

O emblema, o interdito e a blasfémia

Perspectivas antropológicas

ALFREDO TEIXEIRA

Centro de Estudos de Religiões e Culturas, Universidade Católica Portuguesa

APROXIMAÇÃO CONTEXTUAL

No mês de Fevereiro de 2006, a cena pública internacional foi surpreendida com uma querela inesperada em torno de representações satíricas do profeta Maomé publicadas num jornal diário dinamarquês e reproduzidas noutros periódicos. Em Agosto de 2005, Flemming Rose, o responsável da secção cultural do *Jyllands-Posten* (com uma tiragem diária de 600 000 exemplares) convidou para um concurso de desenhos sobre o Profeta cerca de quatro dezenas de ilustradores. A maior parte não aceitou o desafio, apenas doze enviaram um desenho. No dia 30 de Setembro de 2005, o jornal publicou os doze desenhos satíricos – pretendia-se testar a liberdade de expressão na Dinamarca. A atenção centrou-se particularmente sobre aquele em que o Profeta se apresentava com uma bomba no turbante. No dia 14 de Outubro, ou seja, quinze dias depois, nas ruas de Copenhaga, acontece a primeira manifestação desencadeada pelos desenhos. Logo no dia 17, seis das caricaturas já publicadas aparecem num jornal do Cairo, *Al Fajr*, num contexto explícito de repúdio. No dia 20 de Outubro, os embaixadores de países muçulmanos presentes em Copenhaga, assinaram uma declaração conjunta de protesto. O incidente não tinha ainda as proporções que viemos a conhecer – talvez, por isso, o Primeiro-ministro não recebeu os signatários deste protesto. Mas as reacções seguiam em crescendo.

No dia 29 de Dezembro, os Ministros dos Negócios Estrangeiros da Liga árabe, reunidos no Cairo, condenam o que designam de

ALFREDO TEIXEIRA

afronta aos valores do Islão. A partir do dia 10 de Janeiro de 2006, a bola de neve avoluma-se à medida que outros periódicos reproduziam os mesmos desenhos, começando pela Noruega e continuando noutros países europeus, embora com algum pudor – a percepção do risco face à ameaça terrorista terá evitado, ainda assim, um maior número de reproduções do mesmo material visual. Alguns jornais, como o *France-Soir* publicaram integralmente o conjunto dos desenhos “em nome da liberdade de expressão” atitude que enunciava já qual viria a ser o núcleo da querela. No mês de Fevereiro, mais de quatro meses passados sobre a primeira publicação dos desenhos, o espaço massmediático foi diariamente preenchido com imagens de revolta e protesto, os fóruns de debate enredados pelo dilema: liberdade de expressão (que para alguns inclui o direito à “blasfémia”) ou respeito pela identidade dos outros – não se fará aqui uma análise dos contextos e recursos argumentativos, pois tal não corresponde aos objectivos deste ensaio.

Tenha-se em conta que as diversas texturas culturais do religioso apresentam uma grande diversidade de atitudes face às representações de natureza icónica¹. Em termos gerais, podemos dizer que mundos diferentes, como o Egipto e a Grécia antigas ou a América pré-colombiana, apresentam muitos testemunhos de iconofilia. Por contraste, recorde-se que os chamados monoteísmos abraâmicos apresentam, de forma preponderante, tendência para a interdição da representação de Deus e, por extensão, do que dele se aproxima no sistema classificativo. Por sua vez, o hinduísmo conheceu, durante o período védico, uma fase preponderantemente anicónica e, recorde-

¹ Em termos classificativos, podem identificar-se determinações diversas entre o aniconismo e o iconismo; a iconofilia e a iconolatria, entre as diversas formas de iconofobia (a iconomaquia e o iconoclastia). Estas classificações podem apresentar-se em várias combinações: a interdição da representação visual (em contexto de iconofobia) não se traduz, necessariamente, em estratégias de combate (iconomaquia) para destruir as imagens (iconoclastia); pode ser-se anicónico sem que isso implique a iconofobia; a iconofobia, por seu lado não obriga à iconoclastia (acerca destas classificações: cf. Bøespflug, 2006: 26s). É possível encontrar, nas diferentes tradições religiosas, um determinado perfil no uso de materiais icónicos, mas tal não deve fazer esquecer que tais artes de fazer dependem de determinações históricas e geográficas. Uma dada tradição religiosa apresenta, em momentos diferentes, políticas diferentes quanto ao uso das produções visuais; dentro de uma mesma tradição religiosa, podemos deparar-nos com manifestações muito contrastantes quanto aos regimes de visualidade do stock simbólico disponível.

