



Quando crer é fazer: por uma pragmática das crenças a partir de Dan Sperber e Michel de Certeau

When believing is doing: toward a pragmatics of belief inspired by Dan Sperber and Michel de Certeau

Cristiano Ferreira de Barrosⁱ
Museu Histórico Nacional

Resumo: Tendo como preocupação de fundo a relação entre religião e política no Brasil atual, abordo o tema da crença neste artigo. Meu objetivo é analisar as teorias de Dan Sperber e Michel de Certeau a esse respeito. Realizei esse estudo por meio de uma pesquisa bibliográfica pautada no reconhecimento, compreensão, seleção, comparação e interpretação de proposições e categorias que compõem as teorias da crença em Sperber e do crer em Certeau. Isso permitiu identificar diferenças, variações, contradições e semelhanças entre elas. Além disso, sistematizei algumas chaves teóricas apreendidas nesses autores. Esse "sistema" teórico é o que estou chamando neste artigo de "pragmática das crenças".

Palavras-chaves: Crença; crer; Dan Sperber; Michel de Certeau; pragmática das crenças.

Abstract: With the relationship between religion and politics in contemporary Brazil as a background concern, this article addresses the theme of belief. My objective is to analyze the theories of Dan Sperber and Michel de Certeau on this subject. This study was conducted through bibliographic research involving the recognition, comprehension, selection, comparison, and interpretation of propositions and categories within Sperber's theory of belief and Certeau's theory of believing. This approach allowed me to identify differences, variations, contradictions, and similarities between their perspectives. Furthermore, I systematized certain theoretical keys drawn from these authors. This theoretical "system" is what I refer to in this article as a "pragmatics of belief".

Keywords: Belief; believing; Dan Sperber; Michel de Certeau; pragmatics of belief.

Introdução

O tema da crença conserva grande relevância no Brasil atualmente. Dados recentes mostram como a crença em Deus é quantitativamente significativa em nosso país. Em uma pesquisa do instituto Ipsos, o Brasil apareceu em primeiro lugar num universo de 26 países observados. Segundo o estudo, 89% da população brasileira acredita em Deus ou em uma força superior, dos quais 76% declaram ter alguma religião (89% DOS BRASILEIROS..., 2023). O último censo do IBGE apresenta números ainda mais vultuosos: 88,7% da população brasileira professava alguma religião em 2010 (CENSO 2010..., 2012).

Outro dado merece destaque no que se refere à crença em Deus: a população evangélica passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010 segundo o IBGE. Em levantamento recente do Datafolha, 31% dos brasileiros consultados se autodeclaram evangélicos (50% DOS BRASILEIROS..., 2020). Uma pesquisa feita no Centro de Estudos da Metrópole constatou um aumento de 543% de templos evangélicos no Brasil entre 1990 e 2019; outra, do IPEA, identificou que igrejas evangélicas com CNPJ correspondem a sete em cada dez estabelecimentos religiosos registrados no Brasil (ALVES, 2023).

Esse crescimento demográfico dos evangélicos foi acompanhado pelo aumento de lideranças desse setor na vida política brasileira, pelo menos desde o período da redemocratização. A teologia da prosperidade, o conservadorismo religioso e a bancada evangélica no congresso nacional, fortalecida sobretudo nos anos de governo Jair Bolsonaro, tornaram-se protagonistas na vida pública no Brasil. Muito da política passa hoje pela influência de atores cristãos.

Certamente, o campo evangélico não é um bloco monolítico, havendo setores progressistas em disputa em seu interior. Ainda assim, a vertente mais fechada dos evangélicos tem emprestado sua coloração aos debates sobre a garantia de direitos sociais em temas como direitos humanos, igualdade de gênero, casamento homoafetivo e interrupção da gravidez. Também contribuem na imposição de limites ao aprofundamento da democracia brasileira, visto serem uma das forças ativas em movimentações autoritárias e ultraliberais no Brasil.

Desse modo, estudar a crença, com atenção especial à crença religiosa, é buscar uma chave de compreensão para algo presente na subjetividade, identidade e comportamento de milhões de brasileiros. Significa entender algo direta ou indiretamente relacionado a uma

maior inclinação a determinados tipos de informações, valores e pautas. É explorar possíveis explicações para a formação, funcionamento, disseminação e manipulação das crenças, mas também é rastrear desníveis, disputas e insubmissões possíveis no campo do crer.

Essa contribuição do estudo da crença aos dilemas do Brasil contemporâneo é um forte motivador do que irei compartilhar com os leitores nas páginas a seguir. Evidenciarei algumas categorias analíticas de dois autores que levaram a sério o papel das crenças na organização social: o antropólogo, filósofo e cientista da cognição Dan Sperber (1942) e o teólogo, historiador e antropólogo Michel de Certeau (1925-1986).

Inicialmente, pensava abordar exclusivamente a perspectiva de Certeau. A leitura de Sperber era uma forma de delimitar conceitualmente a crença, de modo a auxiliar na interpretação de alguns aspectos do pensamento de Certeau, uma vez que eu notava algumas aproximações cabíveis entre eles. Foi quando me deparei com uma afirmação de Alain Boureau. Nela, o medievalista francês apontava diversas menções de Certeau ao texto "As crenças aparentemente irracionais", que Sperber havia publicado em 1982. Boureau lamentava que a morte de Certeau em 1986 o impediria de continuar o diálogo com as publicações posteriores de Sperber: "A passagem de Sperber da antropologia à psicologia cognitiva não teria deixado de interessar ao nômade Certeau" (BOUREAU, 2002, p.138).

Estimulado pelas palavras de Boureau, senti-me instigado a investigar comparativamente a proposta de ambos. Tomei como minha a tarefa de fabricar esse diálogo nunca realizado entre os dois intelectuais. Assim era delimitado o objeto da pesquisa que originou este artigo: a crença na perspectiva de Dan Sperber e Michel de Certeau.

