


DOI 10.22478/ufpb.23176725.2025v30n53.76255

Dizer para crer: autoridade e transmissão na Antropologia certaliana do crer

Interlocution and belief: Authority and transmission in Certalian anthropology of belief

Clarisa Paranhos de Araújo Ribeiro

 <https://orcid.org/0009-0000-8540-9339>

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC – RJ)

Resumo: Este artigo se debruça sobre alguns dos últimos textos do intelectual francês Michel de Certeau, em particular seus artigos sobre “o funcionamento social do crer” (1985, p. 364). A partir da pergunta certaliana sobre a relação entre o “dizer” e o “crer”, delimita-se duas noções caras ao autor e centrais para a compreensão do “ato de crer” pensado por Certeau. A primeira parte debruça-se sobre a noção de “recebido”, mobilizada pelo autor para fundamentar a crença na transmissão verbal ou ainda na interlocução entre dois sujeitos – diferenciado-a da crença sustentada pela referencialidade. Num segundo momento, caracteriza-se a noção de “autoridade” que, afirma Certeau, é o suporte de toda interlocução que tome os enunciados “recebidos” como condição de possibilidade e que favorece a crença compartilhada.

Palavras-chave: Michel de Certeau. Crença. Endoxa. Autoridade.

Abstract: This article focuses on some of the latest texts by French intellectual Michel de Certeau, particularly his articles on “the social functioning of belief” (1985, p. 364). Based on Certeau's question about the relationship between “saying” and “believing,” two notions dear to the author and central to understanding the “act of believing” as conceived by Certeau are defined. The first part focuses on the notion of “received,” mobilized by the author to substantiate belief in verbal transmission or in the dialogue between two subjects — differentiating it from belief sustained by referentiality. In a second moment, the notion of “authority” is characterized, which, according to Certeau, is the support of all dialogue that takes “received” statements as a condition of possibility and favors shared belief.

Keywords: Michel de Certeau. Belief. Endoxa. Authority.

Le croire est le lien, distendu, qui attache par une parole deux gestes distants.¹

Em 1985, o intelectual francês Michel de Certeau, já conhecido por suas contribuições para a história da mística moderna, para a teoria da história e para os estudos culturais, lança-se por completo em uma nova empreitada. Ele acabara de ter sido eleito professor da *École de Hautes Études en Sciences Sociales* e preparou, para o ano universitário de 1984-1985, um seminário dedicado às “pesquisas contemporâneas sobre a crença”, deixando para o próximo outros dois: um sobre “a credibilidade: estudo de caso (política e religião) e teoria da crença” e

¹ “O crer é o laço, distendido, que amarra com uma palavra dois gestos distantes”. CERTEAU, 1985, p. 367. Todos os trechos de obras originais em francês ou inglês estão sob a responsabilidade do(a) autor(a).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

outro, que seria ministrado junto com a pesquisadora Luce Giard, acerca das “articulações do saber e do crer. Textos científicos e filosóficos” (BOUREAU, p. 127, nota 4).

Apesar de ter ganhado forma mais definida no ano de 1985, quando o autor já alcançava seus 60 anos, o projeto não era recente. Mais certo seria dizer que o problema da crença na contemporaneidade é o verdadeiro impulso do pensamento de Certeau. Deixo-lhe a palavra: “é bem evidente que, nessa matéria, toda reflexão tem algo de relato de viagem. Ela desenha um caminho por entre paisagens habitadas – senão assombradas – por experiências” (1981, p. 364). O momento em que me concentro neste texto, o da formulação de suas hipóteses acerca do “funcionamento *social* do crer” (p. 364 - grifo do autor), ecoa a experiência de Maio de 1968, que o autor viveu plenamente e sobre a qual escreveu textos importantes, reunidos em seu *La prise de parole* (1968/1994). Então, ele notava: “a revolta se opunha a um sistema, ela ‘manifestava’ signos contra outros signos. Ela estava às voltas [s’en prenait], enfim, com a *credibilidade* de uma linguagem social” (1994a, p. 35 - grifo do autor). Maio de 68, por sua vez, o faz remontar às origens da modernidade, região que Certeau habitou como historiador e jesuíta:

Não é o lugar de evocar, aqui, o problema aberto por uma questão sobre o sentido, mas informável ainda em nossa linguagem, e menos ainda [é ocasião de evocar] o futuro [l’avenir] de uma civilização pela primeira vez não religiosa [...] e acuada a encontrar em si mesma (ou, como?) “valores” que a fundamentem. (1994, p. 87)

Seu primeiro texto sistemático sobre o “funcionamento social do crer” se chama “Uma prática social da diferença: crer” (1981) e foi o texto de encerramento dos atos do colóquio de Roma organizado pelo grupo de pesquisa em história das religiões de La Bussière, de que Certeau era um participante ativo. O texto é na verdade a retomada de uma publicação anterior, um documento de trabalho ligado ao *Centro internazionale di semiotica e di linguistica*. Nele, o autor lança mão de um conjunto plural de referências – filosóficas, sociológicas, psicanalíticas, filológicas, etc, para estruturar um modelo geral do ato de crer. Sua visada antropológica se afirma no título do ensaio de 1985: “O crível. Preliminares a uma antropologia das crenças” (1985) –, publicado após sua entrada na EHESS, mas de fato retomada de um texto pouco anterior, chamado “A instituição do crer. Notas de trabalho” (1983)².

Não me proponho a dar conta da integralidade do argumento apresentado nesses textos que, em sua ambição de sistema, acabam por entrelaçar um conjunto variado e rico de ideias. Eles são uma mina aberta à exploração. O propósito deste texto se anuncia em seu título: pretendo relacionar a teoria de Certeau sobre o “ato de crer” com a reflexão do autor acerca da dimensão simbólica da linguagem, em particular do ato de tomar a palavra a fim de levá-la ao encontro de algo ou alguém ansiado. A seguinte passagem, em que Certeau desenvolve a ideia de que “o dizer e o crer reproduzem a mesma estrutura” (1981, p. 365), é meu ponto de partida:

mais fundamentalmente, a língua inteira supõe que algum sentido [du sens] deve *responder* ao que ela articula, e que ela adquiriu um direito simbólico sobre o referencial do qual, no entanto, está separada. O ato de fala também é fundado

² As informações sobre as publicações estão na “Bibliografia completa” feita por Luce Giard em GIARD, 1988.



na expectativa de que há um fiador [du répondant], e de que o enunciado “dado” ao outro será, sob o modo de uma equivalência e não de uma identidade, restituído ao donatário-locutor. (1981, p. 367 - grifo do autor)

Se a linguagem estabelece um outro como fiador, seja um interlocutor ou as próprias coisas, o crente “se sustenta do outro [...] se situa nesse entremeio, na suspensão que separa o que ele fez do que o outro fará”. Concentrado de expectativa, “um dizer ocupa esse espaço: uma promessa, uma convenção, uma profissão de fé” (1981, p. 367). O desenvolvimento que se segue tenta pensar como se transmite essa espera.