-se, o budismo desconheceu qualquer representação de Buda antes do século I a.C.

Tenha-se em conta, também, que no tocante à representação plástica do ser divino deve distinguir-se a «questão de direito» da «questão de facto» – como oportunamente sublinhou François Bœspflug (cf. 2006: 28-30). No plano do «direito», podemos falar de um determinado estatuto icónico do ser divino, tendo em conta as montagens normativas, as construções teológicas, o costume ou os actos autorizados; mas tal perspectiva não pode ignorar a situação icónica de facto; mesmo no quadro de um estatuto icónico restritivo, a expressividade religiosa, nas diversas articulações culturais que fazem o longo curso das tradições religiosas, pode dar oportunidades inesperadas à representação plástica do divino. Os incidentes relativos à sátira visual de Maomé em 2005-2006, mostram ainda que esse estatuto icónico é também determinado por contingências históricas².

Tendo em conta o contexto deste itinerário ensaístico, não se dispensa uma breve aproximação à economia simbólica da representação do divino nos universos muçulmanos. Neste âmbito, é necessário saber que o Alcorão não interdita explicitamente as imagens de Deus, nem as imagens em geral. Ao contrário, a Torah menciona literalmente a interdição, por exemplo, no segundo mandamento do Decálogo. Podem encontrar-se vestígios do Decálogo no Alcorão – como a sura Al'Araft (7,143-151) – mas não é possível determinar uma dependência directa do próprio texto bíblico. O Alcorão condena sim, retrospectivamente, os ídolos pré-islâmicos. Daí que alguma da investigação mais marcante sobre a história do Islão tenha mostrado que a interdição geral da representação de «seres dotados de sopro» (abrindo uma oportunidade para os motivos vegetais) e as práticas de destruição de imagens, além de outras produções plásticas e arquitectónicas, que fossem objecto de culto, são essencialmente «pós-alcorânicas». Não se deve concluir, no entanto, que o interdito exprima uma descontinuidade com os ditos do Profeta (cf. Gimaret, 1997; Wagtendonk, 1987).

² Uma relação mais ampla destes acontecimentos pode ser lida em: Bœspflug, 2006: 11-24.

ALFREDO TEIXEIRA

A representação plástica do Profeta tem uma história particular. Também neste caso é necessário afirmar que não existe nenhuma prescrição alcorânica que interdite imagens do Profeta. O interdito que cobriu a figuração divina e que se aprofundou após a morte do Profeta alcançou a própria figura do Profeta. No entanto, neste caso, é necessário fazer algumas distinções. Não existem representações pictóricas do profeta do género “retrato”. Mas sobreviveram muitas ilustrações de tipo narrativo que representam cenas da memória islâmica fundadora. É sobretudo no universo chiita que encontraremos testemunhos de uma arte da ilustração evocativa da vida do Profeta. São particularmente célebres as ilustrações persas, que apresentam a figura do profeta com um rosto oval vazio, privado, pois, de qualquer traço identificador³, procedimento que na iluminação otomana é substituído pela prática de cobrir o seu rosto com um véu.

Sublinhe-se, ainda, que o estatuto anicónico do divino não deu origem, necessariamente, a uma espiritualidade da austeridade decorativa. A espiritualidade do Livro e da Revelação abriu horizontes muito amplos para a plasticidade das artes caligráficas. Dessa forma, a memória islâmica inscreve-se, cifrada, qual *graffiti*, em dispositivos decorativos e arquitectónicos diversos. À caligrafia junta-se a vocalidade da entoação alcorânica, traços expressivos da transcendência da mensagem⁴.

Esta aproximação em perspectiva permite perceber que é necessário recuar até ao problema mais vasto da imagem como espelho de uma sociedade, terreno de muitos investimentos e interdições. Como mostrou Jack Goody (1997), o medo e ambivalência face às representações é recorrente em diversas texturas culturais, incluindo os povos sem escrita.

³ Esta prática encontra-se documentada também na arte judaica e, mais raramente, na arte cristã (cf. Bœspflug, 2006: 509).

⁴ Em *The Mediation of Ornament* (1982), O. Grabar defende que, no contexto islâmico, as artes não figurativas têm um valor icónico. Como observa Bœspflug, por vezes, por processos de micrografia, pode ultrapassar-se o interdito desenhando com os próprios traços da escrita (cf. 2006: 46).

