequenas narrativas individuais, mas isso não significa que não se descubram sentidos analisáveis, ou que não sejam palpáveis os traços deixados pelos processos de socialização e transmissão religiosas. Neste novo contexto de investigação tornou-se preponderante a referência ao tópico teórico da recomposição individual do crer e das crenças Será neste terreno de individualização do crer, como se mostrará, que as instituições cristãs se vêem na necessidade de, por processos vários, remodelar quer as suas estratégias de inserção na cena pública, quer as suas teorias da acção religiosa, quer ainda os recursos que põem à disposição dos seus praticantes. Essas instituições poderão continuar a ter um papel importante na transmissão das crenças, mas tal papel é limitado pelo traço tipicamente moderno de relativização do conteúdo das crenças e de pluralização dos sistemas de

<sup>66</sup> “Sur le théâtre des mass media, prêtres et évêques jouent le rôle d’Indiens de l’intérieur” (*ibid.* 24).

<sup>67</sup> Cf. *ibid.* 18-20.

<sup>68</sup> Este fenómeno relativo ao crer e ao capital de confiança das instituições é, para Certeau, um fenómeno de grande amplitude social. A dissociação entre o crer, as crenças e a positividade das instituições tornou-se uma tática de credibilização que ultrapassou as fronteiras do campo religioso e entrou para a carteira de recursos da pátria, dos partidos, dos sindicatos, etc; os discursos patrióticos ou revolucionários não organizam já os grupos de pressão, estes apenas se servem deles (cf. *ibid.* 13).

<sup>69</sup> Têm-se aqui como referência um conjunto vasto de investigações: cf. Raymond LEMIEUX, Micheline MILOT, *dir.* – *Les croyances des québécois: Esquisses pour une approche empirique*. Québec: Université Laval, 1992; Grace Davie (1994)

referência<sup>69</sup>. As escolhas dos indivíduos são determinadas, também, quer por itinerários biográficos, quer por experiências sociais que dão testemunho de uma clara elasticidade da ordem normativa, e de um declínio da vivência religiosa como partilha de uma coerência dogmática ou inscrição institucional numa tradição religiosa. O frequente recurso a termos como “bricolage” ou “patchwork” para identificar esta desregulação institucional do crer fez passar a ideia de que esses itinerários de individualização situavam as crenças numa espécie de jogo totalmente livre sem que as tradições religiosas dominantes fossem implicadas — os dados de campo mostram que a introdução de elementos exógenos é condicionada pelas transformações internas que atravessam essas mesmas tradições, dentro das quais a heterodoxia e a ortodoxia se vão recompondo. Os fenómenos de recomposição individual do crer dão testemunho de uma contínua adaptação das novas expressões do crer à tradição recebida, e tal só é possível porque a actual plasticidade das crenças permite operações de extensão e de deslocação de sentido, processo no qual as crenças exógenas são adaptadas aos novos contextos e tomam o lugar de outras que parecem menos plausíveis aos olhos do indivíduo<sup>70</sup>.

O desgaste do capital de confiança das instituições religiosas, naquilo que nelas se organiza como “administração” da verdade ou “burocratização” da salvação, é o correlato da “recomposição individual do crer”. Tal como os partidos e os sindicatos, as religiões e as Igrejas vêem afectada a sua capacidade de continuar a exercer duas das suas funções primordiais: organizar as práticas e representar os princípios. Essa situação de desgaste, como observou Michel de Certeau parece não conduzir necessariamente à multiplicação de formas explícitas de contestação social: multiplicam-se os “cristãos sem Igreja”, sem que isso se traduza na constituição, como no séc. XVII, de grupos periféricos que renunciavam à mediação eclesial em nome de uma religião mais espiritualizada<sup>71</sup>.