Tendo isso em vista, farei uma análise bibliográfica de textos de Sperber e Certeau. Do primeiro, serão estas as fontes bibliográficas: "As crenças aparentemente irracionais" (1982), "Epidemiologia das crenças" (1996) e "Crenças intuitivas e reflexivas" (1997). Do segundo, as seguintes: "Autoridades cristãs e estruturas sociais" (1969a), "As revoluções do crível" (1969b), "Credibilidades políticas" (1978), "Uma prática social da diferença: crer" (1981) e "A instituição do crer: nota de trabalho" (1983).

Contudo, não se trata de uma história intelectual, em perspectiva sincrônica e diacrônica. Estabelecer filiações teóricas desses autores, continuidades e mudanças em suas obras ou influências entre elas também não foi procedimento decisivo da análise. Ao invés disso, restringi minha atenção majoritariamente a recursos teóricos que possam sofisticar

nossa compreensão da crença, no quadro mais amplo da motivação explicitamente ético-política desta empreitada.

Fiz isso por intermédio de uma pesquisa bibliográfica (MIOTO, 2007; GARCIA, 2016; SOUZA, OLIVEIRA e ALVES, 2021). Desse complexo de procedimentos, tomei como operações o reconhecimento, a compreensão, a seleção, a comparação e a interpretação de proposições e categorias presentes em Sperber e Certeau. Quanto à exposição dos resultados dessa análise, apresentarei primeiro a crença para Sperber; em seguida, o crer para Certeau. Na parte final deste artigo, apontarei diferenças, variações, contradições e semelhanças entre essas teorias. Por fim, a partir desses dois autores, sistematizarei uma compreensão pragmática das crenças. Quem sabe ela possa nos ajudar a perceber algumas brechas na constituição aparentemente fechada de nosso tempo?

2 A crença para Dan Sperber

O termo crença é tão corrente que seu significado parece óbvio. De certo modo, de fato é: crença é o ato de acreditar em algo, independentemente de sua verificação. Por outro lado, ela está longe de ser óbvia, uma vez que muita tinta foi gasta na história da filosofia, da teologia e das humanidades para dar conta desse fenômeno. Então, meu primeiro passo é passar da crença da crença para o conceito de crença.

Como ponto de partida, tomemos por “crença” uma representação aceita sem que tenha sido cientificamente verificada e/ou logicamente validada. Temos então uma primeira diferenciação: crença e conhecimento não são a mesma coisa. Aqui sigo sem maiores problematizações a definição clássica de conhecimento como crença verdadeira justificada.¹

Disso não necessariamente segue que a crença desconheça qualquer adequação à coisa representada, muito menos que não haja crenças não justificadas presentes em um sistema teórico coerente. Pode haver certa adequação entre mente e coisa, especialmente em crenças que tem sua origem em nosso aparato sensível: minha crença de que está

¹ Peço aos leitores licença para não me deter no extenso debate epistemológico contemporâneo em torno dessa definição de conhecimento, no bojo dos questionamentos do ceticismo moderno e dos contraexemplos de Gettier. Sobre isso, ver Dancy (1985). Também não podemos deixar de levar em consideração uma tradição crítica de matriz nietzschiana que historiciza o conceito de verdade, como é o caso de Michel Foucault. É preciso principalmente não desconsiderar a existência de saberes tradicionais, práticos, estéticos, etc., muito menos supor que o saber teórico esteja em posição hierarquicamente superior a eles. A eficiência desses saberes depende muito mais do contexto de sua realização do que de sua natureza.

agradavelmente fresco neste momento em que digito este exemplo sentado ao lado da janela corresponde a um estado no mundo, salvo alguma incidência atípica que justificasse o contrário (minha temperatura corporal estar mais alta que o de costume).

A definição de “crenças intuitivas” nos esclarece a esse respeito. Segundo Dan Sperber (1997), crenças desse tipo são resultado de percepções imediatas e em geral descritivas sobre o estado das coisas. Essas crenças são resultado de inferências automáticas, bem como a fonte de dados a partir do qual mecanismos cognitivos espontâneos derivam outras crenças. Elas são intuitivas no sentido de que não precisamos refletir sobre como chegamos a elas para mantê-las.

Já as “crenças reflexivas” não vêm da percepção e de inferências automáticas, mas da comunicação; normalmente são fruto da transmissão social. Essas crenças são reflexivas porque são fruto de nossa capacidade de pensar sobre nossas próprias crenças intuitivas. Elas também são reflexivas porque resultam de nossa capacidade de representar outras representações sobre o mundo que chegam até nós. As crenças reflexivas permitem que ideias e conceitos compreendidos apenas parcialmente sejam incorporados (exemplo: “a terra gira em torno do sol”). Além disso, a razão de sua incorporação não costuma ser seu conteúdo verdadeiro, mas seu contexto de validação (acredito que a terra gira em torno do sol porque um especialista disse isso).

As crenças reflexivas tem como característica serem semiproposicionais, ou seja, ao menos um de seus termos não tem significado definido. Temos então uma sentença semanticamente incompleta, o que implica que ela não pode ser nem verdadeira nem falsa, diferentemente das representações proposicionais cuja completude semântica garante-lhes valor de verdade ou falsidade.

Sperber (1982, p. 82) dá este exemplo de uma representação semiproposicional: “A ‘estagflação’ tornou-se o problema crucial das economias ocidentais”. Agora suponhamos um leitor de um jornal. Ele lê essa informação, mas não sabe muito precisamente o significado de “estagflação”. Apesar disso, ele acredita no enunciado lido. Esse leitor não acredita no conteúdo proposicional verdadeiro do enunciado, mas numa representação na qual se combinam vários conceitos dos quais um dos termos ele não avaliou.

Consideremos ainda um caso no qual alguém assistisse a um congressista dizer: “a bancada evangélica é a esperança contra a decadência moral do país”. O receptor da

mensagem pode até ter uma noção clara do que seja a "bancada evangélica" na política brasileira, mas termos como "decadência moral" e "esperança" podem se prestar a significados variados e contextualmente divergentes. Nesse caso, não é a proposicionalidade, mas a semiproposicionalidade que está dada na representação que nosso telespectador tem sobre a bancada evangélica.

