

Raízes do “património”: a dupla herança

(Working paper)

*José Rodrigues dos Santos*¹

Resumo

A noção contemporânea de “património”, em lugar de ser a herdeira directa da Antiguidade clássica, o seu prolongamento sem mais que os ajustamentos exigidos pelos novos tempos, apresenta-se como uma imagem que em muitas dimensões inverte as valências da sua suposta antepassada, como se o trabalho de elaboração simbólica levado a cabo por dois milénios de cristianização tivesse, entre sincretismo e reformulação, resultado na inversão sistemática das posições simbólicas. Examina-se a relação de “património” com o sacrifício, e procura-se determinar o lugar que ocupam os processos e os objectos patrimoniais no ritual de sacralização, nomeadamente enquanto objectos votados a entidades que se encontram para além deles.

A análise que a seguir proponho toma como ponto de partida a noção de “*patrimonium*” do direito romano e das altas épocas de Roma, tendo em conta que esse contexto tem sido identificado como *locus originis* da noção. A classificação dos bens em patrimoniais e extra-patrimoniais, quando contraposta à categorização actual, revela contudo uma importante anomalia, no que concerne ao carácter sagrado ou profano dos bens, coisas, lugares, etc. Constatamos, de facto, a *inversão* do valor simbólico das duas categorias de bens, pois os bens “*in patrimonium*” eram de índole profana, enquanto os bens “*extra patrimonium*” assumiam um carácter sagrado: e era essa a razão por que se encontravam fora do património.

A relação do “património” com o sagrado é realçada nomeadamente por A. Chastel. A argumentação do autor no seu influente ensaio sobre “A noção de património” (Chastel 1990), parte da ideia que a relação com o património seria de ordem sacrificial. A sua análise da relação do património com o sagrado retém da noção de sacrifício apenas a sua acepção comum (renúncia), como a que implicam os custos da conservação. O exame do sistema de relações entre sacrifício, rito, oferenda e renúncia, não confirma porém a análise de Chastel, antes nos confronta com um novo paradoxo. No que concerne ao património é a valência *inversa* à indicada por A. Chastel que regula a relação património / sacrifício. Onde Chastel vê *os custos* da preservação e da conservação como objecto sacrificial (oferenda, que implica renúncia), trata-se de examinar a hipótese inversa: *é o objecto patrimonial ele próprio que é sacrificial*. O regime patrimonial contemporâneo deslocaria por outro lado o objecto sacrificial do papel de objecto *destruído*, para o de objecto *conservado* (mas votado ao “consumo” dos deuses), numa inversão simbólica complementar da que observámos a propósito da oposição sagrado / profano.

¹ Academia Militar, Lisboa / CIDEHUS- Universidade de Évora / Setembro / Dezembro de 2009.

Uma importante consequência desta nova perspectiva é a necessidade de abandonar a ideia que transmite a usadíssima expressão de “culto dos monumentos” (de Riegl a Chastel e ao uso comum), perante a constatação que não é ao “monumento” que é dedicado um “culto”. Objecto sacrificial, o “monumento” é o objecto através do qual um culto votado a entidades que o transcendem. Mas quem são estas entidades? Retomando uma expressão de P. Nora para desviá-la em benefício da análise, chamar-lhes-emos os “*dieux de mémoire*”, os “deuses da memória”. O que nos compele a assumir o encargo de identificar, no inquérito empírico, em cada contexto cultural (sociedade e época), a que “deuses da memória” são votados os “patrimónios”.

Do profano ao sagrado: de “*patrimonium*” a “Património”

Recordemos primeiro que a noção de “património” (que mantereí entre aspas enquanto não puder dar-lhe um sentido minimamente rigoroso), evoca no mundo romano os bens de origem paterna e tal não é falso. No sentido restrito do direito romano - mas a noção é tardia – meados do primeiro século da nossa era (Michel 2000), *patrimonium* designa os bens legados pelo pai (*pater*), ou seja “o que antes era possuído pelo pai” (*bona paterna*) e determinava o estatuto social do proprietário.

