
NOTA DE ABERTURA / EDITORIAL

Nota de abertura

Numa versão um pouco diferente, aqui se edita o volume duplo (5/6) da *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, agora chamada *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Em total continuidade, incluindo numeração, com a anterior, esta revista afirma-se como uma renomeação dessa.

A opção pela alteração da fachada visível, do nome, adveio de uma opção mais larga no campo da coerência interna da própria universidade. Numa Universidade dita de «Lusófona», várias revistas apresentavam já esse indicador na forma como se apresentavam ao público. Agora é a vez da nossa *Revista de Ciência das Religiões* também adotar por esse coerente e significativo atributo.

Dando maior corpo ao vocábulo «lusófona», daremos um maior cuidado, um maior destaque, um maior interesse a tudo o que tiver a ver com o mundo lusófono. De forma mais afirmada e conseguida, a revista apontará caminho pelo campo uma internacionalização com um especial destino: a lusofonia. Este número já nos apresenta esse sentido: um texto vindo sobre o Brasil, redigido nos EUA; um texto sobre o Islão português, escrito por um investigador em Londres; um dossier sobre a inquisição em África.

Na sua organização, este volume apresenta um dossier temático dedicado ao tema «A Inquisição em África». Reúne um largo conjunto de textos oriundos de um colóquio homónimo organizado no Centro Cultural

Paulo Mendes Pinto
*Universidade Lusófona
de Humanidades
e Tecnologias*

Gulbenkian em Paris por Francisco Bethencourt e Philip Havik. A eles o nosso agradecimento pela reunião deste significativo conjunto de textos.

Este volume abre ainda uma subsecção nova que pretendemos continuar: «Dissertação» é o seu nome e está integrada na Parte designada por «Estante». Aqui pretendemos editar resumos e apresentações de teses, mestrado ou doutoramento, significativas no campo da Ciência das Religiões, dando eco em tempo imediato ao que de mais importante se vai produzindo na lusofonia.

Assim é este volume da *Revista de Ciência das Religiões*, agora *Lusófona*, sempre consciente das dificuldades em construir um campo científico especificamente dedicado ao mundo das religiões. É em resposta a esta dificuldade que é ao mesmo tempo desejo de crescimento, que o Centro de Estudos em Ciência das Religiões acaba de acolher dois significativos projectos de investigação: por parceria com o Instituto de S. Tomás de Aquino, o *Dicionário Histórico das Ordens e Congregações em Portugal*, onde o investigador Paulo Mendes Pinto é um dos coordenadores; por génese e iniciativa interna ao centro, o *Dicionário Histórico do Protestantismo em Portugal*, coordenado pelos investigadores Paulo Mendes Pinto, Mário Botas, Dimas de Almeida e Paulo Branco.

Destes projectos daremos detalhada notícia no próximo volume, em secção específica sobre a investigação.

A acção religiosa

O contributo das etnografias para uma Ciência das Religiões

Uma aproximação científica ao facto religioso na Europa exige o reencontro com instrumentos de observação directa que recuperem para o campo epistémico a “religião-que-se-faz”, a religiosidade corrente das instituições e as apropriações biográficas da religião.

Alfredo Teixeira

Centro de Estudos de Religiões e Culturas, Universidade Católica Portuguesa

Nos estudos da religião na Europa, o macroconceito “secularização” teve efeitos sobre-interpretativos duradouros. A descoberta da sua insuficiência tem vindo a consolidar-se não só em razão do seu eurocristianocentrismo, mas também por aparecer cada vez mais como uma categoria legitimadora da grande metáfora da modernidade, a auto-afirmação do sujeito como centro do mundo. A secularização viu-se, pois, transformada em categoria meta-social que promove um determinado sentido de evolução social e em modelo heteroexplicativo que inibiu a pesquisa de terreno no domínio do religioso na Europa (cf. Teixeira, 2003). A antropologia das religiões, em contexto europeu, andou muito ocupada com os debates em torno da chamada “religião popular” – vista frequentemente como lugar de luta face à hegemonia da religião administrada –, mas pouco interessada na vida religiosa corrente das instituições; no âmbito das sociologias da religião multiplicaram-se as discussões teóricas sobre a secularização das sociedades ocidentais contemporâneas, mas rarearam as pesquisas de terreno que observassem a religião de perto, a religião “a fazer-se”.

