

O SABER DA CRENÇA RELIGIOSA

ÁLVARO CAMPÊLO

UNIVERSIDADE FERNANDO PESSOA

No discurso da crença religiosa, como o de qualquer outra crença, sempre o problema se centrou na questão essencial do seu conteúdo estabelecer uma relação problemática com a verdade. Abordando as várias teorias clássicas sobre a crença, e reafirmando o seu conteúdo como um objecto pertinente e urgente dentro dos estudos antropológicos, procuramos utilizar e propôr novos caminhos de acesso ao “saber” presente no discurso da crença. Através da psicologia cognitiva, da linguística, nomeadamente a denominada linguagem ordinária, procuraremos abrir possibilidades de investigação no campo da crença religiosa, como forma de chegarmos ao conhecimento – “ao saber” – da visão do mundo de uma sociedade e de como ela expressa a sua “interpretação/acção” nesse mesmo mundo.

In the discourse of religious belief, like that of any other belief, the question has always been centred on the fundamental issue that the beliefs’ contents establish a problematic relationship with the truth. Considering several classical theories on belief, and restating their contents as a currently pertinent object in anthropological studies, the author presents new forms of accessing the knowledge that is part of the belief discourse. Through Cognitive Psychology and Linguistics, the author proposes new research approaches in the field of religious belief, as a way of reaching this knowledge, the world view of a society and how that society expresses its interpretation in that very same world.

As ciências humanas durante muito tempo encontraram um campo extraordinário de investigação que as aliciou. Este campo espelhou os sucessos e os fracassos das ciências sociais, pois as suas teorias tratavam mais das ideologias do saber destas ciências, do que do próprio objecto em análise: a crença religiosa.

Durante um século, a ideia de crença expressava umas vezes o oposto do saber, outras o contrário da dúvida. As teorias clássicas sobre a crença, nascidas no século XIX com as ciências humanas, pretendiam responder à pergunta: porque é que o homem adere a tais ideias incertas e absurdas? Desde início que o problema da crença se centra na questão essencial do seu conteúdo: estabelecer uma relação problemática com a verdade!

Esta ligação com a verdade foi reservando diferentes lugares de residência à crença religiosa. Os gregos, nos primeiros passos do pensamento

filosófico, opuseram o *saber* à *opinião*, como a verdade ao erro. Havia, contudo, algo que se situava entre a ciência e a ignorância em Platão: a *doxa* ou opinião certa. Durante muito tempo a crença religiosa ocupou este lugar limiar e perturbante. Bacon, Leibniz e Descartes consideravam que a fé era não só compatível, mas também necessária para a aquisição do saber. A grande revolução nesta visão da crença surge com o *espírito das luzes*, com o divórcio entre as antigas ciências e as novas, e, posteriormente, entre a ciência e a religião, o que fez com que a crença passasse para o lugar do erro e do duvidoso. Passado tanto tempo, atribuir uma crença a alguém significa supor que aquilo em que ele acredita é falso.

Parece-nos que na abordagem à crença religiosa se confundiram duas perspectivas a partir das quais surgiram as várias teorias sobre a própria abordagem à religião. Uma primeira, *essencialista*, procura explicar o conteúdo e

razão da crença. São procuradas as causas para explicar as razões da adesão dos homens a ideias tão absurdas. Quatro grandes causas foram invocadas: a força das emoções; as falhas da razão; o peso da sociedade; e o funcionamento oculto do psiquismo humano. A segunda perspectiva, *histórico-fenomenológica*, orientou a sua pesquisa na procura das formas mais arcaicas de crença religiosa, e o seu desenvolvimento nas sociedades humanas. Esta perspectiva coincide com o início do trabalho antropológico e, por consequência, está imbuída de uma análise evolucionista, ou involucionista, a qual considerava que os povos tiveram inicialmente uma concepção pura de Deus, a qual viria a degenerar pelos tempos fora (cf. Lafitau 1724). Seria então possível falar de uma religião natural, tema preferido dos deístas ingleses, como Hume, dos filósofos e enciclopedistas franceses, como Rousseau, Voltaire, Diderot, d'Alembert, bem como dos iluministas alemães, à frente dos quais colocamos F.A. Wolf e Lessing.

A análise histórica das religiões tem em Max Muller (1823-1900) o impulso necessário para posteriores teorias quanto à origem das crenças religiosas. No seu *Essay on Comparative Mythology* (cf. Muller 1856) Muller explica a criação dos mitos através dos fenómenos naturais, nomeadamente as epifanias do sol, e o surgimento dos deuses por um "defeito de linguagem": aquilo que não passava de um nome – *nomen* – torna-se, com efeito, numa divindade – *numen*! Nos fins do século XIX, os trabalhos de W. Mannhardt (1831-1880) e de Edward B. Tylor (1832-1917) vieram modificar, em parte, esta orientação naturalista, por deficiência. Nos camponeses, Mannhardt (cf.

Mannhardt 1904) descobriu "sobrevivências" de determinadas crenças, que representariam um estado de evolução religiosa mais antigo do que as mitologias naturalistas de Muller, às quais denominou de "*baixa mitologia*", no sentido de pré-existente, e base de suporte a outras concepções religiosas. Esta orientação é retomada por James Frazer em *The Golden Bough* (cf. Frazer 1890). Mas é com Tylor que surge uma teoria que fez moda e ocupa um lugar destacado no estudo histórico da crença religiosa. No seu *Primitive Culture* (cf. Tylor 1871), Tylor lança o conceito de *animismo*. Através desta palavra, ele queria afirmar que para o homem primitivo tudo estava dotado de uma "*alma*". Esta crença numa "doutrina das almas" estava presente de alguma forma em todas as sociedades, e explicaria o culto dos mortos e o nascimento dos deuses. Uma confusão entre o sonho e a realidade está na raiz das religiões primitivas, na medida em que se acredita que as almas aparecem nos sonhos, transes e visões, causam os desmaios e a perda de conhecimento, o nascimento e a morte. O conceito básico de alma inventou-se, segundo Tylor, para explicar todos os fenómenos enigmáticos. A partir do conceito estabelecido, ele foi sucessivamente desenvolvido e maquilhado, dando origem a toda uma variedade de seres sobrenaturais, incluindo as almas dos animais, plantas e objectos materiais, bem como aos deuses, demónios, espíritos, diabos, etc.

