



SEÇÃO TEMÁTICA

## Da saída: religião da saída da religião, arte da saída da arte

### *Way out: the religion of the end of religion, art of the end of art*

Paulo Pires do Vale\*

**Resumo:** Neste ensaio, procurarei compreender a recusa da sacralização da arte – e a negação do museu como lugar de culto dessa nova religião –, partindo de uma análise de um movimento religioso que se caracteriza por ter recusado o antigo sagrado e negado as formas elementares da religião arcaica: o cristianismo. No cristianismo, a subversão da economia religiosa tradicional acontece no interior do próprio fenómeno religioso – deste modo, compreenderemos, ao fim deste percurso, o anti-museu enquanto movimento artístico interior ao sistema: proposta de uma relação pós-religiosa (pós-artística) com a obra.

**Palavras-chave:** Crença. Ateísmo. Anti-museu. Dessacralização. Cristianismo. Kenosis. Vazio.

**Abstract:** In this essay, I wish to understand how it is possible to reject the sacralisation of art – and the denial of the museum as the place of worship of this new religion – taking as starting point an analysis of a religious movement which is notorious for having rejected ancient sacred beliefs, and denied the elementary forms of ancient religion: Christianity. In Christianity, the subversion of the traditional religious exchange occurs from within the religious phenomenon itself – in this same way, by this journey's end we shall better understand the anti-museum as an artistic movement within its own system: a proposed post-religious (post-artistic) relationship with the work of art.

**Keywords:** Atheism. Anti-museum. Desacralization. Christianity. Kenosis. Emptiness.

## Introdução

O museu como o novo templo da *religião da arte*; a experiência estética como um *resto* da religião num período pós-religioso; a proximidade entre a linguagem mística e o discurso artístico: a aura, o vazio, a ausência, o sublime, a epifania, o invisível, a força... Estes enunciados, recorrentes na filosofia e crítica da arte desde o Romantismo Alemão, não aproximam apenas arte e religião, mas apontam para um fenómeno de substituição, tornando-se a arte um suplemento espiritual num mundo

---

\* Mestre em Filosofia. Docente convidado na Universidade Católica Portuguesa. Investigador e membro da direcção do CITER. Presidente da Associação Internacional de Críticos de Arte de Portugal. [ppdvale@gmail.com](mailto:ppdvale@gmail.com)

secularizado. O museu (lugar do separado), a estética (como disciplina) e a arte (como categoria autónoma) surgem precisamente no momento histórico de perda da importância da religião no espaço público.

Neste ensaio, procurarei compreender a recusa da sacralização da arte – e a negação do museu como lugar de culto dessa nova religião –, partindo de uma análise de um movimento religioso que se caracteriza por ter recusado o antigo sagrado e negado as formas elementares da religião arcaica: o cristianismo. No cristianismo, a subversão da economia religiosa tradicional acontece no interior do próprio fenómeno religioso – deste modo, compreenderemos, ao fim deste percurso, o anti-museu enquanto movimento artístico interior ao sistema: proposta de uma *relação pós-religiosa (pós-artística) com a obra*.

Será o anti-museu uma espécie de cristianismo em arte? Poderá a teologia cristã ajudar a dessacralizar e profanar a arte – a religião da arte? Começaremos, então, pela análise da originalidade cristã e o seu esforço profanatório anti-religioso – *religião da saída da religião*; passaremos, depois, pela compreensão do ateísmo como consequência e purificação desta religião; para chegarmos às consequências destas estruturas teológicas no campo artístico: *a arte da saída da arte*.

### Saída de que Religião?

*Religião da saída da religião*: para compreendermos esta fórmula, que Marcel Gauchet usou para identificar o cristianismo (Gauchet, 1985), temos que perceber, antes de mais, o conceito de *religião*<sup>1</sup> de que o cristianismo fez sair (a segunda ocorrência da palavra na frase) – que não é, como poderia parecer, apenas o Judaísmo, de onde Cristo e os seus discípulos são originários.

A religião primitiva é, nas palavras de Gauchet, “o reino do passado puro” (Gauchet, 1985, p.45): foi no passado que os deuses entregaram aos heróis ou

---

<sup>1</sup> A etimologia da palavra “Religio” é disputada: virá de “relegere”, como afirma Cícero ou de “religare”, como indicou Lactâncio e Agostinho? “Relegere” remeteria para releitura, um regresso e repetição cuidadosa. Outras interpretações apontam que a palavra é uma transformação de “re-colegere”, o oposto de “negligere”, uma recolha e cuidado escrupuloso - o que terá dado origem à utilização do adjectivo “religiosamente” como substituto de “escrupulosamente”: uma forma de cumprimento obsessivo da lei, das fórmulas e dos rituais (que devem ser conhecidos, lidos e relidos, repetidamente). Lactâncio - e depois Agostinho, que conhecia as duas versões etimológicas - propunha que a palavra religião tinha origem em “religare” - no sentido de religar Deus e os homens, religar os homens entre si, ou mesmo os homens e o mundo. Benveniste considerou esta versão já uma cristianização da religião, precisamente por apontar para uma dimensão de interioridade, de relação com o monoteísmo que coloca deus num outro mundo - e por isso é preciso religar o separado. No início, a religião não precisa de ser uma questão pessoal-individual-interior, nem relação com um ausente: pode ser uma mera manifestação exterior e social, um ritual cumprido como manda a Lei sagrada, porque inviolável e imposta pelos deuses aos antepassados (Benveniste, 1969, p.269; Agamben, 2005, p.93; Azevedo, 2010, p. 90ss).

antepassados a Lei que se deve cumprir. É, então, do passado que chega o fundamento da vida pessoal e social: o que determina a existência humana não é o próprio humano, mas uma ordem que o ultrapassa e vem desde uma origem mítica, de seres de outra natureza – uma Lei que não pode ser questionada. Isso que foi recebido anteriormente é a fonte do sentido e o fundamento do presente na sua totalidade. O presente fica em dependência absoluta do passado.

Esse deslocamento em direção ao passado implica, então, uma *desapossessão* do próprio homem em relação à sua existência: nada deve ser mudado, a não ser que os deuses queiram. A *história* deixa de ser importante, determinante é o *passado-origem*: a religião e a totalidade da vida por ela regulada, surgem como *imediatez a-histórica* e não como uma construção. A religião é, assim, uma defesa contra a incerteza e a angústia da mudança (que a história é). A estabilidade da sociedade depende de a Lei ser respeitada de forma incondicional. A religião é o império do imutável.