Neste contexto, uma aproximação científica ao facto religioso na Europa exige o reencontro com instrumentos de observação directa que recuperem para o campo epistémico a “religião-que-se-faz”, a religiosidade corrente das instituições e as apropriações biográficas da religião.

*D*a estrutura à situação

As metodologias de recorte estruturalista, largamente presentes durante muitas décadas, nos domínios antropológicos, visava a explicação da morfologia social perseguindo as regularidades que permitem a construção teórica de sistemas e de classes — essa homogeneidade é, por vezes, confundida com um tempo social anterior a influências coloniais ou, genericamente, alienígenas. S. Moscovici falou, a este propósito, de uma ciência social dos factos “nominados”, ou seja, os factos que só existem através de categorias, que lhe dão existência reconhecida (cf. 1988: 302). Nesse quadro paradigmático, o lugar enfático do discurso analisante sobre as posições sociais, sobre o *status*, inviabiliza frequentemente a possibilidade de descobrir uma grelha de leitura das relações interindividuais nas suas múltiplas modulações — mesmo quando a investigação depende de técnicas de observação, não é fácil encontrar no resultado final da investigação um estatuto para a diversidade do observado.

Na medida em que se procura a definição de estruturas objectivas a partir de regularidades estatísticas, e na medida em que toda a “situação” é vista como um estado particular dessas estruturas, o problema fundamental das ciências sociais tornou-se, como observava Michel de Certeau, chegar à compreensão das formas de ajustamento das práticas em relação às estruturas (cf. 1990: 91). Deve dizer-se que esse quadro de investigação corresponde ao paradigma científico moderno da ordem e da previsibilidade como o prova essa confiança na força heurística da redução do complexo ao simples, ao elementar, ao primitivo. No terreno da posteridade durkheimiana, só o muito longínquo, a alteridade radical, seriam condição de uma objectividade suficiente. Perseguido a coerência de uma sociedade, postula-se que só um saber exterior e superior a pode objectivar e, deste modo, a inconsciência do grupo estudado acerca dessa coerência é o preço a pagar.

A partir da herança durkheimiana não é fácil encontrar um estatuto adequado para a observação. Durkheim remete o facto social para uma espécie de consistência das maneiras de agir ou de pensar, constitutivas de um produto novo e isolado dos acontecimentos particulares que as reflectem. O confronto com o real que a observação supõe não permite ver essa consistência a não ser em estado impuro, ou seja, nas particularidades dos indivíduos — importa pois isolar o facto social de tudo o que lhe é acessório para o observar em estado de pureza (cf. Durkheim, 1993: 9; Piette, 1999a: 9; 1996: 22s). Excepção: os “momentos mágicos” que transformam as manifestações rituais em momentos maximizantes da consciência colectiva e de interiorização das normas sociais. Diga-se que esta postura de Durkheim decorre de um pressuposto nuclear, o de explicar o social pelo social, sem resto — em última análise, no quadro deste paradigma, “tudo é social”.

Se Weber pode ser, quanto à teoria social, apresentado como alternativa, dificilmente poderá desempenhar o mesmo papel quanto ao crédito dado à observação. Weber centra-se na problemática do sentido visado pelo agente, mas não dá qualquer importância à própria materialidade do agir e ao dispositivo situacional que o enquadra, uma vez que a problemática do sentido remete quase exclusivamente para a racionalidade dos meios e dos fins. Deslocada a acção da sua concretude situacional,

o indivíduo médio das aproximações estatísticas é, em Weber, substituído pelo indivíduo ideal-típico (cf. Piette, 2000: 125s; 1999a: 9; 1996: 23s).

