
PARTE II

Estudos

Narrar a origem e instituir a diferença

Perspectivas religiológicas

*Segundo a lição
das antigas teogonias
e cosmogonias,
a ordem do mundo
nasce da vitória
sobre o caos.
As formas de poder
instituídas
exercem
permanentemente
uma vigilância
sobre esse abismo.
A violência
desenha-se aí
como substracto
da vida social nativa.*

Alfredo Teixeira
Universidade Lusófona
de Humanidades
e Tecnologias

«Il y a bien sûr l'altérité complète, celle de l'étranger auquel on attribue au besoin toutes tares dont on dénie la présence chez soi: c'est vers cet étranger d'au-delà les frontières que sont projetés éventuellement les fantasmes de férocité, de cannibalisme, d'inhumanité. Mais c'est aussi de ces régions d'extériorité absolue que surgit parfois l'événement: la guerre ou la violence qui peut être à l'origine de nouvelles formules politiques et qui entraîne à son tour une recomposition de l'espace. Il y a l'altérité interne, l'altérité sociale, qui est à vrai dire consubstantielle au social défini comme système de différences instituées: le sexe, la filiation, la proposition dans l'ordre des naissances, l'âge sont autant des critères différentiels qui composent la trame du social et ne sont pas sans expression spatiale.»

(Augé, 1994: 159s)

As interrogações acerca da construção social da identidade e da alteridade ganharam renovada relevância depois que acontecimentos recentes trouxeram para a cena pública as figuras de uma violência desmedida que parece estar ligada a certas formas de identificação religiosa. Mas as formas exacerbadas de afirmação da identidade não devem ser desligadas da exploração das hipóteses antropológicas acerca da violência enquanto substracto fundamental da vida social nativa, ou seja, a violência inscrita na própria génese e instituição do social. A partir de tal consideração, talvez se possa encontrar algumas chaves de leitura desses fenómenos em que o factor religioso, por via da sua extraordinária capacidade de emblematização («totemização») dos valores colectivos, se torna a bandeira de identidades musculadas que se imaginam ameaçadas pelo «outro».

Segue-se aqui uma orientação que se abeira dos mode-

los interpretativos religiológicos, uma vez que nos interessa explorar a região das homologias que aproximam os vários registos de construção do simbólico. Assim, o estudo da religião não é aqui reduzido à exploração dos sistemas históricos de crenças, mas inclui o interesse pelo estudo das estruturas religiosas que habitam transversalmente os diversos sistemas simbólicos instituídos — ou seja, o que está aqui em causa é, prioritariamente, o «crer» e não tanto as «crenças». A abordagem religiológica, na linha de uma tradição antropológica marcada por Caillois, Bataille e Bastide, desenvolveu-se recentemente nos departamentos universitários de Ciência das Religiões no Canadá. Sob o ponto de vista epistemológico, apresenta-se como uma tentativa de superar a oposição clássica entre «substancialistas» e «funcionalistas» na definição do religioso. Partir-se-á da exploração de um conjunto de interstícios teóricos eficaz, sob o ponto de vista heurístico, no domínio das interrogações acerca da produção social da identidade e da diferença. A exploração desse articulado teórico permitirá chegar ao esboço de um modelo de análise nas narrativas de fundação das culturas.

Ordem, Rito e Interdito
Eliade, Girard, Legendre, Bourdieu

A origem

Os mitos de fundação são expressão desse trabalho cultural de mapeamento da experiência humana e de inscrição num sistema de referências¹. Tomemos o exemplo dos saberes da navegação, aí essa inscrição referencial da experiência permitiu ultrapassar e vencer o pântano da flutuação imprevisível das coisas, a opacidade do desconhecido, antes sob o reinado da adivinhação e da submissão aos deuses. O que é dito sob a organização geográfica, deve ser dito da cultura. Objectos, gestos, sons, valores não chegariam ao patamar da significação sem a inscrição referencial, sem a cesura da linha que possibilita um antes e um depois, um aquém e um além, a descontinuidade que possibilita a diferenciação. Mas é necessário que este quadro referencial não seja uma grelha instável, pois tal conduziria a uma esquizofrenia da significação. É por isso essencial perceber que todas as géneses dos mundos se caracterizam pelo acto de fundação de um centro, um ponto 0 de Greenwich, uma pedra angular, uma ruptura instauradora, assinalando uma origem que, na sua descontinuidade e singularidade, tudo reorienta a partir de si.

O contributo da hermenêutica de Mircea Eliade foi essencial para a consolidação da tese segundo a qual religião não pode ser compreendida sem essa referência ao acontecimento singular, à presença originante, ao acontecimento que se torna fundamento (cf. 1971, 1969). Os fundadores de Roma seguiram um touro e fizeram o voto de o sacrificar e de edificar a cidade no lugar onde o animal parou para pastar. O adivinho africano, lançando ao ar um punhado de pedras e lendo, a partir da sua disposição no solo, a vontade dos antepassados, funda o sentido sobre um acontecimento aleatório.

Nesta procura de uma «morfologia primitiva», a religião é definida funcionalmente segundo a sua capacidade de gerir as singularidades, condição de possibilidade da ordem. Nas mitologias dos povos, mesmo quando há apenas uma cosmogonia, encontram-se quase tantas narrativas de origem quantas as técnicas, os costumes, os lugares, os episódios do calendário, etc.. Parece ser esse o sentido da noção eliadeana de hierofania

¹ A definição semiótica de religião parte da observação de que, para nomear algo, dar-lhe uma forma semântica, é necessário um quadro referencial - ele é a condição inescapável para toda a organização da experiência. Podemos pensar na grelha de meridianos e paralelos que permite atribuir referências a todos os pontos do espaço geográfico, relacioná-los e estabelecer entre eles itinerários (cf. Wittgenstein, 1972: 163s).

— ele sublinhava o facto de que qualquer objecto, gesto, palavra ou lugar podia constituir-se em fundamento, ou seja, manifestação do sagrado (cf. Eliade, 1992: 25-41). A hierofania pode ser apresentada como aquela singularidade que rompe com a homogeneidade do espaço, instituindo um ponto de referência — *axis mundi* (cf. *ibid.*: 373-375). Singularidade é também a de todos aqueles seres *sui generis*, pela sua beleza ou pela sua coragem, pela sua disformidade ou pela sua força, seres inomináveis protegidos por interditos e por superlativos, situados na extremidade dos dispositivos classificatórios.

