

Força e violência das palavras¹

JEANNE FAVRET-SAADA

École Pratique des Hautes Études -EPHE | Paris, França

Tradução CECÍLIA CAMPELLO DO AMARAL MELLO 

IPPUR-Universidade Federal do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, Brasil

ceciliamellobr@gmail.com

Revisão técnica MENSAN BENOÎT LAWSON HELLU

Universidade Federal de Goiás | Goiânia, Goiás, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v31i2pe204416

Resumo A obra de Jeanne Favret-Saada é consagrada ao estudo dos efeitos sociais da anunciação de três termos particulares, em campos muito díspares: *feiticeiro*, *judeu* e *blasfemo*. Elas funcionam dentro de dispositivo acusatório pré-existente à sua enunciação, cuja elucidação é o objeto desta antropologia: a atualização de suas convicções implícitas permite identificar as condições de felicidade dos enunciados, o que permite o sucesso ou fracasso de uma acusação.

Palavras-chave Feiticeiro, blasfemo, ato de fala, ato de comunicação, dispositivo acusatório.

The strength and violence of words.

Abstract Jeanne Favret-Saada's work is devoted to the study of the social effects of the annunciation of three particular terms, in very different fields: sorcerer, Jew and blasphemer. They function within an accusatory device which is pre-existing to their enunciation, whose elucidation is the object of this anthropology: the realization of their implicit convictions allows identifying the conditions of happiness of the statements, which allows the success or failure of an accusation.

Keywords Sorcerer, blasphemer, speech act, communication act, accusatory device.

Em junho de 2019, quando Sophie Djigo me convidou para conversar com vocês, ela evocou seu livro sobre os imigrantes de Calais e seu engajamento no que ela chama uma "filosofia de campo" (Djigo, 2016; 2019). A leitura de sua "pesquisa sobre a vida em trânsito" me convenceu imediatamente a aceitar o convite, pois Sophie Djigo conseguiu nesse livro

¹ Publicado originalmente, "Force et violence des mots". 2020. *Le Coq Heron*. vol. 1 no. 240:19-27
DOI: <https://doi.org/10.3917/cohe.240.0019>



relacionar questões filosóficas com pesquisas empíricas capazes de responde-las. Ora, no passado foi precisamente a abstração da filosofia que se ensinava na universidade francesa que me conduziu a preferir a antropologia. Alegro-me, então, que ela tenha organizado esse encontro com vocês sobre o tema que ela escolheu: “a força e a violência das palavras”.

Durante toda minha vida, minha atividade de pesquisa foi consagrada ao estudo de uma única questão: o que acontece quando um ator social pronuncia certas palavras? Estudei sucessivamente os efeitos sociais de três dentre elas: a palavra *feiticeiro* no Bocage do oeste francês (Favret-Saada, 1977, 2009; Favret-Saada; Contreras, 1981); a palavra *judeu* na Igreja Católica, mais particularmente, em um certo mistério da Paixão que observei na Baviera (Favret-Saada; Contreras, 2004); enfim, a palavra *blasfêmia*, na Europa e nos Estados Unidos, desde os anos sessenta (Favret-Saada, 2007;2017).

Nesses três casos, a palavra em si mesma não consegue produzir nenhum efeito se ela não estiver inserida em um *dispositivo acusatório* que é pré-existente à sua enunciação por um assunto qualquer: é esse dispositivo que uma pesquisa empírica permite revelar. Pois as palavras não possuem nem mais nem menos eficácia que as outras produções humanas: em si mesmas, as palavras são inertes, como os instrumentos e as armas; elas não produzem nenhum efeito sem que os sujeitos humanos delas se apropriem para realizar alguns de seus objetivos, segundo *procedimentos* estabelecidos previamente por uma *convenção implícita*. As palavras devem, portanto, sua eventual eficácia (por vezes, mortal) ao fato de que estão inseridas em *dispositivos de enunciação particulares*, que são desconhecidos dos protagonistas e imperceptíveis na vida social ordinária.