DA INSTITUIÇÃO DA ORIGEM À EMBLEMATIZAÇÃO DA SOCIEDADE

O imperativo da origem

Os mitos de fundação são expressão desse trabalho cultural de mapeamento da experiência humana e de inscrição num sistema de referências⁵. Tomemos o exemplo dos saberes da navegação: essa inscrição referencial da experiência permitiu ultrapassar o 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 singulari-

⁵ 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; Pierre, 1992: 196s).

ALFREDO TEIXEIRA

dades, 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 – 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 noutro lugar se mostrou (cf. Teixeira, 1995: 173-175), a teoria girardiana é uma teoria das origens, ou seja, uma teoria morfogenética 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 – recorde-se o que antes se disse sobre o facto dos reformismos religiosos se apresentarem 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 Legendre⁶. 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 (*Référence*), ou segundo uma outra expressão, com o Terceiro (*Tiers*). 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 coisas⁷. 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 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

⁶ *L'amour du censeur* (1974) continua a ser uma das obras mais importantes no âmbito da antropologia das instituições.

⁷ “Le Tiers instituant est toujours là, pour la manoeuvre normative d'un pouvoir indissociable de la reproduction de notre espèce: le pouvoir d'instituer la signification, dividindo as palavras e as coisas” (Legendre, 1994: 171).

ALFREDO TEIXEIRA

limite donde tudo decorre, emerge, cai, etc. (cf. Legendre, 1994: 11s, 14, 17; 1985: 169)⁸. 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 afecta as formulações, ou seja os conteúdos, mas não o princípio estrutural da sua reprodução, a que se poderia chamar princípio de totemização da sociedade⁹.

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” (*Référence tierce*), que nas religiões abraâmicas se consubstancia na ideia de Revelação e na teatralização social que a traduz. A abordagem de Legendre sublinha o facto 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

⁸ 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).

⁹ Estas observações vão na linha da definição da “dogmaticidade” como “lei de conservação” (Legendre, 1974: 250).

a religião latina esteja no centro das montagens da comunicação dogmática no Ocidente ¹⁰.

O Interdito

Está aqui está 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 sua 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 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 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

¹⁰ De acordo com os estudos de Legendre é possível sustentar a hipótese de que a instituição eclesíástica foi portadora do princípio de organização que se veio a chamar Estado – lugar de verdade e lugar de poder (cf. Legendre, 1999: 39s, 51, 86; 1988: 110, 222, 223).

ALFREDO TEIXEIRA

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, uma 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), ele funda sempre uma dialéctica Sujeito/Objecto a qual afirma a identidade do sujeito. 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 Outro: “o terceiro está sempre presente no nascimento do desejo”¹¹. 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

¹¹ “Le tiers est toujours présent à la naissance du désir” (Girard, 1961: 29).

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 significante 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). 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, as quais conduzem cada um ao seu lugar e função, a comunidade fica privada da sua identidade.

Em algumas das narrativas recolhidas por René Girard, a produção da imagem divino encontra-se no próprio desenlace do processo do bode expiatório, enquanto representação ambivalente do medo de dissolução social e abrasão da identidade colectiva (cf. 1999: 83s). Em alguns dos exemplares recolhidos, a narrativa começa evocando a presença de uma imagem do Deus protector e termina com a indicação de que a cidade construiu uma estátua ao Deus protector. A função totémica do sagrado consiste assim nesse poder emblema-

ALFREDO TEIXEIRA

tizador da identidade que as representações figuradas do divino traduzem – a imagem vigia sobre os interditos necessários à sobrevivência da comunidade e comemora o advento da paz que superou a destruição epidémica. Não é assim difícil perceber que os conflitos entre os povos se apresentem, com frequência, sob a figura da iconoclastia. Não espanta também que, quando a sátira religiosa encontrou vias facilitadas nas sociedades cristãs, o humor – porque torna visível a estrutura¹² – procure o desvelamento dessa assimilação da violência divina à violência humana.

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 imitativa¹³.

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)¹⁴. Freud apresenta uma explicação histórica, genética do interdito do incesto. 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 acon-

¹² A este propósito: cf. Girard, 2002: cap. VIII.

¹³ 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 da parelha gémea. 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).

¹⁴ 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).

tecimento 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 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 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).

ALFREDO TEIXEIRA

A SECULARIZAÇÃO OU A IMPOSSIBILIDADE DA BLASFÊMIA?

