



Religião e humor: sob o signo da ambivalência

Religion and humor: under the sign of ambivalence

Alfredo Teixeira*
Alex Villas Boas**

Na linguagem corrente, humor diz respeito a qualquer mensagem, verbal ou não verbal, que provoca o riso, estratégia de comunicação muito amplificada pelos diferentes ecossistemas comunicativos. Do riso como interdito ao riso de si (pós-moderno), as modalidades são múltiplas. No mundo clássico, a semântica do humor aproxima-se das práticas da sátira, da ironia e do sarcasmo. A modernidade acrescentou-lhe o *nonsense*. Do riso dos deuses homéricos às modernas caricaturas do divino, o mapa do humor é muito complexo. As táticas do humor desestabilizam as fronteiras do sagrado – incluindo o sagrado cívico. A história das tradições religiosas inclui uma certa vigilância sobre estas fronteiras. A paródia do “outro” foi muitas vezes um instrumento de dominação ou, inversamente, uma tática contra-hegemônica: discursos, performances, ritos, imagens, etc. Mas é necessário não esquecer que o humor também foi um veículo de transmissão de mensagens religiosas, reunindo em vias de confluência profetas, sábios e místicos (Schweizer; Molokotos-Liederman; Amin, 2022). No contexto das múltiplas modernidades, os cenários diversificaram-se (Spoliar, 2022; Saroglou, 2003): o humor é utilizado para desconstruir a categoria da religião; para comentar o intervalo entre a ortodoxia e a práxis; para criticar práticas e representações religiosas; para introduzir margens de autocritica no interior do próprio campo religioso; mas também como medium da mensagem religiosa, no plano de uma retórica da sedução. As fronteiras são, assim, muito porosas. Religião e humor relacionam-se, pois, sob o signo da ambivalência (Prieto; Altungy, 2021; Gaybels; Herck, 2011; Capps, 2006; Saroglou, 2002).

As querelas sobre a ofensa e a liberdade de expressão apresentam-se como um dos territórios privilegiados de observação deste problema. Em particular, as políticas da imagem e as guerras culturais em torno da “blasfêmia” visual acompanham as contingências do exercício de humor nas sociedades complexas.

O processo de instituição da imagem e a construção de teorias religiosas acerca do poder de representar, com os seus limites e interditos, tornou-se um dos terrenos mais eloquentes para a observação das tensões religião/humor em diferentes geografias. Em 2005 e 2006, a cena pública internacional foi surpreendida com os efeitos de um conflito

* Professor Associado da Faculdade de Teologia da UCP (Portugal). Doutor em Antropologia pelo ISCTE-IUL (Portugal). ORCID: 0000-0002-8946-5538. Contato: alfredo.teixeira@ucp.pt

** Investigador Principal do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião da UCP (Portugal). Doutor em Teologia pela PUC-SP (São Paulo-SP). ORCID: 0000-0003-2779-1108. Contato: alexvboas@ucp.pt

contagioso em torno de representações satíricas do profeta Muhammad, publicadas na imprensa dinamarquesa e logo reproduzidas noutras geografias (Bøespflug, 2006, pp. 11-24). As imagens satíricas resultavam de um concurso lançado em agosto de 2005 pelo jornal *Jyllands-Posten*. Em setembro de 2005, o jornal publicou os doze desenhos satíricos, mas a receção pública deu particular atenção àquele que apresentava o Profeta com uma bomba no turbante. As primeiras manifestações de repúdio, em Copenhaga, não se fizeram esperar. Os desenhos foram publicados no *Al Fajr*, jornal do Cairo, num contexto de repulsa, fator decisivo para a internacionalização do acontecimento no mundo muçulmano. Ainda em outubro de 2005, os embaixadores de países muçulmanos em Copenhaga, assinaram uma declaração conjunta de repúdio. Em dezembro do mesmo ano, os Ministros dos Negócios Estrangeiros da Liga Árabe, reunidos no Cairo, condenaram aquilo que, na sua perspetiva, era uma ofensa deliberada, visando os crentes muçulmanos. A partir de janeiro de 2006, outros jornais, numa geografia diversificada, publicaram os desenhos. Alguns jornais como o *France-Soir* publicaram integralmente o conjunto dos desenhos “em nome da liberdade de expressão”. Em fevereiro de 2006, o espaço mediático estava saturado de discussões acerca de um dilema: liberdade de expressão (que para alguns inclui o direito à “blasfémia”) versus o respeito pela identidade do outro.