No meu trabalho, limitei-me ao estudo de *dispositivos acusatórios*, mas eles não são os únicos a conseguir dotar as palavras de uma eficácia social (isto é, material, concreta) considerável. Domingo passado, tive a impressão de ter falhado em minha vida como pesquisadora, após ter lido a entrevista de uma jurista estadunidense, Katharina Pistor: ela mostrou como, desde os anos 1970, algumas dezenas de advogados anglo-americanos ampliaram o sentido de palavras do direito financeiro². O importante, é claro, é o fato de que esses juristas fizeram admitir essas modificações a todos os Estados do planeta, independentemente do seu sistema jurídico: eles tornaram, assim, possível, a hegemonia do capitalismo financeiro, que, como vocês sabem, governa desde então as nossas existências, arruinando e fragilizando a maior parte dentre nós. Em comparação com os atletas do verbo transnacional, os camponeses do Bocage – que tentam livrar-se do infortúnio invocando a ação de um vizinho feiticeiro – são minúsculos artesãos locais.

Tratarei mais especificamente aqui de dois termos de acusação, *feiticeiro* e *blasfêmia*, e de suas condições de utilização em um dispositivo regional. Para tanto, irei introduzir, ao longo de minha exposição, os conceitos que me permitiram progredir e irei situar minha contribuição dentre aquelas das ciências sociais e humanas.

² “As desigualdades derivam dos privilégios jurídicos dos detentores de capital”, AOC-Medias, entrevista de 2 de novembro de 2019, sobre seu livro PISTOR, Katharina. *The Code of Capital: How the Law Creates Wealth and Inequality*. Princeton: Princeton University Press, 2019.

A palavra feiticeiro...

Em um certo território do oeste francês que chamei de Bocage para afastar os jornalistas excessivamente curiosos, a palavra *feiticeiro* era empregada em circunstâncias precisas sobre as quais voltarei adiante. Ela era proferida pelas famílias que se diziam enfeitiçadas e pelos profissionais a que recorriam, os desenfeitiçadores. Todos compartilhavam a seguinte concepção: *existem entre nós – nós, pessoas comuns, virtuosas e civilizadas – humanos aparentemente comuns, mas ontologicamente dessemelhantes*. São simples camponeses como nós, vivem em nossa vizinhança desde sempre, mas são secretamente obcecados pela vontade devorante de se apropriar de nossas forças, de nossas riquezas, de nossas vidas. Eles encontraram um meio de obter uma *força anormal*, sobrenatural, que lhes permite lançar feitiços sobre os animais, as pessoas e os bens de nossa fazenda.

Desta *força*, não sabemos grande coisa, apenas que ela não tem origem e nem fim, que aqueles que dela dispõem não são seus donos, mas que aquela detida pelos feiticeiros nos lança em infortúnios em série, cada vez mais dramáticos, cujo resultado pode ser a ruína ou a morte. Pois nós temos para nos defender apenas uma *força* comum, que todos têm, que permite nossa família viver em boa saúde, se reproduzir e explorar seu domínio: ela é, infelizmente, limitada, portanto insuficiente, quando é confrontada à *força* ilimitada dos feiticeiros.

Ora, essa concepção, as práticas que lhes são associadas e a ontologia *sobrenaturalista* sobre a qual elas se fundam – incompatível com a ontologia *naturalista* das Luzes que prevalece na nossa República [francesa]– era expressa pelos camponeses que eu encontrava todos os dias. Pude verificar sem dificuldade que eles eram tão racionais e *modernos* quanto os outros habitantes do Bocage, aqueles que alegavam não acreditar em feitiços. Eu verificava também que eles eram tão racionais e *modernos* como nós, os outros franceses, pois, de forma geral, eram muito parecidos conosco: iam à escola pública e em seguida ao Liceu [Ensino Médio], sabiam manejar relações de causalidade, assistiam à TV todas as noites, rindo com a série “A feiticeira”. Em suma, eram franceses comuns que participavam sem saber – como cada um de nós – de uma cultura nacional que recusava o pensamento feiticeiro.

