



CRENÇA E CONHECIMENTO: ALGUMAS REFLEXÕES ACERCA DA FÉ

Claude Lépine

Pós-doutora pela Centre National de la Recherche Scientifique (França). Doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo (USP). Professora de Antropologia do Departamento de Sociologia e Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp – *campus* Marília).

E-mail: etain@uol.com.br

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo tecer algumas reflexões sobre a oposição entre crença religiosa e conhecimento, com base na leitura de textos de autores contemporâneos que se dedicam ao estudo da religião. A religião seria um fenômeno próprio do mundo ocidental que consiste em isolar a esfera do religioso do restante da sociedade. O cristão sabe que sua fé é de uma outra natureza da do conhecimento das coisas do mundo, e que pres-supõe a distinção entre um mundo natural e um mundo sobrenatural, e entre dois modos de apreensão: a percepção e o saber de um lado, e a crença de outro. A religiosidade se baseia em experiências religiosas, que constituem um modo de apreensão irredutível ao pensamento discursivo. Essa própria irredutibilidade nos leva a crer que manifestações de religiosidade e religiões deverão permanecer e continuar a ocorrer em nossas sociedades.

PALAVRAS-CHAVE

Fé; saber; intuição; experiência religiosa; oposição.

O presente texto tem por objetivo tecer algumas reflexões acerca da contradição entre a crença religiosa e o saber, partindo da leitura de vários autores contemporâneos que se dedicam ao estudo da religião.

Inicialmente, temos que admitir que a religião é algo exclusivo das sociedades ocidentais. As sociedades pré-modernas não separam a religião do conjunto de sua visão de mundo, de seus valores, de suas instituições; não separam os rituais

religiosos de outras formas de comportamento. Entre esses povos a palavra *religião* não existe. Assim é que, segundo Pouillon (1979), por exemplo, a palavra *religião* não existe na língua chinesa. É uma invenção recente do pensamento ocidental que consiste em isolar a esfera do religioso do resto da sociedade. E esse *religioso* seria simplesmente o que é considerado como tal em nossa própria sociedade: um conjunto heterogêneo composto por cerimoniais rituais, mitos, regras de conduta, proibições diversas, crenças como, por exemplo, a crença na existência de um mundo invisível povoado de seres superiores, espíritos e deuses. Uma tentativa grosseira de classificação distingue nesse conjunto animismo, politeísmo, monoteísmo. Mas temos de reconhecer que as entidades dos outros povos, que chamamos de deuses, não apresentam as características que atribuímos à divindade: não são eternos, são moralmente ambivalentes, caçam-se, têm filhos, brigam entre si.

Bourdieu (1992), retomando ideias de Weber, retraza os passos pelos quais a religião separou-se do resto da sociedade: o desenvolvimento de cidades que permitiram a formação de corpos de especialistas, o progresso em direção ao monoteísmo, e levaram a diversos tipos de formações sociais que se escalonam entre dois extremos: o autoconsumo de um lado e a monopolização completa de outro, em função do “grau de desenvolvimento e de diferenciação de seu aparelho religioso” (BOURDIEU, 1992, p. 40). Nas sociedades de autoconsumo, a palavra religião não existe; a religião não está à parte.

Marcel Gauchet, por sua vez, distingue nas sociedades ocidentais uma fase em que elas vivem sob o regime da heteronomia, em um mundo onde a religião é estruturante e comanda as formas políticas, onde ela define a economia do laço social. A saída da religião é a passagem deste mundo para outro, em que o religioso aparece como uma superestrutura em relação a uma infraestrutura que funciona muito bem sem ele. Antes da saída da religião, o religioso faz parte integrante do funcionamento social. A saída da religião é a transmutação do antigo elemento religioso em outra coisa que não a religião. Em um mundo em que se desenvolve o individualismo, a falta do senso de pertencimento, a descrença, o religioso passa a ser usado como fonte de identidade e desenvolvem-se religiões de substituição. Os primeiros projetos e autonomização aparecem por volta de 1750 e se concretizam com a Revolução Francesa.

Os antropólogos pensam, em geral, que a religião não é um fenômeno universal, mas uma falsa categoria que inclui fenômenos completamente diversos uns dos outros. No máximo, poder-se-ia falar em religiões, no plural.