O que *patrimonium* inclui e o que exclui

A definição de *patrimonium* contrapõe duas grandes categorias de bens, os bens “patrimoniais” (“*bona in patrimonium*”) e os bens “extra-patrimoniais” (“*extra patrimonium*”). Um fenómeno particularmente interessante reside na natureza das duas classes de bens, pois o “*patrimonium*” engloba os bens que podem ser propriedade de um indivíduo, transmissíveis, de que se pode fazer comércio, e são portanto de carácter profano. A classe complementar inclui as coisas “extra-patrimoniais”: *res extra patrimonium*: as coisas que estão fora do controlo humano. Estas são as coisas de direito divino (*divini iuris*) que são sagradas (*sacrae*), religiosas (*religiosae*), e santas ou santificadas (*sanctae*) (Roby 2000: 408). Estas coisas não estão incluídas nos *patrimonia* individuais (de nenhum *pater familias*), e dizem respeito a um domínio que recobre genericamente o que a antropologia tem designado como o do sagrado.

As coisas “divinas” são as que, dum modo geral, estão submetidas aos direitos dos deuses e especificam-se como vimos em várias subcategorias. As coisas “*sacrae*” incluem todos os objectos e sítios consagrados aos deuses de cima, por um detentor de especiais poderes de consagração em nome do povo romano (por lei ou decreto do Senado). As *res religiosae* são o domínio dos deuses *Manes*, espíritos dos defuntos, e tornam-se tais pela vontade de um sujeito privado, se o local lhe pertencer ou se for autorizado pelo proprietário. Esta última categoria inclui pois os sítios nos quais foi sepultado um corpo humano; tem que ver directamente com a morte. Tornam-se *religiosae* ainda que não tenham sido consagradas por sacerdotes e a sepultura tenha sido

efectuada por particulares. A impureza que as atinge é a do contacto com o cadáver, com a morte, que exige a sua separação das coisas ordinárias e, como veremos, ritos de purificação.

As coisas “*sanctae*” são as coisas invioláveis e incluem, por seu turno, as portas da cidade, as fortificações, e todos os locais que a colectividade (*civitas*) institui, proibindo alteração, destruição, passagem, actos que são punidos com a pena de morte. Estas coisas “santificadas” dizem pois respeito, mais largamente, à autoridade da colectividade pública.

A estranheza que deveria causar a severidade da pena (condenação à morte de quem viola – passa por cima, degrada os muros da cidade ou as suas portas), desvanece-se se considerarmos o valor simbólico fundacional dos limites da cidade. Lembremos que nos fundamentos míticos de Roma, encontramos dois actos de suma importância para os Romanos: o traçado dos limites da cidade por Rómulo e o assassinato pelo mesmo do seu *gémeo*, Remo².

Este cometeu o acto sacrílego que era a travessia dos limites sagrados que fundavam a nova *civitas* e fundamentavam a sua distinção em relação ao espaço profano, exterior. Profanar os limites era um acto que negava a própria fundação de Roma: o sacrilégio supremo, tratando-se de estabelecer um espaço distinto, a cidade. *Sancta*, os muros da cidade vão permanecê-lo, e a *sanção* contra quem os viola, é a pena capital. Assim, a dupla mimética selvagem Rómulo / Remo (crianças-animais criadas pela Loba) exprime as duas faces do dilema, entre o corte (separação) e a continuidade em relação ao selvagem. Rómulo traça a estrutura da *civitas* segundo os dois eixos ortogonais (*carduus / decumanus*) e ao inscrever na terra os seus limites, funda a romanidade; Remo, ao ultrapassá-los, restabelece a continuidade com o selvagem, viola o interdito, regressa ao arcaico e põe em perigo a civilização. Santificar (*sanctificare*) é sancionar (*sancire*) quem viola o interdito.

Ao longo dos dois séculos de patrimonialização, e em particular nos períodos de mais intenso trabalho de produção de memória externa sacralizada (anos 1920-30 e décadas de 70 a 90 do século XX), as muralhas, os recintos amuralhados, vão tornar-se um material de primeira ordem para o fabrico do novo domínio das coisas do Património.