Simplesmente, quando se viam tomados por uma série de infortúnios incompreensíveis, podiam se dirigir a um *desenfeitiçador* para se livrar dessa situação. Foi esse dispositivo local, um dispositivo particular de saída de infortúnios repetidos e incompreensíveis, que descobri pouco a pouco. À medida que meus interlocutores se deram conta que eu levava suas queixas a sério, ao invés de condenar suas convicções supostamente idiotas e perigosas, eles me revelaram seu dispositivo de saída dos infortúnios, o desenfeitiçamento. Eu não esperava por isso de forma alguma, porque as publicações etnológicas eram mudas em relação a esse aspecto central da feitiçaria. Se tivermos tempo, poderei dizer mais tarde a vocês o porquê disso. Desde que identifiquei esse dispositivo de desenfeitiçamento, repito sem cansar que é preciso *sair da antropologia para poder fazer antropologia*; é preciso ter curiosidades que a disciplina não tem, ou ainda tentar métodos

normalmente proibidos etc. Sem isso, nós perdemos os fatos sociais que supomos estudar, e somos até mesmo incapazes de descrevê-los.

Imaginem vocês, então, uma propriedade rural do oeste francês, principalmente consagrada à criação de animais. Nem rica, nem miserável. Explorada por um camponês que conhece sua profissão tanto quanto outros. A propriedade está às voltas, há muitos meses, com infortúnios imprevisíveis que se repetem sem razão: os animais e as pessoas se tornam estéreis, ficam doentes ou morrem, as vacas abortam ou não fornecem mais leite, os vegetais apodrecem ou secam, os prédios pegam fogo ou desmoronam, as máquinas pifam, as vendas dão em perda... Os camponeses buscam, em vão, recorrer aos especialistas reconhecidos (médico, veterinário, mecânico), mas estes declaram nada compreender do caso.

Todos esses infortúnios são pensados como uma perda de *força* do chefe da propriedade e da família. É somente a ele que se dirige o anúncio ritual do estado de enfeitiçamento: “Não haveria alguém, por acaso, que te deseja o mal?”, é somente ele que se diz enfeitiçado, mesmo que ele não sofra pessoalmente de nada. Vacas, beterrabas, tratores, crianças, chiqueiros, esposa e hortas não são jamais atingidos por si mesmos, mas por sua relação com o chefe da propriedade e da família, porque são *suas* culturas, *seus* animais, *suas* máquinas, *sua* família. Em suma, *seus domínios*.

Aquele que faz a pergunta fatal é frequentemente um amigo; sempre alguém que passou pela mesma crise e que conseguiu sair dela graças à intervenção de um desenfeitiçador. Em nome de sua experiência, ele anuncia um possível enfeitiçamento: sem dúvida, que “um feiticeiro suga sua força”. O feiticeiro seria, ele também, um chefe de propriedade/de família: próximo, mas não parente do enfeitiçado, ele é dotado de uma *força anormal*, sempre maléfica, que supõe-se exercer praticando certos rituais, ou ainda utilizando os canais comuns da comunicação, o olhar, a palavra e o toque. A *força anormal* do feiticeiro, sugando a *força normal* da sua vítima, constitui as duas propriedades como vasos comunicantes: à medida que uma se enche de riquezas, de saúde e de vida, a outra se esvazia até a ruína ou a morte.

É por esse motivo que se termina por consultar um mágico profissional, o desenfeitiçador, ele também dotado de uma força anormal, benéfica para seu cliente e maléfica para os agressores deste último. Uma vez que o diagnóstico é estabelecido, o desenfeitiçador mobiliza sua *força* durante um ritual que tem por objetivo anular a força do feiticeiro, permitindo ao enfeitiçado recuperar seu potencial bioeconômico: saúde, fecundidade dos animais, fertilidade das terras... É ao menos o que acontece em princípio, segundo os enfeitiçados, “o que faz funcionar” é o ritual.