Entre as últimas teorias do sagrado, a hipótese girardiana é talvez aquela que mais destaque deu à interpretação da religião como memória da fundação, hipótese que se materializa no efeito do «bode expiatório», como lugar de instituição da cultura (cf. Girard, 1987, 121-143). Como noutra lugar se mostrou (cf. Teixeira, 1995: 173-175), a teoria girardiana é uma teoria das origens, ou seja, uma teoria morfo-genética cujo conteúdo fundamental se concretiza na apresentação de um modelo formal de auto-instituição e auto-regulação do social. E não se perca de vista que, na sua proposta, a religião é, precisamente, o edifício institucional que promove a perpetuação da violência pacificadora originária através do mecanismo sacrificial. No quadro desta hipótese, a instituição que detém a palavra e os gestos da origem, ou seja, que gere o sagrado, lança mão dos meios necessários para solucionar as crises de dissolução do grupo — o mesmo é dizer, para organizar a violência terminal (ordem/desordem) —, ou para agir profilaticamente sobre os sinais de perigo em ordem à manutenção da paz (interdição/transgressão). A emergência dos mestres religiosos pode, nesta óptica, relacionar-se com a sua capacidade de, num período de crise, ou seja, de dissipação de energia, perceber o sentido da desordem que epidemicamente se alastra e elaborar uma mensagem que permita a superação do paroxismo da crise — talvez por isso os reformismos religiosos se apresentem frequentemente como «regresso às origens».

A Referência

A esta função religiosa de instituir a origem corresponde politicamente a função dogmática, segundo a expressão de Pierre Legendre². Nas suas «Lições», este jurista procurou desenvolver uma antropologia do nosso habitat institucional, concentrando a sua atenção nesse trabalho social de construção de uma referência última, a Referência, que garanta a ordem das classificações, os sistemas de lealdade, a justeza das expectativas, a divisão que institui o sujeito — dir-se-ia que a caução dum sistema necessita de lhe ser exterior. Nos seus estudos sobre o direito romano canonizado pela primeira Escolástica e pelo próprio direito romano medieval, Legendre pensa ter descoberto a pedra angular do nosso habitat institucional. Aí encontrou o instrumentário da montagem daquela relação constitutiva de toda a sociedade: a relação com a Referência, ou segundo uma outra expressão, com o Terceiro. Essa relação é constitutiva porque, antes de mais, coloca em cena o dispositivo estrutural que permite o acesso, sempre renovável, ao regime de autorização que enquadra qualquer processo de socialização; mas também porque delimita a própria identidade dos sujeitos enquanto indivíduos da espécie falante. Nas manobras normativas está sempre o poder de reprodução da nossa espécie, enquanto poder de instituir a significação, dividindo as palavras e as coisas (cf. Legendre, 1994: 171). Esta antropologia das instituições concentra o olhar nas construções sociais que põem em evidência, no Ocidente, o Terceiro — mesmo quando a ideia de um Deus criador está ausente, ou quando uma cosmogonia o exclui —, um Terceiro garante da divisão que institui o sujeito. As histórias contadas «desde a fundação do mundo», assediadas desde sempre por todo o

² *L'amour du censeur* (1974) continua a ser uma das obras mais importantes no âmbito da antropologia das instituições.

tipo de saberes — assédio que, frequentemente, toma forma nas querelas sobre as origens ou sobre as fontes —, são a metáfora desse reconhecimento da permissão de existir que vem de um «poder doador» («terceiro», portanto), incontornável limite donde tudo decorre, emerge, cai.³ Estamos, pois, perante o pressuposto de que os indivíduos da espécie humana nascem imersos na indiferenciação, e que o trabalho institucional consiste na superação desse *magma*, abrindo caminho às possibilidades de identificação.

A República, o Estado, Deus, o Povo, são nomes para esse respondente último que funda a ordem dum sistema — economizando, poderíamos classificá-lo de monoteísmo ocidental (cf. 1988, 271-287, 329-330). As políticas de nomeação foram muitas, sob o desígnio do mito andrógino ocidental, sob o símbolo duplo da Mãe Igreja e do pontífice onisciente, ou em tríades como «Deus, Roma, Direito» ou «Deus, Pátria, Família». Mas são sempre testemunhos das transformações da representação da relação com a Referência. Na economia de um sistema dogmático chamado a reproduzir-se, a caducidade afec-ta as formulações, ou seja os conteúdos, mas não o princípio estrutural da sua reprodução, a que se poderia chamar princípio de totemização da sociedade⁴.

A função dogmática que aqui se desenha tem, assim, por base aquela operação de crédito sem a qual não seria possível a encenação da «Referência terceira», que nas religiões abraâmicas se consubstancia na ideia de Revelação e na teatralização social que a traduz. A abordagem de Legendre sublinha o facto de toda a Referência funcionar como «discurso-credor», instância à qual se paga a dívida da ritualidade, e instância que é garante das imagens fundadoras das filiações — daí o carácter primordial das figuras do *Muttertum* e do *Vatertum*. Aqui nos encontramos perante as montagens institucionais religiosas familiares à cultural ocidental europeia, como a Torah, o Livro, o Testamento cristão, que põem em acção o princípio genealógico, ou seja, instituem o discurso da verdade fundadora, cuja ritualização foi determinante na elaboração do princípio de Estado difundido na Europa, por via do cristianismo pontifical e do direito romano imperial — não é pois de espantar que a religião latina esteja no centro das montagens da comunicação dogmática no Ocidente (cf. Legendre, 1999: 39s,51, 86; 1988: 110, 222, 223).

O Interdito

Está aqui em causa a vontade de compreender a eficácia normativa da referência aos fundamentos, espaço de comunicação entre o Político e o que na tradição latina, e depois europeia, se chamou «*religio*». Desde os Gregos que aquilo que designamos de Político, seguindo a leitura de Legendre, é essa construção de um discurso sobre as origens do poder, enquanto discurso dominante acerca das representações do «porquê», e do fundamento da ordem das classificações, poder que é inseparável do imperativo de instituir a vida por meio do Interdito (cf. 1999: 33-36; 1988: 10s, 85, 327, 408). Na literalidade o Interdito é um dizer, legalmente pronunciado pelo poder em função, cuja capacidade de interposição possibilita o desfecho de uma controvérsia. Num registo antropológico, Legendre define-o como o dizer que coloca em cena a palavra que se interpõe entre o sujeito e a indiferenciação originária. Mais, ele é o imperativo normativo em acção, cujo efeito social não se reduz à produção de zonas protegidas, mas se revela, lição de Freud aprendida, como o mecanismo mais importante de constituição do sujeito — o campo da normatividade é coextensivo à problemática do sujeito (cf. Legendre, 1999: 27s; 81-87). Quanto a este imperativo da diferenciação, na sua óptica de jurista, Legendre põe em destaque

³ Cf. Legendre, 1994: 11s, 14, 17; 1985: 169. A tentativa de sistematização dos relatos das origens feita por M. Eliade, embora num quadro epistemológico diferente, põe em evidência a pertinência desta relação com a referência fundadora enquanto princípio de diferenciação (cf. 1968).