Na primeira parte, debruço-me sobre a noção de “recebido”, mobilizada pelo autor para fundamentar a crença na transmissão verbal ou ainda na interlocução entre dois sujeitos, diferenciando-a da crença sustentada pela referencialidade. Num segundo momento, caracterizo a noção de “autoridade” que, afirma Certeau, é o suporte de toda interlocução que tome os enunciados “recebidos” como condição de possibilidade e que favorece a crença compartilhada. No fio do argumento, promovo o diálogo com alguns autores comentados por Certeau, outros não: Sigmund Freud, Dan Sperber, Hannah Arendt, Renato Lessa e, sobretudo, Aristóteles.

O “recebido”

Nos textos sobre a “antropologia da crença”, o psicanalista austríaco Sigmund Freud pesa por sua ausência. Talvez Certeau hesitasse em reproduzir as ideias de seu grande interlocutor – presente em *A Escrita da história* (1975), *A Invenção do cotidiano* (1985) e em tantos textos mais – no registro sistemático que adotava então. Quanto a mim, sem nenhuma intenção dessa ordem, peço a companhia daquele que Certeau chama, com intimidade, de “velho Freud” (1995, p. 17). Aos 86 anos, Freud compartilha com seus leitores uma lembrança que, a florada havia pouco, não mais o deixava: então homem maduro de quarenta anos passados, ele partira numa das muitas viagens com seu irmão mais novo e, dessa vez, chegaram a um destino inesperado para eles: Atenas. Em “Um distúrbio de memória na Acrópole”, Freud conta:

Quando, na tarde após a nossa chegada, eu me achava na Acrópole e lançava o olhar sobre a paisagem ao redor, veio-me subitamente esse singular pensamento: *Então tudo isso existiu realmente, tal como nós aprendemos na escola?! Colocado de forma mais precisa, a pessoa que fez o comentário separava-se, de maneira bem mais aguda do que geralmente se notava, de uma outra que percebia esse comentário, e ambas estavam assombradas, ainda que não pela mesma coisa. Uma comportava-se como se fosse obrigada, sob o impacto de uma observação indubitável, a crer em algo cuja realidade até então lhe parecera incerta. Fazendo um leve exagero: como se alguém, passeando à margem do Loch Ness, na Escócia, subitamente deparasse com o corpo do célebre monstro lançado à terra e tivesse que admitir: então ela existe de fato, a serpente marinha em que não acreditávamos! Mas a outra pessoa estava justificadamente surpresa, pois não sabia que a existência real de Atenas, da Acrópole e daquela paisagem era objeto de dúvida. Esperava, isto sim, uma manifestação de enlevo e admiração.* (2010b, p. 439 - 440 - grifo do autor)



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Freud revela, para o benefício de todos, a intimidade do pensamento: nunca se pensa sozinho, pois o eu se difrata em (pelo menos) três. Aqui: o que duvida, o que se espanta com a dúvida e o que observa e escreve. “O inconsciente se estrutura como uma linguagem”... dialógica, pondo em movimento a transmissão cultural.

No primeiro nível dessa aguda observação, encontra-se o questionamento da referencialidade. A “referência factual”, auxilia-me o filósofo Renato Lessa (2019), engaja um modo particular de crença, o modo da prova: a princípio, o que “acontece fora do discurso”, uma vez a ele “justaposto”, produz “um efeito de prova” (p. 125). A mera relação entre o sujeito que vê e o objeto apresentado não basta para assegurá-lo: a “visibilidade”, componente importante de “nossa epistemologia ordinária”, se faz acompanhar de “enunciados” que “validam” a “experiência” (p. 90). Ora, Freud, não tão ordinário quanto o queria Certeau, se demora no descolamento entre referência e enunciado: “*Então tudo isso existiu realmente, tal como aprendemos na escola?!*”, ele se perguntava já adulto, vivendo um singular “estranhamento”. A suspeita quanto ao enunciado logo se reverte em suspeita quanto à referência: “na Acrópole, por um momento, eu tive – ou posso ter tido – a seguinte sensação: “*O que eu vejo não é real*” (2010b, p. 444 - grifo do autor).

O que teria podido levar o jovem estudante Freud a tomar o que seus professores diziam por frases vãs? Entre a primeira juventude e seus quarenta anos, ele mesmo já havia se tornado “professor” e, espantado, se faz presente no diálogo para garantir o cumprimento do dever: era preciso “uma manifestação de enlevo e admiração”, correlata ao sentimento de “obrigação de crer” imposto tanto pelo fato da paisagem como pela exigência do interlocutor. Afinal, a posição de “suposto saber” do mestre, um dos fundamentos do laço social, depende de que nela se acredite!

Já o terceiro Freud, o mais arguto, duvida com tanta convicção que se entrega a um “exagero” em sua explicação do “impacto”: “como se alguém, passeando à margem do Loch Ness, na Escócia, subitamente se deparasse com o corpo do célebre monstro”. Para alguém tão nutrido pela cultura clássica como Freud, inventor moderno do antigo “complexo de Édipo”, Atenas existe antes na lenda do que na referência e é sua redução à factualidade que “assombra”. Homem do *Aufklärung*, Freud afirma rapidamente nunca ter antes “acreditado” no monstro fantástico. Mas, tão próximo da admirada Atenas, não terá o monstro habitado os mesmos rincões? Que crença os guardaria?