No trânsito desse desmoronamento a expressão das convicções tomou uma

– *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford, Cambridge: Blackwell; Manuel Braga CRUZ, Natália Correia GUEDES, org. – *A Igreja e a cultura contemporânea em Portugal, 1950-2000*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2000; José Machado PAIS, Manuel Villaverde CABRAL, Jorge VALA, org. – *Religião e Bioética*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2001; Danièle HERVIEU-LEGER – *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard, 2003; Roland CAMPICHE, et al. – *Coire en Suisse(s): analyse des résultats de l'enquête menée en 1987-1989 sur la religion des Suisses*. Lausanne: L'Âge d'Homme, 1992; Roland CAMPICHE – *Les deux visages de la religion: fascination et désenchantement*. Genève: Labor et Fides, 2004 ; Idem, dir. – *Cultures jeunes et religions en Europe*. Paris: Cerf, 1997; Wade Clark ROOF – *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper, 1993; Wade Clark ROOF, Jackson W. CARROLL, David A. ROOZEN, ed. – *The Post-War Generation and Established Religion*. San Francisco: Boulder, Oxford: Westview Press 1995. Para uma leitura deste dossier, na óptica das propostas de Michel de Certeau: cf. Alfredo TEIXEIRA – «*Não sabemos já donde a luz mana*»: ensaio sobre as identidades religiosas. Lisboa: Paulinas, 2004.

<sup>70</sup> Cf. Peter BERGER – *A Far Glory: the Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: Macmillan, 1992: 172.

<sup>71</sup> Cf. TEIXEIRA – «*Entre a exigência e a ternura*», 175-196.

outra forma, a dos pequenos grupos, de comunidades de trocas e de relações. Esta multiplicação de pequenas unidades favoráveis à comunicação pessoal e à representação de valores partilhados em resposta às frustrações da uniformização tecnocrática traduz-se, assim, não de modo exclusivo, em novas formas de construção dos modos de identificação religiosa. A administração (da verdade) da instituição é deixada aos gestores, aos técnicos, e os crentes exilam-se desse corpo para as margens onde encontram redes que respondem de forma mais efectiva às suas necessidades<sup>72</sup>. O que está em causa não é, portanto, Deus ou a “alteridade absoluta”, mas a Igreja, ou seja, a mediação<sup>73</sup>.

No caso do campo católico, é necessário ter em conta que talvez nenhum outro campo religioso seja determinado por uma organização tão estruturada — aqui encontramos uma hierarquia que, para além de outros requisitos, é capaz de iniciativa estratégica. Essa capacidade estratégica é decisiva na gestão do capital de credibilidade, gestão que obriga as instituições e autoridades católicas a entrar num regime de transacções com o meio envolvente e as formas de vida quotidiana. É esta condição que a introduz no mundo do compromisso e da ambivalência. Mas esta condição também que lhe permite a exploração do campo do plausível — na linguagem de Certeau, o campo do verosimilhante. As observações de Jean Remy sobre a lógica de acção da hierarquia católica tendem a sublinhar, embora no plano macro-social, que desse compromisso depende a sua capacidade de regular a religiosidade<sup>74</sup>. Nesta ordem do compromisso, a hierarquia

<sup>72</sup> Cf. CERTEAU – *Le christianisme éclaté*, 27-31.

<sup>73</sup> Cf. *ibid.* 30s, 36.

<sup>74</sup> As propostas de Certeau têm a ambição de descrever a “crise da crença” não só no campo religioso, mas também no campo político, onde as pertenças se dizem mais como referência do que como identificação: “é-se” socialista por “se ter sido”. A referência permanece como uma voz, um resto de palavra, em suma, um voto em certas ocasiões. Para Michel de Certeau, os partidos vivem à sombra de um simulacro de uma legitimidade que refere a um passado de relíquias. Politicamente, este processo pode ser observado na forma como os partidos políticos procuram credibilizar-se referindo-se aos maravilhosos resultados que o seu programa obteve noutros países, enegrecendo a perspectiva de um futuro entregue às mãos dos adversários, supondo e fazendo supor que o seu discurso político se fundamenta na análise económica. “La citation sera donc l’arme absolue du faire croire” (CERTEAU – *L’invention du quotidien*, 274): é um meio de instituir o real. A sondagem de opinião tornou-se a forma de auto-citação mais exemplar; ela é a ficção pela qual uma determinada sociedade é conduzida a acreditar numa determinada figura da sua identidade. As instituições usam-na para preencher o lugar das doutrinas entretanto descredibilizadas e de dizerem a sua fiabilidade por intermédio dos outros: “Citer c’est donner réalité au simulacre produit par un pouvoir, en faisant croire que d’autres y croient mais sans fournir aucun objet croyable” (CERTEAU – *L’invention du quotidien*, 275). A técnica da citação de sondagens tornou-se um dos mais importantes catalisadores do teatro do crédito. Mas a sondagem diz mais da inércia e dos restos de adesão dos interrogados do que das suas fortes convicções. A recessão do crer afecta de forma notória o funcionamento da “autoridade”, uma das articulações fundamentais do campo político. Nessa articulação se explicitam as dissimelhanças e continuidades entre o campo político e religioso. Nos dois campos, as instituições põem em acção, mesmo neste contexto, o imperativo que lhes dá razão de ser: “fazer crer”; daí a paixão pelo “respondente”, a procura incessante dos que correspondem à solicitude providencial da instituição. Cf. *ibid.* 259-275; ver também : LEGENDRE – *L’amour du censeur*, 28ss.