⁴ Estas observações vão na linha da definição da «dogmaticidade» como «lei de conservação» (Legendre, 1974: 250).

que o Interdito tem a vocação de notificar o sujeito acerca do limite, ou seja, a morte e o sexo; o Interdito é a negatividade em acção a partir do núcleo normativo que promove a reprodução da espécie: «A instauração do *não*, do *desvio* significado pela proibição do incesto irradia o sistema da cultura, porque aí se encontra a sede das representações instituídas da causalidade, a partir do *porquê das leis*» (cf. Legendre, 1999: 84). As construções normativas surgem assim como o ponto de encontro entre o indivíduo e a sociedade: de um lado, temos a exigência política de legitimação das categorias de reprodução e, do outro, a necessidade que o indivíduo tem de assumir o *porquê* do que o institui como sujeito. Legendre encontrará aqui a dimensão dogmática do humano que, em concreto, se exprime nessa exigência estrutural de elaboração, pelo sujeito, da sua relação com o Interdito. Motor da diferenciação, o Interdito, enquanto lei da divisão, promove a configuração de cada ser humano segundo a lei da espécie.

Esta ênfase dada ao interdito não é, obviamente, nova na tradição antropológica. René Girard foi, talvez, um dos últimos renovadores da problemática da instituição do interdito, no contexto da sua teoria do desejo mimético. Na obra *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), Girard formulou um conceito fundamental na estruturação da sua hipótese: a triangularidade do desejo. Este conceito trouxe uma nova concepção do sujeito humano. O Sujeito da dialéctica clássica define-se sempre na relação com o Objecto. Quer o conteúdo dessa relação seja cognitivo (idealismo) ou prático (materialismo), funda-se sempre numa dialéctica Sujeito/Objecto. Aquela primeira obra de Girard promulga, desde logo, uma teoria do desejo que se poderia apelidar de teoria cénica: Girard introduz um mediador na relação dual sujeito-objecto; esta adjunção abre uma nova dimensão, um espaço triangular.

O ponto de partida do pensamento girardiano é a consideração de que a relação mais originária que envolve Sujeito e Objecto passa pela mediação de um Outro (o «terceiro»). Em que consiste esta mediação? Tal é explicado por Girard por meio do conceito de *rivalidade*: o Sujeito deseja o Objecto segundo o desejo de um Outro, na rivalidade com um Outro⁵. Usando uma explicação esquemática podemos servir-nos da síntese que Girard nos fornece em *Des choses cachées*: um indivíduo A deseja um objecto X porque este é o desejado pelo indivíduo B. Nisto consiste a *mimêsis de apropriação*, designação do processo em que dois Sujeitos se tornam rivais devido ao mimetismo de uma conduta, à disputa de um mesmo Objecto, disputa que se enraíza não no Objecto mas na imitação do Outro (cf. Girard, 1978: 23, 90).

Foi a partir destes pressupostos que Girard veio a encontrar no carácter fundamentalmente mimético do desejo humano o alicerce secreto da violência. Se recuperarmos o que atrás foi dito sobre o comportamento de apropriação, sobre a rivalidade gerada pelo desejo do objecto definido pela mediação do outro, poderemos acompanhar Girard na caracterização do conflito como uma espécie de automatismo decorrente da *mimêsis* do desejo. A relação que põe em contacto modelo e discípulo é, com efeito, uma relação de rivalidade. O modelo, que encoraja a imitação, repele a concorrência de que é objecto; o discípulo, esse crê-se humilhado e condenado; pensa que o seu modelo o julga indigno de participar numa existência superior. Porque não compreende o carácter automático da rivalidade, o imitador, encontrando-se perante a violência do desejo adverso, vê o seu desejo cada vez mais excitado. De uma forma ou de outra ele vai incorporando a violência no seu próprio desejo como se a violência sinalizasse o próprio ser que o seu desejo procura (cf. 1978: 436; 1972: 204-207). A violência torna-se, assim, o significativo do desejável absoluto, a auto-suficiência divina. O Sujeito adora esta violência e procura dominar por meio dela (cf. 1972: 208). Girard vê nesse modelo-rival o iniciador-mediador, porque é nele que se encontra o apelo que essencialmente constitui o desejo (cf. *ibid.*: 217, 251).

⁵ «Le tiers est toujours présent à la naissance du désir» (Girard, 1961: 29).

Este mecanismo do desejo, segundo Girard, conduz a dois acontecimentos, faces de um mesmo enredo. Por um lado, possuir segundo o outro conduz à frustração e à oposição, por outro, o modelo-mediador transformado em rival-obstáculo provoca a passagem de uma rivalidade de aquisição para uma rivalidade antagonista em que o objecto desaparece por detrás do fascínio recíproco. Decalcado desta forma o desejo, temos constituída a reciprocidade perfeita, a uniformidade, ou seja, a indiferenciação, motor da violência (cf. *ibid.*: 86s). Ultrapassadas as diferenciações que racionalizam a sociedade, que conduzem cada um ao seu lugar e função, a comunidade fica privada da sua identidade.

No contexto da hipótese girardiana, o poder da normatividade incarnado pelo interdito, ganha uma nova inteligibilidade. A função dos interditos é a regulação e proibição do mimetismo que, sem controlo social, levaria à aniquilação da própria sociedade. Os interditos opõem-se à imitação e à rivalidade, reprimem as condutas imitativas: é necessário abstermo-nos de copiar os gestos de um outro membro da comunidade, de repetir as suas palavras, de usar os mesmos nomes próprios, para assim nos protegermos da magia imitativa⁶.

A proibição do incesto é, a este respeito, o exemplo mais evidente. Girard confronta-se com as posições de Freud e Lévi-Strauss procurando ultrapassar o seu antagonismo (cf. 1972: 265-345)⁷. Freud apresenta uma explicação genética do interdito do incesto que, nos seus traços mais marcantes, tem sido amplamente reproduzida e comentada. Ele supõe a existência de um estágio social em que o Pai se apropriava de todas as mulheres. Os filhos, invejosos, matam o Pai, mas culpabilizados de tal homicídio, fazem-no reviver sob a forma de Totem vigiando o Tabu do incesto. Freud postula que este acontecimento único sobrevive na memória inconsciente de todas as populações do globo, o que explicaria a universalidade do interdito. Para Lévi-Strauss, explicar uma instituição referindo-a a um acontecimento dito originário é um procedimento mitológico; o que é necessário é encontrar a função estruturante universal deste interdito. Lévi-Strauss privilegia não o imperativo negativo do interdito — «não casarás com uma mulher do teu grupo» — mas a consequência positiva — «irás procurar uma mulher noutra grupo»; o interdito exprime, assim, prioritariamente, uma regra de troca; representa o diferencial mínimo que permite a sociedade humana sair da indiferenciação animal e ter transacções reguladas. Girard observa que, reconhecendo ao interdito do incesto uma funcionalidade estruturante na sociedade, se os homens se interditam de partilhar as mulheres do seu grupo não é pelo prazer da boa troca, mas porque a tentativa de pôr em comum nunca teve outro resultado que não fosse a propagação da violência na sociedade, concretamente, levando à morte alguém de entre o grupo. Girard conclui que as duas teorias isoladas não explicam nada, mas juntas são esclarecedoras. É que o interdito está de facto referido à morte violenta no meio da comunidade e a sua função estruturante permite controlar o contágio mimético que conduziria ao assassinio. É, portanto, o mecanismo da vítima expiatória que explica a génese e função do interdito (cf. Girard, 1972: 294).