As representações semiproposicionais tem, para Sperber (1982, p. 84), importante papel ao nos permitir tratar informações que ultrapassam nossas capacidades conceituais atuais. Elas vão formando um arsenal para avaliarmos outras informações que nos chegam e funcionam como etapa no caminho da compreensão integral sobre um assunto.

Às vezes, as muitas interpretações possíveis de uma representação semiproposicional são até mais valiosas do que seu papel rumo à compreensão integral de um conceito. Há muitos casos nos quais o emissor emite já de partida uma representação semiproposicional. Nesses casos, a emissão abre um campo de interpretações possíveis e incita o receptor a se engajar na interpretação mais pertinente para ele. Muitos textos literários e filosóficos são abundantes de representações semiproposicionais.

As representações semiproposicionais servem então tanto para atingir a proposicionalidade por etapas e para inspirar o pensamento criativo. A esse respeito, Dan Sperber deixa claro o quanto essa aptidão psicológica semiproposicional exerce papel na racionalidade das crenças.

Mas o que precisamente faz de uma representação semiproposicional uma crença racional? O fato dela ter algum conteúdo proposicional já lhe dota de racionalidade (SPERBER, 1982, p. 91). Sua consistência em relação a outras crenças da mesma natureza e sua coerência com crenças intuitivas também conferem às crenças alguma base racional para que sejam aceitas ou rechaçadas (SPERBER, 1996, p. 88). No entanto, para a maioria das crenças reflexivas o critério racional forte para mantê-las é haver boas razões para confiar na autoridade da fonte da crença. Ela é uma crença racional desde que "seja racional ter confiança na fonte da qual emana essa representação" (SPERBER, 1982, p. 88).

Muitas crenças intuitivas e sobretudo reflexivas tornam-se generalizadas em uma determinada cultura ou em culturas diferentes. O projeto da "epidemiologia das representações" (SPERBER, 1996) fornece uma explicação possível a essa transformação das crenças em representação cultural, como apresento a seguir.

Representar é descrever/interpretar mentalmente algo para alguém (si mesmo ou outra pessoa, nesse caso, tem-se a comunicação de uma representação). As representações são produto de atividades mentais, como a percepção, lembrança e raciocínio (“está frio”, “tenho prova amanhã”, “o tempo está fechado, deve chover”). Porém, também é possível falar em “representações públicas”, entendendo por isso representações mentais comuns a determinado grupo de pessoas (“o Brasil é o país do futebol”).

Quando pessoas têm representações mentais bastante comuns, idiossincráticas no convívio de determinado grupo humano, dizemos que elas compartilham representações culturais (descritivas, normativas, simples ou complexas). O estudo das representações culturais implica explicar por que algumas representações são compartilhadas por muitas pessoas. Dito de outro modo, é preciso explicar como algumas representações mentais, incluindo aí as crenças, são distribuídas entre as pessoas. É esse tipo de análise da cultura que Sperber chama “epidemiologia das representações”. Quando se trata da distribuição cultural de crenças intuitivas e reflexivas, tem-se uma “epidemiologia das crenças”.

O enfoque epidemiológico permite articular micro-processos de transmissão e macro-processos de transformação. Para isso, deve-se tomar como pressuposto o seguinte: os processos de transmissão cultural não se restringem à replicação; as transformações na transmissão não são apenas acidentes; e a comunicação não se reduz à codificação e decodificação estáticas.

Em relação a este último aspecto, reproduz-se o projeto comum de Dan Sperber e Deirdre Wilson (1986) sobre uma teoria da relevância na comunicação. Para eles, a comunicação humana é apenas limitadamente uma semelhança entre o pensamento do emissor de uma mensagem e seus destinatários. A replicação, entendida como máxima semelhança, não é a norma da comunicação, mas um caso excepcional. Eles apostam na comunicação como ato de transformação, caracterizada pela duplicação ou pela perda total de informação. Apenas as representações comunicadas reiteradamente e que se transformam em grau mínimo acabam tornando-se culturais.

A epidemiologia (SPERBER, 1996) busca estudar cadeias de representações associadas por relação causal ou por semelhança de conteúdo. Busca-se entender o aparecimento, expansão, divisão e mescla de cadeias representacionais, assim como quais

cadeias se beneficiam e quais disputam no conjunto de cadeias de representação que constituem uma cultura.

Certas capacidades cognitivas interferem na distribuição de uma representação cultural, como facilidade de ser memorizada, conhecimentos prévios e a motivação para integrar e comunicar seu conteúdo. Não é desproposital um político mobilizar palavras como “Deus” e “milagre” ao falar para um público evangélico e dizer: “votarem em mim foi um ato de fé”. Muito menos é fortuito um candidato enfatizar o nome próprio “Messias” numa propaganda política. Nesses casos, está em jogo a mobilização de recursos dos interlocutores como forma de tornar algo ou alguém crível. Investe-se nas representações e motivações prévias de um grupo na expectativa de que um conteúdo seja integrado e reproduzido.

Fatores “ecológicos” são a recorrência de situações em que a representação gerou respostas positivas e a existência de instituições comprometidas em difundi-la. Não à toa, a melhora na inflação em alguns momentos aumenta a popularidade de um político, contribuindo para adesão a certas representações (“um governo de esquerda não é inimigo dos evangélicos”). Circunstâncias diversas, de notícias falsas à recusa explícita de líderes das igrejas, podem limitar a integração, circulação e generalização da mesma crença.

Portanto, há que se estar atendo para os pesos variáveis dos fatores cognitivos e ecológicos na distribuição das crenças, a depender do tipo de crença em questão, bem como precisar as ferramentas culturais em disputa e os contextos históricos nas quais essas disputas se inserem.