Todavia, quando se assiste às sessões de desenfeitiçamento, como eu fiz durante muito tempo, nos damos conta de que a saída dos infortúnios em série é um processo complexo, que se desenrola durante vários meses, um pouco como uma psicoterapia. Salvo que, no caso do desenfeitiçamento, o psíquico e o corporal, o verbal e o não-verbal, as pessoas, os animais e os bens..., tudo isso é considerado num mesmo movimento. Poderíamos dizer que se trata de uma psicoterapia familiar, com duas diferenças, no entanto: por um lado, o psíquico nunca é tratado enquanto tal ao longo das sessões, fala-se de porcos,

beterrabas e tratores mais do que dos membros da família; por outro lado, os desenfeitadores evitam com cuidado incriminar membros da família (tanto aqueles da família nuclear que vem consulta-lo – o camponês e seus filhos – quanto aqueles da família de origem, das quais são herdeiros).

De fato, por razões que demandariam muito tempo para evocar aqui, o que está em jogo num desenfeitamento é a manutenção ou restauração do domínio familiar do casal enfeitado: ele exige uma solidariedade total do lar e colocar sob um véu de silêncio os numerosos conflitos ao final dos quais a propriedade se constituiu no passado, em detrimento dos pais e irmãos de um proprietário.³

... e as condições de sua eficácia

Pode-se, portanto, descrever uma crise de feitiçaria como a superação de uma sucessão de etapas, definidas por uma versão clandestina da cultural local, à qual somente alguns declaram aderir: a repetição de infortúnios seguidos e incompreensíveis atingindo uma propriedade; a chegada de um anunciador que propõe aos desafortunados um diagnóstico de enfeitamento; o recurso a um desenfeitador que convença seus clientes de nomearem um feiticeiro e de desenvolverem, durante vários meses, uma atividade *comunicacional* agressiva a seu respeito; e, enfim, ao final da crise, a recuperação pela família enfeitada do seu potencial bioeconômico anterior.

Para compreender esse tipo de sequência, apoiei-me na teoria linguística dos *atos de linguagem* ou *de fala*. Ela trata dos meios verbais colocados em prática por um locutor afim de agir sobre seus interlocutores: ele deseja, por exemplo, informa-los, incitá-los a, pedir-lhes, convencer-lhes, prometer isso ou aquilo. O estudo dessa função da linguagem, que permite *agir sobre outrem*, conduziu a elaboração da pragmática linguística.

O material que eu reuni durante as crises de feitiçaria me conduziu a ampliar essa teoria dos atos de *linguagem* para o caso mais geral de atos de *comunicação*. De fato, nas crises de feitiçaria, não existem apenas palavras enunciadas (identificáveis num discurso escrito ou gravado): há também recusas em se falar (silêncios significativos), gestos (ou recusas de gestos), atos rituais e, enfim, por vezes, o chamado a autoridades públicas que se apoiam elas mesmas sobre uma mistura de palavras e atos (o direito do Estado, a doutrina da Igreja) etc. Os *dispositivos acusatórios* de que falei na minha introdução entram, portanto, numa categoria mais geral, aquela dos *dispositivos de ação comunicacional*, que são desconhecidos dos protagonistas e indetectáveis na vida social comum.

Uma vez estabelecido esse registro da ação *comunicacional*, eu pude tirar proveito de um outro conceito oriundo da teoria dos atos de linguagem, o conceito de *condições de felicidade*, as condições que um ato de linguagem deve satisfazer para ser bem sucedido, para atingir seu objetivo. Elas especificam os procedimentos *convencionais* aos quais os parceiros

³ Para o(a) leitor(a) interessado(a), o capítulo 5 de *Désorceler* (Favret-Saada, 2009), “As falhas da ordem simbólica”, mostra as condições nas quais um jovem camponês consegue *assumir* a propriedade familiar, uma situação particularmente perigosa, à qual todos os enfeitados relacionam o início dos seus infortúnios em série”.

de um dispositivo devem conformar sua comunicação, de modo a não serem excluídos da situação: ora, sabemos que o que é *convencional* em um grupo social é o que é *evidente*, o que é inútil justificar e o que se é incapaz de explicitar.