Não se perca de vista que as interdições de objectos, de determinadas aproximações sexuais e de certos consumos alimentares incide sobre alvos que estando à disposição de

⁶ As precauções que se tomam, em determinadas sociedades, com os gémeos são um exemplo flagrante. A comunidade procura livrar-se deles por meios o menos violentos possível para não responder à sedução mimética que emana do par simétrico. Contra os pais e vizinhos tomam-se medidas que revelam com clareza o medo de uma contaminação violenta. Este carácter essencialmente contagioso da violência é bem evidente na tipologia da *vingança de sangue* das sociedades primitivas: o assassinio é concretizado da mesma forma e pelas mesmas razões que o assassinio anterior seguindo o processo de uma imitação vingadora. Esta imitação propaga-se por proximidade social até atingir os parentes mais afastados, completamente estranhos, no espaço e no tempo, ao facto originário, deixando a destruição à sua passagem. A vingança em cadeia aparece como o paroxismo e a perfeição da *mimêsis*. Ela reduz o homem à repetição do mesmo gesto criminoso; cada gesto torna-se duplo porque provoca a reacção de um gesto consequente (cf. 1978: 19-21).

⁷ As obras em causa na discussão de Girard são: de Sigmund Freud, *Totem et Tabou* (1951), e de Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (1949).

todos, conduziriam a uma violência imparável. Os interditos re-instauram, pois, diferenças tais como puro/impuro, bom/mau. Os interditos são eles mesmos violência repressora dirigida aos indivíduos da comunidade, mas uma violência que só se pode deixar compreender a partir daquela instaurada pelo sacrifício: violência erigida contra uma violência mais perigosa, muralha levantada contra a propagação da violência e pilar do sistema de diferenciação de que a sociedade necessita para viver em paz. A função dos interditos é, pois, na óptica de Girard, criar no coração da comunidade humana uma zona protegida na qual um mínimo de não-violência gere algumas funções essenciais à sobrevivência das crianças, à sua educação, a tudo o que constitui a humanidade do homem (cf. *ibid.*: 301-303).

O Rito

A ritualidade humana é outro dos lugares privilegiados para o estudo da construção social da diferença. Nas suas observações sobre a eficácia do discurso ritual, Bourdieu explorou de forma ampla as correlações entre o facto discursivo e facto social (cf. 1982: 93-101). Criticando o acento posto por Austin na força de elocução das expressões (*illocutionary force*)⁸, o sociólogo francês substituiu a «força» das palavras pelas «condições sociais» da sua utilização. Ou seja, a autoridade não está no enunciado, mas no lugar de enunciação (cf. Bourdieu, 1982: 107, 109, 132).

Assumem particular importância, na proposta de Bourdieu, aquilo a que chama os ritos de instituição (legitimação ou consagração), como práticas de constituição da diferença, da linha social de separação, condição essencial para o reconhecimento das autoridades em geral, e do locutor autorizado em particular⁹. Nesta ordem de ideias a posição social do locutor autorizado depende essencialmente da divisão da ordem social consagrada pelo rito, cujas as propriedades essenciais são: a virtude de consagrar como natural um limite que é arbitrário, e a capacidade de comunicar uma determinada identidade:

«A instituição de uma identidade, que pode ser um título de nobreza ou um estigma (tu és um só...), é a imposição de um nome, ou seja, de uma essência social. Instituir, conceder uma essência, uma competência, é impor um direito de ser que é um dever ser (ou de ser). É significar a alguém aquilo que é e significar-lhe que deve conduzir-se de acordo com isso [...]. Assim, o acto de instituição é um acto de comunicação, mas de um tipo particular: significa a alguém a sua identidade [...]. É por intermédio do efeito de atribuição estatutária (noblesse oblige) que o ritual de instituição produz os seus efeitos mais reais: aquele que está instituído, sente-se impelido a estar conforme com a sua definição, à altura da sua função. O herdeiro designado (segundo um critério mais ou menos arbitrário) é reconhecido e tratado como tal por todo o grupo [...]. Torna-te no que és. Esta é a fórmula que subentende a magia performativa de todos os actos de instituição» (Bourdieu 1982: 125s, 127).

Podemos, pois, concluir que, neste quadro de análise, o rito instituidor é a *doxa* em acção, uma vez que a sua virtude fundamental é a de sacralizar uma ordem estabelecida, o mesmo é dizer, sancionar um regime de diferenças — sob a forma de um «sentido dos limites» —, dando-as a conhecer e provocando o seu reconhecimento. Daí o valor durável

⁸ A obra em causa é *How to do Things with Words*.

⁹ A caracterização das propriedades dos ritos sociais enquanto ritos de instituição (cf. 1982: 121-134) é uma tentativa de generalização dos resultados do seu estudo sobre as escolas de elite (cf. 1981). É claro que essa generalização depende, epistemologicamente, do pressuposto segundo o qual há uma homologia fundamental entre os sistemas simbólicos, traduzida materialmente na estrutura que Bourdieu designa de «campo» (cf. 1977).

dos títulos sociais de crédito (ou seja, de crença): eles multiplicam, reproduzem no tempo o valor do seu portador. A eficácia deste trabalho de instituição das fronteiras e das diferenças depende dessa capacidade alquímica que faz das distinções sociais fronteiras naturais (físicas).

Mas o estudo da ritualidade humana não pode ficar-se pela determinação das condições que permitem a actualização do rito enquanto comunicação entre o crente e a instituição que garante a sua conformidade. A hipótese do Terceiro, como a colocou Legendre, pode contribuir para a superação do impasse que se experimenta quando se promove a redução das relações de crença e de crédito que se traduzem no rito a um modo de comunicação dual entre a instituição autorizada e a disposição crente. As referências medievais fornecidas pelo autor permitem enunciar a hipótese de que não há gesto ritual que não seja referido: a ritualidade só é praticável na relação com a «referência» que a acredita. Esta relação exprime-se na teatralidade própria do rito, em particular nas diversas montagens do «em nome de» (ou «no nome de») — este é, aliás, o ponto em que se articulam ritos e mitologias, uma vez que estas pretendem superar o não-dito da ritualidade fixando as origens e os efeitos do «em nome de». Esta observação permite supor que é a relação com a Referência que confere ao rito o poder de classificar. Ou seja, é o seu valor emblemático — representação do Emblema absoluto — que o torna eficaz face ao perigo social da indiferenciação (no sentido girardiano), uma vez que nele se representam as diferenças, as hierarquias, as genealogias, etc.¹⁰. No caso das Igreja latinas, a ordem ritual canónica traduz-se numa encenação do Emblema absoluto, da Soberania, de que a figura do Pontífice romano é a encarnação mais sublime. Daí a importância tanto das manobras jurídicas que excluem a parte maldita da ritualidade (ilegal) como as práticas de erudição de dizem os «porquês» das coisas rituais e que acabam por fazer parte da própria ordem cénica do rito (cf. Legendre 1988: 403-407).