O antropólogo Dan Sperber também tenta responder a essa questão pela força de uma experiência pessoal. Em seu estudo de campo em meio aos Dorze, na Etiópia meridional, ele havia feito amizade com Filatê, um homem mais velho que compartilhava com o antropólogo muito da cultura de seu povo. Um dia, Filatê lhe pede, com urgência, que mate um dragão. Sperber, em vez de recusar alegando a inexistência de dragões ou de aceitar o suposto combate para aproveitá-lo em seu estudo antropológico, se descobre ganhando tempo, achando todo tipo de argumento para não enfrentar o desafio – que lhe parecia ser não desagradar Filatê, seu amigo e informante. No dia seguinte não se tocava mais no assunto. Anos depois, voltando a pensar no episódio, ele admite que o desafio então apresentado era de outra ordem:



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Eu não tinha conseguido recusar, apenas ganhar tempo. Mas por que eu precisava recusar? Eu tinha medo de vir a enfrentar o dragão? Não sabia que os dragões não existem? Eu sabia, mas ainda assim... Eu poderia ter aceitado sem nenhum risco [...] e ter feito as perguntas etnográficas que se impunham; mas não, nada era mais importante que me livrar de um passo em falso imaginário [...] Ser convidado a matar um dragão é uma experiência incomum; nem por isso ela deixa de evocar lembranças, medos e sonhos compartilhados. [...] eu tinha me tornado um matador de dragões relutante. Naquele momento, a única diferença entre a maneira de pensar de Filatê e a minha era que ele sentia prazer com com isso, e sabia como fazer durar. (1982, p. 82)

Sperber apoia-se nesse caso para explicitar o que, neste texto posterior à obra. O *simbolismo em geral* (1974), ele apresenta como uma teoria da crença³. Já presente na obra de 1974, a ideia brevemente sistematizada no artigo “As crenças aparentemente irracionais” é simples: enunciados simbólicos, isto é, que se fundamentam na transmissão verbal em vez de na evidência factual, sustentam as crenças. Filatê, seu amigo, disse ser verdade a existência de dragões, remetendo Sperber à infância – quando o gosto dos adultos por inventar histórias não se revela para a criança, livre para entrelaçar fantasias e fatos do mundo. Já em idade adulta, sua crença infantil num ser fantástico retorna pelo efeito da enunciação da pessoa que lhe apresentava o mundo estranho dos Dorze. A existência de dragões apareceu-lhe, naquele instante, como uma verdade, a despeito de todo fato que pudesse desmenti-la.

O próprio do simbolismo agora repousa decididamente num ato de crença que distingue-se, assim, do saber atrelado à significação. Em seu texto de 1985, Certeau não apenas menciona o artigo de Sperber como também, parece-me, formula à sua maneira o que aprendeu com o antropólogo:

a crença conjuga os dois postulados que a definem, mas cuja tensão ela não supera: por um lado, *há algo de outro* [il y a de l'autre], e, por outro, *ali deve haver sentido*. Ela reconhece (em todas as acepções do termo) regiões que não são apropriáveis (elas são “outras”), mas devem ter laços com o saber adquirido (isso deve ter “sentido”). Ela mantém juntos (ela simboliza) esses dois polos, sem negar o que transborda os controles do conhecimento, e sem renunciar tampouco ao valor de verdade, ainda ilegível, que um tal acréscimo [surcroît] deve ter. (1985, p. 700 - 701 - grifos do autor)

Em “O crível...” (1985), Certeau propõe um esquema, à maneira do linguista A. J. Greimas, das relações entre o “acreditado” e o “visto”, por sua vez relacionado ao “sabido”. Sua intenção é se dar meios de “captar melhor os entrelaçamentos de saberes e de crenças num grupo ou num texto dado” (p. 694) e ao longo da história. Sem explorar esse filão, contento-me em reproduzir um trecho em que o autor cita Sperber e relaciona o crer com a possibilidade de saber:

³ Para uma comparação mais sistemática entre a teoria do crer social de Certeau e a de Sperber, conferir BARROS, Cristiano Ferreira de. Quando crer é fazer. Por uma pragmática das crenças em Michel de Certeau e Dan Sperber. In.: *Eutomia. Revista de Literatura e Linguística*. Recife, v. 1, n. 35, 2024



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

a crença “faz parte do equipamento mental que torna a aquisição de um saber possível”. Ela marca um *diferimento do saber* com relação ao que pode ser afirmado hoje. Ela preserva a possibilidade futura [à venir] de conhecimentos atualmente impossíveis, por procedimentos que reportam para mais tarde uma evidência hoje excluída ou um julgamento privado de sentido na conjuntura presente. (1985, p. 700)

Ressalto essa formulação para marcar o viés com que abordo o “ato de crer”. Não é de “saber” que Sperber fala ao narrar sua crença em dragões, assim como Freud, diante da Atenas real, sente-se “assombrado” porque finalmente sabe que ela existe. Se, de forma nenhuma, aqui se repete a afirmação redutora de que o crer se opõe ao saber, ou ainda de que é um empecilho ao saber, não me interessa provar o contrário. Contento-me com a excelente formulação do teólogo jesuíta Patrick Royonnais em sua leitura da antropologia do crer certaliana: “O crer [...] caracteriza um modo de conhecimento próprio, o da relação [...] quer dizer, da impossibilidade do domínio [maîtrise] total [...] do saber, não porque haja um limite além do qual só se poderia crer, mas porque o crer é sua condição de possibilidade” (2003, p. 510).

Atrai-me, nesse “modo de conhecimento da relação”, o que Certeau qualifica em seus escritos de maio de 68 como “veracidade” (1994a, p. 39): o ato de enunciar uma formulação pessoal e circunstancial para um outro e, pelos efeitos desse encontro, dar lugar à crença. Em “O crível”, Certeau põe em série três definições complementares da “crença”. Na primeira, ele evoca a diferença, provocada pela “crença”, “na autonomia de uma proposição”. Na segunda, citada acima, ele mede a distância entre crer e saber: o crer é o diferimento do saber. Na terceira e última, ele se desvencilha do laço entre saber e crer para se lançar: “Mas por si mesmo [de soi], tal um poema ou uma pintura, o enunciado da crença tem a capacidade de abrir todo um campo imprevisível de interpretações possíveis” (1985, 700). De que forma a “relação” traça, nesse campo largo, o espaço de uma crença comum?

Voltemos às lendas. Em *A Invenção*, um pensador ilustre compartilha o gosto de Freud pela mitologia grega:

O velho Aristóteles [...] amava se perder no mais labiríntico e mais sutil dos discursos. Ele tinha então a idade da *métis*: “quanto mais me torno solitário e isolado, mais chego a amar [j’en viens à aimer] as histórias”. Ele havia apresentado, de forma admirável, razões para isso; como para o velho Freud, era uma admiração de conhecedor pelo tato compositor de harmonia e por sua arte de fazê-lo de surpresa. “O amante do mito é num sentido amante da sabedoria, pois o mito é composto de surpresas”. (1990, p. 135)

Aristóteles ama a “sabedoria” das histórias mitológicas por apreciar suas “surpresas”. Se a idade avançada lhe dá a chance de recolher-se sobre elas, é sabido que nunca deixou de exercitar essa sensibilidade, pendor comum aos “doutos” do mundo helênico. A mitologia, com efeito, é discurso compartilhado e sua crítica pelos letrados, conforme nota Paul Veyne (1983), não os leva a desvalorizar esse elemento pregnante da cultura. Pelo contrário, os poucos que, além de ouvir os mitos serem contados e vê-los representados, podiam lê-los, teriam “a possibilidade de jogar em vários tabuleiros”, interiorizando o “campo das relações de força simbólicas” de forma “pacífica” (p. 55).