Pierre Bourdieu pode apresentar-se como uma via original de compromisso com a tradição que antes se apelidou de, *lato sensu*, estruturalista, procurando aí encontrar, no entanto uma valorização das estratégias dos actores. O desafio maior que Bourdieu parece ter agarrado diz respeito ao ajuste das práticas às estruturas sem ignorar os desníveis entre elas. Sociólogo da educação, como o foi, encontrou uma via para responder a essa problemática na “aquisição”: estamos pois no terreno das relações entre as estruturas e as disposições. Essa génese implica uma interiorização das estruturas (por via da aquisição) e uma exteriorização do adquirido (*habitus*). Ou seja, as práticas exprimem o adquirido e respondem às situações, manifestando a estrutura, mas essa resposta só pode dizer-se adequada se nesse processo de interiorização-exteriorização a estrutura permaneceu estável. Caso contrário, as práticas ficam desniveladas. É por isso que Michel de Certeau observava que, na chave bourdieusiana, apenas as estruturas, mudando, se podem tornar princípio de mobilidade social — o adquirido não goza de movimento próprio (cf. Certeau 1990: 82-96). Esse princípio aproximava-se de um axioma antropológico de longa posteridade segundo qual as sociedades primitivas e/ou camponesas são o exemplo mais acabado dessa imobilidade, e por isso elas podem ser explicadas pelas estruturas (cujos atributos fundamentais se resumem na coerência, na estabilidade, na inconsciência e na territorialidade). Avisa ainda Certeau, essa estabilidade tem um preço, a invisibilidade da estrutura.

Numa outra via, muitos antropólogos exprimiram a partir de meados dos anos 50 a vontade de explorar o território da anomalia, perseguindo uma etnografia capaz de integrar na investigação o que aparecia como excepção face à uniformidade dos dados que permitiam identificar a regularidade estrutural — Gluckman, Leach, Turner, Mitchell, Balandier, são nomes de referência nesta zona de viragem. Podem encontrar-se nos trabalhos de Fredrik Barth e de J. Van Velsen notas de uma exemplaridade elucidativa quanto à estabilização desta transição paradigmática. Nesse território da anomalia interessou aos antropólogos levar a sério o facto de, em qualquer sociedade, o indivíduo se ver obrigado a fazer escolhas perante indicativos e imperativos contraditórios — nenhuma sociedade é um sistema totalmente integrado sem contradições, nem os comportamentos dos indivíduos podem ser compreendidos exhaustivamente pelo ângulo da coerência, como se fossem resultado simples de obediência a uma norma (cf. Barth, 1981: 35). A antropologia dava assim passos largos para a constituição de uma epistemologia do complexo, dando uma nova atenção às incongruências dos sistemas sociais, aos desvios das regularidades estruturais, aos conflitos, aos processos de decisão, enfim, aos actores (não será por acaso que, para alguns antropólogos, como Balandier, a viragem que antes se assinalou tenha coincidido com a descoberta da metrópole urbana enquanto objecto antropológico). Nesse itinerário, pode descobrir-se, nas variações, na manipulação dos constrangimentos sociais uma regularidade de outra ordem — a regularidade nas irregularidades, como lhe chamou Van Velsen, ou o “excepcional normal” da *microstoria* italiana — atitude epistemológica que, seguindo ainda o antropólogo, pode introduzir um patamar de vigilância que permita escapar à tentação de reagir à abordagem estruturalista vendo, agora, todos os comportamentos como singularidades não traduzíveis nem comparáveis (cf. Velsen 1987: 351, 357, 361, 364). É necessário resistir ao paradigma totalitário da estrutura como é também im-

portante não fazer do trabalho antropológico uma narrativa utópica do sujeito livre. Entre a estrutura e a indeterminação é necessário encontrar o que Barth chamou a série de possibilidades que os actores mostram no curso da acção (cf. 1981: 22).

Análise situacional

Van Velsen denominou esta etnografia de *situational analysis*, inspirado naquilo que Gluckman tinha já apelidado de *extended-case method*, mas considera Turner e Mitchell precursores próximos da sua análise situacional (cf. Velsen, 1987: 370s). Neste outro olhar etnográfico os informantes são essencialmente actores, ou seja, informantes com uma determinada posição social, que pode apresentar modulações — mas acima de tudo, eles agem. As suas próprias declarações, que são tantas vezes um dos suportes fulcrais da investigação devem ser vistas como um aspecto do seu comportamento, precisamente porque são actores e não espectadores (cf. Velsen, 1987: 352s, 360, 366). De modo semelhante, a abordagem microscópica do social, como a pensou Barth, parte da hipótese de que as estruturas mais significativas da cultura, na medida em que são as que influenciam de forma mais sistemática as acções dos indivíduos, podem não estar nas suas formas mas na sua distribuição, uma vez que os actores estão sempre posicionados. Neste sentido, não chega uma descrição das formas segundo modelos homotéticos — que se reduzem ao trabalho de reagrupamento de unidades em categorias monotéticas —, é necessário descobrir modelos generativos que identifiquem processos (cf. Barth, 1981: 34).