Tenha-se em conta que as diversas texturas culturais do religioso apresentam uma grande diversidade de atitudes face às representações de natureza icónica (Belting, 2014, pp. 181-238; Bøespflug, 2006, pp. 26-37; Gimaret, 1997; Goody, 1997). Em termos gerais, podemos dizer que mundos diferentes, como o Egípto e a Grécia antigas ou a América pré-colombiana, apresentam muitos testemunhos de iconofilia. Por contraste, recorde-se que os chamados monoteísmos abraâmicos apresentaram, de forma preponderante, uma tendência para a interdição da representação de Deus, mas com uma relevante exceção, o cristianismo, com amplas consequências no mundo marcado pelas mundividências cristãs. A história de uma mesma tradição religiosa não é sequer homogénea quanto ao estatuto da representação imagética. O hinduísmo conheceu, durante o período védico, uma fase preponderantemente anicónica e, recorde-se, o budismo desconheceu qualquer representação de Buda antes do século I a.C.

O antropólogo do Direito, Pierre Legendre, sublinhou, nos seus estudos, a centralidade da imagem na constituição dos campos simbólicos do político e do religioso. Resume em três regiões semânticas o sentido de *imago*, nos processos de totemização social (Legendre 1994; 1999).

- a. Na primeira região, é necessário recuar à infância do humano e tomar em consideração a função do brinquedo enquanto objeto transicional – neste sentido, a imagem dá figura à separação, é encarnação do objeto separador.
- b. 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.

- c. 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. As disputas cristológicas do Cristianismo antigo constituem um exemplo claro, terreno de tensões teológicas que terão uma ampla posteridade (Belting, 2011). 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 interpretação da morte de Jesus. Entre os evangelhos não canônicos, encontramos um texto, apelidado de Pseudo-Evangelho de Barnabé, que procura dar sustento ao pressuposto fundamental de que Deus não pode morrer. Por isso, Jesus é substituído na cruz por um duplo, Judas. A iconografia do crucificado tornou-se o testemunho mais eloquente da teologia realista. Nesse contexto, ao emblema abstrato da cruz, vai preferir-se a teatralização do corpo de Jesus cravado na cruz, tendência que a Reforma remodelará.

Neste desdobramento hermenêutico, *imago* remete para o substrato da atividade 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 (Stoichita, 2011, pp. 69-130). Compreende-se assim que ela seja o cerne de muitas montagens normativas. Nas trajetórias da modernidade europeia, uma parte importante deste trabalho institucional-normativo foi transferido para o Estado. Mas 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, o ser divino se reveste das funções do Terceiro (*Tiers*), o que acontece nas sociedades secularizadas e nas formas políticas laicizadas? Para Legendre, o Estado moderno foi construído, precisamente, sobre os alicerces do conceito romano-canônico de *religio* (Legendre, 1999, pp. 304-309).

Os recursos fundamentais de encenação do poder permanecem, mas num contexto de dissipação social e de pluralidade de significações, pluralidade favorecida pelo desenvolvimento do espaço comunicativo público. É este contexto que conduz os críticos de Legendre a afirmar que 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 (*Tiers*) em relação às transações entre os indivíduos e grupos. À dissipação e pluralidade referidas correspondem novas formas de instituir a imagem (Legendre, 1994). A omnipresença da fotografia e do filme nas sociedades hodiernas está ao serviço dos novos dogmas dos espaços da produção e do consumo. “*L’image c’est le dogme*” (“A imagem é o dogma”) – o fluxo contínuo de imagens, próprio destas sociedades, aponta para aquilo que é inevitável acreditar e remete-nos para o mito de Narciso (Legendre, 1999, p. 311): Quem é o outro na imagem? O mesmo efeito

de espelho se joga na constituição da esfera pública, cenário dos novos modelos de configuração do sujeito.

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 “blasfêmia”, 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 atuais tensões entre a liberdade de expressão e o direito dos grupos 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 alguns consensos.

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 deslocções do sagrado, uma vez que as religiões históricas viram diminuído o poder de fixar o sentido desse sagrado. Nas condições atuais, o artefacto humorístico surge com frequência em diferentes registos de “paródia” do religioso, uma vez que os mitemas religiosos ficaram ao alcance de formas diversas de colonização sem a protecção das antigas autoridades (Doisy, 2006).