A esta orientação "explicativa", muitos autores do século XX começaram a opor uma visão mais orientada para a análise dos elementos sociais e psicológicos presentes na crença religiosa, criticando assim o facto do animismo ter surgido

para explicar e compreender os fenómenos humanos e naturais enigmáticos. A teoria animista como esforço intelectual para explicar transe e sonhos não suporta o facto observável de existirem no animismo expressões directas de experiências psicológicas de carácter extraordinário. Uma nova teoria, umas vezes denominada de *pré-animatismo*, outras de *animatismo*, mas próxima do conceito proposto pelo seu mentor, Robert Marett (cf. Marett 1914), coloca na origem da religião a experiência de uma força impessoal, ou seja, a crença em forças que não são almas, e cujo poder não deriva destas mesmas. Marett introduz o termo *mana* para designar esta forma concentrada de poder animatista. Possuir esta força fornece aos objectos, animais ou pessoas, poderes extraordinários, independentemente do poder vindo dos deuses e das almas. É a crença nessa força, ou na ausência dela, que desperta o sentimento religioso como extraordinário e selectivo, podendo essa força manifestar-se gradualmente, ou seja, determinado objecto ou pessoa ter mais ou menos *mana*. Aqui cumpre-nos chamar à reflexão o discurso que opõe o Sagrado ao Profano (cf. Borgeaud 1994). É muitas vezes difícil ter na mesma linha a oposição entre natural e sobrenatural, dado ser esta uma oposição que muitas sociedades na sua perspectiva *emic* não conhecem. A partir desta situação, o contraste entre o natural e o sobrenatural deixa de ter sentido e não pode ser uma categoria de análise. Alguns antropólogos sugeriram que as crenças ou as práticas são religiosas quando produzem um estado emocional especial que poderemos denominar de "experiência religiosa". Caracterizada por Robert Lowie (cf. Lowie 1948:339) como uma experiência de "assombro e temor", a experiência religiosa

proporciona a sensação de se estar em presença de algo extraordinário, sagrado, misterioso e divino. A justificação, para Lowie, de que a crença nos deuses e nas almas são crenças religiosas, está no facto de que, dando como suposta a sua existência, e ao contemplá-las, o indivíduo experimenta temor e assombro, caso contrário não experimentaria esta ordem de sentimentos e emoções. Assim se afirma o sagrado: a primeira definição que se pode dar de sagrado, é que ele se opõe ao profano. O homem toma conhecimento do sagrado porque este *se manifesta*, se mostra como qualquer coisa de absolutamente diferente do profano (cf. Eliade 1958). Eliade propõe o termo *hierofania* para expressar que *algo do sagrado se nos mostra*. O exemplo da fé cristã inspirou este autor, que por sua vez seguiu as pisadas de Rudolf Otto (cf. Otto 1917) e de Van der Leeuw (cf. Leeuw 1940), centradas numa análise transcendental e fenomenológica. R. Otto tenta esclarecer o que de terrífico e de irracional comporta a experiência religiosa. Diante do *mysterium tremendum*, diante desta *majestas* que exala uma superioridade esmagadora de poder, Otto releva o *sentimento de pavor*. Designando todas estas experiências como *numinosas* (*numen* = deus), Otto faz delas a revelação de um aspecto do poder divino, como radical e totalmente diferente do humano e do cósmico. A linguagem utilizada falseia o conteúdo da experiência, pois ela não é capaz de exprimir esse *mysterium fascinans*, recorrendo por isso à terminologia analógica mediante os termos tirados da experiência natural. As crenças religiosas são uma manifestação particular do sentimento universal do sagrado, ele próprio provocado pelas interrogações metafísicas da existência. Para esta escola, os mitos e as crenças não se opõem nem ao real, nem ao

conhecimento científico: trata-se de um outro nível de conhecimento, o qual não pertence ao nível da ilusão mas do transcendente, e por isso não explicável racionalmente.

O teórico que mais contribuiu para conceber a religião como uma experiência de “assombro e temor”, na afirmação do poder do sagrado em relação ao profano, foi Émile Durkheim. Como muitos outros, Durkheim propôs a essência da crença religiosa no invocar de um sentimento misterioso de comunhão com o âmbito do sagrado. A contribuição de Durkheim passa pela afirmação de uma origem social das crenças: porque é que determinadas crenças se tornam coletivas e normativas? A relação da crença com a sociedade só é verdadeiramente teorizada no século XIX. Marx resume na ideologia todas as ideias morais, religiosas e políticas, inverificáveis, que os homens estabelecem sobre o mundo e sobre eles mesmos, bem como sobre o funcionamento da própria sociedade. Existe uma função de *máscara*, dado que a ideologia é umas vezes uma ilusão que se mantém, outras um mito mobilizador. A sua função essencial é a de dissimular aos homens a realidade dos interesses que são os da classe dominante. O termo “alienação”, que Marx recupera do seu mentor Feuerbach, transporta os problemas históricos (valores e ideias criadas pelos homens) para uma origem estranha e independente: as forças religiosas e os deuses. A crítica de Marx à religião situa-se ao nível de que as soluções propostas por ela se situam num “outro mundo” e não “neste”, apoderando-se os homens dos poderes que crêem atribuídos a deus e ao cristianismo, particularmente.