Para o antropólogo norueguês F. Barth, a interacção (a transacção) entre pessoas deve ser a unidade de análise privilegiada, na medida em que nela os indivíduos estão a tomar decisões, mobilizam valores de referência (são estes que permitem aferir o que é ganho e o que é perda para os actores) e assinalam as margens de manobra do sistema (cf. 1981: 76). Ou seja, os resultados do estudo antropológico, para além das abstracções e teorizações necessárias, terá de encontrar lugar para a descrição eficaz da acção — registo em que os actores vão surgir em situações diversas, construindo alianças várias —, de modo a possibilitar uma leitura dos itinerários possíveis dos indivíduos e dos grupos dentro de uma estrutura específica — é necessário não esquecer que, nesses itinerários, os informantes são também, em relação ao investigador, co-interpretres. Como refere Van Velsen, a referência estrutural é um pré-requisito, mas agora é necessário acrescentar-lhe a estética da estrutura (cf. 1987: 361, 367). Esta etnografia que privilegia a intensidade exige o recurso a diferentes escalas de observação — trata-se de uma aproximação multiscópica —, mas mostra um particular interesse por metodologias que multipliquem os ângulos de observação microscópica do social (cf. Rosental, 1996: 142). Como bem sublinhou Barth, os próprios actores em determinado terreno evidenciam enormes discrepâncias entre as suas próprias generalizações macroscópicas e a forma como conceptualizam o seu meio físico e social enquanto conjunto de ocasiões para a acção (cf. 1981: 5).

A análise situacional, já se sublinhou, procura levar a sério a observação de que as normas da sociedade, as referencialidades religiosas, não constituem um conjunto exaustivamente explicado pela coerência. É essa inconsistência que permite a sua manipulação por parte dos diversos actores, indivíduos e grupos. É essa plasticidade so-

cial que permite aos actores fazer escolhas segundo os seus próprios objectivos sem pôr em risco os limites de estabilidade das alianças e das transacções. Aqui se deve encontrar uma explicação para o facto da análise situacional privilegiar a observação do drama da disputa, ou seja, a observação das situações em que os actores se encontram perante normas conflitantes, a observação das interacções onde, por meio de operações de triagem e de montagens argumentativas se discute qual a norma a aplicar. É em situações de disputa (*contest*), de conflito e decisão que se descobre com mais evidência a necessidade de ver a acção não apenas como resultado de constrangimentos cognitivos e axiológicos, mas também como resultado da pragmática da cooperação e da competição (cf. Velsen, 1987: 369; Barth, 1981: 7, 76). Na mesma linha, Certeau fala de análise polemológica da cultura, caracterizada como instrumento de compreensão dos modos de articulação de conflitos, de construção de equilíbrios simbólicos, de estabelecimento de contratos de compatibilidade e de compromissos mais ou menos temporários (cf. 1990: XLIV). Neste contexto o antropólogo persegue, pois, os contextos de acção estratégica dos actores, usos e consumos, os seus interesses na argumentação e na acção, as suas interpretações.

Tendo em conta estes pressupostos, os recursos etnográficos escolhidos devem estar aptos a analisar a distribuição observada, a explicitar quais são os processos que conduzem à forma observada, e a recolher todas as variantes — sob o ponto de vista lógico as estatisticamente minoritárias têm igual relevância (cf. Barth, 1981: 40). As formulações ideal-típicas que sociologicamente tendem a ser um concentrado conceptual, complexo e abstracto, são neste quadro epistemológico os extremos de uma série de variantes. Esses extremos podem organizar um quadro de modulações e variações da acção e da enunciação.