Contra este conservadorismo radical assente no passado sacralizado, o cristianismo é a compreensão da história organizada pelo futuro (ou mesmo pelo presente). O caminho, das religiões primitivas até ao cristianismo, será o da reapropriação progressiva da fonte do sentido e da lei – que não está já num além ou num passado, mas deve ser assumida pelos actores humanos num presente histórico. A mensagem de Jesus Cristo surge como destruidora do *sagrado* que desapropria o homem da sua vida, que torna o homem dependente retirando-lhe o poder de investimento, alteração e mudança da sua realidade actual.

Neste sentido, uma das estruturas do cristianismo revelar-se-ia na fórmula teológica “já e ainda não” – *tensão* que Joseph Ratzinger traduziu, de algum modo, por “irreversibilidade e esperança” (Ratzinger, 2006, p.191): a revelação e salvação, para um cristão, já estão realizadas historicamente em Jesus Cristo (na sua encarnação, morte e ressurreição), mas requerem que cada crente colabore nelas, a cada instante da história, sempre de forma diferente, atento aos “sinais dos tempos”(GS 4), à situação nova da humanidade presente. Segundo a mensagem cristã, o *Reino de Deus* – tropo central dessa mensagem – não é uma questão de revelação passada, nem espera alheada de um futuro por vir: *o Reino está já no meio de nós* (Lc 17, 22). O futuro (mesmo o escatológico, da última vinda ou o do fim dos tempos) é para ser preparado aqui e agora, no presente. Isso faz *sair* da religião do passado e da sua temporalidade legitimadora do conservadorismo. Com o cristianismo dá-se uma conversão temporal: um voltar os olhos do pretérito para o presente, da religião dos antepassados e da Lei imutável, da fórmula segura e repetível, para a surpresa do reino estar já aí e sempre a revelar-se. Do mesmo modo,

rompe com a temporalidade circular grega ou reincarnacionista. O cristianismo propõe uma valorização do *presente* – “os mortos que enterrem os seus mortos...”, ou ainda, “quem deita a mão ao arado e olha para trás não é digno do Reino de Deus” (Lc 9, 58-62).

A relação com o *instante* fica bem retratada na forma como o cristianismo sublinha a importância da escolha e a responsabilidade pessoal – que é também a recusa do determinismo, do passado controlador do indivíduo e do grupo. Como ensinou Chesterton, o *suspense* é um gênero literário cristão (Chesterton, 2008, p.193). O cristianismo coloca o homem numa vida em aberto, numa história de final incerto, na encruzilhada: e mostra-o como *capaz* de escolher e decidir a sua vida. Pensar a eternidade é fácil, o presente é que é terrível e carregado de perigos (*ibidem*, p.194). Decorrente daqui, compreendemos a importância da *atenção* para o cristianismo – a “oração natural”, segundo Malebranche (1977, p.453).

Se o Deus apresentado por Jesus Cristo não se pode prender ao passado, também não se pode fixar a uma Lei. São vários os episódios narrados nos evangelhos em que a Lei – a *Torah* – é posta em causa: por exemplo, ao não cumprir o rigor do *Sabbath* e afirmar: “não é o homem feito para o *Sabbath*, mas o *Sabbath* para o homem” (Mc 2, 27); ou quando os responsáveis judeus lhe trazem uma mulher apanhada em adultério e lhe perguntam, para o testar, o que lhe devem, segundo a Lei, fazer – sendo que a Lei a mandava apedrejar –, diz-lhes: “Aquele que não tiver pecados, que atire a primeira pedra” (Jo 8, 1-11).

Se a Lei é sagrada, Jesus vê o sagrado como o inimigo de Deus – porque inimigo do homem. Como percebeu o cioso judeu Paulo, a Lei é a criadora do pecado<sup>2</sup>. “A letra mata, o espírito vivifica” (2 Cor 3, 6). O cristianismo liberta Deus da identificação com a Lei, prescrições legais ou morais: “restitui-lhe transcendência” (Valadier, 1994, p.38). O culto cristão não pode ser reduzido a uma lei prescritiva e segura, a ser respeitada escrupulosamente para se poder alcançar a salvação certa. A exigência é maior e tem como consequência um empenhamento e investimento na história impura (desfazendo este conceito): Deus não está num qualquer lugar dito sagrado, puro, mas em todo e qualquer homem ferido, necessitado, abandonado.

---

<sup>2</sup> “Assim, meus irmãos, também vós estais mortos para a lei pelo corpo de Cristo, para que sejais de outro, daquele que ressuscitou dentre os mortos, a fim de que demos fruto para Deus. Porque, quando estávamos na carne, as paixões dos pecados, que são pela lei, operavam em nossos membros para darem fruto para a morte. Mas agora fomos libertados da lei, tendo morrido para aquilo em que estávamos retidos; para que sirvamos em novidade de espírito, e não na velhice da letra. Que diremos pois? É a lei pecado? De modo nenhum. Mas eu não conheci o pecado senão pela lei; porque eu não conheceria a concupiscência, se a lei não dissesse: Não cobiçarás” (Rom 7, 4-7).

Jesus vai à Sinagoga e ao Templo, mas prega e realiza as suas acções, habitualmente, fora: os evangelhos colocam-no recorrentemente em movimento, a caminho, na estrada, hóspede em casa de alguém... Parte importante dos seus gestos e da sua mensagem foram revelados à mesa: em estalagens, em casa de amigos, de pessoas que o convidaram para entrar – muitas vezes tidas como pecadoras, impuras e impróprias segundo as normas sociais e religiosas farisaicas. Numa passagem do evangelho de João, junto a um poço, Jesus pede água a uma samaritana (membro de um grupo étnico-religioso desconsiderado pelos judeus): “Disse-lhe a mulher: Senhor, vejo que és um profeta... Nossos pais adoraram sobre esta montanha, mas vós (judeus) dizeis que é em Jerusalém que está o lugar onde é preciso adorar”. Jesus disse-lhe: “Crê, mulher, vem a hora em que, nem sobre esta montanha nem em Jerusalém adorareis o Pai. (...) os verdadeiros adoradores adorarão o Pai *em espírito e verdade* (...)” (Jo 4 19-23).

Deus não se fixa a uma Lei ou lugar. O próprio Templo, morada sagrada de Deus e símbolo da monarquia judaica, não fica intocável pela mensagem cristã: “Destruí este templo e eu o reconstruirei em 3 dias” (Jo 2, 19) – afirmação que foi retomada como uma das acusações na condenação à morte de Jesus. Essa destruição do Templo fica, também, expressa metaforicamente ao se afirmar, na narrativa da Paixão, que, antes de Cristo dar o último suspiro na Cruz, *rasgou-se o véu do Templo* – a cortina que separava os crentes do Santo dos Santos, o mais sagrado dos lugares (Lc 23, 45).