Em E. Durkheim, que ao contrário de Marx dedicou grande parte da sua carreira ao estudo da religião (cf. Durkheim 1912), esta não está ligada às desigualdades sociais e ao poder, mas à natureza global das instituições sociais. Para ele, as ideias religiosas e os ideais políticos são produtos de uma “força anónima e impessoal”. Esta força não é outra senão a exercida pela sociedade sobre os seus membros, provocando, juntamente com as crenças que lhe estão associadas, a coesão da comunidade e a formação do social. No entanto, esta crença não subsiste sem um conjunto de ritos postos em prática periodicamente, de modo a reavivar o sentimento de adesão dos indivíduos. Durkheim funda o seu pensamento no estudo do totemismo, sustendo que ele representa a religião na sua forma mais “elementar” ou simples. Segundo este autor, nas culturas tradicionalmente mais pequenas, todos os aspectos da vida estão impregnados de significado religioso, daí que a religião condicione os *modos de pensar* dos membros dessas culturas, estando na origem de categorias básicas de cognição, na formulação de conceitos, como por exemplo o conceito de tempo.

A maior parte destes argumentos entraram no saber corrente, originando duas orientações de análise, omnipresentes nos estudos posteriores, e de alguma forma contraditórias: a de que o princípio de racionalização e de evolução das sociedades iria substituir progressivamente a explicação religiosa, levando ao seu desaparecimento; e a de que, parecendo esta incontestável, a partilha das crenças religiosas é essencial para a existência dos grupos humanos. Poderíamos, em relação à primeira orientação,

trazer o contributo de Max Weber, que a contradiz de alguma forma. Weber estabelece uma clara diferença em relação à posição de Durkheim. Este colocava a religião numa posição conservadora, de pouca importância para a mudança social, sendo esta, afinal, a causa de um futuro desaparecimento da validade daquela. Por seu lado M. Weber (cf. Weber 1963) vai salientar o papel da religião como não sendo necessariamente conservador, procurando assim entender a influência da religião na vida social e económica das diferentes culturas. Apesar de tudo, tanto os argumentos marxistas como os do próprio Durkheim ficam limitados quando confrontados com crenças que não estão ligadas à simbólica colectiva.

O grande problema que se coloca ao investigador é o de que, tendo algumas destas teorias entrado no pensamento científico, ou caído no esquecimento, elas não foram substituídas por novas sínteses filosóficas e antropológicas que permitam interpretar fenómenos tão variados como a magia, as ideias políticas e a crença religiosa (cf. Journet 1995; Gertz 1983). Como todas as apostas científicas, as das ciências sociais, e principalmente estas, são orientadas por poderes e interesses muito próprios (cf. Bourdieu 1994). A evolução das ciências sociais não foi favorável à constituição da crença como objecto de estudo.

A perspectiva de Durkheim sobre a natureza do sagrado, bem como as posições de Weber e de Freud (a psicanálise faz a ligação, a partir da crença, entre o indivíduo e a sociedade: o inconsciente, onde se projectam os desejos e os medos mais incontroláveis, é a causa oculta das

crenças. Freud liga as superstições e a magia a uma configuração neurótica. A religião é descrita como uma sublimação, ou seja, uma consolação dada em troca pelas renúncias impostas pela civilização), assim como a de Malinowski sobre a diferença entre religião e senso comum, deverão ser pontos de partida para a utilidade de qualquer teoria antropológica sobre religião. Defendendo este ponto de vista, Geertz propõe ampliar esta tradição, recorrendo a ideias analíticas extraídas da filosofia da história, do direito e até da literatura. Apoiando-se em Parsons e Shils (cf. Parsons e Shils 1951), Geertz segue uma nova abordagem, desenvolvendo a dimensão cultural da análise religiosa, associando a esta abordagem termos tais como *significado*, *símbolo* e *concepção*, fazendo deles recursos de capital para a evolução dos estudos da antropologia social no campo da religião.

A definição de religião em Geertz, “*um sistema de símbolos que actua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas*” (Geertz 1972:104-105), assenta no significado paradigmático de *ethos* de um povo: “o tom, o carácter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas – e sua visão do mundo –, o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples actualidade, suas ideias mais abrangentes sobre a ordem” (Geertz 1972:103-104). E se bem que esta abordagem não seja uma novidade quanto à sua presença na literatura etnográfica, falta, segundo Geertz, o arcabouço teórico que permita investigá-la e apresentar um relato analítico sobre o assunto.

Desenvolvendo a definição de religião dada, Geertz vai-a segmentando, ao ponto de cada frase se tornar um conjunto teórico de abordagem e de análise às manifestações das crenças religiosas. O que se pretende afirmar não é outra coisa senão o de que “na crença religiosa e na prática religiosa, o *ethos* de um povo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas actual que a visão do mundo descreve, enquanto essa visão do mundo se torna emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem arrumado para acomodar tal tipo de vida” (Geertz 1972:104).

O que normalmente se entende por *crer* – entendimento orientado para uma “atitude mental” – por *crença* – conjunto de enunciados e de práticas que manifestam o *crer* –, ou ainda por *as crenças* – conjunto de objectos sobre os quais versa o *crer*, ou seja, os “objectos de crença” –, exclui todos os objectos da experiência e os enunciados científicos demonstrados, reputados de constituírem um “*saber*”. A crença religiosa e as superstições fazem parte do “*não-saber*” científico. E, no entanto, historiadores, sociólogos e antropólogos reconhecem hoje que o *crer* não se opõe ao “*saber*”, como a luz às trevas. Há diversas “maneiras de *crer*”, variáveis concepções do verdadeiro e do necessário; e se nem todas as religiões implicam a fé, também o crédito dado às “verdades científicas” origina “saberes paralelos”, de modo a que proposições “demonstradas” possam servir como artigos de fé.