3 O crer para Michel de Certeau

Passemos agora à contribuição de Michel de Certeau. Tomemos como ponto de partida a seguinte distinção: crença e crer. O termo “crença” designa o objeto de uma adesão. Quem crê, crê em alguma coisa; tem confiança em alguém ou algo, no que é visto ou no que lhe é dito (CERTEAU, p. 1981, p. 363). Já o “crer” diz respeito ao investimento em uma proposição, ao ato de enunciar algo considerando isso verdadeiro, à modalidade de enunciação sobre um conteúdo (CERTEAU, 1979, p. 252). Não se trata de um objeto considerado verdadeiro ou falso/supersticioso, “mas do ato mesmo de acreditar, isto é, do que o locutor (individual ou coletivo) faz do enunciado que afirma crer” (CERTEAU, 1983, p.

61). Portanto, uma “pragmática da linguagem” se faz necessária ao estudo das “operações feitas pelo crente sobre conteúdos variáveis” (CERTEAU, 1983, p. 62).

Uma primeira caracterização: o crer é a enunciação de um discurso do outro recebido do passado. A relação entre o crer e o outro assume três formas principais para Certeau. 1) a crença se apoia sobre o dizer dos outros. No “dito” abre espaço para o “dizer”, na autonomia de uma proposição, introduz uma interlocução: “É o cavalo de Troia de uma historicidade interrelacional na cidade de uma legislação racional”. 2) Ela preserva a possibilidade porvir de conhecimentos hoje impossíveis, sendo condição de futuro da própria ciência. 3) O enunciado da crença abre um campo imprevisível de interpretações possíveis, espaço de hipóteses onde convivem o autorizado e o plural (CERTEAU, 1983, p. 74).

Essas três formas de relação com o outro indicam que o crer também permite um discurso próprio, um trabalho de diferenciação, uma prática da alteridade. Na interação entre o dizer do outro e o dizer outro, surge o fazer crente. A interlocução com o dizer do outro dá-se na temporalização do fazer enunciativo. A circulação da crença é inseparável da distinção entre tempos: “o próprio objeto da troca é alterado por essa distância entre os momentos” (CERTEAU, 1981, p. 364). Toda enunciação ocorre na tessitura da historicidade, implicando a recepção alterante do objeto do crer em circulação, tornando-o outra coisa.

Não somente o passado é alterado pela prática temporalizante do crer, mas também o presente. Sua recepção crente faz circular “mil indícios atuais de um futuro oferecido a nossas práticas e nossos saberes” (CERTEAU, 1983, p. 73). O crer mantém acordos entre os enunciados recebidos e certos fatos, signos, ideias e juízos incertos e incontrolláveis que ainda escapam às nossas certezas. Ele inclui no “interior de nossas razões e evidências o que as excede” (CERTEAU, 1983, p. 73); familiariza o presente com o campo do possível e do devir.

Por isso, o crer é uma “poética instituinte”. A enunciação crente de um dito instituído e autorizado traz consigo a capacidade de criar possibilidades (CERTEAU, 1983, p. 73). A recepção dos enunciados, inclusive os científicos, tem potência poética porque não se resume a uma racionalidade recebida como instituição em um dado presente. Como prática instauradora, ela estabelece limites à totalização do presente, remetendo sempre uma formação social ao seu outro e ao futuro (CERTEAU, 1981, p. 366).

Além disso, o ato enunciativo implica um fazer ou um querer fazer, ao mesmo tempo que um contrato social e simbólico no qual se pauta esse fazer. Essa modalidade de ação tem

menos a ver com a validade de um conhecimento e mais com estilos de ação baseadas em projetos comuns. Enunciar uma crença faz que o enunciador/outrem faça algo ou faz que ele tenha a expectativa que algo seja feito, remetendo a um empreendimento ou reciprocidade (CERTEAU, 1981, p. 370-371). Quando um pastor enuncia "o dever do crente é evangelizar", há nisso a expectativa de um fazer (converter pessoas). Quando diz que um político "é temente a Deus", espera como resposta o voto dos fiéis. Poderíamos multiplicar os exemplos no catolicismo, nas religiões de matriz africana e em diversas outras formas de sociabilidade religiosas e não religiosas.

Para que esse ato leve a fazer ou espere um fazer, meu ou do outro, é preciso que haja o reconhecimento de uma alteridade da outra parte da interlocução, individual ou coletiva, a quem me endereço. Por outro lado, também deve haver uma regularidade entre as partes envolvidas (CERTEAU, 1981, p. 363). Certeau aponta aqui e acolá alguns elementos que poderiam materializar essa regularidade da qual ele fala. Refiro-me a leis, crenças, saberes e condutas compartilhadas, um sistema cultural, digamos².

Como a alteridade e a regularidade são duas contrapartidas do crer, há sempre a possibilidade de uma resposta diferida à minha expectativa ao que seja feito, reposta essa por sua vez inserida num campo limitado do possível, numa rede de obrigações culturalmente delimitadas, embora nunca totalmente fechada. Comércio, contrato, dom, dívida, direito, fidelidade são algumas das metáforas com as quais Certeau (1981, p. 363-367) desenvolve essa relação entre alteridade e regularidade na prática crente. Essa rede de obrigações, com seus dons e dívidas, é algo como um investimento enunciativo dotado de um risco mais ou menos controlado, toma lá dá cá crente.

Esse jogo de doações e devoluções relativamente previstas é o pressuposto sociocomunicativo do crer. Para Certeau, a circulação da crença é o que estabelece a

² Talvez o vínculo entre dizer/fazer diferenciante e regularidades socioculturais seja um dos motes que permitam falar em uma "antropologia do crer", expressão vastamente utilizada na bibliografia especializada para definir o projeto de abordagem das crenças para Michel de Certeau, embora não seja comum nos textos que escreveu sobre o assunto. A única exceção que localizei foi "Le croyable: préliminaire à une anthropologie des croyances" (1985), republicação do artigo "L'institution du croire. Note de Travail" (1983), em uma obra coletiva em homenagem a Algirdas Julien Greimas. Segundo Luce Giard (2006, p. 20), Certeau dedicava-se a essa antropologia do crer desde 1976 e pretendia consolidar uma obra com textos já publicados e inéditos sobre o assunto. Após o falecimento de Certeau, ela tomou para si a tarefa de divulgar um volume póstumo, tendo depois desistido do projeto. Boureau (2002, p. 127) relata que o único ano do seminário de Certeau na EHESS de Paris (1984-1985), interrompido em razão de sua morte, concentrou o primeiro semestre na antropologia do crer e o segundo semestre nas pesquisas contemporâneas sobre a crença. Certeau intitulou seu seminário "Antropologia Histórica das Crenças nos Séculos XVI e XVII" (DOSSE, 2002, p. 577).