Vejam, por exemplo, algumas impossibilidades de situações feiticeiras. Ninguém pode dizer “estou enfeitado”, se sofre um infortúnio isolado ou infortúnios em série, porém explicáveis. Ninguém pode se declarar enfeitado a partir de sua própria autoridade: é necessária a intervenção de um terceiro, aquele que denomino o anunciador, que propõe uma origem feiticeira aos infortúnios repetidos e inexplicáveis, e ele tem essa competência por ter ele mesmo passado por essa experiência. Ninguém pode se declarar desenfeitador a partir de sua própria autoridade: é preciso o reconhecimento de seus clientes. Poderia, assim, percorrer cada uma das etapas de uma crise de feitiçaria, para mostrar a vocês que ela é literalmente saturada de *condições de felicidade*.

Os antropólogos que me precederam no estudo da feitiçaria rural francesa acreditavam-se bastante competentes para publicar livros sobre o tema, simplesmente pelo fato de terem passado um tempo em áreas rurais. Eles não se deram conta que nunca encontraram um camponês que lhes dissesse: “eu estou ou fui enfeitado”; nem um desenfeitador que lhes tenha feito assistir a sua prática. Pois, sem dúvida em razão da incompatibilidade observada entre a cultura intelectual e essa cultura camponesa, por estarem em estado de guerra aberta, os próprios pesquisadores precisam satisfazer às *condições de felicidade* do discurso feiticeiro para ter acesso a ele. Vocês podem ler em *Corps pour corps* a trajetória caótica que eu percorri, frequentemente sem entender no momento o que estava acontecendo comigo, para me tornar eu mesma elegível, isto é, para encontrar enfeitados que falassem comigo em seu próprio nome e para assistir às suas sessões de desenfeitamento.

A palavra blasfêmia...

Passemos, agora, ao exame da *blasfêmia*. No outono de 1988, fiquei impressionada pela reaparição repentina, seguida de sua repetição infinita, em todos os meios de comunicação, dessa antiga palavra surgida no Antigo Regime. Até 1789, de fato, a justiça do rei, soberano de direito divino, perseguira os supostos ataques à honra de Deus, um crime de lesa-majestade. Mas a Revolução [Francesa] e, em seguida, a República e sua lei sobre a imprensa de 1881 suprimiram a realeza de direito divino e os delitos de expressão relativos à religião. Ora, eis que em 1988 essa palavra *blasfêmia*, que, como todos meus concidadãos, eu havia conhecido nos livros sem nunca ter tido que pronunciá-la, tornava-se uma preocupação cotidiana de nossa vida pública.

Isso aconteceu na ocasião do lançamento, no final de setembro [de 1988], de duas produções artísticas nos cinemas franceses: o filme de Martin Scorsese *A última tentação de Cristo*, que conhecera, em agosto, um lançamento movimentado nos Estados Unidos; e nas livrarias britânicas, o romance de Salman Rushdie *Os versos satânicos*. Os dois eventos foram recebidos por protestos indignados dos fiéis – católicos num caso, muçulmanos no outro – e por tentativas de impedir essas obras de chegarem ao público. Tratava-se, portanto, de

pedidos de censura, logo acompanhados de manifestações violentas, e isso acontecia em nossas pacíficas democracias pluralistas, cujos cidadãos partilham um modo de vida amplamente secularizado.

Essa reativação das acusações de “blasfêmia” em um espaço público que não parecia se prestar a isso e, sobretudo, a periculosidade crescente das questões que ela engendrava, me levaram a fazer dela meu tema de pesquisa. Ora, naquela época, a palavra *blasfêmia* está simplesmente ausente das bases de dados em ciências sociais e humanas: quando se digita essa palavra-chave para obter listas de publicações, vemos aparecer “zero respostas”. No entanto, no curso dos séculos passados, houve situações em que acusações de blasfêmias produziram efeitos sociais, tanto que alguns historiadores trataram do tema, ainda que ele não tenha sido identificado como tal. Igualmente, lexicólogos e linguistas encontraram esse tipo de acusação, mas os consideraram como um simples fato de linguagem, um enunciado, sem vislumbrarem o que ele inaugura: uma *relação enunciativa* particular, aberta por um devoto indignado que se dirige a uma autoridade para que ela inflija uma sanção ao suposto “blasfemo”.