A dado passo da sua investigação sobre a religião como sistema cultural, Geertz fala de três pontos a partir dos quais o *caos* ameaça o homem: nos limites da sua capacidade analítica (a perplexidade), nos limites do seu poder de suportar (o sofrimento), e nos limites da sua introspecção moral (o sentido do paradoxo ético obstinado). Quando estes “se tornam suficientemente intensos ou suportados durante muito tempo, são todos eles desafios radicais à proposição de que a vida é compreensível e de que podemos orientar-nos efectivamente dentro dela, através do pensamento” (Geertz 1972:115). Dos três apresentados, Geertz salienta que é o primeiro, o da perplexidade, a merecer menos atenção por parte da comunidade antropológica, talvez preocupada em não fazer renascer um neo-tylorismo. No entanto, a busca da lucidez, de que os homens não abdicam, bem como o compromisso da experiência quotidiana com uma precisão de sentimento, definindo o espaço das emoções no discurso, como racional, talvez reserve um campo frutuoso de investigação. Na verdade, o estatuto do saber científico evoluiu para nuances inusitadas, e as ciências sociais reconhecem hoje que não há *uma* mas sim *várias* racionalidades. O “erro” (sempre associado à noção de crença) traduz o ponto de vista do observador, enquanto que o crente poderá ter “boas razões” para acreditar: “partindo do princípio que estas crenças se explicam porque elas têm sentido e são coerentes para o sujeito social, obteremos explicações muito mais aceitáveis do ponto de vista científico” (Boudon 1995:38). Explicar a crença, neste pressuposto, é mostrar como um estilo de comportamento está apropriado à realização de determinados fins, nos limites impostos por certas condições ou constrangimentos.

A necessidade de um *discurso de lucidez* por parte do homem ou das sociedades faz da crença religiosa um lugar científico extraordinário para a descrição da cultura humana, enquanto ela comporta elementos de perplexidade. No passado, a procura de uma causa de erro definidor da crença passava pela mentalidade “pré-lógica” (Lévi-Bruhl 1931), pela “alienação” ou pelo recurso ao “inconsciente”. Actualmente, a investigação passa pela psicologia e pelas ciências cognitivas, as quais presumem que, em primeiro lugar, os homens são coerentes nos seus pensamentos e acções, e de que, em segundo lugar, o essencial da sua actividade cerebral é consciente, bem como pela linguística ou análise de discurso. De acordo com a primeira perspectiva, a crença define-se como uma ideia eventualmente falsa sobre o mundo, mas coerente com o resto do conteúdo mental próprio ao cérebro de um indivíduo. Isto no que se refere às crenças individuais, mas o que diríamos no que diz respeito às crenças colectivas? A que coerência obedecem elas? Pascal Boyer (Boyer 1994) propõe uma análise a partir da psicologia do desenvolvimento. Segundo as últimas teorias neste campo, o homem não viria ao mundo sem um mínimo de conteúdos cerebrais programados, nomeadamente as categorias elementares e universais que dizem respeito aos seres. Para Boyer, o catálogo das entidades religiosas podem resumir-se a um número limitado de combinações entre categorias espontâneas, que, neste caso, serão as descrições *intuitivas*, combinadas elas mesmas com representações que contradizem estas descrições espontâneas e que serão denominadas de *contra-intuitivas*: “é precisamente esta combinação de carácter contra-intuitivo e

de realidade, que explica o extraordinário interesse que damos às crenças religiosas e às superstições no mundo” (Boyer 1995:41). O “ar de família” com que se nos apresentam estas crenças advém do facto, segundo o autor, de elas terem origem em dispositivos psicológicos inatos que se manifestam a partir da mais tenra idade, fazendo com que o equilíbrio entre a cultura adquirida e as estruturas cognitivas que orientam o desenvolvimento do espírito humano se tenha alterado, quando analisados os princípios intuitivos associados a grandes categorias, como “pessoa”, “ser animado”, “objecto manufacturado”, etc.

As teorias espontâneas que surgem destas grandes categorias são causa de *inferências* (proposições admitidas, em virtude das suas ligações com outras proposições tidas como verdadeiras), as quais só parcialmente são influenciadas pela cultura, sendo, sim, princípios implícitos presentes desde os primeiros anos: “admite-se que o desenvolvimento destes princípios intuitivos depende do facto do cérebro da criança estar predisposto a dar atenção a certos factos e a estabelecer conexões entre estes factos” (Boyer 1995:42). No caso das crenças religiosas e mágicas, estas parecem activar duas espécies de representações:

1. “Hipóteses explícitas contra-intuitivas, que vão ao encontro de certas expectativas específicas. Elas constituem o aspecto notório, atraente, da representação. Estas hipóteses contradizem os princípios ontológicos fundamentais presentes na criança desde a sua mais tenra idade;
2. “Hipóteses tácitas, conformes às expectativas específicas, que permitem a produção de

numerosas inferências a propósito das entidades que são objecto de crença. Estas hipóteses tácitas resultam da aplicação directa dos princípios que não são contraditos por um dado explícito da crença” (Boyer 1995:42).

Assim sendo, a construção dos objectos de crença obedece a uma mesma fórmula: os aspectos contra-intuitivos, que estão sempre presentes, têm como propriedade focalizar a atenção, levando a um investimento cognitivo, e contrastam com uma retaguarda de expectativas intuitivas, as quais servem de apoio àquelas, possibilitando a aquisição e a transmissão das crenças.