“*Imago*”: a cena do poder

Pierre Legendre resume em três regiões semânticas o sentido de *imago* no processo de totemização social (cf. 1994; 1999: 301s). Na primeira região, é necessário recuar à infância do humano e tomar em consideração a função do brinquedo enquanto objecto «transicional»: neste sentido, a imagem dá figura à separação, é incarnação do objecto separador. Numa segunda região, *imago* diz respeito aos antepassados – exemplo acabado, a máscara mortuária. Em Roma, passeava-se em procissão a imagem do defunto, em contexto de homenagem fúnebre; as ritualidades políticas não dispensam o culto dos antepassados fundadores, do qual faz parte a *mise en scène* das imagens do rei, do libertador, do revolucionário, etc. – dos funerais reais às cerimónias na Praça Vermelha na ex-URSS, deparamo-nos sempre com o problema do poder como imagem ou da imagem como presença do que é imortal no poder. A terceira região semântica de *imago* apresenta-se sob o signo do paradoxo: a imagem do que não pode ser visto ou representado, mas deve ser encenado. Este é, segundo Legendre, o território das grandes querelas, onde a humanidade se divide em clãs inconciliáveis. O exemplo mais significativo, no universo cristão, pode identificar-se nas disputas cristológicas do Cristianismo antigo, terreno de tensões teológicas que terão uma ampla posteridade. A pergunta essencial dizia respeito à necessidade de se estabelecer se Jesus Cristo seria uma aparência na sua humanidade. A resposta tinha consequências importantes no que concerne à morte de Jesus. Entre os evangelhos não canónicos, encontramos um texto, o chamado pseudo-Evangelho de Barnabé, que procura dar sustento ao pressuposto fundamental de que Deus não pode morrer; para tal, Jesus é substituído na cruz por um duplo, Judas. A iconografia do crucificado tornou-se o testemunho mais eloquente da teologia realista: ao emblema abstracto da cruz, vai preferir-se a teatralização do corpo de Jesus cravado na cruz.

28 | Neste desdobramento hermenêutico, *imago* remete para o substrato da actividade simbólica humana enquanto capacidade de “substituir”. A imagem é presença de algo na sua ausência, tal como a

palavra, e por isso deve ser compreendida no terreno da instituição das relações de significado – compreende-se assim que ela seja o cerne de muitas montagens normativas (cf. Legendre, 1999: 304s). Nas trajetórias da modernidade europeia, boa parte deste trabalho institucional-normativo foi transferido para para o Estado moderno. Mas a mudança de órbita da construção do social não implica a obsolescência do sagrado, já que este é a figura nuclear do problema do Terceiro (*Tiers*) separado. Se no monoteísmo religioso, Deus se reveste das funções do Terceiro (*Tiers*), o que acontece nas sociedades secularizadas e nas formas políticas laicizadas¹⁵? Para Legendre, o Estado moderno foi construído, precisamente, sobre os alicerces do conceito romano-canônico de *religio*¹⁶ (em particular, a aculturação da *religio* romana no cristianismo latino¹⁷).

Secularização: mudança de cena?

Os recursos fundamentais de encenação do poder permanecem, pois, mas num contexto de dissipação social e de pluralidade de significações favorecidas pelo desenvolvimento do espaço comunicativo público. É este contexto que conduz os críticos de Legendre a afirmar que a nas sociedades secularizadas se desvaneceu a função do Terceiro (*Tiers*). A sua antropologia do direito recusa a ideia da subsistência de uma sociedade moderna dual, sem a intervenção, portanto, do Terceiro (*Tiers*) – a mudança de “cena” não implica a negação sem resto da figura da Referência transcendente em relação às transações entre os indivíduos¹⁸. À dissipação e pluralidade referidas correspondem novas formas de instituir a imagem. A omni-

¹⁵ Acerca do conceito de secularização: cf. Tschannen, 1992; Dobbelaere, 1981.

¹⁶ “La sécularisation ne sera comprise et assimilable, que si comprend d’abord le concept de religion. Pour cela, il faut secouer nos habitudes de pensée. Nous vivons non pas la fin des Lumières, mais la fin du Moyen Âge, de cet instant historique où ont jetées les bases du Tiers abstrait qui va succéder le christianisme: en inventant la notion d’État. Le concept romano-canonique de religion doit être d’abord compris, si l’on veut comprendre l’État sécularisé; il y a là un préalable” (Legendre, 1999: 309; cf. 305-307).