Se, como pensava Durkheim, “a religião é um sistema unificado de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas”; se a religião é a identificação e administração do sagrado e do profano; então, o cristianismo *não é uma religião* porque, de algum modo, destrói esses conceitos e a *separação* que caracteriza o sagrado. A fronteira estável deixa de existir. O que é mais sagrado, o culto no templo ou o homem que sofre no chão? O *Sabbath* ou o cego que pede ajuda? O cumprimento da lei ou o perdão? Ir ao templo rezar para que todos o vejam ou fazê-lo no segredo do coração? Como bem explicou Teresa de Ávila: *Deus também está entre as panelas*<sup>3</sup>.

A parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 30-17) é o melhor resumo desta subversão que destrói as boas intenções dos que ligam Deus ao cumprimento escrupuloso da Lei e dos rituais religiosos, criticando de forma aberta os sacerdotes do templo e o escrúpulo religioso da pureza: a mensagem de Jesus Cristo liga o culto a Deus ao

<sup>3</sup> “Não haja desconsolo quando a obediência vos trouxer empregadas em coisas exteriores. Entendei que até mesmo na cozinha, entre as caçarolas, anda o Senhor...” Santa Teresa de Jesus, Livro das Fundações V, 8

serviço ao próximo. O anteriormente impuro é, agora, o lugar do santo (poucos, na história da arte, o terão percebido tão bem como Caravaggio). Cristo está onde se exerce a caridade: “quando o fizestes a um destes meus irmãos pequeninos, a mim o fizestes” (Mt 25, 40). O acento deixa de estar no sagrado para se dirigir à santidade da vida<sup>4</sup> – e como escreveu Philippe Lacoue-Labarthe, pensando em Pasolini, “O céu dos santos é debaixo dos seus passos a própria terra” (Lacoue-Labarthe, 2004, p.32).

Outra característica do fenômeno religioso tradicional, ligado ainda à *desapossessão* do homem, é a primazia do grupo sobre o indivíduo. Uma das funções da Lei é a manutenção do grupo – que permanecerá desde que cada indivíduo cumpra “religiosamente” a lei e ela não seja posta em causa.

Se, no cristianismo, a comunidade é essencial, como veremos, a pessoa não pode, no entanto, ser um meio para atingir outros fins. Se o próprio Deus cristão é uma comunidade, nele há individualidade – ou melhor, *pessoalidade* (*um Deus, três Pessoas*). Deus é relação – não apenas com outros fora dele, mas em si mesmo. Amor, definiu-o João (1 Jo, 4, 8) – E João afirma de forma radical: “Se alguém diz: Eu amo a Deus, e odeia a seu irmão, é mentiroso. Pois quem não ama a seu irmão, ao qual viu, como pode amar a Deus, a quem não viu? E dele temos este mandamento: que quem ama a Deus, ame também a seu irmão” (1 Jo 4, 20-21).

Por um lado, ao valorizar o presente histórico e ao propor o serviço como caminho, a mensagem cristã valoriza cada pessoa e a sua consciência individual: cada um deve discernir a situação, cada um deve dar a resposta adequada à situação apresentada – não há fórmulas mágicas, mas *atenção e exigência hermenêutica*. Por outro lado, nessa atenção à situação presente, é também a cada um dos outros que se

---

<sup>4</sup> Com o cristianismo, e em particular com a afirmação da Encarnação de Deus, a esfera terrestre ganha completude ontológica e dignidade: a procura da salvação não se faz num escapismo do mundo, mas investindo nele. Assim, o cristianismo valoriza o mundo e vida, o corpo e o humano. O mundo não é aparência ou ilusão, o corpo não é o sepulcro da alma, a multiplicidade não é um mal - o próprio Deus é uno e trino, divino e humano. À imagem desse Deus, o cristianismo vive numa tensão entre contemplação e ação, entre o reconhecimento da consistência deste mundo e não se acomodar a ele, sacramentos e vida ética... Essa é a “agonia do cristianismo” segundo Unamuno. A luta é o que o caracteriza. Não o dualismo, mas o paradoxo nunca totalizante. No centro do cristianismo está uma ausência - porque devedor do monoteísmo, mas também porque afirma a encarnação e morte de Deus, como a narrativa do túmulo vazio revela. Por isso, diante desse vazio, o cristianismo é uma religião hermenêutica. Em vez da lei impositiva, da verdade como lei já revelada, o cristianismo exige uma leitura-interpretação da realidade, dos sinais dos tempos, das situações - da própria presença-ausência de Deus no mundo - à luz dos textos bíblicos, também eles a necessitarem de interpretação. O cristianismo não reconhece uma Torah ou Sharia dada uma vez por todas por Deus ou por um dos seus profetas (o que leva alguns a afirmar que o cristianismo não é uma das religiões do Livro). A verdade já não é a Lei, total e absoluta: a verdade é uma Pessoa, o próprio Cristo que se apresenta como “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14, 6). A Verdade descobre-se em relação, num processo progressivo, num caminho. O cristianismo, como escreveu Valadier, propõe uma noção de Verdade nova: a verdade cristã é relacional (Valadier, 1994). Essa propensão hermenêutica permite a afirmação do cristianismo como heterodoxia: sem propor um caminho único (ortodoxia), mas sem negar a existência de caminho (nihilismo), como escreveu Eduardo Lourenço (Lourenço, 1987).

atende – e não apenas à abstração grupal. Ao destruir o tribalismo e as fronteiras genéticas ou geográficas, ao recusar uma língua sagrada ou povo eleito<sup>5</sup>, cada indivíduo é olhado por si mesmo e já não pelo grupo a que pertence. E todos são iguais. O “próximo” é um dos conceitos que o cristianismo altera profundamente: próximo já não é o da mesma tribo ou da família, da mesma religião ou nação. Como escreveu Paulo, introduzindo na história os conceitos de universalidade e igualdade, antes inexistentes: “já não há Judeu, nem Grego, escravo ou homem livre, homem ou mulher” (Gal 3, 28).