Nesta ordem de ideias, é necessário acrescentar uma observação à tese de que a legalidade ou legitimidade das palavras rituais do «representante» dependem, como observa Bourdieu da posição social, ou seja da estrutura de um campo. É que o indivíduo e a instância social em causa não têm uma relação dual; a crença que aí se traduz em efeito social, supõe a existência do elemento terceiro (Deus, o Estado, a Família, a Empresa, a Casa, o Partido, etc.), que funda a autenticidade e autoridade daquele discurso ou daquele gesto.

***I**dentidade e Diferença:*

As narrativas de fundação da cultura

A simetria dos irmãos inimigos

A operação de divisão do mundo, para que uma ordem de diferenciações se estabeleça, parece desenhar-se com evidência em muitos dos mitos de fundação conhecidos. Nesse arquivo da espécie humana, pode descobrir-se uma violência que se apresenta como abstracto da vida social nativa, ou seja, génese das formas sociais; por ela se salvaguardam as diferenças que instituem a ordem, nela se exprime o desejo de conservação da vida e de manutenção da identidade (individual, grupal, comunitária, societal, etc.). Sejam as diferenças que instituem hierarquias sociais, sistemas de dominação, interditos reguladores da norma, sistemas de protecção face ao perigo da derrocada social, em qualquer

¹⁰ Sobre a relação paradoxal entre rito e interdito ver: Girard, 1972: 179, 379-428; 1978: 29, 32-34, 37, 48; 1982: 207s).

dos casos se desenham mecanismos sociais que usam a violência de forma preventiva ou correctiva

As narrativas de fundação da cultura – quer se trate da origem de dinastias, de linhagens, de povos ou de nações – podem ser vistas como expressão de resoluções bem sucedidas de crises provocadas pelas simetrias rivais. O arquivo antropológico, neste domínio é vasto. Começaria por um exemplar que facilmente pode ser reconhecível pelo leitor informado pela cultura bíblica. Detenhamo-nos, pois, no relato bíblico da querela entre Caim e Abel, em Gen 4. O ponto de partida é a figura dos «irmãos inimigos», figura de uma tragédia construída sobre a oposição recíproca das forças simétricas cuja essência é a violência¹¹.

O texto bíblico apenas nos diz, acerca dos dois irmãos, que Caim cultiva a terra e oferece a Deus os frutos da colheita e que Abel é pastor e sacrifica os primogénitos dos seus rebanhos. Um dos dois irmãos mata o outro e a comunidade quenita é fundada. Sob este ponto de vista, estamos perante uma típica narrativa de fundação como aquela em que Rómulo mata Remo, gesto sobre o qual se funda a cidade da Roma¹². Rómulo e Remo eram irmãos gémeos cuja origem é explicada a partir de uma intervenção divina, e cuja sobrevivência está ligada ao instinto maternal de uma loba. A sua origem excepcional assinala, desde logo, essa missão de criar um mundo novo. Mas quando trabalhavam nas fundações da cidade divergem quanto aos planos. É no contexto dessa querela que Rómulo mata Remo. E não sofre qualquer punição, antes recebe dos Deuses a confirmação de que será o fundador de uma nação forte. Rómulo torna-se o sumo-sacerdote sacrificador e detentor dos poderes legislativo, judicial e militar – que não são mais do que o desdobramento do poder religioso¹³.

Tanto neste mito como na narrativa de Caim e Abel, o assassínio é fundante e substitui a discórdia do par em conflito pela ordem de uma comunidade nova. Substitui a simetria dos irmãos pela diferenciação de uma nova ordem social. Este significado da narrativa de Caim e Abel torna-se mais claro se o integrarmos numa unidade narrativa mais vasta – a história dos «pais», a sua «queda» e o que a segue – a qual assinala, de facto, o surgir de uma civilização que, para além de avanços técnicos, traz o fermento da violência. Esta nova ordem parece contrariar de tal forma a ordem criada, que só um novo regresso ao caos – o dilúvio – possibilitará a emergência de uma nova criação – Noé. Nesta leitura antropológica, o Dilúvio situa-se no prolongamento de uma escalada da violência que comporta inevitavelmente a dissolução monstruosa de todas as diferenças; vestido de castigo divino, aparece como o termo fatal de um processo que regressa à violência de onde saiu graças às virtudes temporárias da violência pacificadora. Sob o ponto de vista antropológico poderíamos ver aqui a expressão de um movimento de eterno retorno da violência.

Um dos comentários clássicos mais sintonizados com esta intuição antropológica pode encontrar-se em Agostinho de Hipona: ele diz que por este gesto violento Caim se tornou o *conditor terrena civitatis*¹⁴ – o fundador da cidade terrena. Este gesto tem, portan-

¹¹ Cf. Girard, 1972: 17s, 75, 95, 103; 1978: 34s, 169-172

¹² Entre outras fontes, poder-se-á encontrar uma versão completa da lenda de Rómulo e Remo no *In Romulum* de Plutarco.

¹³ Sob este ângulo, a narrativa bíblica dá lugar a uma inversão de perspectiva. No mito da fundação de Roma, Deus está do lado do homicida; na montagem bíblica, Deus revela-se enquanto Deus da vítima, uma vez que o agressor é responsabilizado e castigado por Deus: o fratricida vê-se obrigado a deixar a terra do trabalho na direcção do país de Nod, terra da errância. Girard viu aqui a expressão de um movimento de ruptura com a lógica de justificação da violência instituidora, protagonizado pela tradição judaica. No texto bíblico, Caim não é justificado como o foi Rómulo, é apresentado como um vulgar assassino. Ao motivo universal da fundação da cultura por meio da violência é acrescentado algo de particular relevância: o juízo ético. Para Girard é isso que está implícito na pergunta de Deus: «Onde está o teu irmão Abel?» (Gen 4, 9a). Esta pergunta pressupõe a responsabilização de Caim pelo destino do seu irmão. O que é, portanto, notável é que Deus se coloque do lado da vítima amaldiçoando o fratricida (cf. 1978: 170).