O extra-patrimonial, uma classe heterogénea de objectos

A dicotomia que opõe coisas patrimoniais e coisas extra-patrimoniais não estabelece duas classes simétricas. Com efeito, esta última categoria, em virtude da sua definição negativa, é muito mais heterogénea que a primeira. Com efeito, são extra-patrimoniais (estão excluídas dos *patrimonia*), para além das coisas de direito divino, as coisas que não pertencem à propriedade de ninguém em particular, nem podem ser apropriadas pelos indivíduos: os mares e as zonas costeiras, os rios e as suas margens, etc. (Roby 2000: 409). Em suma, uma categoria de coisas análoga à dos “bens públicos” de certos direitos

² O facto que instituidor do limite e violador do mesmo sejam dois *gémeos* chama oportunamente a atenção para o par indissociável que formam interdito e transgressão. E para o carácter mimético do sacrilégio em relação ao sagrado.

contemporâneos, devolutas ao uso e ao controlo colectivos. Decerto, alguma hesitação existe entre duas categorizações: as coisas que não podem ser incorporadas nos *patrimonia* privados incluem tanto as “coisas de ninguém” (*res nullius*), como as *res publicae* (coisas que pertencem ao estado, à cidade, etc.). Esta categoria manifesta-se pois, em primeira instância como negativa e residual (referindo-se a tudo o que não está nos patrimónios individuais e até não é, por sua natureza, apropriável pelos indivíduos – o mar, o ar, etc.).

Todavia, um entendimento mais estritamente jurídico designa a sua extensão de modo positivo: o que *pertence* ao estado.

À potência pública incumbe regular, em todos os casos, o acesso a essas coisas. Ora, o que “pertence” ao Estado assume, por uma espécie de necessidade interna do sistema, um carácter sagrado.

Este “proprietário” tão especial poderá com efeito ser qualificado na época tardia, ora como *fiscus*, ora como “*Christus*”: do fisco, ou seja do Cristo. O carácter sagrado (no sentido lato que inclui as três categorias que enumerámos), das coisas *extra*-patrimoniais, nomeadamente quando são públicas, revela-se na equivalência *fiscus = Christus*³. O poder, em geral, é sagrado e as suas pertenças transportam a marca do sagrado, se bem que a “carga” sagrada seja, segundo tudo indica, especialmente concentrada nas coisas consagradas pelos especialistas do sagrado, os sacerdotes (Benveniste 1969). Mas estes justamente consagram coisas, lugares, edifícios, etc., “em nome do povo romano”: em nome duma *publica potestas*.

Raízes do Património: a dupla herança

Da matriz romana decorre como vimos acima a noção de “património” como herança privada de bens que nos deixa perante duas dificuldades.

Por um lado, constatámos que “*patrimonium*” assenta na classificação de conjuntos de bens profanos, bens herdados do pai (*paterna bona*) que podem ser objecto de uso, de comércio ou doutras transacções e aos quais não está ligado valor de sacralidade.

Todavia, o direito romano distingue duas categorias de bens patrimoniais: os *patrimonia cum sacriis* e os *patrimonia sine sacriis* o que sugere alguma ambivalência do carácter profano do *patrimonium*.

Sabemos que o culto dos antepassados representou, nas altas épocas, um papel importante na estrutura social romana, visto que o estatuto de *pater familias* incluía a obrigação (e o direito) de celebrar o culto aos antepassados e através deles, aos deuses *Manes*, espíritos dos defuntos.

Com efeito, os bens herdados do pai, não são vistos como uma simples herança individual, mas abrangem, sobretudo nas altas épocas, o conjunto de bens legados pelos “*patres*”, pelos antepassados (*patres*, entre os quais Rómulo era

³ Ver por exemplo Kantorowicz, E.H. 1997.

considerado como o primeiro enquanto os por ele designados eram os *patres majorum gentium*).

A diferença que importa sublinhar, em relação a uma ideia de simples herança secularizada como tende ser a que vinga nas sociedades ocidentais⁴, é que os antepassados (*patres*) incluem os avós, bisavós, etc., mas também o que vem de ainda mais longe, das origens míticas do clã familiar (embora o legado tivesse podido passar pelo pai).