¹⁷ A este propósito consulte-se: Sachot, 1998.

¹⁸ “La problématique de la séparation, du rapport au monde à travers le voile des mots, est toujours là, et à travers elle, la problématique du Tiers. Prétendre à l’abolition du Tiers, à une société qui ne serait plus q’un agglomérat d’individus en duel les uns avec les autres, s’est comme si on prétendait abolir le miroir” (Legendre, 1999: 307).

ALFREDO TEIXEIRA

presença da fotografia e do filme nas sociedades hodiernas está ao serviço dos novos dogmas dos espaços da produção e do consumo (cf. Legendre, 1983). “L’image c’est le dogme”¹⁹ – o fluxo contínuo de imagens, próprio destas sociedades, aponta para aquilo que é inevitável acreditar e remete-nos para o mito de Narciso: Quem é o outro na imagem? Sou eu ou um outro? Quem é o outro? Quem sou eu? O mesmo efeito de espelho se joga na constituição da esfera pública, cenário dos novos modelos de configuração do sujeito.

Entre os diversos sociólogos da secularização, parece pertinente referir, neste ensaio o modelo teórico de Luhmann. O sociólogo propôs-se formular um modelo sistémico-funcional que compreenda a religião, num processo de diferenciação geral, não como um fenómeno autónomo, mas sim em referência ao sistema social global e em relação aos outros subsistemas (cf. 1977). Tal como os sistemas económico, político, científico, familiar, entre outros, o sistema religioso constitui-se a partir de um problema concreto no ambiente social, a que procura dar resposta (*ibid.* 9-71).

Neste quadro de pensamento, a secularização não pode ser explicada apenas a partir do subsistema religioso, pois diz respeito a todo o sistema social. Concretiza-se no processo de passagem de uma situação em que a religião era dominante – modelo de diferenciação hierárquica –, para uma situação em que a religião se torna um subsistema orientado para o ambiente social – modelo de diferenciação funcional. Secularização é, assim, o resultado do processo de diferenciação funcional nas sociedades modernas, quanto ao sistema religioso e ao seu ambiente. O mesmo é dizer, que a secularização se traduz numa redefinição funcional das sociedades, uma vez que a alteração das relações entre religião como sistema e o seu ambiente social tem um impacto global na sociedade (cf. *ibid.* 227). Luhmann caracteriza este processo de diferenciação sócio-funcional segundo três tópicos: privatização, integração, complexificação.

O fenómeno da “privatização da religião” é uma das consequências observáveis deste itinerário moderno de diferenciação social. Traduz-se na liberdade usada por cada indivíduo quanto à determinar a sua forma de participação nos diferentes subsistemas sociais. No caso do sistema religioso, a privatização da decisão afecta profunda-

¹⁹ Legendre, 1999: 311; este o tema central das suas “Lições III” publicadas em 1994.

mente a sua relevância social e as suas pretensões de universalidade, uma vez que deixa de poder determinar as motivações de adesão dos indivíduos singulares às crenças religiosas e às igrejas (cf. *ibid.* 232-242).

A secularização diz respeito, também ao processo de “integração”, que se define como capacidade de evitar que as operações de um sistema parcial desenvolvam problemas insolúveis noutros sistemas. A integração pressupõe que cada sistema parcial se converta em ambiente para outros sistemas, e que o sistema social global deixe de regular, mediante normas gerais, as relações entre subsistemas. A integração é, assim, essa dinâmica de correlação que organiza os diversos sistemas sociais, inibindo as interferências, desenvolvendo a especialização de cada subsistema, e reduzindo as consequências da valorização de uma função em detrimento de outras.

Por seu lado, a “complexificação” de um sistema social traduz-se na multiplicação do número dos seus elementos e das relações entre si. Trata-se de um movimento de decomposição interna bem visível nos sistemas económico, científico, político e outros. Segundo a leitura de Luhmann, esta é uma das dificuldades do sistema religioso nas sociedades complexas modernas, uma vez que lhe é impossível decompor o seu objecto referencial em unidades mais simples. Aqui se enraízam as incompatibilidades, ou incomunicabilidades, quanto às imagens do mundo por parte da religião, que tudo reduz ao Uno, e do conhecimento científico, que mais facilmente se adapta à complexidade do seu objecto. Aqui Luhmann descobre um paradoxo interior à dinâmica da secularização: por um lado, a complexidade que habita os sistemas sociais prejudica o sistema religioso, por outro, os elevados níveis de risco que os processos de complexificação transportam abrem novas oportunidades à função religiosa (cf. *ibid.* 255s).