¹⁴ De *Civ. Dei* XV, 7, 2 (Bibliothèque Augustinienne 36,62).

to, um valor arquetípico, que Agostinho vê reproduzido na fundação da cidade destinada a governar sobre as nações: Roma. Caim e Abel, Rômulo e Remo são a prova de como a cidade terrena se divide contra si mesma, e a revelação da oposição entre a cidade de Deus e a cidade dos homens¹⁵.

Esta morte primordial traz consigo, também, um efeito de diferenciação: YHVH colocou um sinal sobre Caim, para que não fosse morto por quem o encontrasse (Gen 4, 15b). As palavras postas na boca de YHVH assinalam o estabelecimento de um sistema diferencial regulador da rivalidade e dissuasor do conflito generalizado, um interdito, ou seja, uma palavra entreposta, que limita os riscos de propagação da violência epidémica, nomeadamente, por meio da «vingança de sangue» (cf. Girard, 1978: 170; 1985: 122).

A fundação da cultura humana sobre o mecanismo vitimário é testemunhada naquela que é, segundo Girard, uma das instituições mais importantes da ideologia vitimária: o mito. Um mito não é senão a crença no poder maléfico da vítima, poder que liberta os perseguidores de suas recriminações recíprocas, poder maléfico que é também, pelos benefícios sociais que traz, poder redentor. A narrativa mítica dá voz aos perseguidores e não à vítima; é a história contada pelos perseguidores (cf. 1985: 44s, 58). Os mitos narram, de facto, estados de crise social e processos vitimários bem sucedidos, concretizados, frequentemente, na morte de um herói divinizado, rejeitado pela comunidade, um Édipo parricida, regicida e incestuoso, culpado de todos os crimes (cf. 1982: 141). A exegese girardiana do mito põe em destaque todas as figuras que permitam reconstituir a sequência: crise mimética – homicídio fundador – (re)constituição dos sistemas de diferenciação social.

A dissimetria homem/mulher

O confronto que se pode estabelecer entre a hipótese girardiana e as propostas de um dos seus mais interessados leitores, Lucien Scubla, pode ajudar-nos a ir além no terreno de um dos silêncios mais enigmáticos de Girard: aquele que diz respeito aos protagonistas desses processos vitimários.

Facilmente se descobre que, tanto nos mitos que se referem ao homicídio fundador como nos dispositivos sacrificiais, os actores principais são indivíduos do sexo masculino. Ora se o antagonismo e a dissimetria entre os sexos, ou a diferenciação que estrutura os sistemas de parentesco são, como propõe Girard, um elemento de diferenciação resultante já da crise mimética e do seu desfecho vitimário, como explicar o facto de que os sacrificadores são homens e não mulheres? E como explicar que a imolação ritual de crianças seja a forma arcaica mais frequente de sacrifício humano?¹⁶

A Lucien Scubla pertence a tentativa mais fundamentada de procurar responder a este silêncio girardiano. A hipótese de Scubla pode ser sintetizada desta forma: os homens construíram o privilégio cultural da religião para dissimular e compensar o privilégio naturalmente feminino da procriação. A hipótese não é incompatível com o teorema girardiano, mas evidentemente enfraquece a possibilidade da proposta girardiana se tornar uma teoria geral da cultura. Não é incompatível porque no centro continua a violência como motor de (re)produção do social e o sacrifício prevalece enquanto pedra angular da religião. No entanto, os dados apresentados e interpretados por Scubla não permitem pos-

¹⁵ Cf. *ibid.* XV, 5 (Bibliothèque Augustinienne 46-49).

¹⁶ Parece significativa a referência de Lucien Scubla a uma festa grega descrita por Frazer, as tesmofórias, que, embora reservada às mulheres, permite por momentos a entrada de um homem para fazer uma única coisa, degolar a vítima, ou seja, preencher o lugar do sacrificador (cf. Scubla, 1985b: 360s.). Ainda, neste quadro de interrogações observem-se as dificuldades exegéticas que continua a levantar o problema do sacrifício de crianças no meio bíblico e em Gen 22 (cf. Wénin, 2001; Bauks, 2001).

tular necessariamente uma relação arquetípica entre o sacrifício e o homicídio fundador (cf. Scubla, 1982: 106, 139-146). Tomemos o mito das origens dos *Dinka*, tal como é relatado por Clifford Geertz (cf. 1972: 42).

O céu, trono da divindade, e a terra, morada do homem, eram no princípio contíguos. O céu estava mesmo por cima da terra, ligado por uma corda, permitindo que os homens passassem com facilidade de um domínio ao outro. A morte não existia. O primeiro homem e a primeira mulher tinham direito a um só grão de milho miúdo por dia, o bastante para prover às suas necessidades. Certo dia, a mulher cedeu à gula e resolveu plantar mais do que o grão de milho autorizado. Mas a pressa e a sofreguidão levaram-na a desferir um golpe negligente na Divindade com a sua enxada. Ofendida, a Divindade cortou a corda, retirando-se em seguida para o céu longínquo, obrigando o homem, a partir de então, a trabalhar para comer. A separação entre a criatura e o criador trouxe a doença e a morte.

A interpretações de mais ampla recepção pretendem aproximar este mito, e outros semelhantes, da figura do «trauma do nascimento»: a corda evocaria o cordão umbilical; o nascimento é representado como passagem do paraíso ao mundo marcado pelo trabalho e pelo sofrimento. Mas, como nota Scubla, há uma discreta e nítida expressão de ressentimento face às mulheres. Na óptica de Girard, adivinha-se que este mito seria interpretado a partir do paralelismo que se pode estabelecer entre a expulsão da vítima para fora da comunidade e a expulsão da criança para fora do corpo da mãe. Ora a divergência que Scubla expõe assume de modo inverso a analogia que sustenta esta possível interpretação girardiana, uma vez que a referência mais estruturante do mito lhe parece ser a que diz respeito ao parto e ao poder procriador da mulher (cf. Scubla, 1982: 116s). Mas avancemos, ainda, para outro exemplo.

O mito *Tereno* acerca da origem do tabaco, parece dar força ao teorema girardiano. Sigamos os elementos narrativos apontados por Lévi-Strauss (cf. 1964: 108; 1966: 395).