Benveniste, em seu vocabulário das instituições indo-europeias, trata da crença na seção relativa às obrigações econômicas. É esse crédito que se concede a alguém e que deve voltar ao credor, e que, segundo ele, seria o sentido originário da crença, um sentido econômico, portanto, associado à troca e ao princípio de reciprocidade. Mas nada na crença, tal qual a dizem os Vedas, faz alusão a um saber do invisível, a um tipo de crer religioso, como o forjou a cultura cristã.

Segundo Pouillon (1979), os povos pré-modernos não fazem diferença entre crer e saber. Tomaremos o exemplo utilizado por Pouillon, o dos Dangaleat. Segundo o autor, os antropólogos dizem que os Dangaleat acreditam nos margai do mesmo modo que acreditam na sua própria crença. Essa existência é para eles um fato de experiência. Não acreditam nos margai: percebem os margai. Quando os antropólogos querem descrever e interpretar as crenças de outro povo, depararam-se com o risco de aplicar-lhe uma categoria que possivelmente só tem sentido em nossa cultura.

Do mesmo modo, não existe, nos outros povos, a ideia de que se deve adorar os deuses. Existe entre os Dangaleat o verbo *àminiyè*, que significa dar crédito, dar a sua confiança a alguém, e a palavra *àbidè*, que significa cumprir fielmente os ritos. A adoração é entendida como uma atividade ritualizada. Trata-se de uma ação, e não da representação de um ser do qual é preciso afirmar a existência. Adorar um deus não depende de uma doutrina religiosa, mas de um modo de vida, de cozinhar, lavar-se, cuidar das crianças.

Para os cristãos, pelo contrário, a distinção entre um mundo natural e um mundo sobrenatural, este mundo de cá e o além, corresponde à distinção entre dois modos de existência e entre dois modos de apreensão: a percepção e o saber de um lado, e a crença do outro. O cristão sabe que sua fé é de outra natureza que o conhecimento das coisas deste mundo, as quais são objeto de um conhecimento científico ou de hipóteses que podem ser refutadas. Ele sabe que a possibilidade de verificar, ou de demonstrar, não se aplica à sua fé.

Segundo Hervieu-Léger (2008), costuma-se designar com o termo *fé* o conjunto das convicções individuais e coletivas que não dependem do domínio da verificação, da experimentação e, de modo geral, dos modos de conhecimento e controle que caracterizam o saber, mas que, pelo contrário, tem sua razão de ser no fato de darem sentido e coerência à experiência subjetiva.

Segundo a autora, é mais adequado falar do crer do que da crença; com efeito, o crer é a crença em ação, a crença vivida que incorpora todas as práticas, linguagens, gestos, automatismos espontâneos nos quais essas crenças estão inscritas. Assim, o crer inclui níveis de estruturação muito diferentes; inclui o *habitus* de Bourdieu, inculcado pelos primeiros aprendizados, até as crenças racionalizadas construídas pelos indivíduos. Mas de qualquer forma, a crença escapa à verificação experimental, à demonstração.

Pierre Sanchis (2009) opõe fé e religião. Segundo o autor, a concepção do homem e de sua relação com Deus constitui uma ruptura com a religião:

A exigência fundamental que o cristianismo instaurava para o homem era, com efeito a de uma opção autônoma e individualmente responsável. A missão de Cristo é libertar o homem; neste sentido realiza-se a libertação da Lei, do ritual, da institucionalização [...] É neste sentido, pelo menos conforme uma vertente dos documentos originais, que o Cristianismo não é mais uma religião. A religião, para o cristão, acabou (SANCHIS, 2009, p. 182).

Entretanto, o autor descreve a seguir o modo como, no decorrer do tempo, o universo da “religião” voltou a invadir o cristianismo.

Não podemos deixar de mencionar aqui as particularidades que caracterizam a contemporaneidade no campo da religião. Assistimos a um processo de individualização da religiosidade. Cada indivíduo constrói seu próprio sistema religioso de acordo com suas necessidades. A religião não é mais herdada, imposta. Ela resulta de uma escolha. Esse fenômeno coincide com uma crise de transmissão do saber religioso. Os pais, com efeito, não querem influenciar seus filhos e, por esse motivo, não passam para a nova geração o seu saber religioso.