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Críticos da crença na realidade dos mitos, os “doutos” teriam não obstante a chance de tomá-los sob outro viés. No caso de Aristóteles, seu gosto pela mitologia enraíza-se num respeito declarado pelo que se diz. Pertencente a um mundo onde prima a oralidade, também Aristóteles a privilegia, como mostra a pesquisadora Eve Rabinoff ao enfatizar que o símbolo linguístico, para ele, é primeiro oral, a palavra escrita sendo símbolo subsequente à palavra enunciada (2022, p. 86). “Os sons emitidos pela voz [...] são os símbolos dos estados da alma [...] e as palavras escritas os símbolos das palavras emitidas pela voz”, cita Pierre Aubenque (1962, p. 106 - 107). A interpretação do trecho compete aos helenistas, mas não é preciso muito para conhecer a disposição ética que fundamenta essa elaboração teórica. Ela já se nota na *Poética*, onde Aristóteles reconhece: “os poetas representam a opinião comum, como nas histórias que contam acerca dos deuses: essas histórias talvez não sejam verdadeiras, nem melhores; [...] no entanto, assim as contam os homens” (25, 60 b 32).

Muito do que se contava sobre a ventura de deuses e homens retornava, sob a forma de máximas e lugares-comuns articulados em entimemas, nos discursos que agitavam as assembleias. Sua importância para a circulação das crenças foi notada por Renato Lessa:

máximas e lugares-comuns revestem simbólica e normativamente os fatos dispersos da vida. [...] a lógica dos entimemas é um dos operadores centrais da dispersão das crenças: por seu intermédio, crenças fixam-se nas escolhas sociais e tornam-se hábitos de ação e não apenas vagas proposições gerais. (2017, p. 435)

Aristóteles, que registrou em sua *Retórica* e outras obras muito do que se conhece sobre essa prática discursiva, pensava poder vislumbrar na “opinião comum” por ela mobilizada uma aproximação do verdadeiro. Prova de otimismo com relação ao humano realmente espantosa aos olhos de hoje: as *endoxa*, as opiniões plausíveis, coincidem “com o que é semelhante ao verdadeiro na maioria dos casos, ou seja, [...] com o verossímilhante (*to eikos*)” (DE MENEZES E SILVA, 2016, p. 131). A comentadora Christiani de Menezes e Silva ainda esclarece: o verossímil, por sua vez,

não é o que tem aparência de verdadeiro e, por isso, conclui-se ser falso, mas é aquilo que se aproxima do verdadeiro; devemos lembrar que o termo grego *eikos*, muitas vezes traduzido como “provável” ou “verossímil”, literalmente significa “semelhante”, o que indica sua proximidade com o verdadeiro. (2016, p. 133)

O campo da opinião comum tende ao verdadeiro porque “a verdade e a justiça são por natureza mais fortes que seus contrários” (Ret..., I 1, 1355 a 21-22 apud DE MENEZES E SILVA, p. 133), acredita Aristóteles.

Algum empenho ele dedicou para tornar essa certeza em realidade. Por exemplo, com seus *Tópicos* – obra em que se expõe o método aristotélico do diálogo dialético, propedêutica para se alcançar, posteriormente, as demonstrações científicas – Aristóteles teria desejado também ensinar como “corrigir de uma maneira eficaz as opiniões falsas que podem reinar em meio às pessoas bem intencionadas que não são filósofas de profissão” (PATER, 1965, p. 28). A obra interessa particularmente a Certeau que, em seus textos sobre o funcionamento social do



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

crer, tira proveito da atenção ali concedida ao que se dizia sem o controle de um saber, ou ainda, ao que Aristóteles nomeia “endoxa”.

Remontando o caminho do saber ao crer, Certeau afirma que “a crença”, apoiada no “dizer dos outros”, “abre no enunciado (um ‘dito’) um lugar para o ‘dizer’, e introduz na autonomia de uma proposição a pertinência de uma interlocução”. Ele brinca: “É o cavalo de Troia de uma historicidade inter-relacional na cidade de uma legislação racional” (1985, p. 700 - grifo do autor). Para desenvolver essa ideia, o autor faz da noção de *endoxa* seu cavalo de Troia, louvando o apreciador de mitos que era Aristóteles por tê-la aceitado, como um presente, na abertura de seus *Tópicos*.

Nessa obra menor do filósofo, o diálogo dialético se propõe a trabalhar a verossimilhança. Com efeito, o exercício quer atingir os enunciados *eikota*, verossímeis: aqueles que “concernem a proposições conjecturais e prováveis por si mesmas, em razão de seu conteúdo, por exemplo: mostramos afeição aos que amamos”, explica Certeau (1985, p. 697). A qualidade verossímil de um enunciado é alcançada ao se estabilizar a relação entre um nome e o que designa – distinguindo, por exemplo, homônimos. Uma vez a relação de significação tendo ganhado maior contorno, será possível desenvolver conjecturas. Tratar-se-ia de um método para escapar de aporias do raciocínio, atingindo “certo grau de certeza em ciências nas quais não é possível exatamente uma demonstração” (DE MENEZES E SILVA, 2016b, p. 63).

Para tanto, induz-se raciocínios a partir de uma seleção daquilo que se diz comumente, da “historicidade dos conhecimentos” (CERTEAU, 1985, p. 696). “Uma positividade histórica do pensado torna possível um trabalho de pensar” (1985, p. 697), escreve Certeau. Com efeito, os enunciados “eikota”, verossímeis, são pinçados por Aristóteles em meio a um “campo de plausibilidade” mais vasto: o dos “enunciados *recebidos* [*reçus*]”, que “Aristóteles chama de ‘endoxa’, quer dizer geralmente ‘admitidos’ ou ‘aceitos’”. Certeau exclama: “genial abertura” do filósofo (1985, p. 696 - 697 - grifo do autor), que reconhece o que não pode pretender controlar para circunscrever sua região particular.