Falar de “blasfêmia” remete, portanto, a um julgamento, a erigir-se como juiz religioso da comunicação de outrem, a fim de desencadear uma sequência de ações punitivas. Ora, em 1988 esse tipo de fato – um enunciado dirigido a outrem que engendra danos em série – já me era familiar através de meu trabalho sobre a feitiçaria. Simplesmente, as acusações de blasfêmia não se inscrevem em disputas entre pessoas *privadas*, mas em polémicas ou assuntos *públicos*: seu campo de expressão é a imprensa e elas dizem respeito, além do indivíduo acusado, a grandes entidades sociológicas, tais como instituições religiosas transnacionais, Estados, instituições jurídicas ou o mundo da arte. Enfim, elas têm por horizonte os princípios aos quais supõem-se que todos os cidadãos dos Estados modernos aderem: a separação do político e do religioso, a liberdade de expressão e a democracia.

Intitulei à época meu seminário de “Assuntos de blasfêmia, atuais e inatuais” e convidei historiadores, pessoas do campo literário, linguistas, em suma, pessoas com quem foi possível colocar em perspectiva o que estava acontecendo e que se tornou em seguida um traço permanente de nossa paisagem cultural e política. De minha parte, realizei pesquisas empíricas sobre esses dois novos casos, Scorsese e Rushdie, mas também sobre um caso antigo de censura filmica por blasfêmia, a única do gênero na França, que em 1966 atingira o filme de Jacques Rivette, *A religiosa*. Ao invés de me perguntar, como faz a mídia, sobre o conteúdo das produções – é ou não é *blasfematório*? – identifico, em cada caso, as pessoas que fazem um julgamento de blasfêmia: quem eles são, porque eles empregam tal termo em pleno século XX, com qual discurso eles abordam essa questão e para quem, quais ações eles reivindicam para impedir que a suposta *blasfêmia* seja cometida etc.

Ora, eu me beneficieei de um golpe de sorte extraordinário: o depósito dos arquivos do organismo eclesiástico que se ocupa do cinema é gerido por voluntários que ignoram completamente seu conteúdo. Pude, então, inventariar a meu modo as caixas de arquivos e fazer dezenas de fotocópias. Há aí um verdadeiro tesouro para quem se interessa à liberdade de expressão: cardeais, bispos e responsáveis eclesiásticos de todos os graus falam sem grande

mistério de suas intrigas para obter do Estado a censura dos filmes que julgam blasfematórios: em 1965-66 eles conseguem a proibição de *A religiosa*, de Rivette; em 1985, eles discordam sobre o lançamento de *Je vous salue, Marie*, de Jean-Luc Godard, mas em 1988, eles pedem todos a censura do filme *A última tentação de Cristo*, de Scorsese. Esses arquivos eclesiásticos contêm a chave do meu problema.

... e as condições de sua eficácia

Buscando, então, explicar a reaparição das incriminações de *blasfêmia* em 1988, quando esse tema havia perdido toda pertinência no debate público, os arquivos católicos do cinema me levaram rumo à solução, pois ali encontrei o que se segue.

O caso Rivette aconteceu em 1965, isto é, logo após o concílio Vaticano II que proclamou o *aggiornamento* da Igreja Católica, sua “atualização” por meio da aceitação da modernidade e das preocupações do mundo contemporâneo. Ora, nesse mesmo ano, um abade Pihan produziu um *aggiornamento* da palavra *blasfêmia*, um *aggiornamento* que, sem dizê-lo, vira as costas àquele da Igreja. No entanto, não vamos imaginar que o abade Pihan é um integrista, um desses radicais, da extrema direita da Igreja, que teria recusado as decisões do concílio. O abade Pihan, como muitos padres conciliares, simplesmente permaneceu um clérigo, um homem que pensa que os clérigos consagrados veem uma verdade que escapa aos simples fiéis.