Abriu-se um novo tempo histórico com consequências de que somos devedores culturais: na noção de Direitos universais do homem, mas também no individualismo contemporâneo: Ainda que indesejado e inesperado, é uma consequência cristã da valorização do indivíduo – e manifestação da saída da era religiosa anterior em que o grupo dominava em absoluto o indivíduo.<sup>6</sup>

Paul Ricoeur, num texto essencial para pensar a *saída da religião*, descreve o ateísmo como intermediário crítico para alcançar uma “fé pós-religiosa” (Ricoeur, s.d., p.430). Segundo o filósofo francês, e na sequência do que temos analisado, a religião assenta em duas estruturas arcaicas essenciais: a *acusação* (a punição e o medo) e a *consolação* (o desejo de proteção e segurança). O temor da punição e o desejo de proteção são estruturantes do sentimento e fenómeno religiosos – e essa conexão, uma coincidência de contrários, é surpreendente: a um tempo, “o deus ameaça e protege. Ele é o perigo último e a última proteção” (*ibidem*, p.444). É necessário superar essa estrutura arcaica da vida – os “pontos fracos da religião” – de modo a permitir uma fé para além da acusação e consolo. A crítica ateia, de

---

<sup>5</sup> Um dos primeiros debates no interior do cristianismo foi sobre quem eram os destinatários da mensagem e salvação que Cristo trouxe: a salvação seria só para judeus, como o próprio Cristo? A quem se devia pregar a Boa Nova? Venceu a consciência da universalidade cristã e da importância de cada indivíduo (da relação com o outro, depende a relação com este Deus)

<sup>6</sup> Outra característica da religião – associada ao predomínio do grupo e à sua necessidade de manutenção – é, segundo René Girard (*Le Bouc émissaire*. Paris: Grasset, 1982), a violência. A mitologia religiosa, para Girard, apoia-se na estrutura do bode expiatório: apontar um culpado e sacrificá-lo em nome do bem do grupo. Em vez de estarem todos contra todos, juntam-se todos contra um. Experiência de transfere que conduz a um linchamento, a um sacrifício – depois ritualizado, para que se repitam os benefícios. Também nesse ponto, o cristianismo exige uma saída da religião: o abandono da estrutura religiosa assente na violência. Mesmo na tradição judaica – que em muito se afasta das antigas religiões, a presença da violência sacrificial é bem visível: por exemplo, segundo o Livro do Levítico, no Yom Kipur, entre outras oferendas, um bode deveria ser sacrificado e outro enviado para o Deserto – oferecido a Azazel (um demónio) – e sacrificado pelos pecados de todos. No cristianismo já não é legítimo colocar os pecados sobre os ombros de outros, pessoas ou animais, como substitutos. A responsabilização individual – e colectiva – é exigida. (Lev 16, 1-34) Segundo Girard, Cristo é recusado porque põe em causa este sistema arcaico, não o perpetua, pelo contrário (ainda que a Igreja mantenha no seu discurso e na sua prática um resíduo desta estrutura sacrificial arcaica). Nos mitos a vítima surgia como culpada - mesmo que não o fosse. O Evangelho revela a mentira desse subterfúgio do bode expiatório: no relato da Paixão de Jesus, ele é apresentado e assume-se como inocente, morto sem culpa. O cristianismo é, assim, uma forma de luta contra o sagrado-violento, revelando o funcionamento perverso do seu mecanismo.

Feuerbach, Nietzsche e Freud, tem uma utilidade e um papel, como purificação e libertação.

A religião provoca uma ilusão ao projectar num além, num lugar outro, num ideal superior e exterior ao mundo, a origem do bem e da vida. Projectar nesse além a fonte da interdição, garantindo desse lugar ideal a autoridade sobre a vida humana, implica, como vimos antes, uma desapossessão e uma forma de desprezo pela vida: “O niilismo é a alma da metafísica” (Ricoeur, s.d., p.433). Criticar a religião, a sua estrutura metafísica, e destruí-la a golpes de martelo, é necessário para que a transvaloração se dê e se inverta a ordem niilista instalada. A religião, neste sentido, é a ilusão do *super eu* freudiano – o ideal projectado de onde procedem a interdição e a condenação. O deus moral é, assim, um dos alvos do ateísmo: seja ele a fonte da acusação, seja a fonte protectora. É preciso fazer sair da religião como projecção do desejo e temor humanos – criticando o seu antropomorfismo, como já Xenófanes tinha feito<sup>7</sup>.

“Que espécie de fé merece sobreviver à crítica de Freud e de Nietzsche?” (Ricoeur, s.d., p.448) – pergunta Ricoeur, respondendo: uma fé que não aceite nem espere, de *fora*, nem a punição, nem a consolação. De algum modo, o cristianismo parece já oferecer uma proposta de fé pós-religiosa. Por um lado, contra a *acusação*, a libertação de Deus acusador: é o que a antinomia paulina entre Lei e Evangelho já revela (A lei escraviza, a graça liberta). Por outro lado, contra a *consolação*, a afirmação de uma fé trágica herdeira de Job – “uma fé que avançaria nas trevas” (*ibidem*, p.448), que aceita a incerteza em vez de a querer preencher com falsas seguranças: capaz de assumir o vazio<sup>8</sup>.

Ricoeur lembra também que a “dura expressão”, como lhe chamou Hegel, “Deus está morto” (Hegel, 1999, p.261), não é uma afirmação ateia, mas cristã. A morte de deus-todo-outro-e-onipotente é necessária para se realizar o “Divino como espírito imanente à comunidade” (Ricoeur, s.d., p.482). De algum modo, retomando a dialéctica hegeliana, ao deus abstracto sobreveio um deus negativo (incarnado); pela sua morte adveio o deus concreto: o Deus no meio de nós, em nós, totalmente revelado e realizado. O Espírito Santo é a permanência de Deus no

---

<sup>7</sup> “Se os bois, os cavalos, os leões tivessem mãos para desenhar e criar obras como fazem os homens, os cavalos desenhariam as formas dos deuses à semelhança dos cavalos, os bois à dos bois, e fabricar-lhe-iam um corpo tal como cada um deles possui um” (Xenófones de Cólofon, 1982, p.169).

<sup>8</sup> De um ponto de vista filosófico, não crente, a consequência de uma purificação da religião pelo ateísmo, sem acusação nem consolação, encontrar-se-ia na palavra e na criação: no poder poético de investimento no mundo. Criar um outro mundo, não se resignando nem esperando uma salvação externa. A resposta de Ricoeur estaria, de algum modo, na compreensão do verso de Holderlin: “é poeticamente que o homem habita a terra”.



mundo. Hegel chamou-lhe o Reino do Espírito – “A comunidade é o espírito existente, o espírito na sua existência, Deus existente como comunidade” (Hegel, 1954, p.189). O cristianismo é a criação de uma comunidade: a passagem, como a definiu Jean-Luc Nancy, da *religião do templo à fé comunitária*; da *religião dos filhos à religião dos irmãos* (Nancy, 2005, p.69). O ateísmo não é, portanto, estranho ao cristianismo: “O deus cristão (o monoteísta) é o deus que se aliena: é o deus que se ateísa ou que se ateologisa, se podemos formar estas palavras” (*ibidem*, p.127).