Aquilo que mais nos interessa neste momento é salientar o *investimento cognitivo* provocado pelos elementos explícitos contra-intuitivos. Tornando-se um *investimento cognitivo*, a crença proporciona e possibilita um *saber*. De que tipo é este saber? Que forma de saber constitui? Que é que ele implica, quanto ao posicionamento, no sujeito de conhecimento?

No nosso entender, e tendo em conta a definição de Michel de Certeau de crença: “crença não é o objecto do crer (um dogma, um programa, etc.), mas o investimento dos sujeitos numa proposição, o *acto* de a enunciar tendo-a como verdadeira –, dito de outra forma, uma *modalidade* da afirmação e não o seu conteúdo” (Certeau 1990:260), a investigação antropológica deverá orientar-se para a narração da crença. O investimento no discurso da crença não incidirá na veracidade ou falsidade dos conteúdos, mas nas interpretações que ele faz do mundo, constituindo-o como realidade relacional, ao mesmo tempo que, perante a perplexidade

causada pelo “*real*”, analisará, neste discurso, a pretensão de falar em nome do real, que, supostamente inacessível, é o princípio de tudo o que é acreditado (uma totalização), e o princípio do acto de crer (uma coisa sempre inverificável, vazia). Mas, mais do que um *saber interpretativo*, a crença deverá ser investigada enquanto *saber prático*. Deveremos analisar a capacidade do discurso da crença, enquanto autorizado por um “*real*” se transformar em elementos organizadores de práticas, ou seja, em “artigos de fé”. Por sua vez estes “artigos de fé” reproduzem-se em cópias narrativas e práticas, as quais investem-se de autoridade para também elas fabricarem o “*real*”. A autoridade da crença religiosa estará nas transposições que se estabelecem entre o *saber* da crença e os outros saberes, nomeadamente os da vida quotidiana. E assim se constrói um discurso de *saber* sobre o presente e o ausente, o visto e o acreditado, o visível e o invisível.

A posição de Certeau está na linha da filosofia da linguagem de Wittgenstein e de Austin. No passado, a filosofia da linguagem tinha descurado a linguagem corrente, tida como imprecisa, enganosa e obscura. A denominada filosofia da linguagem ordinária, bem como a noção de *jogo de linguagem*, desenvolvidas por Wittgenstein (cf. Wittgenstein 1993), contestavam duas espécies de regras no que respeita à linguagem, umas primeiras as que procuram estabelecer em determinados pontos o contacto entre a linguagem e a realidade, e as outras, as que determinam a existência de relações no interior da própria linguagem, dando-lhe assim um carácter sistémico. A noção de ‘sistema’ é substituída pela de ‘jogo de linguagem’; e a ideia de que o significado de

um signo é dado pela posição que ocupa num sistema de signos é substituída pela fórmula segundo a qual a resposta correcta à questão do saber qual é o verdadeiro significado de uma palavra “é o seu uso na linguagem” (Wittgenstein 1953:§43). A noção ‘jogo de linguagem’ introduz dois elementos novos em relação à de ‘sistema’: por um lado, não se trata, em nenhum momento, de um sistema único e unitário da linguagem, mas da extrema diversidade dos jogos de linguagem reais ou possíveis, e da dinâmica a partir da qual novos jogos de linguagem aparecem constantemente, enquanto outros desaparecem, são omitidos ou modificados; por outro lado, a noção de “jogô de linguagem” sublinha, entre outras coisas, a relação que existe, no uso da linguagem, entre os actos linguísticos propriamente ditos e acções diversas de outro tipo, pois, como diz Wittgenstein, “falar uma linguagem faz parte de uma actividade ou de uma forma de vida” (Wittgenstein 1953:§23).

É com Wittgenstein que as ideias de Austin (cf. Austin 1961) mais se aproximam. Desenvolvendo a “*Everyday language*”, Austin vai salientar a enunciação performática a partir do verbo (inglês) *to perform*, o qual é, normalmente, empregue junto com o substantivo “acção”: “ele indica que produzir um enunciado é executar uma acção” (Austin 1970:41-42). Austin distingue três aspectos do *acto de fazer* qualquer coisa através do discurso: o acto *locutório*, o acto *ilocutório* e o acto *perlocutório*. Destes três, Austin interessa-se particularmente pelo acto *ilocutório*, o qual diz respeito àquilo que nós fazemos enquanto falamos: “um acto efectuado dizendo qualquer coisa, por oposição ao acto de dizer qualquer coisa” (Austin 1970:114). Se nos

enunciados institucionais a convencionalidade do acto *ilocutório* é manifesta, nos actos da linguagem ordinária essa convencionalidade é manipulada. Aqui, a ordem contextual da enunciação faz com que a clarificação do sentido daquilo que é dito se obtenha a partir da avaliação da situação, sublinhando como a reflexividade das intenções interferem nas condições da comunicação e da acção.

Esta nova visão da filosofia da linguagem procura mais compreender a linguagem do que criticá-la, salientando a dimensão pragmática nesta compreensão. No pragmatismo, instaurado por Peirce e William James (cf. Peirce 1931-1958; James 1975-1988), a noção de crença ocupa um lugar especial. Peirce toma a definição de Bain¹ para a crença, que a referia como “um hábito de acção”, ou “como a base sobre a qual um homem está disposto a agir”. Assim sendo, o pragmatismo não será senão um corolário da crença. Na sua filosofia do conhecimento, a crença opunha-se ao racionalismo clássico, sendo ocasião para reexame da verdade. Numa formulação primitiva, o pragmatismo estava ligado à articulação de dois tipos de influências: “1) a validade e a definição de um conceito não podem estar dissociadas dos seus efeitos observáveis, tais como aparecem à nossa concepção do objecto; 2) não é possível construir uma ideia filosoficamente justa se não lhe associarmos interesses que entram na sua definição” (Cometti 1994:392). A noção de crença que Peirce toma de Bain responde a estas duas condições. Sendo *hábito de acção*, a crença concebe-se à luz dos fins e das funções que estão associadas aos nossos

¹ Bain desenvolve esta teoria na sua obra *The Emotions and the Will* (1859).

actos. Por outro lado, tendo em conta os seus efeitos sobre o comportamento, os predicados associados a um conceito adquirem um significado que se presta a uma análise em termos observacionais. A crença estaria ligada à acção, a um *modo de acção*, à instauração de um *hábito*, que poderia ser concebido como uma *regra de acção*, e daí observável (cf. Peirce 1984:275).