católica tende a apoiar-se mais na sua autoridade simbólica do que na sua autoridade disciplinar. Num contexto de crescente afirmação da autonomia da sociedade civil face à esfera política, a Igreja católica enquanto instituição e organização, aliçada também ela na reivindicação da sua autonomia, pode ver-se revalorizada como recurso para uma acção colectiva, percurso em que a sua autoridade simbólica se verte num sistema de valores próximos dos consensos construídos nas democracias ocidentais. É que a autoridade não implica apenas *principes*. Implica que os princípios sejam reconhecidos. A autoridade não se reduz a um poder de facto. Ela existe na medida em que é recebida. Ou seja, ela estabelece-se sobre um acordo, tácito ou explícito, que garante ao grupo as referências comuns e torna possível toda uma combinação de organismos e papéis sociais e, finalmente, funda o respeito devido a cada um. A autoridade vive dessas referências comuns, que explicita enquanto, personagens, instituições e textos que “têm autoridade”<sup>75</sup>.

Mas Michel de Certeau avisava que as instituições funcionam frequentemente segundo o pressuposto de que as reservas de crenças não se esgotam e podem ser deslocadas de um lugar para outro, de um objecto para outro: assim se pensam os trânsitos (conversões) do crer, seja do paganismo ao cristianismo, do poder eclesiástico ao poder político da monarquia, da religiosidade tradicional às instituições da República. O que nestas deslocções da crença é transportável, como uma espécie de pátria portátil, passa ao reino das “convicções”, o resto fica remetido para o *sheol* das superstições. Nas sociedades, abundam as cruzadas e campanhas que visam esta alquimia, cujo resultado é a produção de uma topografia dos “bons” lugares do crer. Actualmente, neste contexto de mercado dos valores e disseminação do crer, onde abundam os objectos do crer mas rareia a credibilidade, não bastam as tácticas de manipulação, transporte e depuração da crença, é necessário produzi-la artificialmente segundo técnicas de marketing. Os poderes antigos superavam a ausência de um aparelho técnico com uma eficaz gestão de clientelas. O Estado moderno, para superar essa dependência, desenvolveu um instrumentário diversificado que as investigações de Foucault e Bourdieu procuraram desconstruir (desse instrumentário fazem parte instituições burocráticas, administrativas, panópticas, entre outras). Mas na análise empenhada de Certeau, nem a sofisticação da disciplina de produção de simulacros compensa o desinvestimento dos sujeitos. Os Estados, as empresas, os mercados, as diferentes instituições procuram fabricar o seu *credo* recorrendo ao capital-fic-

<sup>75</sup> Cf. Jean REMY – La hiérarchie catholique dans une société sécularisée: quelques hypothèses exploratoires sur l'évolution de la dimension disciplinaire et symbolique de l'autorité. *Sociologie et Sociétés*, 22:2 (1990) 21-32.

ção daquilo que era o antigo “espírito” de família, de casa, de região; mas o interesse não substitui a crença<sup>76</sup>. E onde vão retirar esse material que faz a fibra do credível? Aos tesouros do político e do religioso<sup>77</sup>.