O cristianismo vem propor um “Messias ao invés”: o Messias esperado “era o rei do fim dos tempos, o grande soberano enviado por *Yahwe* para triunfo do seu povo, imperador universal que reconciliaria a terra inteira com a lei do céu” (Gauchet, 1985, p.232). Cristo, pelo contrário, assume uma condição humilde, desde o seu nascimento; não pretende o domínio, diz que vem para servir e não para ser servido; morre para dar a vida; em vez da guerra prega o amor, é mestre e lava os pés aos discípulos. Surge sempre, desde o seu nascimento numa manjedoura até à morte na cruz, longe do poder.

São Paulo resume tudo isto na palavra *quenose: esvaziamento*. Cristo “esvaziou-se da sua igualdade com Deus” (Fl 2, 7). Pela encarnação, Deus faz-se um de nós. Deus, em Cristo, sai de si mesmo: aniquila-se a si mesmo enquanto Deus. O Deus cristão vem revelar-se ocultando-se: surge naquilo que parece o contrário de Deus, de forma incompreensível e inesperada – incognoscível. Humano? Filho de um carpinteiro? Crucificado? Uma das estruturas da fé cristã é, segundo Ratzinger, a “Lei do incógnito”: Deus manifesta-se no cosmos, na sua criação, mas também no insignificante “que não tem nenhuma importância em termos cósmicos quantitativos, sendo antes um verdadeiro nada” (Ratzinger, 2006, p. 186). O Deus cristão é, assim, um Deus que recusa a onipotência, um Deus do abandono de Deus (porque sai de Deus e porque é abandonado por ele).

O mesmo sucede quando este insignificante cósmico que se afirma Deus, aponta os insignificantes e não os poderosos como a sua presença. Há aqui um deslocamento essencial: Onde está Deus? Num além inacessível e perfeito? Não, Deus pode ver-se tocando e servindo, aqui, a humanidade vulnerável, ferida e impura. Um Deus ferido, um Deus ateu?

Como escreveu Chesterton, em *Ortodoxia*, “o cristianismo é a única religião do mundo que achou que a onipotência tornava Deus incompleto. O cristianismo é a única religião que achou que Deus, para ser totalmente divino, tinha de ser um rebelde, para além de ser rei.” (Chesterton, 2008, p. 196). Esta rebeldia não se revela apenas no modo de Cristo lidar com os outros, as instituições do seu tempo cultural

e religioso. A rebeldia está no modo como lida com Deus – o que, no caso, significa, como lida consigo mesmo: por exemplo, não escondendo a dúvida, ou pedindo ao Pai que afaste aquele que será o seu destino: aconteceu no Jardim do Getsémani, aconteceu na Cruz: “Meu Deus, Meu Deus, porque me abandonaste?” (Mt 27, 46). É a apresentação da fragilidade e da incerteza: “esse grito que confessava que Deus tinha sido abandonado por Deus.” (Chesterton, 2008, p.196). Na atitude do próprio Cristo, percebemos uma proximidade entre fé e dúvida: o “caminho do Nada” é mesmo a proposta de místicos como João da Cruz. Sem consolos infantis, como propunha Eckhart “roguemos que Deus nos esvazie de Deus” (Eckhart, 2014, p. 77).

Na sua capacidade retórica única, Chesterton avisava: “bem podem os próprios ateus escolher um deus (...), que só encontrarão uma divindade que tenha alguma vez expressado o isolamento que eles sentem; só conseguirão encontrar uma religião em que Deus pareceu, por instantes, ser ateu” (Chesterton, 2008, p.197). Será que a melhor maneira de ser ateu é ser cristão?

Jean-Luc Nancy vai criar um neologismo para explicitar esta forma de ateísmo cristão: “Ausenteísmo / *absenthéisme*” (Nancy, 2005, p.29). Se Luigi Pareyson afirmava que “Só pode ser actual um cristianismo que contempla a possibilidade presente da sua negação”, Nancy acrescenta: “Só pode ser actual um ateísmo que contempla a realidade da sua proveniência cristã” (*ibidem*, p. 205).

A expressão “desencantamento do mundo”, de Max Weber, retomada por Gauchet no título do seu livro, indica esse processo histórico iniciado pelos monoteísmos e pela filosofia grega em que a magia e o mito vão sendo postos em causa como técnica salvífica: do profetismo de Israel, da sua luta contra os falsos ídolos, passando pela filosofia grega e pela ciência, até à crítica aos sacramentos no protestantismo e a desmitologização na teologia do século XX. Este processo, cruzando Fé e Razão, permitirá um investimento progressivo na natureza e uma investigação racional sobre a terra e o homem, um progressivo desenvolvimento da ciência e da técnica.

O judaísmo começa este processo ao contrariar uma dimensão mágica e animista do mundo: o mundo deixa de estar cheio de forças invisíveis e ocultas que seriam o fundamento da realidade. Coloca Deus num além, como um “Outro” que deixa de estar implicado no quotidiano mundano. Ao não fixar Deus a um lugar ou a uma Lei, o cristianismo acentua essa libertação. A “diferença divina” liberta o homem e devolve-lhe poder para pensar, agir, criar as suas leis... O Deus transcendente e ausente abre um *espaço potencial* de reflexão, a ausência divina é a possibilidade de

aparecimento da presença do humano: da interioridade, da individualidade (Gauchet, 1985, p. 85). A grandeza de Deus, a sua transcendência, liberta o homem, fisicamente, intelectualmente, juridicamente, politicamente. Se o cristianismo é o regresso do exílio divino (Hegel), é também a morte de Deus.

Neste sentido, Jean-Luc Nancy recupera a afirmação de Schelling de que “o monoteísmo é um ateísmo” (Nancy, 2002, p. 27) – que era já a acusação dos romanos aos primeiros cristãos: serem uma seita ateia. O politeísmo propunha uma presença efectiva (na natureza, numa imagem, num humano, num espírito...) e relações de *consolo* e *acusação*. O monoteísmo, como antes dissemos, é o princípio *anti-idolátrico* do mundo sem deus. Um horizonte definido pela ausência do Deus esvaziado do cristianismo, “o deus em que a ausência faz propriamente a sua divindade, ou o deus em que o vazio-de-divindade é propriamente verdade” (*ibidem*, p.56). Deste modo, a fé é “fidelidade a uma ausência e a certeza dessa fidelidade na ausência de toda a segurança. Nesse sentido, o ateu que recusa firmemente toda a segurança consoladora ou redentora é paradoxalmente e estranhamente mais próxima da fé que o *crente*” (*ibidem*, p.56). Assim, Nancy conclui: o ateísmo ocidental é o cristianismo realizado. Como uma consequência extremada das palavras de Cristo: «Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus» (Mt 22, 21).