Analisaremos agora o acto do crente religioso e o investimento feito no *acto de enunciar* a crença. O trabalho de recolha foi feito na freguesia de Aboim da Nóbrega, concelho de Vila Verde, no Norte de Portugal². O nosso sujeito é o Sr. Manuel da Carlota (nome de sua mãe), de 88 anos de idade, agricultor, católico, zelador de 'alminhas'. Quando interpelado sobre o purgatório, e a causa de para lá seguirem as 'almas', o Sr. Manuel afirma que "as almas vão para o purgatório porque têm pecados!" No entanto, a condição de pecador é uma condição *natural* ao homem, pois até aqueles onde não era suposto haver pecado também os têm:

Eles (padres) também têm pecados como nós. Têm pecados! Para o Purgatório só vai quem tem pecados..., quem não tiver não vai... sabe? Morre e vai para o céu! Quem tem pecados... O Sr. sabe que as freiras e os padres também têm pecados... também! Olhe que eles quando estão a celebrar a S. M. não têm pecados nenhuns. Se morressem iam direitinhos para o céu..., não penavam nada! Porque eles, quando se vão revestir, sabe... têm um pano com umas cordinhas na ponta, com uns atilhos, têm assim um pano, e depois aquele pano está em cima do altar. Eles vão e beijam aquele pano..., sai os pecados todos que têm... ficam naquele pano. Depois põem aquele

pano ao ombro e atam assim um atilho para trás (faz os gestos como se fosse ele a atar) e levam os pecados ao ombro. Sabe..., se morressem a celebrar a S. M. não tinham pecados nenhuns... nenhuns! Mas depois no fim tiram o pano dos ombros, tornam a beijar e tornam a pegar nos pecados.

O pecado, como atributo normal ao humano, é superado pela condição extraordinária dos ministros da graça. Poderá, então, ser subtraído, como uma realidade autónoma, não compatível com o carácter sagrado da missão do sacerdote. O Sr. Manuel justifica este entendimento da realidade autónoma do pecado com outra estória, aparentemente mais credível e perceptível, a qual funciona com legitimadora da anterior:

Diz-se que a cobra também vai beber e deixa a peçonha numa folha de sapo. A cobra quando vai beber deixa ali a peçonha, pois se bebesse com a peçonha a água levava-a. E depois as cobras têm peçonha na cabeça e no rabo. Na cabeça é para puxar p'ra dentro, e no rabo é para empurrar... sabe? E depois um homem foi e... viu a cobra a largar a peçonha numa folha de sapo, e depois foi beber. A cobra foi beber e o homem pega, tirou-a, arrancou o pé da folha de sapo e tirou-lhe a peçonha. Depois ela andou de volta da peçonha a ver se a topava. Uma pessoa quando anda à procura, por aqui e por acolá, diz-se assim: 'que terá aquela pessoa? Parece que perdeu a peçonha!' E a cobra perdeu a peçonha porque o homem lha tirou! Botou-a fora e depois pegou e ela não podia andar sem ela. Enrudiou-se em redor de um carvalho e puxou, puxou... arrebentou! E no fim o carvalho secou a toda a volta, de tanto que ela puxou, puxou e arrebentou. A cobra arrebentou porque não podia andar sem ela (peçonha). Desesperada... morreu! E depois o homem disse assim: 'Olha coitadinha, eu tirei-lhe a peçonha e agora... sabe, conta o povo... E então os Srs. padres também depois tornam outra vez a pegar nos pecados... É porque a celebrar a S. M. é sem pecado nenhum!

² Estas narrativas foram recolhidas com a colaboração de João Fernando Ferreira, o qual tem em preparação um trabalho sobre as 'alminhas' e 'cruzeiros' de Aboim da Nóbrega.

A peçonha pertence à cobra... isto é do 'conhecimento' de todos, assim o pecado ao homem!.

Para desvelar a aparente contradição de se encontrar na iconografia das alminhas ministros sagrados, com suas vestes rituais, o que está de alguma forma em contradição com a narração anterior, o Sr. Manuel conta uma nova estória:

Sabe?... No tempo em que o Senhor andava pelo mundo..., ia ele com o S. Pedro e chegaram a um sítio... a uma igreja. Depois estava um padre a dizer a S. M., e Jesus disse para o S. Pedro: 'Vamos ouvir esta S. M.!' Mas o Pedro disse logo: 'Senhor..., não podemos ir, porque este padre é muito pecador! O que diria a gente se fosses à missa dele?' Mas Jesus disse: "Vamos à Missa, que Eu quero ouvir esta Missa!". E lá entraram. Sabe, o S. Pedro tinha que obedecer, não é? Depois, no fim da missa, iam pelo monte e andaram muito tempo ao sol. O S. Pedro disse ó Senhor que tinha muita sede. E depois Jesus disse-lhe: 'Anda daí, que mais à frente encontras uma fonte!' E continuaram, mas o S. Pedro não via fonte nenhuma! Olhe, logo ali à frente apareceu um burro morto no caminho... já todo podre e a feder muito! Mas depois, saía da boca dele uma água fresquinha e limpa!... sabe? Era tão boa que Pedro queria beber, mas tinha nojo! Foi andando perto do rego da água que vinha do burro morto... E depois, mais à frente, quando já não via o burro,... baixou-se e bebeu daquela água! Depois o Senhor virou-se para Pedro e disse: 'estás a ver, Pedro, assim como tu bebeste desta água que era fresquinha e limpa, e que vinha da boca do burro morto, assim nós devemos ouvir a S. M., mesmo que o Padre seja pecador, porque as palavras do padre são como a água limpa que sai do burro morto!'