O legado dos antepassados é, pois, mais largo e porventura mais complexo que o conjunto dos bens materiais legados por sucessão directa em benefício dos filhos, como sugeriria uma leitura imediata do conceito jurídico. Enquanto o “património” paterno (o pleonasma é aqui necessário) inclui principalmente os bens (objectos com valor económico, *bona*, que não têm, em si, conotação sagrada), o legado dos *patres* é provavelmente sobretudo da ordem do religioso (este termo entendido na acepção contemporânea), o *pater familias*, e apenas ele, sacrifica aos *patres*, oferecendo a refeição fúnebre na sepultura dos antepassados. Ele é também de ordem moral, visto que é o fundamento do poder paterno (*auctoritas, patria potestas*), sem por isso deixar de incluir os bens materiais. O que se transmite entre gerações no interior da família inclui ainda o culto próprio de cada família, ao ponto de se considerar que é membro da mesma família quem tem o mesmo culto (e não quem tem a mesma hereditariedade (Vernant). Esta última noção, que estabelece o papel ritual do *pater* não é, aliás, exclusiva de Roma e da Europa romana, mas encontra-se numa larga área cultural que abrange pelo menos a Grécia, a Europa não romanizada e a Índia, sendo de possível origem indo-europeia (Benveniste 1969).

Mais, o exercício do culto inclui um grupo de pessoas que não possui ascendência biológica comum, visto que abrange a esposa (que antes estava incluída no culto do seu *pater*) após a celebração do casamento, os dependentes, todos os *clientes* do *pater*, etc.

Os cultos domésticos consistiam nomeadamente em sacrifícios (refeições rituais) oferecidos aos *Manes* de cada família (libações vertidas no solo, porque dirigidas a entidades divinas dos mundos inferiores), e estritamente reservados aos seus membros. Sacrifício aos *patres* mortos que é culto dos *Manes*, a libação sacrifica aos antepassados do clã, entendido como um grupo doméstico alargado. Renovados anualmente, estes sacrifícios podem ser encarados como um tributo (um “imposto”) pago aos antigos proprietários dos *paterna bona*, destinado a conciliar a sua protecção e prevenir a sua ira. Lendas romanas ilustram os perigos que incorriam os que negligenciavam tal culto: os Mortos podiam sair das suas sepulturas e vir atormentar os vivos.

Estas obrigações rituais ligadas a um dado *patrimonium* são claramente percebidas pelos contemporâneos como uma restrição à herança, um custo, um inconveniente, o que, *a contrario*, faz dos *patrimonia sine sacriis*,

⁴ Pelo menos em superfície, e valeria a pena aprofundar o alcance actual efectivo do “herdar”.

patrimónios que não acarretam custos e obrigações rituais, heranças particularmente desejáveis⁵: plenamente profanas.

Mas enquanto o carácter profano parece ter dominado nas épocas tardias, tornando-se cada vez mais difícil para o *pater* ou o doador *post mortem* obter a garantia de que os sacrifícios em memória dos mortos seriam efectivamente observados pelos herdeiros (Roby 1902: 387 sq.), o certo é que a noção de *patres monere* (lembrar os pais, preservar a memória dos pais), com a carga sagrada que lhe estava associada, faz parte do complexo simbólico.

Tornada residual com o tempo e mediante o trabalho dos juristas, a carga sagrada de *patrimonium* enfraquece e acaba, ao que parece, por desvanecer-se. Os juristas tomam o controlo do processo de herança, incluindo os *sacra*, marginalizando progressivamente os sacerdotes, e o direito substitui o carácter sagrado das obrigações cultuais *post mortem*.

Quanto à Antiguidade Tardia (Le Goff) e à Idade Média, elas conservam uma concepção profana e de conteúdo material (o que hoje chamaríamos bens de carácter económico), mesmo quando o titular é uma instituição religiosa: é possível, e banal, ao que parece, evocar o “património duma abadia”, duma diocese, etc. Senhores, comerciantes burgueses das cidades, adquirem, possuem, alienam e transmitem bens integrados nos seus “patrimónios”, numa acepção inspirada pelo direito romano e sem dúvida próxima da que o direito moderno e contemporâneo reconhecem, apesar das alterações verificadas, nomeadamente com o fim dos antigos regimes e a instauração dos códigos civis no século XIX.

O trabalho memorial da época contemporânea parece todavia restaurar (embora em novos moldes, e em paralelo com a conservação do sentido jurídico da noção), com a devoção ao passado, aos heróis e mitos nacionais que alimentam o “culto dos monumentos”, a valência sagrada arcaica, invertendo, como já dissemos, os valores simbólicos do par patrimonial /extra-patrimonial romano das baixas épocas.