O cristianismo interpretou-se num sentido desmitificante, sai da mitologia religiosa tradicional: dirigiu-se para a consciência e a condição humana. Neste sentido, as consequências culturais, a ética democrática e os direitos do homem e a solidariedade constituem, segundo Nancy, o sedimento durável do cristianismo: “o cristianismo está presente aí mesmo – e sobretudo aí – onde não é possível reconhecê-lo” (Nancy, 2002, p. 53).

Fica, agora, mais fácil de compreender como a secularização – o processo que liberta a sociedade do sagrado, a consciência teórica e prática da legítima separação de realidades – é uma consequência do cristianismo. É o que Gianni Vattimo afirma: “talvez o próprio Voltaire seja um efeito positivo da cristianização (autêntica) da humanidade e não um blasfemo inimigo de Cristo” (Vattimo, 1998, p. 32). A secularização é, assim, “uma via positiva de desenvolvimento do cristianismo na história” (*ibidem*, p. 32). Vattimo vê a sua própria filosofia “débil” como uma consequência do cristianismo: a proposta de um Deus pós-metafísico, não violento, não absoluto, também ele débil. A dissolução da metafísica permitiu encontrar o núcleo cristão do cristianismo.

## Saída de que Arte?

Marcel Gauchet, como corolário da análise do cristianismo como religião da saída da religião, indica o que designa de “resto” da religião na sociedade contemporânea. Entre esses restos, aponta a experiência estética: ela continua uma relação com o mundo que é a base do sentimento religioso (Gauchet, 1985, p.398). A experiência estética assemelhar-se-ia à religiosa na forma como lida com o mundo a partir do espanto, a capacidade de emoção diante do espetáculo das coisas, o visível como ponto de partida para o invisível – uma fractura essencial no mundo sensível que permite uma abertura do quotidiano, em que o mundo se pode manifestar a si mesmo.

O discurso para-religioso da estética revela-o: a insistência na noção de sagrado, de ausência, de invisível, de vazio, de aura, da abertura de um algo (*inframince?*) que foge aos sentidos, as liturgias de *performances* e *happenings*, ou mesmo o conceito teológico da transubstanciação aplicado aos *ready-made* por Marcel Duchamp<sup>9</sup>.

Este resto religioso estético pode, no entanto, apresentar-se de duas formas muito distintas: como um regresso ao religioso arcaico, ao sagrado anterior ao cristianismo; ou num aprofundamento do cristianismo como religião da saída religião, movimento anti-sagrado. Um *re-encantamento* do mundo ou uma continuação do *desencantamento* cristão.

Depois da perda de protagonismo da religião na modernidade, a arte tornou-se um campo autónomo de fecundidade espiritual. Em alguns casos, compreendeu-se mesmo como uma “religião da arte” – como no Romantismo Alemão. Será a arte o suplemento espiritual-ritual substitutivo da religião na nossa era? A experiência estética e a liturgia artística terão substituído, para muitos, a experiência religiosa e a liturgia eclesial?

Se poderá ser apressado falar de “substituição”, podemos apontar, no entanto, a relevância crescente da arte e das suas instituições na época pós-morte-de-Deus. O tempo da vitória do Museu sobre a Catedral – ou o da transformação da Catedral em Museu. Ao sair do contexto religioso, ao autonomizar-se, a arte parece ter-se transformado ela própria em religião – em vez de destruir as estruturas religiosas, aproveita-as.

---

<sup>9</sup> “Le processus créatif prend un tout autre aspect quand le spectateur se trouve en présence du phénomène de la transmutation ; avec le changement de la matière inerte en œuvre d’art, une véritable transsubstantiation a lieu et le rôle important du spectateur est de déterminer le poids de l’œuvre sur la bascule esthétique”. Duchamp, 1994, p. 189.

Os termos que Pierre Bourdieu utiliza, em 1977, para pensar o valor da obra de arte são precisamente devedores do universo religioso: poder de consagrar, crença, ideologia carismática, comércio do sagrado, a fé no criador, fé e má fé, sacrilégios rituais, dessacralização sacralizante, etc. (Bourdieu, 1977). O universo da arte é, para Bourdieu, um universo de crença, a arte retoma da religião as suas “formas elementares”. A partir do momento em que entramos no mundo da arte, partilhámos as suas crenças, mesmo que inconscientemente, numa lógica que lhe é particular e autónoma. A crença no valor de uma obra implica uma espécie de magia social, uma alquimia simbólica. Esta religião da arte tem os seus profetas, sacerdotes, peregrinações anuais, templos, etc. Bourdieu expressa o desejo de, pela sociologia da arte, dessacralizar e profanar essa religião, essa produção de crença, dando a conhecer os meios de manipulação, a arbitrariedade das convenções, os efeitos de dominação – feita por críticos, comissários, directores de museus, galeristas, colecionadores, etc. – numa análise do mundo da cultura como mercado e especulação, onde o que conta não são as coisas, mas o que se pensa delas. Os estudos sobre a magia, de Marcel Mauss<sup>10</sup>, permitiram a Bourdieu desviar a questão: o importante não é *o que faz o mágico* (artista), mas *quem faz o mágico*.

Pensar a relação com a arte sob o ponto de vista da produção da crença, no contexto institucional, aproxima-nos da análise que Marx fez do fetichismo da mercadoria<sup>11</sup> – que Marx, na verdade, não estende aos objectos artísticos.

O fetichismo deve ser entendido como uma forma de duplo esquecimento: primeiro, o capitalista esquece-se de que foi ele e a sua tribo que projectaram vida e valor na mercadoria, no ritual de troca. Mas há um segundo esquecimento, aponta W.J.T. Mitchell: “a magia mais profunda do fetiche da mercadoria é a sua negação de que há qualquer coisa de mágico nela” (Mitchell, 1987, p. 193). Parece ser um “código eterno”, natural e não histórico, como se tivesse sido sempre assim. O fetichismo capitalista apaga os traços da sua história, da sua produção. Este novo fetichismo aparece, em termos sociais, como uma forma de iconoclasmo: destrói os antigos fetiches, criando novos. Uns deuses substituem outros, o sagrado continua noutra contexto. A arte é uma questão de crença (Pires do Vale, 2016)?