Aqui já não importa salvaguardar a ausência de pecado no ministro, antes pelo contrário, ele é comparado a um ser com pouco *status* no mundo animal (o burro), e, não bastando essa posição, encontra-se num estado físico de pouca dignidade! Nada mais claro para significar o estado de impureza daquele que é pecador. O que interessa agora é salientar o valor do sacramento, da palavra sagrada, seja qual for o

veículo de transmissão! A espectacularidade do anacronismo autoriza a interpretação, e funciona como enunciado de crença aceite e empiricamente observável. No fim, todo o discurso da crença se orienta para o sacramento por excelência, que se resume no significado da própria missa.

As alminhas existem para lembrar aos transeuntes a sua condição de pecadores, e para que estes se lembrem das 'almas' que 'penam' no purgatório, a existência deste mundo intermédio de controlo difícil, cujo apaziguamento urge controlar, mas, essencialmente, elas existem para a colecta das esmolas a fim de ser celebrada a missa de sufrágio. E o que é essa missa?:

Quando vejo as alminhas lembro-me do Purgatório e depois... já viu as alminhas em baixo... as alminhas estão assim... e depois as labaredas do lume a significar,... ali significa, mas lá é verdade... no Purgatório! Passa acima da gente, sabe? E... olhe, a Santa Missa (S.M.)... Sabe o que é a S.M.? Sabe o que sai da S.M.? A S.M. é desfeita em água fresca. Depois, aquela água fresca... o Sr. Abade... já viu emprensar brolho? Emprensar numa empresa... a emprensar assim (faz gestos circulares com a mão, mostrando como a prensa funciona) de volta. O vinho sai da empresa e... olhe, faça de conta que o sr. Abade está a emprensar a S. M.. O sr. Abade está ali no altar a emprensar a S. M., a dizer tudo. Depois, de uma banda do altar e da outra banda do altar, na outra esquina, está um anjo... dois anjos com um regador na mão, e depois aquele crivo... e a missa é desfeita em água fresca. Aquela água fresca entra para o regador e os anjos estão a botar aquela água. Se for pelas almas todas, sai aquela água pelo crivo pelas almas todas; se for pela alma do pai, cai sobre a alma do pai; se for pela alma do irmão, cai aquela água. E depois se cair na cabeça fica o fogo apagado até aos ombros, e depois outra S. M. e fica apagado em baixo. Da missa sai água fresca. Porque, para apagar as labaredas do lume que está a queimar a alma... é tudo em água fresca que a missa é desfeita.

Das várias narrações aqui apresentadas, não é difícil chegarmos à conclusão de que se apresentam numa linguagem comum, simples e não institucional. Em lado algum do discurso institucional católico se dá uma versão do significado da missa como a descrita. Da mesma forma, o discurso histórico/científico diria que era impossível a Cristo ir, juntamente com S. Pedro, a uma celebração eucarística, no sentido proposto. Extraordinário será o facto do Sr. Manuel colocar a personagem de Pedro naquela estória! Certamente teria escutado o relato dos Actos dos Apóstolos, em que Pedro se recusa a comer dos alimentos impuros (cf. Act. 11, 5-10). No entanto, o discurso do Sr. Manuel abre possibilidades à expressão da crença e à interpretação do mundo. É um facto que não está totalmente alheio aos discursos do *saber* institucional. Temos as referências ao purgatório, no qual os ministros católicos falam da existência de “chamas” (não estranharia que falassem da utilização da água, como expressão simbólica das orações). Também quando se referem à validade dos sacramentos, salientam o papel extraordinário dos celebrantes, separando a validade daqueles das qualidades destes.

Utilizando os dados recebidos da instituição, e o seu carácter convencional, o Sr. Manuel constrói o discurso de crença na linguagem simples, com o seu carácter intencional, inserindo a própria experiência de ‘empensar o brolho’ (numa das visitas convidou-nos para irmos à adega beber um copo de vinho), e os elementos disponíveis da iconografia religiosa. A ordem do mundo rege-se no contraponto do bem e do mal, do puro e do impuro, expressos nos símbolos da água, sempre omnipresente, e

da cobra com peçonha, bem como do burro morto. Seria interessante analisar a iconografia dos pequenos santuários construídos pelo Sr. Manuel num terreno adjacente à sua casa (ver fig. 1 e 2). Não o faremos aqui, mas importa salientar a reconstrução do discurso religioso, tendo em conta algumas incongruências da disposição dos elementos figurativos, como por exemplo a custódia e a imagem da Sr^a de Fátima! Verificamos, assim, que o enunciado da