Há uma desinstitucionalização da religião; as pessoas se desligam das grandes religiões institucionalizadas, abandonam a prática, a frequência à igreja ou ao templo.

Numerosos autores enfatizam essas mudanças. Enzo Pace (1997, p. 34), por exemplo, se refere à construção individual da religião: “Chama-se processo de libertação religiosa: afastamento dos crentes das religiões institucionalizadas, o frágil pertencimento do indivíduo às instituições religiosas de origem”. A religião liberada do controle institucional e devolvida à gestão da livre iniciativa individual transforma-se em uma nova fonte de imaginação simbólica. Antoniazzi (1999, p. 45), por sua vez, menciona que “a religião pode tornar-se apenas um instrumento com que o indivíduo interpreta sua ‘biografia pessoal’, dando um certo sentido a sua vida”.

No entanto, o conceito de pós-modernidade abala essa perspectiva. Introduzido por Lyotard (1986), proclamou o fim da modernidade, e o surgimento de uma nova configuração que rompia radicalmente com o passado. A pós-modernidade se caracteriza pela fragmentação. Já não há uma história da humanidade evoluindo para um objetivo, para o progresso, a civilização. O conceito de pós-modernidade implica o questionamento da racionalidade instrumental, a perda do sentido e da finalidade da história. Não há mais espaço para a noção de projeto social global.

As filosofias pós-modernas criticam os fundamentos e a legitimidade da razão; são hostis à ideia de uma verdade única. O pensamento científico caracteriza-se pela busca da objetividade; pressupõe que o objeto é dado independentemente da consciência. A ciência pressupõe, ainda, que a estrutura do objeto é matemática; deixa de lado as qualidades segundas, psicológicas e subjetivas. A pós-modernidade critica a modernidade por ter deixado muitas desilusões quanto aos perigos do mau uso da ciência e da tecnologia. Ainda critica a ciência por ter se tornado um equivalente funcional da religião.

Mas as mudanças que ocorreram no campo da religião talvez não sejam tão grandes assim, nem tão incompatíveis com a modernidade. Hervieu-Léger (2008), depois de analisar o processo de mudanças ocorrendo nas sociedades ocidentais, lembra que estão se reconstituindo comunidades de crentes pretensamente herdeiras de uma linhagem que se enraíza na autoridade de uma tradição “como os nossos pais acreditaram,

e porque eles acreditaram, nós também acreditamos” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 118). A autora afirma, ainda, que a modernidade e a tradição não são duas realidades fechadas, opostas. Trata-se de duas dinâmicas interligadas, uma privilegiando a ordem, a outra, o movimento

Essas questões se vinculam diretamente à problemática abordada no presente artigo, isto é, a questão da distinção entre crença e conhecimento. Como vimos, para o cristão, a distinção entre um mundo natural e um mundo sobrenatural é, ao mesmo tempo, uma distinção entre dois modos de existência e entre dois modos de apreensão: a percepção e o saber de um lado, e a crença de outro.

Expulso da instituição, o religioso se dissemina e penetra sub-repticiamente nas esferas profanas da atividade humana, por exemplo, no domínio da alimentação, dos cuidados dispensados ao corpo. Mas essas significações ligadas à alimentação e ao corpo parecem ser um fenômeno tipicamente contemporâneo.

Não se busca mais na religião a salvação no outro mundo; busca-se a solução de problemas imediatos, terrenos, a cura de doenças, a solução de problemas familiares ou de desemprego. Busca-se a salvação aqui e agora. As pessoas experimentam, uma após a outra, várias religiões, até escolher uma delas, ou várias; a crença é efêmera. É o chamado trânsito religioso. Mas essas experiências servem também para extrair elementos que servirão à bricolagem de um sistema individualizado.

Tudo isso pressupõe a relatividade das crenças. Os grandes sistemas religiosos estão desqualificados, e passam por um processo de decomposição e recomposição. Dentro desse contexto, as ciências das religiões continuam se debatendo em uma irreduzível alternativa, ou seja:

- construir uma definição exclusiva de religião, adotando critérios substantivos. Yves Lambert (1991), por exemplo, propõe três características discriminativas: 1. a existência postulada de forças ou seres que transcendem os limites objetivos da condição humana, mas que estejam em relação com o homem; 2. a existência de meios simbólicos de comunicação com essas forças: oração, ritos, sacrifício, culto; 3. a existência de formas de comunização, igrejas ou outras;

- ou incluir na categoria dos fenômenos religiosos tudo aquilo que tem a ver com a produção do sentido e do laço social. Seria preciso, então, incluir os chamados novos movimentos religiosos, a nebulosa místico-esotérica, partidos políticos, o esporte etc. Onde estão, então, os limites do religioso?