Nestas deslocções do crer, e nos modos de produção dos avatares da crença desenham-se figuras tácticas, tanto no registo religioso como ao nível das organizações políticas. A religiosidade mostra-se como uma reserva de fragmentos disponível para as agências de marketing, os empreendimentos estéticos, e os reinventores dos valores da civilidade. Os utilizadores dessas relíquias, não já fiéis crentes, são gestores e consumidores que utilizam os escombros de um naufrágio em função de determinadas necessidades, em função de certos programas, dentro dos quais as Igrejas são “museus de crenças sem crentes”<sup>78</sup>.

Certeau descreve dois modos tácticos de funcionamento destes trânsitos. Um postula que a crença permanece adstrita aos seus objectos e julga que preservando-os garante a sobrevivência da crença. O outro, pelo contrário supõe que a crença pode ser destacada artificialmente dos seus primeiros objectos. Mas, por um lado, quando a crença abandona um mito, deixa-o intacto, mas empurra-o para o arquivo, e o objecto que lhe sucede não tem garantido o mesmo estatuto. E, por outro, a convicção não se reproduz necessariamente quando abandona o seu lugar conhecido<sup>79</sup>.

Certeau antecipou-se aos actuais discursos sobre a individualização do crer, interpretando a individualização da crença (os quadros de referência comuns fragmentam-se em “opiniões” sociais ou em “convicções” singulares) e a multiplicação da rede de objectos do crer como resultado desse processo de trânsito do crível disponível. Certeau descobre no espaço mediático um terreno privilegiado de análise daqueles trânsitos. A dogmática religiosa e a crença política encontram-se nestes dois dispositivos: por um lado, a pretensão de “falar em nome de um real”, que, suposto inacessível, é simultaneamente princípio do que é acreditado e princípio do acto de crer; por outro lado, a capacidade que o discurso autorizado por um real tem de se distribuir em “elementos organizadores

<sup>76</sup> Cf. CERTEAU – *La faiblesse de croire*, 78s; Idem – *La culture au pluriel*, 17.

<sup>77</sup> Cf. Idem – *L'invention du quotidien*, 263; Idem – *Le christianisme éclaté*, 35.

<sup>78</sup> “Où trouver le matériau avec lequel injecter du croyable dans les appareils? Il ya deux mines traditionnelles, l’une politique, l’autre religieuse: dans l’une, un surdéveloppement de ses instances administratives et de son encadrement compense la mobilité ou le reflux des convictions chez les militants: dans l’autre, au contraire, des institutions en train de se délabrer ou de se refermer sur elles-mêmes laissent se disséminer partout les croyances qu’elles ont longtemps fomentées, entretenues et contrôlées.” Idem – *L'invention du quotidien*: 263.

<sup>79</sup> “Les utilisateurs de ces reliques n’y croient plus. Ils n’en forment pas moins, avec toute sorte d’intégristes, des associations idéologiques et financières en vue de radoubler ces naufragées de l’histoire et de faire des Églises les musées de croyances sans croyants, mises là en réserve pour être exploitées par le capitalisme libéral.” *Ibid.* 264.

de práticas”, ou seja, “artigos de fé”. Estes dois recursos tradicionais continuam presentes no sistema que combina a narratividade dos *media* (uma instituição do real) e o discurso dos produtos a consumir — uma distribuição do real em artigos que é necessário acreditar e comprar<sup>80</sup>. Os *media* tornaram-se um poderoso meio de instituição do real: nunca outros ministros de Deus puderam falar de forma tão contínua, produzir revelações e regras em nome da actualidade, de tal forma que esse narrar “o-que-se-passa” se tornou a ortodoxia do presente, fábrica de simulacros que produz crenças e, portanto, praticantes<sup>81</sup>.