Ora, logo as fronteiras se borram. Mais acima, C. de Menezes e Silva pontuava: para Aristóteles, a *endoxa* coincide com o verossímil “na maioria dos casos”. Qual seria, então, o próprio da *endoxa*? Certeau vê o filósofo a tatear:

Aqui, o grande afirmativo [affirmatif] que é Aristóteles hesita e tergiversa: “São admitidas (*endoxa*), [Aristóteles] diz, as opiniões compartilhadas por todos os homens, ou por quase todos, ou por aqueles que representam a opinião esclarecida (os *sophoi*), e, para esses últimos, por todos, ou por quase todos, ou pelos mais conhecidos e melhor admitidos (*endoxoi*) como autoridades”. Os limites se movem, incertos. Sobretudo eles parecem desenhar um círculo vicioso: é “endoxos” (admitido) o enunciado assumido [tenu] por um locutor “endoxos” (admitido). Na realidade, essa descrição tateante opera um deslocamento decisivo: o fato discursivo (um tipo de enunciado) é conduzido [ramené] a um fato social (um tipo de locutor); um se funda no outro. (1985, p. 697)

A *endoxa*, portanto, é a opinião cuja validação depende do incerto fundamento que são as relações intersubjetivas, independentes da verificação ou restrição de seu significado e referência.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Tateante como seu mestre da Antiguidade, Pierre Aubenque explora a hesitação de Aristóteles para emprestar-lhe uma afirmação improvável: “que os homens [podem] ainda se ouvir quando eles não falam de nada, que as palavras conservam ainda um sentido, mesmo problemático, para além de toda essência” (1962, p. 294 - 295). Para Aubenque, não se trata apenas de conferir legitimidade ao campo da *endoxa*. Descerrando as portas do cavalo de Troia, ele encontra a marca da *endoxa* na própria dialética que, para retomar a expressão de Certeau, acaba sendo conduzida ao “fato social do locutor”.

Assim, o dialético, formulando questões como “*Animal pedestre bípede é, ou não, a definição do homem?*”, deixa ao interlocutor apenas a possibilidade de dizer “sim” ou “não”. Lacônico, o interlocutor é poderoso em sua concisão. Caso diga “não”, ele sugere sem esclarecer “outra posição do problema em meio à infinidade de posições possíveis”. Caso diga “sim”, “ele não fará mais que conferir à tese, lançada na discussão [pelo dialético], a probabilidade ligada à autoridade de sua aprovação” (1962, p. 290 - 291).

Para Aubenque, que se debruça sobre *O problema do ser em Aristóteles* (1962), reconhecer a pregnância de um fundamento próprio à *endoxa* a despeito da intenção filosófica auxilia-o em sua redefinição da ontologia, que se lhe mostra “por essência infinita”: “o ser não é outro que a unidade dessas intenções que se respondem no diálogo” (1962, p. 132). Já Certeau encontra na *endoxa* a chance de pensar o papel da interlocução na dinâmica do crer. Diante da hesitação de Aristóteles, contudo, o autor reconhece: “a maior dificuldade consiste em determinar *quais* são os locutores que servem de fiadores ou ‘respondentes’ [‘répondants’] dos enunciados tidos como admitidos [admis]” (1985, p. 697 - grifo do autor).

A autoridade do que “se diz”

A hesitação de Aristóteles é realmente intrigante: afinal, a validade da *endoxa* repousa em sua admissão por “todos os homens”, “quase todos”, apenas os “esclarecidos” ou “quase todos” entre eles, ou ainda apenas entre os “conhecidos” em meio aos *sophoi*? Na citação acima, Certeau traça o “círculo vicioso”: é “‘endoxos’ o enunciado assumido por um locutor ‘endoxos’”, sem ainda poder dizer quem ele seja.

O mistério talvez se dissipe pela consideração do lugar e do tempo em que Aristóteles o imaginou: “o ‘recebido’ [reçu] resta ligado à conjuntura histórica da polis [cité] ateniense (a unanimidade – ‘todos’ – ou a quase unanimidade – ‘quase todos’ – de uma opinião esclarecida que fornece à cidade sua referência)” (1985, p. 699). “Unânime” ou “quase unânime”, a “opinião esclarecida” não pode ser considerada uma opinião distinta. O sábio, afirma Aubenque, “não sabe nada por si mesmo, mas repete o que se diz e é obrigado a se satisfazer na discussão com a aquiescência de seu interlocutor” (1962, p. 260). Afastando a dialética do domínio das ciências, o comentador reconhece seu potencial noutra exercício discursivo, o que se dá na praça pública.

Pensemos num orador que se põe diante de uma assembleia e, recurso comum, lança mão da técnica argumentativa da dialética para tentar persuadi-la. Os homens livres da cidade estão calados para ouvi-lo. Que pode ele dizer se nada sabe? Para o estudioso de Aristóteles I-Kai Jeng (2022), o “trabalho preliminar” recomendado pelo filósofo a qualquer orador é o “de ouvir – a saber, ouvir as crenças, esperanças e medos da audiência” (p. 253). Antes de assumir



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

a palavra, ele deve se dispor a provocar e acolher a dos outros. “É ‘endoxos’ o enunciado assumido por um locutor ‘endoxos”, já notava Certeau. Exercício feito, o orador “recém-formado” está preparado para proceder ao raciocínio assim descrito por Certeau: “Para uma proposição p ” (ele pensa na dialética como propedêutica para as ciências),

retirada do conjunto constituído por todas as que são admitidas, trata-se de encontrar um respondente [répondant] particular: “Você acredita que p ? – Sim, com efeito, acredito que p ”. Esse recorte de um locutor isola o ato de uma adesão a um enunciado. [...] Então, numa segunda etapa, pode-se tratar o próprio enunciado, julgado verdadeiro ou falso, analisando as consequências que derivam dele: “Se (você acredita que) p é verdade, então deve-se também dizer x – ou não se pode mais dizer y ”... (1985, p. 698)

Não que o orador espere uma expressão coletiva de aquiescência. Para Jeng (2022), se na circunstância do discurso toma-se a palavra enquanto a audiência permanece calada, não obstante “a audiência está falando também, a saber por meio do orador” (p. 253): ele está “pensando alto em nome [da audiência]”. Jeng continua: “Tem-se, com efeito, um argumento dialético sem pausar a cada frase para se confirmar ou verificar se o interlocutor aceita ou rejeita alguma coisa” (p. 252).