Diante das dificuldades de se definir o que seja religião, alguns autores preferem recorrer ao conceito de sagrado. Mas o que seria o sagrado? O invisível, a sociedade, a eferescência? Para alguns autores, o sagrado constitui o conjunto dos universos de significado produzidos pelas sociedades modernas. Acaba designando tudo o que tem uma relação qualquer com o mistério, a busca por sentido, a transcendência, ou a absolutização de certos valores.

Segundo François-André Isambert (1982), a noção de sagrado, criada por Durkheim como adjetivo, acabou sendo transformada em substantivo, em propriedade reconhecida como princípio de toda religião. No entanto, Isambert lembra que os trabalhos dos antropólogos mostraram que a oposição entre sagrado e profano não é universal e não corresponde, pois, ao modo de estruturação da religião. Sobretudo, todas as características e propriedades que Durkheim identifica como o sagrado nas religiões mais simples, parecem ser uma transposição dos atributos do sagrado cristão. A oposição entre sagrado e profano poderia ser uma transposição da oposição especificamente cristã do temporal e do espiritual. A crítica da noção de sagrado desemboca, assim, na desmistificação de uma sociologia do catolicismo. A noção do sagrado reintroduz, assim, a hegemonia do modelo cristão no estudo do religioso e na análise dos universos modernos de significação.

Existem vertentes da Antropologia que buscam fundamentar a religião no conceito de experiência, e buscam apoio na psicologia da religião. Como sabemos, a experiência é a apreensão que o sujeito faz da realidade; é um modo imediato de saber. É desse modo que os Dangaleat apreendem a existência dos margai, do mesmo modo que apreendem a sua própria existência. É uma percepção, e não uma crença. As religiões se fundam, em última análise, em algum tipo de experiência religiosa. Para Girgensohn (1998), a experiência religiosa seria o sentimento de total dependência do ser humano em relação ao absoluto.

Em seu nível mais profundo, a experiência religiosa levanta a difícil questão de sua dimensão inconsciente. No centro da experiência religiosa estaria o pensamento intuitivo. Diferentemente do pensamento discursivo, o pensamento intuitivo é vago, desarticulado quanto à formação e à sequência. Aparece de forma incontrolável e não pode ser repetido. A intuição se associa não à lógica, mas aos sentimentos, às sensações, sejam elas prazerosas ou desagradáveis. O famoso sentimento de absoluta dependência em relação a um ser divino seria o protótipo da intuição religiosa.

O grupo de carismáticos católicos, conhecido por suas vigílias nos montes, constitui um exemplo extremo dessa busca por emoção. Trabalhos de Feitosa (2012) mostraram como alguns indivíduos dos grupos de oração da Renovação Carismática Católica de Marília (SP) informaram ter sido tocados de forma mais intensa por uma potência, e ter vivenciado experiências incontroláveis. A partir desses acontecimentos, surgiram grupos que passaram a se reunir em encontros fora da igreja, encontros denominados “vigílias nos montes”. Os participantes procuram, assim, a possibilidade de se entregarem a suas experiências longe do controle da Igreja. Ocorrem então revelações, visões. No seu entusiasmo, o fiel chora, ri, se joga no chão, abraça os presentes. Hervieu-Léger sugere que essa busca por emoção e êxtase poderia ser o sintoma de um empobrecimento do imaginário religioso, que se manifestaria pela procura de um contato imediato com poderes sobrenaturais. Poderia repousar na desqualificação radical da linguagem religiosa tradicional e na impossibilidade de traduzir a experiência em uma linguagem religiosa articulada.

A fé aparece aqui como uma crença inabalável na verdade absoluta de princípios e ideias culturalmente incutidos, incorporados à personalidade e ao ser do fiel, e que sustentam sua visão de mundo, definem seus objetivos na vida, orientam seu comportamento.