Esta dogmática do presente não possui lugar próprio, nem sede ou magistério definido. Ela “cobre o acontecimento”, produz as nossas lendas-legendas<sup>82</sup>, transmuta o ver em crer. Esse pluriverso de narrativas jornalísticas, publicitárias, televisivas, mais do que as narrativas teológicas do passado, exercem as funções da providência e da predestinação, uma vez que imprimem modelos narrativos, que se reproduzem e ampliam<sup>83</sup>. O núcleo do funcionamento dos *media*, da publicidade e da representação política, encontra-se precisamente nesta alquimia que dá a “ver” o que é necessário “acreditar”, definindo o campo, o estatuto, e os objectos da visão. Desta forma, a ficção, outrora limitada aos lugares do estético, invade o quotidiano dizendo real o simulacro que produziu, levando os destinatários não a crer no que não vêem (lógica tradicional) mas a crer no que vêem. Assim se constitui um novo paradigma do saber que define o referente social pela sua visibilidade (ao contrário do antigo postulado da invisibilidade do real), demonstração de uma nova relação entre o crer e o real, que agora é mediada pelo “visto”, ou pelo “mostrado”. O trabalho político em torno do “aparecer” renovou as possibilidades de inserir o habitat institucional religioso no espaço “massmediático”<sup>84</sup>. Observem-se, por exemplo, as montagens massmediáticas da “aparição pública” do Pontífice Romano<sup>85</sup>. Poderíamos ser tentados a fazer um comentário durkheimiano, sublinhando essa capacidade ritual de fabricação social da *communitas*, mas esse “nós” reconstruído pelas montagens “massmediáticas” não tem um nome, nem uma memória. Não parece pois poder apresentar-se como material simbólico utilizável na fabricação das identidades de longa duração. Como avisou Michel de Certeau, no quadro desse novo paradigma do saber que

<sup>80</sup> Cf. *ibid.* 265.

<sup>81</sup> Cf. *ibid.* 269s; Idem – *La faiblesse de croire*, 307s.

<sup>82</sup> “Le réel raconté dicte interminablement ce qu’il faut croire et ce qu’il faut faire” (*ibid.* 271).

<sup>83</sup> *Legenda*: o que deve ser lido e dito.

<sup>84</sup> “Notre société est devenue une société *récitée*, en un triple sens: elle est définie à la fois par des *récits* (les fables de nos publicités et de nos informations), par leurs *citations* et par leur interminable *récitation*.” *Ibid.* 271.

<sup>85</sup> Cf. *ibid.* 270-272.

define o referente social pela sua visibilidade, a crença não repousa sobre uma alteridade invisível escondida por detrás dos signos, não se diz já em convicções directas, mas no desvio da referência ao que se supõe que os outros acreditam.

## Conclusão

Na linha de uma tradição de investigação que vê no crer e na crença o substrato constitutivo dos laços sociais, a antropologia de Michel de Certeau identifica o “crer” como operação pela qual o indivíduo constitui a sua subjectividade em virtude do reconhecimento de uma alteridade, operação anterior a qualquer forma de institucionalização contratual. Crer é relacionar-se como o outro (“actor”, pessoa em que se confia; “referencial”, realidade em que se acredita; um “dizer” ou um “dito”, algo em que se faz confiança). É dar e esperar retribuição. Nesse intervalo encontramos o campo da articulação simbólica que permite a institucionalização do crer, ou seja, a crença. Esse intervalo — do diferente e do diferido — é o lugar estratégico de comunicação que se abre à produção das institucionalidades que vão gerir as redes de confiança. A exploração destes interstícios teóricos permite a organização de um conjunto conceptual adequado ao estudo do funcionamento social do crer: a legitimidade da crença constrói-se na referência a uma alteridade recebida que é enunciada por um locutor cuja fidelidade se supõe. O trabalho político neste domínio consiste na determinação de quem são os locutores que servem de garantes, ou “respondentes”, dos enunciados admitidos, trabalho “poético” de manipulação do “recebido” que torna possível o processo de instituição da crença, ou seja, a “crença em acção”. A proposta hermenêutica de Michel de Certeau revela-se particularmente eficaz na análise das deslocações e remodelações que afectam as instituições do cristianismo ocidental, transformações de “banda larga” que se resumem no processo de fragmentação do cristianismo enquanto corpo social.

<sup>86</sup> Cf. Alfredo TEIXEIRA – «Ver para crer»: notas antropológicas sobre a entronização mediática de João Paulo II. In José M. Silva ROSA, J. Paulo SERRA, org. – *Da fé na Comunicação à comunicação da Fé*. Covilhã: Universidade da Beira Interior 2005, 69-97.