*O*bservar a acção religiosa

Tornou-se hoje indisfarçável a escassez de trabalhos de observação directa no domínio da religião na Europa em geral, e no domínio do cristianismo em particular — que aí perseguissem a acção religiosa, a religião corrente vivida no terreno das instituições (elas tinham já sido esquecidas sob o manto da sua obsolescência profetizada). O cristianismo contemporâneo aparece a certa tradição antropológica como demasiado longe do modelo evolucionista durkheimiano da “religião primitiva”, forma que, devido à sua simplicidade, é vista como o laboratório ideal. A antropologia tem mostrado um enorme interesse pela reconstituição das tradições orais e pela descrição dos rituais, mas esse interesse parece não ultrapassar facilmente as dificuldades que o cristianismo lhe levanta quer pelo facto de apresentar, dentro de si próprio, um volume extraordinário de exegeses, quer pelo facto das liturgias cristãs serem sobejamente conhecidas e serem muito estudadas sob o ponto de vista da história e arqueologia dos ritos. Em resumo, o terreno cristão parece não ser suficientemente distante. Como justamente observou Albert Piette, este distanciamento parece agravar-se naquilo que em terreno cristão é contemporâneo (as formas actuais), próximo (as formas ocidentais) e institucional (o que está no centro e não à margem da instituição). Segundo a sua interpretação, os investigadores têm trajectórias pessoais que, nuns casos, os levam a ignorar ou a querer “corrigir” o cristianismo e suas instituições (com elas podem ter contas a

ajustar), noutros, os aproxima demasiado dele afigurando-se-lhe, nesse caso, como intocável. A esta dupla hipótese de Piette pode ainda acrescentar-se o facto de, nas nossas sociedades, muitos se considerarem, de certa forma, pós-cristãos dando por conhecida uma realidade que, de facto, não o é (cf. Piette, 1999a: 9).

Estes pressupostos exigem um esforço de caracterização do tipo de observação que a acção religiosa exige. Neste ensaio, foi de grande utilidade a síntese oferecida por Albert Piette quanto às posturas observantes (cf. *ibid.*, 11-14):

1. Vou chamar à primeira *clássica* porque ela encontra no “pai” da observação etnográfica, B. Malinowski (cf. 1963), a sua principal tutela. Tratava-se de “meter o nariz” em todo o lado mas no quadro de uma unidade de observação muito alargada, que obrigava, necessariamente a distanciar o olhar. Resultava daí que o olhar do antropólogo se fixava nos modos estereotipados de pensar e agir — a Malinowski, os informantes interessavam enquanto membros de uma comunidade e não enquanto actores. A observação tem aí um estatuto essencialmente culturalista. Neste caso, o comportamento observado pelo investigador só é, neste caso, pertinente se puder ser relacionado com a sociedade no seu conjunto: os indivíduos são tipificados sob categorias genéricas desaparecendo o rasto das qualidades ou gestos particulares. Esta postura tende a desprezar o estudo preciso das sequências de acções, a sobreposição de diversas entidades explicativas e o jogo de variabilidade das acções.

2. Uma segunda postura mostra um particular interesse pela “observação participante” — a tradição interaccionista americana é, aqui, talvez, a referência mais importante. Trata-se aí de ler a cultura no decorrer da interacção, observando-a a partir de uma posição plenamente participativa, caracterizada fundamentalmente pela co-presença dos seus actores usuais e do observador — esta é a postura em que pode existir uma maior aproximação entre sujeito e objecto, uma vez que, envolvendo-se o investigador na acção, passa ele próprio a ser um actor, ou seja, objecto. Como refere A. Piette, as dificuldades encontradas no trabalho de observação participante não andam longe das encontradas na vida corrente: clarificar posições, eliminar desconfianças, distribuir papéis, estabelecer um mundo comum através de um conjunto de sequências de interacções. De uma maneira geral estas são as técnicas essenciais na construção de uma interacção. Uma tal interacção, enquanto observação e participação, pode ser vista como um processo de (re)socialização que permite ao investigador descobrir o “sentido” das significações conferidas aos acontecimentos, às personagens, aos objectos. No quadro desta postura, o investigador pode ultrapassar a sua posição de exterioridade — “convertendo-se” — para entrar na teia das relações observadas, implicando-se o próprio investigador por meio das situações de comunicação (verbal ou não verbal) que se sucedem no terreno. Esta situação implica, como é sabido, que o investigador se possa retirar do terreno, a certa altura, para redigir o seu diário de trabalho no campo a fim de compreender os lugares que ocupou no jogo social. Noutros casos, não é necessária essa “conversão”, uma vez que o investigador tem já, por razões várias, acesso corrente ou privilegiado ao terreno de investigação, explorando todas as oportunidades de observação interactiva que a sua própria posição no terreno lhe fornece.