comunicação, enquanto as regras da comunicação garantem as modalidades do crer. Uma rede de crenças endossa as convenções culturais – “um direito, costumes, etc.” (CERTEAU, 1981, p. 365) – que regem a comunicação, assim como a comunicação permite “todos os tipos de jogos, manipulações e efeitos surpresa com essas convenções (fazer crer que cremos, ou que não cremos, etc.)” (CERTEAU, 1981, p. 367). Dessa maneira, a comunicação social é outro recurso à prática do crer como alteridade do tempo ou temporalização.

O que está posto na prática do crer não pode ser analisado tomando como parâmetro o verificável (comprovadamente verdadeiro), nem o provável (aceito como verdadeiro, mas não provado). O lastro de credibilidade acionado nesse caso é da ordem do plausível, isto é, do aceito pela autoridade da fonte na qual repousa um enunciado. A plausibilidade é da ordem do verossímil, uma das figuras que caracterizam o funcionamento social do crer.

O verossímil está na autorização geral, acionada por meio da linguagem, quando dizemos: “‘todo mundo sabe que’, ou ‘dizem que’, etc.” (CERTEAU, 1981, p. 377). É um discurso de um sujeito indeterminado, outro plural e neutro que faz o enunciado crível, credibilidade geral de um passado acumulado que faz confiar e permite fazer outra coisa dele.

A autorização social do crer pela verossimilhança, logo, dos enunciados recebidos como prováveis por sua fonte de autoridade, não impede a relação do crer com o saber. Como vimos parágrafos acima, a crença é condição de uma inteligibilidade possível e de saberes futuros. Mesmo quando ela aparece como superstição em razão de dado paradigma de cientificidade, ela tensiona a pluralidade do presente na homogeneidade de um sistema científico aceito. Há certa virtualidade mítica do saber e certa virtualidade científica da crença, se levarmos a sério a proposta de Certeau.

Crer e saber são diferentes status cognitivos, mas não incompatíveis. Para dar conta disso, Certeau propõe quatro modalidades de combinação entre esses distintos tipos de enunciado: 1) crido e sabido; 2) não crido, mas sabido; 3) crido, mas não sabido; 4) nem crido, nem sabido. Esse modelo dinâmico permite verificar, na ótica de Certeau, transformações históricas quanto aos “artigos de fé” que já foram considerados verdades evidentes e vice-versa (CERTEAU, 1983, p. 66-67). Talvez ele forneça ainda um tratamento às oscilações sociais do vínculo entre crer e saber em uma determinada formação histórica.

Outro aspecto social do crer é a instituição. Assim como a verossimilhança (e suas relações com o saber), a instituição é fiadora social do crer. A instituição coloca o crer a serviço

de uma racionalidade social que nem nela um lugar destacado de legitimidade (CERTEAU, 1981, p. 380; 1983, p. 77). Ela o faz por meio de dois conjuntos de operações no tratamento das crenças: um dá conta do ato de enunciação (dizer), outro dos enunciados (o dito).

No primeiro caso, ela define critérios de acreditação dos locutores e seleciona seus representantes admitidos entre aqueles previstos em uma sociedade. Suas autoridades devem ser circunscritas e vigiadas, definindo quem pode falar no nome dela que é, em última instância, a principal locutora dos quais os outros são apenas delegados. Se o recurso aos enunciados recebidos como verossímeis remetem a um plural neutro (“dizem que”, “sabe-se que”), a instituição destaca, nessa globalidade do crer, uma especificidade social (“a família pensa”, “a Igreja afirma”, “o partido declara”, etc. (CERTEAU, 1981, p. 377; 1983, 76).

No cenário do Brasil contemporâneo, outras especificidades sociais merecem destaque: “a bíblia”, “o exército”, “o líder x ou y”, o “mercado”. Caberia perguntar em que medida até mesmo alguns aplicativos de mensagem, redes sociais, influenciadores digitais e inteligências artificiais não estariam assumindo a forma de instituição autorizadora do crer.

No segundo grupo de procedimentos, a instituição processa os enunciados verossímeis recebidos. Ela os seleciona, elimina, corrige, refina, hierarquiza e interpreta, organizando esses enunciados segundo uma coerência que faz funcionar práticas que ela controla. Ela investe nesses enunciados de maneira a estabilizá-los, eliminar suas derivações poéticas, tornar previsível seus usos. Da disseminação não coerente de enunciados a instituição faz uma coleção não contraditória, número restrito de crenças admitidas ensinadas e previstas na comunicação social. A compatibilidade entre enunciados caminha junto de uma coesão social (CERTEAU, 1983, p. 77).

Segundo os próprios critérios do crer, o tratamento institucional é um discurso do outro que permite um discurso próprio por intermédio do qual se coloca no lugar do outro. Essa apropriação fixa a presença dos referentes das crenças, embora estes sejam sempre em menor ou maior medida ausentes (o sagrado, a verdade, o bem, etc.). Ao falar em nome do outro e aprisioná-lo em um conjunto doutrinal, a instituição faz o crer funcionar segundo práticas que estão em seu controle. Ela faz fazer, demanda engajamento, busca uma efetuação, obriga, manipula, explora. Uma ética e uma política do simbólico reforçam uma restrição do poético (CERTEAU, 1981, p. 381-382, 383; 1983, p. 77-78).