O século XIX e início do século XX foram fortemente marcados pelo anticlericalismo e pela secularização, mas ficaram também marcados pelo regresso de um

---

<sup>10</sup> Em particular, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, de 1902-1903, recolhido em Mauss, *Sociologie et anthropologie*, 1968.

<sup>11</sup> No capítulo de *O Capital*, intitulado “O fetichismo da mercadoria e o seu segredo”, a mercadoria não é uma objecto trivial como habitualmente pensamos: “é uma coisa muito complexa, cheia de subtilidades metafísicas e de argúcias teológicas” (Marx, 1974, p. 110).

sagrado-misticista-esotérico. Alguns artistas parecem propor o regresso a um mundo pré-cristão, marcado pelo religioso arcaico, habitado por forças mágicas e sagradas<sup>12</sup>. Depois do Romantismo Alemão e do reino do sublime – que atemoriza e seduz, tal como o sagrado segundo Rudolf Otto – encontramos inúmeros artistas influentes, marcados pelas teorias teosóficas, pelas artes primitivas e os seus objectos rituais-sagrados, pelo “espiritual na arte” – fora da codificação cristã.

Por outro lado, contrariando este regresso ao religioso arcaico, muitos artistas modernos e contemporâneos fazem parte, como apontou T. J. Clark (Clark, 2001, p.7), de um movimento de “desencantamento do mundo”: voltando-se da adoração dos antepassados para o enfoque no presente e futuro (a reverência sagrada do museu em relação ao passado, e a manutenção de uma identidade substancial, conduziram, por exemplo, à exigência futurista de o incendiar); esvaziando a imaginária figurativa tradicional; contentando-se com pouco (Valery); recusando a associação com a religião (secularização); dando atenção às condições sociais concretas e à utopia do homem novo (e daí a relação que Clark estabelece entre modernismo e socialismo – e a importância das vanguardas Russas em particular).

De algum modo, julgo que podemos afirmar que esse efeito no campo artístico, é o aprofundamento de um “desencantamento do mundo” que o próprio cristianismo introduziu, como antes explicámos. Neste sentido, interrogo-me se não poderemos pensar o alargamento do campo artístico, nos últimos 60 anos, como o amadurecimento e consequência cultural da subversão cristã: a Verdade não é *plintável* nem *emoldurável*. Aqui podemos encontrar as raízes de uma *arte da saída da arte*: que não se satisfaz com a dimensão retiniana e contemplativa, que recusa o afastamento e endeusamento da obra perfeita no pedestal ou na moldura (na sacralidade do museu – templo das musas ou mesmo mausoléu), e que propõe uma arte participativa, mais próxima da vida, com potencialidades políticas e sociais, que exige a participação do público para a sua realização... Uma *arte quenótica*: que deixa a grandiosidade elevada e ausente, para fazer parte da vida, que incarna na vida humilde do corpo que somos, na construção da comunidade que formamos.

Poderemos ver o anti-museu como forma de crítica (ateia) à sacralização religiosa e da arte intocável (e da sua elite separada), um movimento de passagem dessa arte-autoridade-externa, a uma consciência artística presente no meio da comunidade, criada por essa comunidade quotidiana? A passagem de uma credulidade fácil e

---

<sup>12</sup> Um exemplo evidente de crítica a esta “religiosização” da arte e sacralização do Museu é o happening de Francis Aljys, *The modern procession* (2002), em que faz transportar a artista Kiki Smith e obras de arte moderna famosas da coleção do MoMA, em cima de andores, numa procissão pelas ruas de Nova Iorque, marcando uma mudança temporária de edifício do Museu.

acrítica, que recebe como Lei o que o Templo lhe indica, à capacidade e responsabilidade pessoal de olhar e julgar a obra? Para escapar à credulidade ingénuo, e escapar ao museu como lugar sacralizado do imposto e do passado, é necessário que se tenha em conta o que Dube chamou “a tarefa ética” do museu, a sua capacidade de colocar a questão ao espectador “é isto uma obra de arte?” – mais do que dar a resposta dogmática e institucional, sem fazer pensar, numa pretensa democratização em que tudo se equivale. Tornar o museu um convite ao juízo: “verifica tu mesmo se isto é arte”. Segundo Dube, na boca do museu, a frase “isto é arte”, que não seria um performativo, mas um “performativo citado”, tem de estar entre aspas: “Ela não transforma a coisa apresentada em arte, ela cita-a como tendo sido já nomeada arte.”. A citação deveria vir sempre acompanhada de uma interrogação: “isto é arte”, “não é?” (Dube, s.d., p. 93). Deixar a idolatria, destruir ídolos, é essencial.

No regime da *teoria institucionalista da arte* estaremos sob o regime da lei? Uma forma de fariseísmo, de cumprimento legalista, de ritualismo escrupuloso, mas sem sentido? Desse modo, legalista, transforma-se a instituição, e a sua “lei”, em intocável, sagrada – ocupando ela o lugar da obra.

Em 2008, aquando da exposição *Traces du Sacré*, no Centre Pompidou, a revista *artpress*<sup>13</sup> publicou uma antologia de artigos e entrevistas publicados ao longo dos anos na revista, e alguns inéditos, intitulada: “Le sacré, voilà l’ennemi! – The sacred, that is the Enemy!”. Título revelador – e, ao contrário do que se julgaria, afinal, tão cristão. A sacralização da arte – e do templo – é um fenómeno de recaída cíclica, a que devemos estar atentos. Sair do museu-império-do-passado, da arte-instituição-segura, recusar a arte-idolatrada e o artista-comissário-director-administrador do sagrado, é, afinal, parte de um processo de cristianização da arte. Também aqui é preciso profanar e desmitologizar.

## Conclusão

Como procurei explicar, o cristianismo pode ser lido como um processo de perpétua autocrítica e superação, onde o próprio ateísmo é integrado como purificação e libertação das amarras da religião natural e antropomórfica: “O cristianismo é por ele mesmo, nele mesmo, uma desconstrução e uma auto-desconstrução” (Nancy, 2002, p.55). Ele é, desde a sua origem, desconstrutor: do judaísmo, da religião antiga, da noção de deus, de próximo, de verdade... Mas também, auto-desconstrutor de si, dos

---

<sup>13</sup> artpress 2 n° 9: “Le sacré, voilà l’ennemi!”, Mai 2008

seus regressos ao passado religioso natural, as recaídas e os traços antigos que permanecem (Nancy, 2002, p. 209).