Nas sociedades que fazem esta experiência histórica, a esfera da significação e das práticas religiosas, ao relativizar-se, deixa de poder instituir-se como centro organizador da percepção dos limites. Fica, assim, reduzida a possibilidade de identificação social do “blasfemo” ou da “blasfémia”, uma vez que as operações que permitiam a identificação religiosa das fronteiras últimas – aquelas que ninguém pode ultrapassar – não têm cátedra. Não é por acaso que as actuais tensões entre a liberdade de expressão e o direito dos grupos

ALFREDO TEIXEIRA

religiosos a verem respeitado o seu património acabam por se transferir para esfera da argumentação ética e axiológica, onde, apesar das lutas ideológicas, se podem construir novos consensos.

A “paródia” do religioso

A profunda alteração dos quadros sociais da experiência religiosa, a diminuição da capacidade inclusiva das instituições e o peso ideológico das profecias do “fim da religião” podem levar à conclusão fácil de que, com a erosão de determinadas formas históricas de religião, desaparecem as funções simbólicas que nelas se condensavam. É necessário permanecer atento às deslocações do sagrado, uma vez que as religiões históricas viram diminuído o poder de fixar o sentido desse sagrado. Nas condições actuais, a figura da blasfémia surge com frequência traduzida nos diferentes registos da “paródia” do religioso²⁰, uma vez que os mitemas religiosos ficaram ao alcance de formas diversas de colonização sem a protecção das antigas autoridades²¹. As produções e as práticas estéticas dão testemunho destas transformações.

A linguagem da crença é um laboratório privilegiado para a observação das relações entre o sistema estético e o sistema religioso. A Jean Wirth pertence um dos mais importantes estudos sobre o uso medieval e moderno do conceito de crença (cf. 1983), estudo que encontrou outros desenvolvimentos na sua obra acerca da imagem na cultura medieval (cf. 1989). O investigador partiu do estudo do vocabulário medieval para mostrar as trajectórias da constituição do vocabulário moderno da crença. Wirth observa que não há no latim

²⁰ Falamos de “paródia” não no sentido de comentário irónico, mas no sentido de “contrafactura”, tal como no século XVI era usado para caracterizar processos de composição que partiam de um modelo pré-existente, modelo que por vezes nada tinha que ver com o carácter ou a função da obra final. Estas apropriações podiam afectar o texto (um texto antigo com uma nova música) ou o texto e a música (adaptação e desenvolvimento de um elemento musical com um texto novo). Veja-se, por exemplo, a utilização da *chanson* “Malheur me bat” de Ockghem na Missa de Josquin des Prez que tomou o mesmo nome. Na historiografia essa missa é designada, por isso, de “missa de paródia” ou “de imitação”, e no seu tempo seria identificada como “missa de imitação (paródia) de *Malheur me bat*”. Paródia não tem pois aqui, um sentido pejorativo, identifica apenas um processo de composição musical (cf. Teixeira & Delgado, 2003).

²¹ Sobre a blasfémia visual: cf. Doisy, 2006.

medieval nenhuma palavra que cubra o campo de *croyance* no francês moderno. O campo semântico de *fides* alargou-se entre os séculos IV e XII, de tal forma que passou a designar tanto o vínculo religioso, quanto o laço social (o juramento, a vassalagem). Wirth mostrou como a arte se tornou um meio de pregação: a arte coopera com as montagens rituais que organizam as acções litúrgicas da Igreja e a imagem torna-se o lugar, por excelência, da produção do sagrado. Em *L'image médiévale*, Wirth procurou mostrar como entre o século XI e o século XIII o sistema estético e o sistema religioso se articulam de forma mais vasta com o sistema social (cf. 1989: 343-345)²².

A moderna *croyance* caracteriza-se por uma remodelação profunda das relações entre o sagrado e o profano. Wirth mostra que, a partir do século XII, o conceito de *fides* cada vez menos será englobante das práticas sociais, isto porque a emancipação das instituições transporta consigo remodelações e inovações semânticas (cf. 1983: 10-14) – nesse sentido que se assistirá à emancipação do vocabulário das instituições do seu *Sitz im Leben* original. Entre os séculos XVI e XVII, *fides* tenderá a designar uma verdade transcendente, ou a relação com ela, que se distingue precisamente da *croyance* dos outros. *Fides* especializar-se-á, e *croyance* alargará de forma pouco coerente o seu campo semântico – designando tanto a convicção interior, quanto a adesão a uma ortodoxia, ou mesmo a relação com o religioso ilegítimo, empurrado para a zona nocturna da superstição. Deixará de existir, portanto, um termo único para designar de forma inalienável lealdades e vínculos religiosos e sociais, talvez porque essa articulação não mais será possível da mesma forma (cf. 1983: 31, 49-53).