Portanto, instituições não apenas delegam autoridades, elas fundam a si mesmas como autoridade sociocultural e política máxima. Conforme pensa Certeau, a autoridade depende de consensos sociais. Esse consenso é mantido pela coerência entre o dizer das autoridades e o fazer social dos grupos que ele quer fazer crer. Os enunciados de uma autoridade devem condizer com as experiências coletivas e culturais de uma comunidade na qual as autoridades se inserem. Do contrário, elas tornam-se ideológicas, isto é, limitam seu dizer ao fazer característico de um grupo particular, o seu próprio. Dessa maneira, desarticulam-se da experiência dos crentes e fantasiam sua própria particularidade como o sentido das demais práticas sociais (CERTEAU, 1969a).

Nesse caso, elas deixam de ser críveis, como foi para Certeau o caso das “revoluções do crível” na atmosfera de ampla contestação de autoridades na década de 1960 (CERTEAU, 1969b). Elas mantêm-se guardiões do objeto do crer, mas já não detém o fazer que as autorizaria instituições socioculturais e políticas críveis, autorizadas dos usos dos enunciados que elas organizam. Podem até dispor de mais força do que em outro momento, mas tem menos ou nenhuma autoridade. Há momentos em que abundam crenças, mas há carência de credibilidade, tanto na esfera religiosa quanto política (CERTEAU, 1979, 253).

Quanto mais técnicas e especializadas as doutrinas das autoridades instituídas, mais autônomos se tornam em relação ao plausível e ao vivido em uma duração histórica. Consequentemente, perdem sua credibilidade, têm dificuldade em fazer-se crer e já não mais ingerem no agir. Assim, tornam-se o personagem folclórico, estranho familiar de uma sociedade diferida. No campo das crenças e do crer, “o “discurso do outro” [...] é tanto o elemento de sua confiabilidade quanto o princípio de seu enfraquecimento” (CERTEAU, 1981, p. 382).

4 Por uma pragmática das crenças

Finalmente, o diálogo entre as propostas de Sperber e Certeau. Em primeiro lugar, fabricar esse diálogo não significa perder de vista suas diferenças. Dois projetos de tal envergadura obviamente possuem particularidades irreduzíveis entre elas. Certas filiações teóricas dos autores divergem fundamentalmente em alguns aspectos.

Sperber pretendia uma abordagem naturalista que superasse o relativismo. Não para negar as diferenças culturais, mas para dar conta de problemas para os quais o argumento da

existência de universos diferentes era solução insuficiente. Por exemplo, um homem são que acredita em dragões em uma cultura na qual dragões não existem. Caso dragões existissem naquele universo, o relativismo bastaria para não tomar aquela crença por irracional. Porém, esse não era o caso. Sperber busca nas capacidades cognitivas independentes da cultura a explicação para o raciocínio em funcionamento nos enunciados como o do homem que crê em dragões. Isso o levou a articular a antropologia à psicologia cognitiva.

Nada menos parecido do que encontramos em Certeau. Nos textos que abordei sobre a crença, Certeau estava muito mais próximo do relativismo antropológico que desconfiado de suas limitações. Fosse por consequência de seu trabalho como historiador da mística dos séculos XVI e XVII, atento também às dimensões socioepistêmicas da historiografia, ou por seu trabalho etnológico sobre as práticas cristãs e as experiências contestatórias contemporâneas. Uma das referências importantes para Certeau nesse momento de sua trajetória foi a obra histórico-filosófica de Foucault. Membro da Escola Freudiana de Paris, Certeau também tinha intimidade com a psicanálise freudiana e lacaniana. Nada mais estranho à abordagem cognitiva da psicologia.

Há também uma diferença de “grau”, uma variação, quando Certeau menciona a crença como caminho para aquisição do saber, segundo Sperber (CERTEAU, 1983, p. 74). Há aí uma relação entre crença e ciência que, embora seja de diferença, não é de impermeabilidade. Essa inferência é verdadeira também para Sperber – a própria afirmação da crença como caminho para proposicionalidade é uma prova disso. Contudo, Certeau avança com a afirmação de que a crença é algo que se pode saber hoje. A crença como “diferido do saber” é a possibilidade de conhecimentos futuros hoje impossíveis. Em outros trechos as crenças são o ponto de partida das operações filosóficas (os *endoxa* dos “Tópicos” de Aristóteles) e científicas (um provável eco de sua socioepistemologia da historiografia).

Isso que chamei de virtualidade científica da crença para definir esse aspecto do pensamento de Certeau parece-me uma afirmação mais forte do que a da crença como meio para pessoas apreenderem parcialmente a ciência quando ainda não têm as ferramentas necessárias para seu entendimento integral. Em Certeau, a remissão à teoria semiproposicional encontra-se num plano maior de uma historicidade e socialidade da ciência que não me parece evidente nos textos de Sperber.

Não deixemos de fora também as contradições entre os dois estudiosos da crença. Sperber evita tomar os enunciados crentes como proposições, dado que proposições têm completude semântica e, por isso, são juízos caracterizáveis como verdadeiros ou falsos. O caráter semiproposicional das crenças segundo Sperber não era desconhecido de Certeau, pois ele cita “Crenças aparentemente irracionais” (1982) em mais de uma passagem (CERTEAU, 1983, p. 62, 63, 74). Aliás, ele menciona até mesmo a “semiproposicionalidade” de Sperber. Em “Uma prática social da diferença: crer” (1981), no entanto, ele usava o termo proposição para caracterizar os enunciados da crença. Como não se trata de analisar intenções autorais, então pouco importa se Certeau deixou de usar o termo “proposição” em “A instituição do crer: nota de trabalho” (1983) em função de sua leitura de Sperber. O fato mais determinante aqui é que a **teoria** da crença de Sperber e de Certeau refutam-se nesse ponto. As implicações disso? A avaliar...

Essas diferenças, variações e contradições não esgotam as particularidades dos dois projetos, mas bastam para ilustrar a não redutibilidade de um ao outro. Esse cuidado não implica qualquer interdição incontornável ao estabelecimento do diálogo entre eles, pois o reconhecimento de diferenças é ele mesmo parte do diálogo sincero. Dito isso, não pretendi nas páginas anteriores nem pretendo nestes parágrafos derradeiros integrar as duas teorias como todo harmônico para análise da crença. Estou interessado em enfatizar categorias, especialmente sua complementaridade e sua instrumentalidade analítica em um mundo que tem de se haver com crenças.