Também a arte deve, neste sentido, aprender da estrutura do cristianismo: ser capaz de se auto-superar e autocorriger, não perder a sua potência de negatividade. Ser uma *arte da saída da arte*, e numa saída nunca terminada. Sempre vigilante para que não se caia na tentação idolátrica de voltar aos antigos deuses, à sacralização do passado, ao encantamento fácil do mundo, ao sagrado que impõe uma Lei certa e desapossessa o homem da sua capacidade crítica.

O cristianismo tem o esvaziamento (*kenosis*) no seu centro, uma ausência impossível de colmatar. A arte também é constituída por um vazio – como a reflexão sobre a imagem, distinta do ídolo, de Marie-José Mondzain, revelou (Mondzain, 1996). Lidar com esse vazio é difícil, facilmente se encontram substitutos ou subterfúgios, outras experiências vêm preencher essa falha, transformando-se em formas de “religião” legalista, ritual, dogmática, institucional, que traz segurança. No campo da arte, é preciso procurar modalidades *pós-artísticas*, em que permaneça o vazio, sem consolo nem acusação, sem certeza nem segurança absolutas: é contra a arte que fecha o horizonte do humano que a arte quenótica se revolta. Para não cair na tentação de preencher o vazio, de o substituir por outra realidade mais fácil de lidar.

O homem relaciona-se mal com o vazio: as instituições procuram preenchê-lo, escondê-lo, responder com segurança à dúvida e incerteza. Como escreveu Michel Certeau: “a vida social exige uma crença que se articula sobre os supostos saberes garantidos pelas instituições. Repousa sobre essas sociedades de segurança que protegem contra o outro, contra a loucura do *nada*” (Certeau, 1987, p. 146). As instituições querem a segurança das crenças certas. Fogem da instabilidade. Pelo contrário, *a arte da saída da arte* deve deixar o vazio à mostra. Como uma ferida. Ponto de partida, não uma conclusão. É esse vazio que institui o espaço próprio da obra. Abre-o. Não vindo de fora ou instituído por uma autoridade, mas pela própria obra.

No livro do Apocalipse, o autor descreve assim a sua visão da cidade celeste: “A praça da cidade é de ouro puro como um vidro transparente. Não vi nenhum Templo nela, pois o seu Templo é o Senhor” (Ap 21, 21-22). O Templo deixa de ser necessário – e o Museu, o que o tornará desnecessário? Que arte é essa que destrói e “obsoletiza” o templo da arte?

Abandonar o Museu, porque a arte não seria já um campo separado, mas faria parte da vida, impregnando o quotidiano – era o desejo dos utopistas dos anos 60,



que encontramos já antes nas *News from Nowhere* de William Morris<sup>14</sup>, onde o que chamávamos “arte” passa a ser parte necessária da habitual produção humana, deixando de ter esse nome porque já não algo separado do quotidiano, mas um modo de o realizar.

Poderei dizer da arte o que Michel Foucault escreveu sobre o homem (Foucault, 2009, p. 398): a arte é uma invenção recente, uma figura com pouco mais de 200 anos, uma simples dobra no nosso saber, e desaparecerá assim que este encontrar uma nova forma?

### Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Profanations*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2005.

AZEVEDO, Christiane de. A procura do conceito de Religio: entre o relegere e o religare. *Religare* 7 (1), Março de 2010, pp.90-96

BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Éditions Minuit, 1969.

BOURDIEU, Pierre. La production de la croyance. Contribution à une économie des biens symboliques. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 13, 1977, pp. 3-43.

CERTEAU, Michel de. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris, Gallimard, 1987.

CHESTERTON, G.K. *Ortodoxia*. Lisboa: Aletheia, 2008.

CLARK, T. J. *Farewell to an idea: Episodes from a history of modernism*. New Haven and London: Yale University Press, 2001.

DUCHAMP, Marcel. *Duchamp du signe*. Paris: Flammarion, 1994.

DUVE, Thierry de. Petite théorie du musée (après Duchamp, d’après Broodthaers). In: CAILLET, E. PERRET, C. (Org.). *L’art contemporain et son exposition 2*. Paris: L’Harmattan, s.d.

ECKHART, Maestro. *El fruto de la nada*. Trad. Amador Vega. Madrid: Siruela, 2014

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 2009.

---

<sup>14</sup> Cap. XVIII. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/3261/3261-h/3261-h.htm>. Acesso em: 07-05-2018.

- GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- GIRARD, Rene. *Le Bouc émissaire*. Paris: Grasset, 1982.
- HEGEL, G. W. F. *Leçons sur la philosophie de la religion: III. La religion absolue*. Trad. J.Gibelin. Paris: Vrin, 1954.
- HEGEL, G. W. F. *Phenomenologie de l'Esprit II*. Trad. Jean Hyppolyte. Paris: Aubier, 1999.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *Duas paixões (Artaud, Pasolini)*. Lisboa: Vendaval, 2004.
- LOURENÇO, Eduardo. *Heterodoxia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1987.
- MALEBRANCHE, *Nicolas*. *Œuvre Complète, t. II*. Paris: Vrin, 1977.
- MAUSS, Marcel. *Sociologie et antropologie*. Paris: PUF, 1968.
- MARX, Karl. *O Capital*. Livro I. Coimbra: Centelha, 1974.
- MITCHELL, W.J.T. *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago and London: The Chicago University Press, 1987.
- MONDZAIN, Marie-José. *Image, Icône, Économie: Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*. Paris: Seuil, 1996.
- NANCY, Jean-Luc. *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*. Paris: Galilé, 2005.
- PIRES DO VALE, Paulo. ECCE. CREDO. Two concepts of the Theory of Art. In: TOLENTINO MENDONÇA, J.; TEIXEIRA, A.; PALMA, A. (Org.). *Religion and Culture in the Process of Global Change: Portuguese Perspectives*. Washington, DC: Council for Research in Values and Philosophy, 2016, pp. 115-136.
- RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*. São João do Estoril: Principia, 2006.
- RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações. Ensaio de Hermenêutica*. Porto: Rés, s.d.
- VALADIER, Paul. *Cartas a um cristão inquieto*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1994.
- VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio d'Água, 1998.

XENÓFONES. Teologia. In: KIRK, G.S.; RAVEN, J.E. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, pp.169-173.

ZIZEK, S.; MILBANK, J. *The Monstrousness of Christ*. Paradox or dialectic? Cambridge and London: The MIT Press, 2009.

Recebido: 09/04/2018

Aprovado: 09/05/2018