Era uma vez uma mulher feiticeira. Ela manchava de sangue menstrual caraguatás¹⁷ que em seguida dava ao marido para comer. Depois de comer, o marido ficava a coxear e perdia todo o gosto pelo trabalho. Instruído pelo seu filho, o homem anuncia que vai ausentar-se para procurar mel no mato. Quando encontrou uma colmeia, descobriu por perto, também, uma serpente. Reservou mel para o seu filho e confeccionou para a sua mulher uma mistura de mel e embriões extraídos da serpente, depois de a matar. Penosamente a mulher consumiu a porção e imediatamente sentiu uma enorme comichão no corpo. Coçando-se avisa o marido que o vai devorar. O homem foge subindo a uma árvore onde se aninhavam uns papagaios. Apaziguou momentaneamente a comilona atirando-lhe, uma a uma, as três avezinhas que se encontravam no ninho. Enquanto ela corria atrás da maior, que tentava escapar-se voando, o marido avançou na direcção de um buraco que havia escavado para a caçar. Ele soube contorná-lo, mas a mulher caiu e morreu. O homem tapa o buraco e fica vigilante. Uma vegetação desconhecida aí cresce. O homem, curioso, seca as folhas ao sol; quando a noite cai fuma-as em segredo. Os seus amigos surpreendem-no e interrogam-no. Foi assim que os homens tomaram posse do tabaco.

Seguindo uma leitura girardiana imediata, o mito parece afirmar que o homem deve os seus bens ao homicídio fundador. De facto, é sobre o túmulo da vítima que cresce o tabaco — para além do mais, o tabaco é, no mundo ameríndio, o intermediário entre os homens e os deuses. No entanto, não parece assim tão evidente que se possa descobrir no mito os traços de uma crise sacrificial que envolva de forma epidémica todos os membros

¹⁷Planta epífita e aromática pertencente à família das romeliáceas, bastante frequente no Amazonas.

de uma comunidade. Trata-se apenas de um homem e de uma mulher. Não parece tratar-se de uma guerra de todos contra todos, mas um conflito entre os dois sexos — ou seja, deparamo-nos com uma dissimetria e não com a simetria do *double* girardiano. Também este mito pode abrir uma porta para as interrogações de Scubla acerca do antagonismo dos sexos sem que fique dissolvida a interpretação sacrificial da expulsão das mulheres do mundo dos homens.

A leitura de Lucien Scubla (cf. 1982: 119-122) põe em destaque os mitemas que apontam para a intentona masculina de usurpação do papel da mulher e desvelam o desejo de constituição de uma sociedade exclusivamente masculina. Antes de mais a mulher é aquela que alimenta. Ora o homem procura mel para o filho, alimento que não necessita de preparação culinária, podendo assim substituir a mulher-mãe. Este tópico torna-se evidente se tivermos em conta a ambivalência do mel — aquilo que alimenta o filho serve para envenenar a mulher. Mas a leitura de Scubla acaba por se concentrar no motivo que denuncia a presença do tabu do sangue menstrual. Isso mesmo que servia para envenenar o marido tem uma relação directa com os ciclos da fecundidade feminina. Está em causa, portanto, essa superioridade da mulher que se traduz na sua capacidade de dar e conservar a vida. Ora se o movimento descendente do sangue menstrual aponta para esse privilégio natural da mulher, o movimento ascendente do fumo do tabaco sinaliza o privilégio cultural do homem, a religião (recorde-se o já referido acerca do papel do tabaco enquanto mediação religiosa, nas sociedades ameríndias).

Torna-se evidente que a exegese de Lucien Scubla se encontra com grande parte dos tópicos girardianos: a rivalidade mimética, a engrenagem vitimária, o sagrado como construção sacrificial. Mas a sua articulação é claramente distinta pois a origem não está no estado paroxístico de uma crise de indiferenciação — a simetria dos irmãos inimigos — antes se enraíza numa diferenciação primária — a dissimetria homem-mulher. Deve reconhecer-se que esta divergência decorre de uma diferente avaliação do tabu do sangue menstrual. Para Girard, esse sangue é, um significante do sangue do homicídio fundador e dos sacrifícios (cf. 1972: 53-59). Para Lucien Scubla esta associação esquece um facto essencial — que esse sangue é definidor do universo das mulheres, ou seja, é um significante da procriação (1982: 122s, 126; 1985: 365).

Os dados que Scubla toma do arquivo etnográfico sobre os ritos de iniciação dos *Baruya* na Nova Guiné são, também, relevantes¹⁸. Os rapazes são separados das mulheres desde a idade dos dez anos até à idade do casamento. É o tempo que os prepara para guerra, os faz guerreiros, condição que os torna aptos para o casamento. Se numa linha girardiana podemos perceber que esta aprendizagem da guerra é essencial para canalizar a violência para fora da comunidade, na óptica de Scubla descobrimos que esses ritos de iniciação visam proteger as mulheres da violência masculina mobilizada pelo fascínio exercido pelo sangue menstrual (como noutras situações, a delimitação da região do impuro tem como motor o fascínio, o poder de atracção) e alimentam a ilusão de que através do sangue da guerra e da caça se podem apoderar do privilégio procriador. Os sistemas de iniciação dominados pelos homens promovem, assim um segundo nascimento, o nascimento para a idade adulta agora longe dos privilégios do cuidado da mulher. Os homens procuram, assim, controlar «culturalmente» aquilo que lhes escapa «naturalmente».

A leitura de Scubla não se afasta, no entanto, da centralidade girardiana do mecanismo sacrificial e da importância dos seus efeitos sociais. O linchamento e a sua repetição ritual fazem (re)nascem a vida social; não é surpreendente, pois, que se possa pensar o sacrifício a partir do modelo do nascimento, aproximando assim o nascimento natural do nascimento simbólico, o nascimento efectivo das crianças do seu nascimento cultural.

Este é o ângulo a partir do qual, sob o ponto de vista antropológico, Scubla pensa o

¹⁸Cf. Scubla, 1982: 124-126, 133-138; 1985: 367.

privilégio religioso masculino, recorrendo, entre outros, aos dados de antropologia histórica, fornecidos por Fustel de Coulanges (cf. 1980), relativos ao culto dos antepassados no mundo greco-romano. Tratava-se de um culto doméstico, uma vez que os antepassados estavam sepultados em casa. Em cada casa se podia encontrar um pequeno altar onde permanecia um fogo alimentado por carvão — esse fogo sagrado representava a linha ancestral paterna. Esta religião do «fazer» traduzia-se num conjunto de rituais realizados nas proximidades do altar doméstico, sempre presididos pelo pai: ele era responsável pelo fogo sagrado, pelo sacrifício ritual, pela enunciação das orações. Sacerdote único, dele era a faculdade de ensinar — ensinar o seu filho, uma vez que esse culto doméstico apenas poderia ser transmitido de varão a varão.