Ao provocar a adesão, “o que o orador criou”, pensa Jeng, “é uma nova crença (a conclusão) [...] induzida pelas antigas crenças” e acrescentada, então, à “coleção das opiniões reputadas” (p. 254). O segredo da *endoxa*, para o comentador, seria sua “testagem” (p. 251) ao longo das gerações, processo em que a deliberação democrática teria um papel incontornável, dada a precisão desse “teste”: “os debates públicos são concebidos [...] para alcançar uma visão mais compreensiva, que reconhece as forças relativas e as limitações de cada posição” (p. 260). Compartilhando com Aristóteles seu otimismo com relação ao humano, Jeng aposta na possibilidade de se aproximar da verdade pelo uso que um orador talentoso pode fazer da *endoxa*.

Sem tomar parte nessa consideração sobre a natureza humana, noto apenas que, demorando-me nessa forma particular de reprodução das crenças, perdi o “locutor” que procurava. Certeau pontua: “a passagem [...] para o ‘você/eu’” próprio ao raciocínio dialético “já permite transformar a problemática de um ‘recebido’ [reçu] na de um julgamento”. É preciso recuar, então, ao momento anterior ao manejo político da *endoxa*.

A *endoxa*, qualificava Jeng, é uma “coleção das opiniões reputadas”. Considerada em seu conjunto, o que ressalta é a diferença entre seus elementos. Com efeito, entre os enunciados “endoxais” prima a “heteronomia, até mesmo uma incompatibilidade mútua entre proposições simultaneamente aceitas” (1985, p. 698 - grifo do autor), formula Certeau. Entre os muitos exemplos da *Retórica*,

Seja, pois, a felicidade o viver bem combinado com a virtude, ou a autossuficiência na vida, ou a vida mais agradável com segurança, ou a pujança de bens materiais e dos corpos juntamente com a faculdade de os conservar e usar; pois praticamente todos concordam que a felicidade é uma ou várias dessas coisas (ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 5 136 0 b 14-17)



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

E o que acrescentariam os poetas? Eu notava, mais acima, a circularidade entre mito e discurso político na democracia grega. Os mitos, nutrindo a *endoxa*, devem favorecer o gosto por uma estranha lógica: a do “nem verdadeiro, nem falso” (VEYNE, 1983, p. 40). Jacyntho Lins Brandão destaca, entre muitos casos nas epopeias gregas, sua atuação em Hesíodo que, na *Teogonia*, conta duas versões diferentes e não conciliáveis sem acusar contradição. E explica: “a oposição [...] é entre *héteros* e *héteros* (outro e outro), não entre um e outro, um e seu diferente, o que permite que se possa considerar os dois relatos como de igual valor, sem qualquer ordem de precedência em vista dos conteúdos” (2015, p. 139) (ele nomeia essa “lógica” da narrativa de “heterologia” – estaria pensando em Michel de Certeau?).

É interessante considerar, junto a Jeng, que a prática do discurso público contribui para o crescimento da coleção variada que compõe a *endoxa*. Com efeito, por essa prática é possível alcançar-se uma nova formulação, antes ignorada. No entanto, uma vez a assembleia desfeita, que autoridade pode conservar seu império?

Certeau afina a pergunta: “Quem é esse ‘outrem’ [autrui], cuja fala acredita enunciados antes que eles sejam [...] examinados [...]”? (1985, p. 697) A resposta, sempre entre parênteses, é como um sussurro: ele é um “fato de enunciação (‘eles dizem’, ‘diz-se)” (1985, p. 697); são “‘autoridades’ (do tipo: ‘as pessoas dizem’, ‘há quem acredite’, ‘a maioria pensa’, ‘todo mundo concorda que...’)” (1985, p. 699); o “*endoxon* remete [...] a locutores, mas indeterminados (‘eles dizem’)” (1981, p. 360).

“Autoridades” discretas, mas com grandes ambições: elas determinam aquilo que uma intangível generalidade acredita. Penso que sejam uma variedade dos “operadores de universalização” destacados por Renato Lessa (2019). O filósofo os encontrou num campo que lhe é caro, o da filosofia política. Debruçando-se sobre os textos fundadores das Repúblicas americana e francesa, ele percebe: “No texto original de Jefferson e no vocabulário dos Direitos do Homem [...] os operadores são claros: ‘homem’, ‘qualquer homem’, ‘todos os homens’ etc.” (p. 131). Pondo-se à altura dessa generalidade – acrescento com Certeau –, o que por eles se enuncia “endereça, de certa forma, uma demanda, mas suspensa, pois ela [a enunciação] não determina seus destinatários” (1981, p. 377). Quem poderia encarnar “todos os homens” que, almeja-se, devem reconhecer a pertinência dos valores que lhes concernem? Trata-se, ainda nas palavras de Certeau, de sustentar “uma *credibilidade geral*, válida para todo mundo e para ninguém em particular, e que não pode ser determinada” (1981, p. 378 - grifo do autor).

Para os “pais fundadores”, contudo, sua serventia é antes pessoal. Lessa salienta que seus operadores de universalização propiciam, para os que formularam sua ideia, uma experiência de “autopreenchimento do sujeito pela afirmação de seu acesso privado a verdades invisíveis, posto que evidentes” (2019, p. 134). Crença filosófica, ela se apoia não numa evidência factual, mas “originária”, evidência que tem o importante papel de “suporte para a configuração do mundo da experiência” (2019, p. 128). De onde surge sua necessidade? Se já Aristóteles e outros antes dele experimentaram essa sorte de surpresa, a formulação moderna de verdades válidas para “todos os homens” participa, no alvorecer de um novo tempo, da tentativa de refundação social, de autoprodução dos valores compartilhados. “Como dizia Jefferson, trata-se [...] de ‘recomeçar de novo o mundo’. Uma era começa, a dos começos sem



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

retorno” (2005, p. 108), poderia comentar Certeau. Diante desse horizonte tão aberto, quase evanescente, quem enuncia está só, mais do que só. A afirmação universal de um novo “fundamento”, “principal característica da filosofia política moderna”, é também “uma condição para repor e fixar a crença em si” (LESSA, 2019, p. 127).

Os “operadores de universalização” destacados por Certeau atuam de outro modo: “as trocas [sociais] o[s] pressupõem, jogando com ele[s]”. “O verossímil” – leia-se, o enunciado “endoxa”⁴ – “seria [...] o postulado universal da comunicação” (1981, p. 378). Com efeito, pelos “operadores de universalização” mobilizados nesse caso, estabelece-se a premissa de que, sempre antes do momento presente de um ato de fala, há algo “que circula [a cours], que é admitido e que conta com a adesão de muitos”. Certeau continua: uma opinião sustentada por essa precedência “recebe uma autoridade, uma presunção em seu favor” (1985, p. 697).