O saber seria o conhecimento que adquirimos sobre o mundo em que vivemos e que faz com que possamos nos orientar nele. Pode ser adquirido de diversas maneiras: pelo aprendizado em nosso meio sociológico, por experiência própria, por experimentação, pela intuição. Esse saber pode ser reelaborado pelo pensamento racional, discursivo.

A forma mais elaborada de saber é o conhecimento científico. Mas sublinhamos que toda forma de saber é simbólica, inclusive o conhecimento científico, na medida em que substitui o referente por uma representação carregada de significações.

É nesse conhecimento científico que a fé vem se chocar. Diante da contradição entre o saber religioso tradicional e as concepções da ciência, as reações são várias. Alguns simplesmente renegam as teorias científicas; é o caso de escolas fundamentalistas norte-americanas nas quais é proibido ensinar a teoria da evolução por ser contrária aos textos bíblicos. Outros tentam reinterpretar os dogmas da Igreja Católica como concepções do céu, do inferno, da ressurreição. Esse processo de reinterpretação é o fato tanto dos leigos como dos teólogos. No caso do judaísmo, podemos mencionar as reinterpretações higienistas de práticas rituais, como a circuncisão, ou das regras relativas à alimentação. Sèguy (1989) introduz a esse respeito o conceito de religião metafórica. Podemos citar ainda as religiões de substituição, as ideologias políticas, as religiões civis. A metaforização aparece como a expressão de uma lógica interna à modernidade; é o dispositivo estruturante da modernidade. A modernidade, ao acelerar o processo de racionalização do conhecimento, condena as religiões a um inevitável processo de metaforização.

Por outro lado, observamos que há muitas formas e muitos graus do “crer”. Em primeiro lugar, há a crença em uma verdade absoluta, eterna, como aquela que encontramos entre os evangélicos ou os grupos de oração nos montes. Podemos ainda mencionar a antiga modalidade da crença que consiste no sentimento da obrigação de realizar os ritos devidos aos deuses.

Em seguida, mencionamos o *crer* todo relativo dos adeptos das novas religiões, que nunca afirmam “é verdadeiro” ou “é falso”, “acredito”, ou “não acredito”. Eles se mantêm na ambiguidade. Nunca se sabe se a reencarnação, para eles, é uma realidade ou uma metáfora, se querem falar de uma realidade sobrenatural ou psicológica, se é um jogo, um fazer de conta, um jeito de acreditar sem crer. O adepto das novas religiões se recusa a reduzir sua crença a um ou outro desses termos que, na lógica clássica, só podem ser conceituados como exclusivos. É a lógica do “por que não?”, do “e se fosse verdade?”.

E temos ainda o relativismo que afirma que, dentro do seu contexto, toda religião é verdadeira, sendo falsa perante as outras. Assim, todas as crenças se valem.

Além das transformações do fenômeno religioso, ocorre uma transformação em nossa maneira de abordá-lo. Hoje já não tem mais sentido classificar o catolicismo em tradicional e clerical romanizado. Nos anos 1970, os acadêmicos opunham tradição e modernidade como dois modos de vida excludentes, e de outro, estruturas de classes antagônicas. Buscava-se fazer corresponder as diferentes formas de práticas religiosas à divisão de classes. Hoje os estudiosos voltam-se para a compreensão da cultura como prática social, articulando moderno e pós-moderno. Hoje as culturas aparecem como plurais. As culturas estão sendo atravessadas por vozes dissidentes. Passamos a ver o catolicismo como uma prática dialógica na qual se fazem ouvir múltiplas vozes que competem e negociam.

Hoje estamos na pós-modernidade, e não acreditamos mais no real. Filósofos, sociólogos, historiadores, politicólogos empreenderam uma desconstrução à moda de Derrida, a qual domina os círculos intelectuais internacionais. Em toda parte, já não se fala de “realidade”, mas de “narrativas” (isto é: teoria acerca da realidade). A realidade é identificada com o relato dela. A desconstrução abre sobre o nada, em uma atitude propriamente niilista. A própria possibilidade da questão da origem, que tanto tinha preocupado os modernos, vê-se denegada por ser um fator de mistificação. A questão da unidade e da coerência da realidade não se coloca mais. Agora há uma multiplicidade de realidades justapostas de modo aleatório, uma multiplicidade de narrativas particulares, todas equivalentes.