Cabe iniciar essa ênfase com as semelhanças entre o projeto de Sperber e de Certeau, nada desconsideráveis. Ambos se mostram críticos, embora por caminhos diferentes e em graus variados, à polêmica moderna entre razão e crença. Os dois estabelecem diálogo crítico com a tradição filosófica anglófona de estudiosos da crença, em especial a filosofia analítica do qual Quine foi um nome de destaque. Eles atentam sobretudo para o fazer próprio daquele que crê, não resumindo isso à cultura; nem por isso hipostaseiam o crer, pois esse tipo de raciocínio ou enunciação é entendido também como prática sociocultural. Em suma, eles levam a sério a razoabilidade, a singularidade, a socialidade e a historicidade do crer.

Encaminhando para o final de minha reflexão, minha defesa é esta: tanto Sperber quanto Certeau permitem uma abordagem **pragmática das crenças**. Como? Sperber chama nossa atenção para as **atitudes cognitivas** intuitivas e reflexivas que garantem razoabilidade

à adoção de certas crenças. Certeau, complementarmente, para o crer como **prática linguística** ligada ao discurso do outro, ao discurso outro, à poética instituinte e ao dizer que faz fazer. Sperber e Certeau permitem pensar o crer como **prática sociocultural**, um por meio das representações culturais, outro por meio das formações sociossimbólicas. As crenças são ainda resultado da **prática histórica**: em Sperber via aparecimento, expansão, divisão e mescla de cadeias representacionais; em Certeau pelo tratamento socioepistêmico e institucional das crenças, especialmente no distanciamento entre dizer e fazer permitindo o surgimento de novas autoridades instituídas (fonte de legitimidade do crer tanto para Certeau quanto para Sperber). As transformações históricas nas redes de crenças também ocorrem porque o crer é uma **prática comunicativa**, troca de mensagens replicáveis e transformáveis (Sperber) por jogos, manipulações e efeitos surpresa (Certeau).

Eis o “sistema” teórico possibilitado pelas teorias de Sperber e Certeau. Uso o termo “sistema” porque não penso essa pragmática do crer como categorias específicas isoladas, mas como partes complementares, interdependentes e coerentes na análise das crenças. Por outro lado, coloco o termo entre aspas porque esse conjunto teórico é incompleto e aberto. Isso quer dizer que não pressupõe nem regras excessivamente rígidas, nem relações lógicas necessárias, nem a impermeabilidade a contradições nos fenômenos que seus componentes cognitivos, linguísticos, socioculturais, históricos e comunicacionais buscam capturar. Se aposto em algo tão pouco em voga como um sistema teórico, é porque vejo isso como maneira possível de integrar diferenças e manter a alteridade potencial dos componentes no funcionamento relativamente estável das crenças.

Esse modelo sistemático é fruto de um esforço metodologicamente orientado em vista a uma teorização cujos fins são hipotéticos – embora alguns exemplos ao longo do artigo sirvam como testes da capacidade cognoscitiva de alguns de seus recursos, ainda demasiado isoladamente. Não pretendo ver essa sistemática como nada além disso, um exercício de rigor com boa dose de imaginação.

Podemos caracterizar esse próprio sistema como “crença”, no sentido de criatividade metarrepresentacional ou caminho rumo à proposicionalidade, para brincar com a formulação de Sperber. Então temos: a pragmática do crer é um sistema de crenças sobre o que fazemos quando cremos. Definição bem humorada, nem por isso menos aceitável no respeitável plano do trabalho intelectual.

Poderíamos também chamá-la de “ficção teórica”, expressão que Certeau recolhe em Freud para definir o papel do romance na obra do psicanalista vienense (CERTEAU, 1981, p. 94). Não tenho qualquer pretensão megalomaniaca, ative-me estritamente ao módico objetivo deste artigo. Todavia, dada minha motivação ético-política, cujo tom mais ensaístico nesta parte final é proposital, invisto em certo caráter “ficcional” da pragmática do crer. Refiro-me à sua sistematicidade imaginada, à esperança de que ela venha permitir uma reorientação do olhar e à expectativa de que um fazer possa se desdobrar desse conjunto enunciativo, seja como cidadãos ou como pesquisadores.

Há inúmeras pesquisas qualificadas em ciências sociais que dimensionam o lugar da religião hoje. Porém, no que tange às crenças e à prática do crer propriamente ditas, especialmente em sua relação com o saber, parece-me que nossas ferramentas teóricas são adesivos nasais em pessoas com desvio de septo. Talvez ainda respiremos uma atmosfera moderna na qual a razão recortou a crença como seu outro supersticioso, o que impede ouvir a voz daqueles que levaram a sério a tarefa de pensar o crer em seus próprios termos. Se essa percepção estiver correta, gostaria que a ficção teórica aqui proposta fosse um mapa com ruas pouco frequentadas para o destino da seriedade científica. Se essa pragmática das crenças se mostrar demasiado restrita ou falha para a difícil tarefa que nos motiva, que então a refaçamos ou a rejeitemos.

A abordagem pragmática reorienta o olhar para a complexidade das crenças, favorecendo um diagnóstico menos taxativo da relação entre religião e política. Não é se reportando ao redimensionamento recente das crenças religiosas de forma preconceituosa e apriorística que compreenderemos o fenômeno, muito menos vislumbraremos possíveis saídas aos efeitos políticos nada nobres dessa mudança demográfica e sociocultural no Brasil. Esse sistema é um dentre outras modos possíveis de absorver essa tarefa.