Estrangeiros ao solipsismo radical dos “pais fundadores” das sociedades modernas, os locutores de enunciações que recorrem a operadores como “Diz-se” integram-se numa universalidade que os precede, encobrindo o tempo presente da enunciação com uma “sabedoria” imemorial. Nas palavras de Certeau: esse tipo de enunciado tem

o porte [l'allure] de um passado acumulado (uma sabedoria dos outros) que prometeria sucessos ou proteções que virão [à venir], algo como uma remuneração para quem nele confia, mas sem que seja possível tampouco especificar o que sustenta esse laço e essa esperança. (1981, p. 378)

Penso, então, numa forma histórica da fundação intimamente atrelada à noção de autoridade: a romana. A própria palavra “autoridade” deve aos romanos sua origem e mesmo sua dimensão originária, isto é, sua alusão a um “passado acumulado”. É o que ensina a politóloga Hannah Arendt em seu “Que é autoridade?”. Preocupada com o extravio da autoridade no mundo contemporâneo, a autora remonta aos antigos e a seu tesouro semântico: a “palavra [latina] *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, ‘aumentar’, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação” (2002, p. 163). Chave-mestra de uma civilização multissecular, nela a autoridade é o que garante a preservação e a continuação da memória do momento histórico decisivo para os romanos, a fundação da cidade de Roma. “No âmago da política romana, desde o início da República até virtualmente o fim da era imperial” (2002, p. 162), “autoridade” e “fundação” guardam estreita solidariedade. Roma, capital de um império já promovido pela República, é também o centro de onde emana sua expansão, o elo unindo cada romano ao horizonte histórico que os constitui.

Traçando uma história marcada pelo desejo de eternidade, a autoridade de sua fundação é a condição da “religião”, do *re-ligare*:

aqui a religião significava, literalmente, *re-ligare*: ser ligado ao passado, obrigado para com o enorme, quase sobre-humano e por conseguinte sempre lendário esforço de lançar as fundações, de erigir a pedra angular, de fundar para a

⁴ Certeau ainda fala, no texto de 1981, em “verossímil”, assimilando-o à *endoxa*. Alguns anos depois (1985), a distinção entre verossímil e *endoxa* se mostraria decisiva – por isso, permito-me a modificação sugerida.



eternidade. Ser religioso significava ligar-se ao passado. (ARENDRT, 2002, p. 163)

Essa forma de crença mobilizada pela “autoridade” garante a consagração da fundação ao longo das gerações. Assim, “agir sem autoridade e tradição, sem padrões e modelos consagrados pelo tempo, sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores, era inconcebível” (2002, p. 166). Por sua vez, tomando para si a “sabedoria dos pais fundadores”, “os anciãos, o Senado ou os *patres*” (p. 164), ainda que simbolicamente desprovidos de poder – pois o poder, na República romana, residia no “povo” –, enquanto descendentes dos antepassados fundadores detinham a “posse” da autoridade, podendo determinar no presente da política o que se podia considerar conforme à tradição. Visto sob outro ângulo: o elo entre a fundação e o tempo presente, garantido pela “encarnação” da autoridade, conferia legitimidade a uma forma política que tem por cerne a hierarquia.

Ora, a noção de autoridade proposta por Certeau, fundamentada na forma linguageira da *endoxa*, dá outro tom à palavra latina. Hannah Arendt salienta que a noção de autoridade não integra a filosofia política da pólis democrática, justamente porque a hierarquia, suposta e sustentada pela *auctoritas* romana, não tem lugar entre cidadãos iguais. Mas Certeau, seguindo o rastro de uma autoridade anterior à quadratura institucional, encontra, sob a forma da *endoxa*, o campo em que a igualdade democrática germina. Da herança romana, ele mantém a pregnância de um “passado acumulado”, uma “sabedoria dos outros” que estabiliza, em sua transmissão, a incerteza quanto ao futuro. Já a *endoxa* grega, favorecedora da equipolência por sua lógica do “nem verdadeiro, nem falso”, impede a associação da “sabedoria” do “passado” a qualquer posição prevalente: não é possível “especificar o que sustenta esse laço e essa esperança”, Certeau escrevia na citação acima.

O autor encontra um exemplo, válido para ontem e hoje, no uso dos provérbios. O “corpus de provérbios” é, numa cultura, o repositório de uma “credibilidade geral (algo que é ‘recebido’ [reçu], mas indeciso [indécis])”. Com efeito, “contraditórios entre si”, os provérbios se caracterizam também por não assinalarem autoria. Certeau desenvolve: “‘Ri melhor quem ri por último’ [...], diz o locutor. Ele não [...] se identifica com sua posição (é do outro, vem de longe [d’ailleurs])”. No seio da comunicação, evoca-se “um outro plural e neutro” (1981, p. 379), “neutro pois esse discurso não é a fala [le propos] *nem* deste aqui, *nem* daquele ali; ele não comporta um fiador [répondant] particular que assuma uma promessa; ele é o fato de um sujeito indeterminado: ‘isso diz’” (p. 378 - grifos do autor).

Levada assim ao extremo, essa autoridade sem rosto e sempre anterior é um assombro. Mas, passado o susto, ela se apresenta como uma condição de possibilidade, um *sine qua non* das relações sociais, “a condição do que autoriza” – “nem a causa ([ela] não o produz), nem a razão ([ela] não o explica), nem o fundamento ([ela] não define sua verdade)” (1981, p. 379).

Conclusão



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Em 1969, preocupado com a ausência de credibilidade que a Revolução de 68 alardeou, Certeau se põe a pensar, em “As revoluções do crível”, as condições mínimas para garanti-la. Já então ele encontra “as autoridades”:

No sentido mais amplo do termo, as autoridades significam uma realidade difícil de determinar e contudo necessária: o ar que torna uma sociedade respirável. Elas permitem uma comunicação e uma criatividade sociais, pois fornecem, à primeira, *referências* comuns, à segunda, *vias possíveis*. (1969, p. 190 - grifos do autor)

“Ar que torna uma sociedade respirável”, elas fazem viver por permitirem-se alterar. O caso do locutor amante de provérbios é exemplar: a autoridade de que ele se vale o “faz produzir algo de *outro* que é [...] relativo [...] a seu interlocutor, ao assunto discutido e ao momento presente” (1981, p. 379 - grifo do autor).