Esta transformação no plano da linguagem, inscreve-se no terreno vasto daquilo que Michel de Certeau designou de fragmentação do cristianismo enquanto corpo social – a desagregação social do “cristianismo objectivo” (descrita sob a figura do *christianisme éclaté*). Certeau falava do fim da articulação estrutural entre a expe-

²² Com uma amplitude maior de informação, Georges Duby tinha já mostrado a importância desse fenómeno nas relações entre arte e sociedade de 980 a 1420, lugar de descoberta de uma concepção espiritualista de imagem que reabilita a matéria como sinal do espiritual (cf. 1976) – este aspecto relaciona-se com a estrutura sacramental das doutrinas de salvação do cristianismo, território que será o lugar de muitas das clivagens religiosas que contextualizarão a(s) Reforma(s).

ALFREDO TEIXEIRA

riência pessoal do crente e a experiência social da comunidade através da Igreja enquanto “corpo de sentido” (cf. Certeau, 1974: 9-13). A consequência seria a ampla disseminação do religioso, contexto em que as convicções amolecem, perdem os seus contornos, acabando por se achar na linguagem comum sob a forma de um exotismo mental, de uma *koinê* da ficção. Retomando alguns dos tópicos fundamentais da sua antropologia do crer, dir-se-ia que as convicções se acumulam naquela região em que “se diz” aquilo que já “não se faz”, região onde se teatralizam os recursos que já se não conseguem pensar, e onde se mesclam necessidades várias, ainda irredutíveis, mas desprovidas de representações credíveis (cf. Idem, 1987a: 183). Este é o contexto em que a elaboração simbólica do sagrado se pode emancipar dos objectos convencionalmente reconhecidos como religiosos, e estes mesmos podem ser matéria para novas recomposições num regime de paródia simbólica em que os mitemas e os ritemas não podem ser já explicados pela lógica do *credo* que os organizava, ou pelas práticas reguladas que os actualizavam (cf. Idem, 1974: 9-31).

CONSIDERAÇÃO FINAL

O problema da ofensa religiosa, actualmente, está marcado, nos contornos da sua publicitação, pelas consequências dos processos de reafirmação do factor étnico-religioso. Por via da sua extraordinária capacidade de emblematização (totemização), torna-se a bandeira de identidades musculadas que se autocompreendem sob a ameaça do “outro”. Porque a produção de imagens serve a emblematização da experiência desse “nós” social, também os confrontos dos mundos se tornam guerras da imagem. O reforço musculado dos factores étnico-religiosos é, nestas situações, uma estratégia de protecção face à ameaça, real ou imaginada, do Outro. No contexto desta reflexão, é significativo o que Paul Ricœur escreveu acerca da violência simbólica: essa tentativa de forçar a nascente a dobrar-se às dimensões do recipiente, numa operação que considera de auto-protecção face a tudo o que possa aparecer como ameaça do desbordamento, como ameaça do excesso. Ricœur põe em destaque esse trabalho próprio do crente – quando se encontra dentro de uma denominação confessional – que é o de reforçar as paredes do espaço de

acolhimento perante esse excesso percebido como ameaça – na impossibilidade de vedar o topo, reforçam-se os lados, vedam-se as fendas (cf. Ricœur, 2000: 29). A exacerbação das identidades religiosas pode ser vista como o sublinhado de uma linha de fronteira que, em vez de permitir a comunicação, quer fazer crer que para além dela está o vazio.