3. Pode apelar-se de posição intermédia, a do investigador que não prescindindo do facto de ser um observador exterior aproveita todas as situações para interagir até ao limite em que se tornaria protagonista das interacções — A. Piette usa neste caso a expressão “etnografia liminar”. Nesta posição, o investigador segue de perto, no terreno, os diferentes actores de uma mesma situação, ou os mesmos actores em situações diferentes, atento aos diferentes modos de utilização de tipos diversificados de recursos ou de objectos numa mesma situação ou sucessivamente em diferentes situações. É esse trabalho de ir no encaço dos actores que a antropologia de língua inglesa — nomeadamente a corrente etnometodológica de Zimmerman, Garfinkel e Sacks — designa frequentemente de *tracking*, e a francófona de *filature*. Trata-se de observar o maior número possível de situações ligadas ao campo escolhido, focando o seu olhar nas sequências de acção e na sua variabilidade. Sem nelas participar, o investigador encontra, negociando com os actores, um lugar de observação tão próximo quanto possível. Mostrar-se-á que esta terceira postura é a que melhor convém à definição de observação que sustentou este programa de investigação.

Neste sentido, o estatuto da observação que se cultivou pode resumir-se de forma simples: observar o religioso enquanto acontece, centrando a atenção nas interacções localizadas e nas condições de produção, transmissão e recepção de enunciados. Tal observação privilegia desenvolver uma especial atenção aos domínios da competência para a interacção, perseguindo a forma como os actores, a partir de representações cognitivas, exprimem condutas e posturas adequadas às situações, bem como a sua capacidade crítica e de não-implicação, num movimento de oscilações e hesitações incessantes — esta postura pode apontar para a presença de um tópico construtivista fundamental: partir das acções, das práticas, observar como elas se desenrolam, se constroem, até que lhe sejam atribuídas diferentes qualidades (cf. Piette, 1999a: 14).

Esta postura metodológica não deve transforma-se numa espécie de alergia à teoria — como por vezes os textos de A. Piette parecem sugerir —, nem deve ignorar as sobredeterminações que condicionam o terreno de investigação, sobretudo se ele é estudado sob o ângulo político. José Machado Pais recomendava recentemente uma boa vizinhança entre a pesquisa de “cume” e a de “sopé” — metáfora para as escalas *macro* e *micro* (cf. Pais, 2002: 59). A complexidade do mundo social parece exigir a desconfiança face às reduções, sejam elas *macro* ou *micro*, *infra* ou *supra*. Se é certo que a análise situacional ou a etnografia da acção exigem esse levar a sério a superficialidade, a incongruência, a contingência, também é inegável que é possível encontrar um campo de teorização desse modo menor da realidade, uma espécie de teoria de superfície ou de proximidade (num sentido próximo da *grounded theory*). Neste quadro a investigação no campo religioso obriga-se a manter uma boa optimização entre o empírico e o teórico, optimização assente numa certa prudência metodológica, numa criatividade descritiva, e na disponibilidade para novas aberturas teóricas. Neste contexto, abrem-se novas oportunidades para uma epistemologia holística, não já no sentido clássico de uma sujeição de todas as singularidades e idiosincrasias à sobre-determinação da “totalidade”, mas no sentido em que o todo está na parte e a parte está no todo, princípio sem o qual não seria possível ir além de uma etnografia de situações, inviabilizando a própria questão antropológica.

Sob o ponto de vista da vigilância metodológica, deve dizer-se que a sobre-interpretação é, no terreno religioso, o risco mais comum, risco que aquele “vai-vem” pode diminuir. Os sentidos desse risco foram bem explicitados por J.-P. O. de Sardan (cf. 1996): a explicação reduzida a um único factor; a apresentação sistematizada e unificada da realidade multiforme; a incompreensão do jargão local e a atribuição de motivações falsas ou exageradas aos actores; a busca de um sentido velado, desprezando o que às condições situacionais diz respeito; e, finalmente, a generalização abusiva.