Em 1969, outras “autoridades” se mostravam: “Uma linguagem, assim que é falada – assim que se torna respirável –, implica sinais de orientação [repères], fontes, uma história, uma iconografia, em suma, uma articulação de ‘autoridades’” (1969, p. 198)... Mas o conteúdo é secundário na definição de uma “autoridade”. Ela se reconhece pelo efeito que causa: “Por ‘autoridade’, quero dizer tudo o que *faz autoridade* (ou o pretende) – representações ou pessoas – e se refere, portanto [...] ao que é ‘recebido’ [reçu] como ‘crível’ (1969, p. 190, nota 1 - grifo meu).

“Fazer autoridade” é uma expressão estranha em português. Comum em francês, “faire autorité” quer dizer algo como beneficiar-se do reconhecimento coletivo, ser uma referência comum que estabelece um campo. A obra de um autor, por exemplo, pode “faire autorité”. Nessa *poiesis* ao gosto de Certeau, o que é “recebido” não vale mais por sua marca própria, senão pelo que permite a partir de então. Certeau percebia acima: as autoridades fornecem à criatividade vias possíveis e, por isso mesmo, permitem o ato de crer.

Referências bibliográficas

ARENDDT, Hannah. Que é autoridade?. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2002 (1954). p. 127 - 186.

ARISTÓTELES, *Poética*. Tradução e comentários de Eudoro de Sousa, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1966 (9a ed. 2016)

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior e alii. São Paulo: Martins Fontes, 2021



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote: Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris: PUF, 1962

BARROS, Cristiano Ferreira de. Quando crer é fazer. Por uma pragmática das crenças em Michel de Certeau e Dan Sperber. In.: *Eutomia. Revista de Literatura e linguística*. Recife, v. 1, n. 35, 2024

BOUREAU, Alain. Croire et croyances. In.: In: DELACROIX, Christian, DOSSE, François, GARCIA, Patrick e TREBITSCH, Michel (org.), *Michel de Certeau: les chemins d'histoire*, Paris: éditions Complexe/CNRS, 2002, p. 125 - 140

CERTEAU, Michel de. Les révolutions du croyable In: *Revue Esprit*, nova série, volume 2, fevereiro de 1969, p. 190 - 202

CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975

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 la table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*. Rome: École Française de Rome, Publications de l'École Française de Rome, 51, 1981, p. 363 - 383

CERTEAU, Michel de. L'institution du croire. Note de travail. In: *Revue des Sciences Religieuses*, n. 71, 1983, p. 61 - 80.

CERTEAU, Michel de. Le croyable. Préliminaires à une anthropologie des croyances.. In: PARRET, Herman E RUPRECHT, Hans-George (eds.). *Exigences et perspectives de la sémiotique (Mélanges à A. J. Greimas)*. Amsterdam: John Benjamins, 1985, t. 2. p. 689 - 707.

CERTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien: 1. arts de faire*. Paris: Gallimard, 1990 (1980).

CERTEAU, Michel de. *La prise de parole et autres écrits politiques*. Paris: Seuil, 1994 (1968)

CERTEAU, Michel de. Le temps des révolutions. In.: *L'étranger ou l'union dans la différence*, nova edição estabelecida por Luce Giard, Paris: Seuil, 2005, p. 97 - 126

DE MENEZES E SILVA, Christiani. A Retórica como arte: Aristóteles. *Revista Ideação*, n. 34, jul-dez 2016, p. 119 - 152

DE MENEZES E SILVA, Christiani. O conceito de doxa (opinião) em Aristóteles. *Linha d'água* (online), São Paulo, v. 29, n. 2, dez. 2016b, p. 43 - 67



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

FREUD, Sigmund. Um distúrbio de memória (carta a Romain Rolland). In.: *Obras completas: volume 18* (1930 - 1936). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b, p. 436 - 451

GIARD, Luce (org.) *Le voyage mystique, Michel de Certeau*. Paris: Recherches de Science Religieuse/Cerf, 1988

JENG, I-Kai, Observations on listening in Aristotle's practical philosophy. Aristotle's philosophy GORDON, Jill (ed.), *Hearing, sound, and the auditory in ancient Greece*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2022

LESSA, Renato. Processo e antropologia da crença. In: NOVAES, Adauto (org.). *Mutações. Entre dois mundos*. São Paulo: Sesc edições. 2017, p. 419 - 456

LESSA, Renato. A crença. Crença, descrença de si, evidência: a propósito de uma fábula de Luigi Pirandello. In.: LESSA, Renato. *O céptico e o rabino. Breve filosofia sobre a preguiça, a crença e o tempo*. São Paulo: Leya, 2019, p. 21 - 76

LINS BRANDÃO, Jacyntho. *Antiga musa: Arqueologia da ficção*. Belo Horizonte: Relicário, 2015

PATER, Wilhelmus. A. de, *Les topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne. Méthodologie de la définition*. Suíça: ed. Saint Paul, col. Études Thomistes, vol X, 1965

RABINOFF, Eve, Hearing, touch and practical intelligence in Aristotle's philosophy GORDON, Jill (ed.), *Hearing, sound, and the auditory in ancient Greece*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2022

ROYONNAIS, Patrick. L'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire. In.: *Recherches de Science Religieuse*, 91, 4, p. 499-552.

SPERBER, Dan. *Le symbolisme en général*. Paris: Hermann, 1974

SPERBER, Dan. Les croyances apparemment irrationnelles. In: SPERBER, Dan. *Le savoir des anthropologues*. Paris: Hermann, 1982, p. 49 - 86

VEYNE, Paul, *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Tradução de Horácio González e Milton Meira Nascimento, São Paulo: Brasiliense, 1983

Notas de autoria

Clarissa Paranhos de Araújo Ribeiro. Possui graduação em História pela Université Paris-Sorbonne (2013) e mestrado em História – especialidade *Civilisations des Temps modernes* – pela Université Paris-Sorbonne (2016). É mestra e doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio, na área de Teoria,



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Historiografia e História Intelectual. É docente de História no Centro Educacional Espaço Integrado – CEI. E-mail: issapar1592@gmail.com

Como citar esse artigo de acordo com as normas da revista

RIBEIRO, Clarissa Paranhos de Araújo. Dizer para crer: autoridade e transmissão na antropologia certaliana do crer. *Sæculum – Revista de História*, v. 30, n. 53, p. 180-196, 2025.

Contribuição de autoria

Não se aplica

Financiamento

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 e pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), Bolsa FAPERJ Nota 10, processo 201.261/2023 (286860).

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica

Licença de uso

Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Histórico

Recebido em 10/09/2025

Reapresentado em 07/12/2025

Aceito em 10/12/2025



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)