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 objetivo”. Certeau lia assim o fim da articulação estrutural entre a experiência pessoal do crente e a experiência social da comunidade através da Igreja-instituição enquanto “corpo de sentido” (Certeau, 1974, pp. 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. 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 (Certeau, 1987, p. 183). Este é o contexto em que a elaboração simbólica do sagrado se pode emancipar dos objetos 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 atualizavam (Certeau, 1974, pp. 9-31).

O problema da interpretação do artefacto humorístico como ofensa religiosa, está marcado, nos contornos da sua publicitação, pelas consequências dos processos de reafirmação dos fatores étnicos e religiosos. Por via da sua extraordinária capacidade de emblematização (totemização), os fatores religioso e étnico-religioso tornam-se a bandeira de identidades musculadas, que se autocompreendem sob a ameaça do “outro” reforçando uma hipersensibilidade às linguagens humorísticas. O reforço musculado dos

fatores étnico-religiosos é, nestas situações, uma estratégia de proteção face à ameaça, real ou imaginada, do “outro” (Ricoeur, 2000).

O dossiê reunido neste número da REVER-Revista de Estudos da Religião permite o esboço de uma cartografia dos enredos que relacionam, de forma ambivalente, religião e humor – no pluriverso das linguagens, em diferentes cronologias, cruzando geografias distintas.

Referências

BELTING, Hans. A verdadeira imagem. Lisboa: Dafne Editora, 2011.

BELTING, Hans. Antropologia da Imagem. Lisboa: KKYM, 2014.

BCEPFLUG, François. Caricaturer Dieu? Pouvoirs et dangers de l’image. Paris: Bayard, 2006.

CAPPS, Donald. A Time to Laugh: The Religion of Humor. New York: Continuum, 2006.

CERTEAU, Michel. La faiblesse de croire, Paris: Seuil, 1987.

CERTEAU, Michel. Le christianisme éclaté. En collaboration avec Jean-Marie Domenach. Paris: Seuil, 1974.

DOISY, Guillaume. De la caricature anticléricale à la farce biblique. Archives de Sciences Sociales des Religions, v. 51, n. 134, pp. 63-91, 2006.

GAYBELS, Hans; HERCK, Walter Van (Eds.) Humour and Religion: Challenges and Ambiguities. New York: Bloomsbury, 2011.

GIMARET, Daniel. Dieu à l’image de l’homme: Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens. Paris: Cerf, 1997.

GOODY, Jack. Representations and Contradictions: Ambivalence Towards Images, Theatre, Fiction, Relics and Sexuality. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.

LEGENDRE, Pierre. Leçons III. Dieu au miroir. Étude sur l’institution des images. Paris: Fayard, 1994.

LEGENDRE, Pierre. Sur la question dogmatique en Occident. Aspects théoriques. Paris: Fayard, 1999.

PRIETO, José M.; ALTUNGY, Pedro. Religions with or without Sense of Humor: A Psychological Perspective” Religions, v. 12, n. 12, 2021, <https://doi.org/10.3390/rel12121093>

RICCEUR, Paul. A Religião e a Violência. Revista Portuguesa de Filosofia, v. 56, pp. 25-35, 2000.

SAROGLOU, Vassilis. Humor Appreciation as a Function of Religious Dimensions. *Archive for the Psychology of Religion*, v. 24, pp. 144–153, 2003.

SAROGLOU, Vassilis. Religion and Sense of Humor: An a priori Incompatibility? Theoretical Considerations from a Psychological Perspective. *Humor: International Journal of Humor Studies*, v. 15, n. 2, pp. 191–214, 2002.

SCHWEIZER, Bernard; MOLOKOTOS-LIEDERMAN, Lina; AMIN, Yasmin (Eds.). *Muslims and Humour: Essays on Comedy, Joking, and Mirth in Contemporary Islamic Contexts*. Bristol University Press, 2022.

SPOLIAR, Lucy. Learning from laughter: Implicit Religion, satire, and power in two British TV situation comedies. *Journal of Beliefs & Values*, v. 43, n. 1, pp. 68-79, 2022.

STOICHITA, Victor. *O efeito Pigmalião: para uma antropologia dos simulacros*. Lisboa: KKYM, 2012.