Em suas correspondências e nas notas que ele dirige aos seus correligionários sobre *A religiosa*, o abade propõe que os católicos deixem dali em diante de usar a palavra blasfêmia em público, que eles reservem esse termo para as trocas entre os fiéis e que peçam ao Estado, assim como à opinião pública laica e não-crente, a censura do filme de Rivette, em nome de *sensibilidades religiosas feridas* dessa fração da nação igual aos outros, os católicos.

Esse abade Pihan é ao mesmo tempo um religioso de média importância, um membro da comissão do Estado que censura os filmes e o vice-presidente de uma associação anti-racista, a MRAP [Movimento contra o Racismo e pela Amizade entre os Povos]. É certamente essa última atividade que lhe deu a ideia de apresentar, a partir de então, os católicos franceses como uma minoria ameaçada, cuja “sensibilidade religiosa ferida” deveria ser protegida, em nome dos modernos direitos humanos, que afirmam a igual dignidade de todos os cidadãos.

Lembremos que, à época, os católicos praticantes estavam longe de serem estatisticamente minoritários na população francesa e que sua influência política era considerável. Foi ela, aliás, que permitiu o sucesso do extraordinário complô montado pelo pequeno abade Pihan e seus dois cúmplices, cujas peripécias podem ser lidas nas cento e cinquenta páginas de meu livro *Les sensibilités religieuses blessés [As sensibilidades Religiosas Feridas]*. No fim das contas, o presidente da República, o general de Gaulle, ordena

secretamente a proibição de *A Religiosa*, antes mesmo que o filme tenha sido realizado, em troca do voto católico nas primeiras eleições presidenciais francesas⁴.

No caso de *A Religiosa*, presenciamos um julgamento de *blasfêmia*, traduzido, para as necessidades da causa, em “atentado às sensibilidades religiosas feridas”. Ele não atingiu uma obra acabada, que poderia chocar os fiéis, mas um simples projeto de filme, um roteiro, que pareceu tão pouco escandaloso para a comissão de censura cinematográfica, que ela já autorizara o início das filmagens.

Esse fato me permitiu aproximar o dossiê da produção do filme *A Religiosa* daquele do *A Última Tentação de Cristo*, nos Estados Unidos, que eu havia começado a estudar. No caso estadunidense, da mesma forma, o simples anúncio, em 1983, de que Scorsese pretendia filmar a adaptação do romance grego, foi suficiente para por em ação associações de devotos – dessa vez, protestantes. Elas empreenderam uma campanha de protestos, que assustou o primeiro estúdio, a Paramount, que renunciou ao projeto. Descobri, a propósito, que a mesma sequência de ações acontecera alguns anos antes, na Grã-Bretanha, diante do filme do Monty Python *A vida de Brian*, também pela iniciativa de associações protestantes.

Decidi, então, estender minha pesquisa para os casos de censura por causa de *blasfêmia* a esses três países, dos anos 1960 ao final dos anos 1980. Todos eles dizem respeito a filmes e os contestadores são sempre cristãos, salvo em um caso desviante dos demais que diz respeito ao profeta Maomé, realizado por um devoto muçulmano (eu o relato em detalhes no meu livro, porque esse caso terá um papel importante para desencorajar os produtores de Martin Scorsese).

O resultado dessa pesquisa comparativa mostra que, nos três países, ao longo do mesmo quarto de século, militantes cristãos adotaram a mesma estratégia: substituir o conceito religioso de *blasfêmia* pela expressão *sensibilidades religiosas feridas*, porque ela é aceitável em uma democracia pluralista. Todavia, em nome dessas sensibilidades, eles pedem toda vez a mesma coisa: a censura da obra em questão.