Quais são as metarrepresentações semiproposicionais identificáveis nesse conjunto? Que alteridades passadas são enunciadas nessas adesões? Em que medida há uma temporalização desses enunciados? Que invenções criativas estão sendo instauradas no universo das práticas a partir dessa temporalização? Que práticas são realizadas ou esperadas a partir disso? Quais bases socioculturais do nosso tempo alimentam esse dizer/fazer? Quais urgências tensionadas no crer são comuns nas experiências em nossa época? Em que medida as crenças atuais formam cadeias de crenças? Quais são as maquinações institucionais e quais

são seu peso no surgimento, crescimento e retração dessas cadeias? Quais as disputas sociais, culturais e políticas em torno delas? Enfim, o que há nelas de plausível, material e heterogêneo? Há futuros emergentes potencialmente dados ou ao menos desejados nesse complexo jogo de emergência, distribuição, transformação e disputas crentes?

Será ousadia dizer que perguntas como essas, permitidas pela pragmática do crer, podem favorecer respostas, ainda que lacunares, aos nossos problemas atuais? Não há porque não arriscar uma resposta positiva, tendo visto as teorias que vimos. Além do mais, as urgências de nosso tempo justificam o risco. Problemas novos muitas vezes demandam soluções ousadas. Mas será a crença, como ela se apresenta a nós brasileiros hoje, um problema tão novo assim? Será ela sequer um problema?

REFERÊNCIAS

50% DOS BRASILEIROS são católicos, 31%, evangélicos e 10% não têm religião, diz Datafolha. *In: G1*, 2020. Disponível em: <https://encurtador.com.br/jbzOJ>. Acesso em: 28 out. 2024.

89% DOS BRASILEIROS acreditam em Deus ou em um poder maior, aponta pesquisa Ipsos. *In: Ipsos*, 2023. Disponível em: <https://encurtador.com.br/Z58aZ>. Acesso em: 28 out. 2024.

ALVES, José Eustáquio Diniz. O acelerado crescimento dos templos evangélicos e a transição religiosa no Brasil. *In: Ecodebate*, 2023. Disponível em: <https://encurtador.com.br/OCsAb>. Acesso em: 28 out. 2024.

BOUREAU, Alain. Croire e croyances. *In: DELACRIX, Christian et al. Michel de Certeau: les chemins d'histoire*. Bruxelles : Éditions Complexe, 2002. p. 125-140

CENSO 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. *In: Agência IBGE de Notícias*, 2012. Disponível em: <https://encurtador.com.br/CBXJP>. Acesso em: 28 out. 2024.

CERTEAU, Michel de. As revoluções do crível (1969a). *In: CERTEAU, Michel de. A cultura no plural*. Campinas: Papirus, 1995. p. 23-40.

CERTEAU, Michel de. Autoridades cristianas y estructuras sociales (1969b). *In: CERTEAU, Michel de. La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006. p. 93-140.

CERTEAU, Michel de. Credibilidades políticas (1979). *In: CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 251-263.

CERTEAU, Michel de. Une pratique sociale de la différence: croire. *In: Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979).* Rome: École Française de Rome, 1981. p. 363-383. Disponível em: <https://encurtador.com.br/KUskS>. Acesso em: 10 nov. 2024.

CERTEAU, Michel de. O "romance" psicanalítico. História e literatura (1981). *In: CERTEAU, Michel de. História e psicanálise: entre ciência e ficção.* Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p.91-115.

CERTEAU, Michel de. L'Institution du croire. Note de Travail. **Recherche des Sciences Religieuses**, t. 71, n. 1, p.61-80, 1983.

CERTEAU, Michel de. Le croyable: préliminaire à une anthropologie des croyances. *In: PARRET, Herman ; RUPRECHT, Hans-Georg (Orgs.). Exigences et perspectives de la sémiotique* (Mélanges A. J. Greimas). Amsterdam: John Benjamin, 1985. v. 2, p. 687-707.

DANCY, Jonathan. **Epistemologia contemporânea.** Lisboa: Edições 70, 1985.

DOSSE, François. **Michel de Certeau: le marcheur blessé.** Paris: La Découverte, 2007.

GARCIA, Elias. Pesquisa bibliográfica versus revisão bibliográfica – uma discussão necessária. **Línguas & Letras**, v. 17, n. 35, p. 291-294, 2016. Disponível em: <https://encurtador.com.br/IDOLT>. Acesso em: 10 nov. 2024.

GIARD, Luce. La búsqueda de Dios. *In: CERTEAU, Michel de. La debilidad de creer.* Buenos Aires: Katz, 2006. p. 7-25.

LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO, Regina Célia Tamasso. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. **Revista katálysis**, v. 10, n. esp., p. 37-45, 2007. Disponível em: <https://encurtador.com.br/y9Tgz>. Acesso em: 10 nov. 2024.

SOUSA, Angélica Silva de; OLIVEIRA, Guilherme Saramago de; ALVES, Laís Hilário. A pesquisa bibliográfica: princípios e fundamentos. **Cadernos da FUCAMP**, v. 20, n. 43, p. 64-83, 2021. Disponível em: <https://encurtador.com.br/5rxVW>. Acesso em: 10 nov. 2024.

SPERBER, Dan. As crenças aparentemente irracionais. (1982) *In: O saber dos antropólogos: três ensaios.* Lisboa: Edições 70, 1992.

SPERBER, Dan. La epidemiologia de las creencias. (1996) *In: Explicar la cultura: un enfoque naturalista.* Madrid: Morata, 2005. p. 76-94.

SPERBER, Dan. Intuitive and reflective beliefs. **Mind and Language**, v. 12, n. 1, p. 67-83, 1997. Disponível em: <https://encurtador.com.br/RBHg8>. Acesso em: 28 out. 2024.

SPERBER, Dan; WILSON, Deirdre. **Relevance: Communication and Cognition.** Cambridge: Blackwell, 1986.

ⁱ Possui formação em História e Filosofia. Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. Pesquisador e editor no Núcleo de Pesquisa do Museu Histórico Nacional. Museu Histórico Nacional (MHN)
E-mail: cristiano.barros@museus.gov.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1867-3003>

Recebido em 11/12/2024

Aceito em 21/01/2025



Eutomia, direitos autorais de Cristiano Ferreira de Barros, 2025, licenciado sob [Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).