Podem aproximar-se deste registo de vigilância epistemológica sobre os riscos sobre-interpretativos as recentes iniciativas de Albert Piette no âmbito da “etnologia do detalhe” (cf. 1999a, 1999b: 11-35; 1996a: 44-64). Tal programa parece ter nascido dos percursos do autor no âmbito da ritologia, mas ampliou-se num trabalho crítico mais amplo: a “dessacralização” das três categorias-chave da antropologia do religioso, o ritual, a crença, e o símbolo. O ritual é reduzido a um conjunto de sequências de acções inseridas num quadro (*frame*) específico que regula o seu desenrolar e o envolvimento subjectivo dos indivíduos. No caso da crença, é o acto de crer que é privilegiado, o acto pelo qual as disposições cognitivas e afectivas do indivíduo se relacionam segundo um conjunto de curtas sequências de acções e segundo diversas modalidades de adesão. O símbolo é visto como um objecto entre outros com um papel regulador na coordenação das interacções e capaz de desencadear nos indivíduos, de forma pontual, não necessária e não generalizada, um processo de focalização-evocação. O antropólogo tem reafirmado a necessidade de promover, sobretudo no âmbito dos monoteísmos, uma etnologia que não seja esmagada pelo imperativo culturalista que direcciona o olhar móvel do etnólogo na perseguição do modelo cultural que as sequências de acções indiciam, mas se fixe nas próprias acções. A partir deste horizonte crítico é possível descobrir a necessidade de, no domínio da antropologia da crença, não perder de vista que os actantes e as acções se encontram no cruzamento de uma pluralidade não harmonizada de referências. Em última análise, o projecto de Albert Piette tem a ambição de dar cumprimento a uma outra “dessacralização”, a que atinge o próprio conceito de religião, ambição bem patente na insistência, por um lado, na necessidade de uma análise sócio-semântica do que as pessoas entendem por religião, ou religioso, o que percebem como gesto ou enunciado religioso, por outro, a necessidade de partir das práticas das quais a religião é projecção.

Resta concluir que não podemos fazer corresponder linearmente as crenças de um indivíduo a um conjunto cultural, como se os indivíduos acedessem a essas representações de forma totalmente transparente. Neste sentido, a advertência de Needham veio a revelar-se justa: os indivíduos não acreditam necessariamente naquilo que dizem os poderes e os saberes de uma dada cultura (cf. 1972: 5s). Num sentido próximo, e como expressão de um claro cepticismo metodológico, Paul Veyne preveniu que as religiões, e as crenças em geral, têm uma vocação enfática que se traduz em dimensões que vão muito além daquilo que os seus fiéis vivem em concreto (cf. 1988: 20). Se, de facto, como observou Bourdieu, é necessário ter em conta que as práticas crentes podem ter objectivos muito distintos daqueles que são reconhecidos e confessados pelos indivíduos, e que, acrescente-se, não podemos partir do pressuposto de que há uma continuidade necessária entre a verbalização da crença e o acto de crer — pressuposto errado de muitos inquéritos —, é também urgente contar com a acção dos indivíduos, que tomam as crenças para seu uso pessoal.

*P*ara não concluir

Uma etnografia da acção poderá dar um contributo decisivo para a renovação dos instrumentos de abordagem crítica do problema da relação entre práticas, representações e enunciados religiosos. Ou seja, a antropologia do “crer” contribuirá necessariamente para a recuperação constante de um olhar vigilante sobre aquilo que no campo religioso se configura como adesão crente – com argúcia, Paul Veyne perguntava se os gregos tinham acreditado nos seus mitos.

As práticas religiosas nas sociedades que fizeram a experiência do “fim do cristianismo objectivo” (cf. Certeau, 1974: 13) estão marcadas pelos contornos de um particular hibridismo, situação que requer a revisão de alguns dos macro-conceitos que têm organizado, neste terreno, os universos das ciências sociais. Neste contexto, é necessário encontrar um registo antropológico que permita perceber a plasticidade da crença tendo em conta a variedade de factores que conduzem à fragmentação e à relativização da crença. Um indivíduo pode confiar totalmente na ortodoxia do grupo religioso e, a partir desse facto, acreditar verdadeiramente no conteúdo proposto pela instituição (neste caso a política de credibilização pode tematizar-se na referência à autoridade legítima); mas esta credibilidade pode dizer respeito apenas ao núcleo essencial da ortodoxia, permanecendo muitos pormenores e muitas consequências práticas ao alcance do cepticismo e da crítica (a referência ao que se toma por essencial é uma estratégia eficaz na superação das contradições e abre caminho para uma diversidade de tipologias de intervenção das autoridades).