No plano da política, essas concepções resultam no multiculturalismo, com as incoerências e impasses que lhe são próprios. Nas ciências sociais, o resultado é o individualismo metodológico que recorta os fenômenos sociais em comportamentos e motivações individuais. A vida social é equiparada a uma peça de teatro, que, porém, tornou-se um cenário sem intriga, um *happening* permanente (TRIGANO, 2001).

A discussão sobre o real sucedeu à discussão sobre a identidade e sua narrativa. Surge ainda o conceito de “comunidades imaginadas” para definir as nações e os povos. O debate sobre o real transformou-se em um debate sobre a linguagem (TRIGANO, 2001).

Poderíamos supor que o desenvolvimento das ciências e da tecnologia poderia, com o tempo, vir a preencher funções que são hoje funções dos sistemas religiosos, resolvendo problemas e fornecendo explicações satisfatórias para as grandes interrogações sobre o mundo. Não se pode sustentar que o fenômeno religioso tenha algum apoio em estruturas mentais e seja próprio da natureza humana. Apesar disso, tudo nos leva a crer que manifestações de religiosidade e religiões deverão permanecer e continuar a ocorrer em nossas sociedades.

Com efeito, como vimos, a religiosidade se baseia em experiências religiosas e na intuição, que constituem um modo de apreensão irredutível ao pensamento discursivo. Sabemos que sempre é bastante arriscado prever o futuro, mas é a própria irredutibilidade desses dois modos de apreensão que nos leva a apresentar essa conclusão.

FAITH AND KNOWLEDGE: SOME MEDITATIONS ABOUT RELIGIOUS BELIEF

ABSTRACT

This article aims to make some meditations on the opposition between religious belief and knowledge, based on reading texts of contemporary authors who are dedicated to the study of religion. Religion would be a phenomenon characteristic of the western world which is to isolate the religious sphere from the rest of society. The Christian knows that its faith is of a different nature than knowledge of worldly things, and supposes distinction entre a natural world and a world supernatural, and between two modes of apprehension: the perception and knowledge on the one hand, and the belief other. The religion is based on religious experiences, which are a way of seizing irreducible to discursive thought this irreducibility itself leads us to believe that manifestations of religiosity and religions shall remain and continue to occur in our societies.

KEYWORDS

Faith; knowledge; intuition; religious experience; antagonism.

REFERÊNCIAS

- ANTONIAZZI, A. A liberdade nos libertará?
In: ANTONIAZZI, A.; PASSOS, M. (Org.). *500 anos de catequese no Brasil: subsídios para reflexão*. Belo Horizonte: Fumarc, 1999.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. Tradução Sergio Miceli et al. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- FEITOSA, J. de S. *As vigílias de oração nos montes: um olhar antropológico das experiências religiosas de membros da Renovação Carismática de Marília*, SP. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Marília, 2012.
- GIRGENSOHN, K. Der seelische Aufbau esreligiosen Erlebens. In: VALLE, Ê. (Org.). *Experiência religiosa: enfoque psicológico*. São Paulo: Loyola, 1998.
- HERVIEU-LÉGER, D. *La religion pour mémoire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.
- ISAMBERT, F.-A. *Le sens du sacré: fête et religion populaire*. Paris: Éditions de Minuit, 1982.
- LAMBERT, Y. La Tour de Babel. Des definitions de la religion. *Social Compass*, Cidade do México, v. 38, n. 1, p. 73-85, mar. 1991.
- LYOTARD, J.-F. *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.
- PACE, E. Religião e globalização. In: *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- POUILLON, J. *Remarques sur le verbe “croire”*. In: MICHEL, I.; SMITH, P. (Org.). *La fonction symbolique: essais d’anthropologie*. Paris: NRF Editions Gallimard, 1979.
- SANCHIS, P. Perspectivas antropológicas sobre o catolicismo. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

SÈGUY, J. L'approche weberienne des phénomènes religieux.
In: CIPRIANI, R.; MACIOTI, M. (Org.). *Omaggio a
Ferrarotti*. Siars: Studi e Ricerche, 1989.

TRIGANO, S. *Qu'est-ce que la religion?* Paris: Flammarion,
2001.