Figura 1

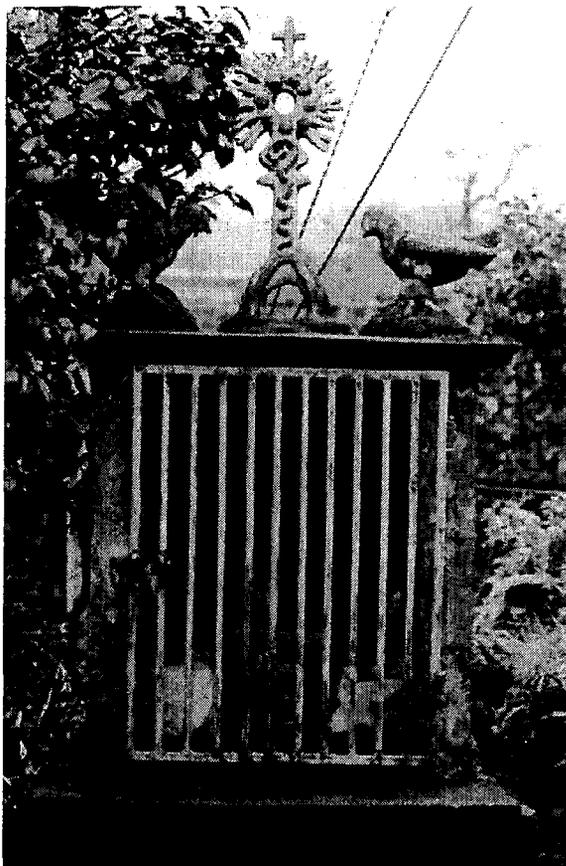


Figura 2

crença assume uma dimensão *performativa*, pois ele não tem por fim afirmar a veracidade ou falsidade de um conteúdo, mas indica e apela a uma acção.

Interpretando a própria visão do mundo, o discurso da crença envolve o sujeito, enquanto sujeito de acção. Ele, acto de crença como enunciação, é um acto transformador, poético (no sentido de *poiein* – criar), porque inaugura

uma relação com o real, sempre inacessível, mas, também por isso, sempre aberto a novas possibilidades, a ‘novos jogos’. Se a crença, como diria Bain, é a base sobre a qual um homem está disposto a agir, qualquer tipo de crença, mas muito mais a crença religiosa, está na base do pensamento e do *saber*, e o pensamento não tem outro fim senão produzir a crença, pois “o pensamento em actividade não tem outro fim senão o do repouso do pensamento” (Peirce 1984:195). Estranho paradoxo este, o da actividade do pensar supor o repouso do mesmo! A estabilidade deste repouso não é senão aparente. Trata-se de um repouso enquanto resguardo; repouso como o da “certeza” de uma caminhada, ou de uma partida que se avizinha. A quotidianidade do discurso da crença religiosa manifesta-se neste *saber* que se tem e das dúvidas que as possibilidades abrem. A afirmação e actualização de práticas tácitas proporcionadas pelo “real”, e o investimento cognitivo e emocional no extraordinário que se aceita, fornece à crença um *saber* e um *conhecimento* decisivo para a explicação e aceitação da perplexidade presente nos actos da vida quotidiana. As práticas surgem não como resolução da perplexidade, mas como “razão” de que ela é possível como forma eurística, e ao mesmo tempo base de empreendimentos com sentido.

BIBLIOGRAFIA

- AUSTIN, J. L.
1961. *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon Press.
- AUSTIN, J. L.
1962. *Quand dire c'est faire*. (Título original: *How to do Things with Words*). Paris: Seuil.

- COMETTI, Jean Pierre
1994. "Le pragmatisme: de Peirce à Rorty" in MEYER, M. 1994, *La philosophie anglo-saxone*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BORGEAUD, P.
1994. "Le couple sacré/profane; Genèse et fortune d'un concept opératoire en histoire des religions", in *Revue de l'Histoire des Religions*. 211, 4, 387-418.
- BOUDON, RAYMOND
1995. *Juste et le vrai. Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*. Paris: Fayard.
- BOURDIEU, PIERRE
1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil.
- BOYER, PASCAL
1994. *The Naturalness of Religious Ideas; A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- BOYER, PASCAL
1995. "Dieux, esprits et fantômes: un air de famille" in *Sciences Humaines*. n°53:40-43.
- CERTEAU, MICHEL
1990. *L'invention du quotidien; 1; arts de faire*. Paris: Gallimard.
- DURKHEIM, ÉMILE
1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris.
- ELIADE, MIRCEA
1958. *Birth and Rebirth; The Religious Meaning of Initiation in Human Culture*. Nova Yorque: Harper & Row.
- GEERTZ, CLIFFORD
1972. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GEERTZ, CLIFFORD
1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. Nova Yorque: Basic Books.
- JAMES, William
1975-1988. *The Works of William James*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- JOURNET, NICOLAS
1995. "Les mécanismes de la croyance" in *Sciences humaines*. n°53:16-19.
- LAFITAU, J. FR.
1724. *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris.
- LEEUEW, G. VAN DER
1940. *L'homme primitif et la Religion*. Paris.
- LEVY-BRUHL, L.
1931. *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*. Paris.
- LOWIE, ROBERT
1948. *Primitive Religion*. Nova Yorque: Boni and Liveright.
- FRAZER, J.
1911/5. *The Golden Bough*. Londres: Macmillan. (3ªed.)
- MANNHARDT, W.
1904. *Wald-und Feldkulte*. Berlim. (2ªed.)
- MARETT, R.
1914. *The Threshold of Religion*. Londres: Methuen.
- NEEDHAM, RODNEY
1972. *Belief, Language and Experience*. Oxford: Basil Blackwell.
- OTTO, R.
1917. *Das Heilige*. Breslau.
- PARSONS, T. E SHILS, E.
1951. *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- PEIRCE, C. S.
1931-1958. *Collected Papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- PEIRCE, C. S.
1984. *Textes anti-cartésians*. Paris: Aubier.

TYLOR, EDWARD B.

1871. *Primitive Culture*. Londres: J. Murray.

WEBER, MAX

1963. *The sociology of Religion*. Boston: Beacon.

WITTGENSTEIN, Ludwig

1953. *Philosophische Untersuchungen (Philosophical Investigations)*. Oxford: B. Blackwell.

WITTGENSTEIN, Ludwig

1993. *Tractatus logico-philosophicus* (trad. franc. de G.G. Granger). Paris: Gallimard.