Noutros cenários, os enunciados desprendem-se da autoridade, disseminando-se num imaginário fluido; mas isto não implica que, no quadro das trajectórias pessoais, determinados dispositivos “situacionais” não continuem a favorecer conexões mentais positivas diante de determinados enunciados, por exemplo, a confissão da existência de Deus; esses dispositivos podem ser de natureza variegada: uma leitura, um filme, o encontro com um objecto de arte, uma visão da natureza, o relato da experiência de alguém que enfrentou a morte; este estado de crença, que se traduz no relato de um encontro íntimo, pode ser a metáfora que aproxime determinado indivíduo da ortodoxia religiosa, ou a alegoria efémera onde o encontro íntimo não conduz necessariamente à adesão (em certos caos o que se pensa como sendo o crer em acção não passa de uma fórmula retórica que não implica qualquer regime de adesão).

Este modelo terá, pelo menos, a vantagem de conduzir a investigação além das coerências dogmáticas construídas, além dos discursos enfáticos sobre os conteúdos religiosos, próprios dos virtuosos do campo religioso, chegando a zonas da actividade religiosa consideradas frequentemente espúrias. Essas zonas são decisivas no que diz respeito à produção das alianças práticas que a “religião-a-acontecer” exige.

*B*ibliografia

BARTH Fredrik

1981 *Process and Form in Social Life*, London: Routledge & Kegan Paul.

BELL Colin / Jean-Pierre Olivier de SARDAN

2003 *Pratiques de la description*, Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

BLUNDO Giorgio / Howard NEWBY

1971 *Community Studies. An Introduction to the Sociology of the Local Community*, London: George Allen and Unwin.

BOURDIEU Pierre

1980 *Le sens pratique*, Paris: Minuit.

1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève: Droz.

1971a *Genèse et structure du champ religieux*, in *Revue Française de Sociologie* 12, 295-334.

1971b *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber*, in *Archives Européennes de Sociologie* 1, 3-21

CERTEAU Michel de

1994 *L'Invention du quotidien, II. Habiter, cuisiner* (en collaboration avec Luce GIARD et Pierre MAYOL), Paris: Gallimard [1980].

1990 *L'Invention du quotidien, I. Arts de faire*, Paris: Gallimard [1980].

1974 *Le christianisme éclaté* (en collaboration avec Jean-Marie Domenach), Paris: Seuil.

DECONCHY Jean-Pierre

1980 *Orthodoxie religieuse et sciences humaines*, The Hague/Paris/New York: Mouton Publishers.

DURKHEIM Emile

1993 *Les règles de la méthode sociologique* [1895], Paris: PUF.

MALINOWSKY Bronislaw

1963 *Les argonautes du Pacifique Occidental*, Paris: Gallimard.

MOSCOVICI Serge

1988 *La machine à faire des dieux*, Paris: Fayard.

NEEDHAM Rodney

1972 *Belief, Language and Experience*, Oxford: B. Blackwell.

PAIS José Machado

2002 *Sociologia da vida quotidiana*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

PIETTE Albert

2003 *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris: Economica.

2000 *Des formes ordinaires de la vie religieuse. Entre anthropologie et ethnographie*, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 111, 125-133.

1999a *Une ethnographie dans "les trois monothéismes": pour une anthropologie du fait religieux*, in: *Social Compass* 46/1, 7-20.

1999b *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris: Métailié.

1996 *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Paris: Métailié.

ROSENTHAL Paul-André

1996 *Construire le "macro" par le "micro": Fredrik Barth et la microstoria*, in: Jacques REVEL, dir., *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris: Gallimard/Seuil, 141-159.

SARDAN Jean-Pierre Olivier de

1996 *La violence faite aux données*, in: *Enquête* 3, 31-59.

TEIXEIRA Alfredo

2003 *Berger versus Berger. O caso da religião ou o seu regresso à cidade secular?*, in: *Theologica* (2.^a série) 38, 249-272.

VELSEN J. Van

1987 *A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado*, in: Bela FELDMAN-BIANCO, org., *Antropologia das sociedades contemporâneas. Métodos*, S. Paulo: Global Universitária, 345-374.

VEYNE Paul

1996 *L'interprétation et l'interprète. A propos des choses de la religion*, in: *Enquête* 3, 241-272.

1988 *Conduites sans croyance et oeuvres d'art sans spectateurs*, in: *Diogène* 143, 3-22.

1983 *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*, Paris: Seuil.