Para concluir, gostaria de mostrar em que sentido a adoção da expressão “sensibilidades religiosas feridas”, que parece aceitável dentro da perspectiva dos direitos humanos, na realidade limita a liberdade de expressão.

Essa expressão exige, de fato, um remanejamento dos valores coletivos que asseguram o pluralismo das opiniões, pois relega ao segundo plano o direito imprescritível de cada um de criticar as temáticas ligadas à religião. Ela limita igualmente o direito de se utilizar temas religiosos para fins de criação estética, duas liberdades que eram tidas como dadas há muito tempo. O argumento das “sensibilidades religiosas feridas” se limita a sublinhar uma consequência inevitável do exercício dessas liberdades, o fato de que elas

⁴ Diga-se de passagem, que este caso de censura fílmica constitui a violação mais grave, jamais ocorrida na França, da lei de 1905 de separação do Igreja e do Estado: somente a alta estatura do General de Gaulle permite que hoje ainda se subestime a dimensão desse acontecimento. Ora, esse complô foi concebido por três padres, que eram apenas clérigos, nem mesmo integristas, e cuja posição na hierarquia religiosa é modesta, uma vez que não são nem cardiais, nem arcebispos, nem mesmo bispos.

provocam um desprazer nos fiéis. Pois as religiões, sugere-se, seriam feitas de uma categoria particular de ideias, as convicções: ideias às quais seríamos ligados por todo nosso ser, e com as quais, em suma, aderimos integralmente⁵. O responsável por esse desprazer é, então, percebido como um agressor, que faria suas vítimas sofrer um atentado à sua intimidade, pilhando ou profanando aquilo que eles tomam como seu tesouro ideal ou simbólico mais precioso. Por fim, esse argumento apresenta de forma implícita os não-crentes como seres incapazes de convicções fortes e de foro íntimo. Eles seriam, por definição, seres desprovidos de vida espiritual, limitados às suas pulsões agressivas frente aquele –um materialista– que não é como eles.

Referências Bibliográficas

- DJIGO, Sophie. 2019. *Les migrants de Calais : une enquête sur la vie en transit*. Marseille : Agone, 2016. Ela publicou também *Aux frontières de la démocratie : de Calais à Londres, sur les traces des migrants*. Bordeaux : Le Bord de l'Eau, 2019.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2017. *Les sensibilités religieuses blessés*. Christianismes, blasphèmes et cinéma, 1965-1988. Paris : Fayard.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2009. *Désorcèler*. Paris : Éditions de l'Olivier ; Penser/Rêver.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2007. *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*. Paris : Les prairies ordinaires.
- FAVRET-SAADA, Jeanne e CONTRERAS, Josée. 2004. *Le christianisme et ses juifs, 1800-2000*. Paris : Seuil.
- FAVRET-SAADA, Jeanne e CONTRERAS, Josée. 1981. *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les Mots, la mort, les sorts*. La sorcellerie dans le Bocage. Paris: Gallimard, 1977.
- PISTOR, Katharina. 2019. *The Code of Capital: How the Law Creates Wealth and Inequality*. Princeton: Princeton University Press.

sobre a autora

Jeanne Favret-Saada

Etnóloga francesa nascida na Tunísia. Ocupou a cadeira de etnologia religiosa europeia na École Pratique des Hautes Études. Hoje interrompeu suas atividades profissionais, mas continua publicando sobre feitiçaria, acusações de blasfêmia e relação entre cristianismo e antisemitismo.

⁵ N.T. Há, aqui, um jogo de palavras em francês. “Faire corps” é, literalmente, “fazer corpo”. Em português, a expressão significa aderir de forma integral a algo.

sobre a tradutora

Cecília Campello do Amaral Mello

Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional -UFRJ e Professora Associada do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional (IPPUR) da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Autoria: A autora é responsável pela coleta de dados, sistematização e síntese dos argumentos apresentados ao longo do texto, bem como por sua escrita.

Financiamento: Não houve financiamento.

Recebido em 12/11/2022.

Aprovado para publicação em 23/11/2022.