Ora aquilo que Scubla pretende mostrar é que esse culto do fogo sagrado tinha por efeito garantir a supremacia das linhagens construídas culturalmente pelo homem sobre a linhagem natural constituída pelas mulheres (cf. 1985: 366s). Esta interpretação permite discernir nos dispositivos sociais que regulam a família (casamento, repúdio, herança, interditos, etc.) um sistema de dominação masculina. Quando uma jovem mulher casava, abandonava o lar paterno e entrava no lar do homem desposado. Esse abandono deve compreender-se como uma mudança de religião — da religião protectora da sua infância para a religião estranha do outro. Caso fosse estéril seria repudiada para que o homem pudesse encontrar noutra mulher a possibilidade de perpetuar a sua linhagem. Se a esterilidade tivesse origem no homem, devia deixar-se substituir por um parente; mas o filho nascido dessa aproximação sexual não deixava de ser seu. Outras regras existiam, mas tinham um único objectivo: garantir que em caso algum o fogo sagrado fosse transmitido a uma filha, o mesmo é dizer, perpetuar o controlo masculino sobre o sistema cultural de filiação. O controlo do sistema cultural da linhagem permite manter a ilusão de uma apropriação do privilégio procriador feminino.

Explorando aquilo que são silêncios e lacunas na hipótese girardiana, Scubla acaba por dar um importante contributo para a compreensão do fenómeno da violência religiosa sobre as mulheres, violência que se exprime numa profusão de interditos, mutilações, prevenções, ritos de purificação, acusações e perseguições. Mas da mesma forma que o teorema girardiano não pode explicar toda a mitologia da humanidade, também o contributo de Lucien Scubla para uma teoria do sacrifício não é suficiente para explicar todas as figuras mitológicas da violência do sagrado. Enfraquecendo-se mutuamente abrem espaço para o teste e para a revisão. Esta aproximação das propostas de René Girard e de Lucien Scubla remete para a impossibilidade de uma teoria geral da mitologia, uma vez que a eficácia heurística de ambas depende precisamente da sua reformulação no âmbito de uma hermenêutica situada. No entanto, ambas as linhas interpretativas se confrontam com a violência enquanto um dos substractos da vida social nativa, e por isso ela habita a narrativa das origens, as montagens institucionais que autorizam as diferenças e a identificação de uma transcendência que é a garantia última das ordens de classificação social e dos sistemas de lealdade.

Segundo a lição das antigas teogonias e cosmogonias, a ordem do mundo nasce da vitória sobre o caos. As formas de poder instituídas exercem permanentemente uma vigilância sobre esse abismo. Essa nova atenção que tem sido dada à violência que se enraíza no factor étnico-religioso não deve ignorar essas interrogações humanas acerca de uma violência das origens. Mas o modelo explicativo que apelidaria de genealógico (que encontra na hipótese girardiana uma das mais exemplares concretizações) não pode dispensar a abordagem histórica. Ou seja, continua a ser necessário conhecer as condições que levam os grupos humanos a reactivar, entre outros, o capital religioso na defesa musculada da sua identidade herdada, imaginada e praticada. Essa dupla abordagem, genealógica e histórica, parece essencial na demanda de modelos que analisem a violência religiosa e política divulgada e representada actualmente no espaço mediático.

Bibliografia

AUGÉ Marc

1994 *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris: Fayard.

BAUKS Michaela

2001 *L'enjeu théologique du sacrifice d'enfants dans le milieu biblique et son dépassement en Genèse 22*, in: *Études Théologiques et Religieuses* 76/4, 529-542.

BOURDIEU Pierre

1994³ *O poder simbólico*, Lisboa: Difel.

1994 *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris: Seuil.

1992 *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris: Minuit.

1989 *Ce que parler veut dire. L'Économie des échanges linguistiques*, Paris: Fayard.

1982 *Le sens pratique*, Paris: Minuit.

1980 *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit.

1979 *La production de la croyance. Contribution à une économie des biens symboliques*, in: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 13, 3-43.

1977 *Genèse et structure du champ religieux*, in: *Revue Française de Sociologie* 12, 295-334.

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

COULANGES Fustel de

1980 *La cité antique*, Paris: Éditions d'aujourd'hui.

DURKHEIM Emile

1968 *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* [1912] Paris: PUF.

ELIADE Mircea

1992 *Tratado de História das Religiões*, Porto: Asa.

1971 *Nostalgie des origines*, Paris: Gallimard.

1969 *Le mythe de l'éternel retour*, Paris: Gallimard.

FREUD Sigmund

1951 *Totem et tabu*, trad. de l'allemand, Paris: Payot.

GEERTZ Clifford

1972 *Essais d'anthropologie religieuse*, trad. de l'anglais, Paris: Gallimard.

1973 *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, Inc..

GIRARD, René

1999 *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris: Grasset

1994 *Quand ces choses commenceront*, Arléa.

1985 *La Route antique des hommes pervers*, Biblio essais 4084, Paris: Grasset.

1982 *Le Bouc émissaire*, Biblio essais 4029, Paris: Grasset.

1978 *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris: Grasset.

- 1976 *Critique dans un souterrain*, Lausanne: L'Âge d'Homme
 1972 *La Violence et le Sacré*, Paris: Grasset.
 1961 *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris: Grasset.

LEGENDRE Pierre

- 1999 *Sur la question dogmatique en Occident. Aspects théoriques*, Paris: Fayard.
 1994 *Leçons III. Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*, Paris: Fayard.
 1992 *Leçons VI. Les Enfants du Texte. Étude sur la fonction parentale des États*, Paris: Fayard.
 1988 *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit*, Paris: Fayard.
 1985 *Leçons IV. L'Inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris: Fayard.
 1974 *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris: Seuil.

LEMIEUX Raymond

- 1992 *Foi et religion: une lecture sémiologique*, in: DESPLAND Michel / Gerard VALLÉE, ed., *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 169-191.

LÉVI-STRAUSS Claude

- 1964 *Mithologiques, I. Le cru et le cuit*, Paris: Plon.
 1966 *Mithologiques, II. Du miel aux cendres*, Paris: Plon.

MACCOBY Hyam

- 1982 *The Sacred Executioner. Human Sacrifice and the Legacy of Guilt*, London: Thames and Hudson.

SCUBLA Lucien

- 1985 *Théorie du sacrifice et théorie du désir chez René Girard*, in: Paul DUMOUCHEL, dir., *Violence et vérité. Autour de René Girard*, Paris: Grasset, 359-374.
 1982 *Contribution à la théorie du sacrifice*, in: Michel DEGUY / Jean-Pierre DUPUY, dir., *René Girard et le problème du Mal*, Paris: Grasset, 103-167.

TEIXEIRA Alfredo

- 1995 *A pedra rejeitada. O eterno retorno da violência e a singularidade da revelação evangélica na obra de René Girard*, Porto: U.C.P. / Fundação Eng^o António de Almeida.

WÉNIN André

- 2001 *Les «sacrifices» d'Abraham et d'Anne. Regards croisés sur l'offrande du fils*, in: *Études Théologiques et Religieuses* 76/4, 513-527.

WITTGENSTEIN Ludwig

- 1972 *Tractatus logico-philosophicus*, Paris: Gallimard.