BIBLIOGRAFIA

- BÆSPFLUG, François (2006). *Caricaturer Dieu? Pouvoirs et dangers de l'image*. Paris: Bayard
- CERTEAU, Michel (1990). *L'Invention du quotidien: I. Arts de faire*. Paris: Gallimard [1980].
- ____ (1987). *La faiblesse de croire*, Paris: Seuil.
- ____ (1974). *Le christianisme éclaté* (en collaboration avec Jean-Marie Domenach). Paris: Seuil.
- CERTEAU, Michel de (1991) *L'Étranger ou l'union dans la différence*. Paris: Desclée de Brouwer [1966].
- ____ (1990). *L'Invention du quotidien: I. Arts de faire*. Paris: Gallimard [1980].
- ____ (1987a). *La faiblesse de croire*, Paris: Seuil.
- ____ (1987b) *La Fable mystique*, 1. XVI^e-XVII^e. Paris: Gallimard [1982].
- ____ (1983). L'institution du croire. Note de travail. *Recherches de Science Religieuse* 71, 61-80.
- ____ (1981). *Croire: une pratique de la différence*. Documents de travail et prépublications A 106. Urbino: Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica [=Une pratique social de la différence: croire, in: *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIII^e au XV^e siècle*, Rome: Ecole Française de Rome 1981, 363-383].
- ____ (1974). *Le christianisme éclaté* (en collaboration avec Jean-Marie Domenach). Paris: Seuil.
- COTTIN, Jérôme (2007). *La mystique de l'art: art et christianisme de 1900 à nos jours*. Paris: Cerf.
- DOBBELAERE, Karel (1981). *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*. London: Sage Publications.
- DOISY, Guillaume (2006). De la caricature anticléricale à la farce biblique. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 51: 134, 63-91.

ALFREDO TEIXEIRA

- DUBY, Georges (1976). *Le temps des cathédrales: l'art et la société, 980-1420*. Paris: Gallimard.
- GIMARET, Daniel (1997). *Dieu à l'image de l'homme: Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*. Paris: Cerf.
- GIRARD, René (2002). *La voix méconnue du réel: une théorie de mythes archaïques et modernes*. Paris: Grasset
- _____ (1999). *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Grasset.
- _____ (1982). *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset.
- _____ (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset.
- _____ (1972) *La Violence et le Sacré*. Paris: Grasset.
- _____ (1961). *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset.
- GOODY, Jack (1997). *Representations and Contradictions: Ambivalence Towards Images, Theatre, Fiction, Relics and Sexuality*. Oxford: Blackwell Publishers.
- GRABAR, O. (1992) – *The Mediation of Ornament*. Princeton.
- KANTOROWICZ, Ernst (1984) *Mourir pour la Patrie*. Paris: PUF.
- _____ (1957). *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton University Press.
- LUHMANN, Niklas (1977) *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 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.
- _____ (1983). *Leçons II. L'Empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*. Paris: Fayard.
- _____ (1974). *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*. Paris: Seuil.
- LUHMANN, Niklas (1977). *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.
- RICŒUR, Paul (2000). A Religião e a Violência. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 56, 25-35.
- SACHOT, Maurice (1998). *L'invention du Christ*. Paris: Éd. Odile Jacob.
- TEIXEIRA, Alfredo (2006). Os “índios do interior”: A instituição do crer e a

- folclorização do religioso segundo Michel de Certeau. *Didaskalia*, 36:2, 165-193.
- _____. (2005). «Entre a exigência e a ternura»: uma antropologia do habitat institucional católico, Lisboa: Paulinas.
- _____. & Cristina DELGADO (2003). A emancipação do sagrado e a paródia do religioso. Notas exploratórias sobre a criação musical na segunda metade do século XX. *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões* 2, 35-62.
- _____. (2003). Identidade e diferença. A violência enquanto substrato da vida social nativa. In: *Religiões: Identidade e Violência*. Actas da XXIII Semana de Estudos Teológicos, 4 - 6 de Fevereiro de 2002. Lisboa: Alcalá, Faculdade de Teologia da Universidade Católica, 51-68.
- _____. (2002). Narrar a origem e instituir a diferença. Perspectivas religiosas. *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, 1:1, 105-119.
- _____. (1995). *A pedra rejeitada. O eterno retorno da violência e a singularidade da revelação evangélica na obra de René Girard*. Porto: UCP, Fundação Engº António de Almeida.
- TSCHANNEN, Olivier (1992). *Les théories de la sécularisation*. Genève, Paris: Librairie Droz.
- WAGTENDONK, K. (1987). Images in Islam: Discussion of a Paradox. In: D. Van der PLAS, *Effigies Dei. Essays on the History of Religions*. Leyde, 112-129.
- WIRTH, Jean (1989). *L'image médiévale: naissance et développements (VI^e – XV^e siècle)*. Paris: Méridien Klincksieck.
- _____. (1983). L'évolution du concept de croyance. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 45, 7-58.