Patrimonializar é consagrar

Assim, resumindo, obtemos uma primeira categorização que deveria surpreender os estudiosos do “património”: no mundo romano o *patrimonium* engloba os bens transmitidos em linha agnática paterna (*paterna bona*), mas estes são de *natureza exclusivamente profana* e (portanto) susceptíveis de apropriação privada (individual).

Se esta categorização deve surpreender, é que a evolução da noção de património tende a *inverter as valências*: a propriedade simplesmente privada, os bens, herdados ou adquiridos por outras vias, deixam de ser “património” nas novas acepções, a não ser num sentido jurídico muito genérico. Ao invés, a nova semântica de “património” tal como emerge do processo de “patrimonialização” tende a investir os bens assim classificados com a valência sagrada (interdito, separado da condição comum, profana), ou de bens

⁵ “*Sine sacris hereditas* : une succession qui n'est pas grevée des *sacra* (le culte familial), une bonne aubaine” para o herdeiro, escreve Michel (2001: 48).

inacessíveis à apropriação privada. O que estava *fora* do património – *extra patrimonium nostrum*, por estar fora do nosso alcance, por ser bem público ou, alternativamente, por pertencer aos deuses ou à morte, torna-se agora o fulcro do “património”.

O que autoriza uma equivalência que está muito longe de se encontrar em continuidade com a tradição romana na origem da noção: patrimonializar é consagrar. Na tradição romana, tornar algo susceptível de ser integrado num *patrimonium*, seria des-consagrar o objecto, o lugar: retirar-lhe o carácter sagrado.

A inversão histórica do valor simbólico atribuído a “Património” (profano na Antiguidade, depois, na época contemporânea, sagrado) pressupõe uma reestruturação notável da relação com o passado, com o legado dos pais, com os bens que foram dos mortos, com as marcas da memória. A reelaboração dessa relação tem, pois, que ser posta em perspectiva com a alteração do regime da oposição entre as valências sagrado / profano.

Géraldine Couray-Bapsolle (2007) descreveu o processo que conduz “do cultural ao cultural” ao estudar o destino dos lugares de culto (igrejas, santuários...) que, outrora reservados às actividades sagradas, se tornam lugares de turismo cultural, abertos às visitas profanas e por vezes profanadoras.

Parece-nos indispensável constatar que o caminho oposto assume, ao mesmo tempo e como por mimetismo inverso, uma importância decisiva: agora, o que era simplesmente “cultural” (no sentido habitual de “alta cultura” ou no sentido alargado da antropologia, que inclui edifícios particulares, lugares públicos, objectos de uso corrente a par com as práticas religiosas, banais para cada cultura), torna-se “cultural”, objecto dum culto especial, cujos rituais e cuja cosmogonia importa explorar mais em detalhe: a admiração devota do monumento, a “peregrinação” cultural, a museificação, o culto do “Património”.

As numerosas igrejas, capelas e outros santuários que em toda a Europa foram desconsagrados ao longo dos séculos (por causa de abandono, ruína, por expropriação, alienação, etc.) e perderam o seu carácter sagrado para se tornarem simples edifícios profanos, são pouco a pouco reinvestidos de valores sagrados, mas desta vez em referência a uma nova instância transcendente: o Património, de que já veremos a que novos ídolos se dedica.

A patrimonialização surge como um duplo processo, que consiste na extracção do domínio estritamente privado em benefício do colectivo e na sacralização (criação de interditos, *sanctificatio*). Sem antecipar sobre a análise detalhada do valor simbólico da expropriação e sobre as suas modalidades (desde a simples restrição ao direito de propriedade privada, e aos constrangimentos vários que as acompanham, até à expropriação radical em benefício de uma entidade transcendente - o “Estado” que se coloca na posição do representante visível e positivo de colectividades invisíveis e ideais – as “Nações”)⁶, interessa notar o carácter sacralizante do duplo processo que se revela na “classificação” dos monumentos e objectos – tornados excepcionais, e age

⁶ Ver nomeadamente Gellner 1993 e Hobsbawn 2002.

igualmente na identificação e *separação em relação ao destino comum* das cidades, das paisagens, das formas e práticas culturais, através um conjunto de rituais de separação (classificação, integração nas “listas”, legislação especial). De natureza obviamente cultural (artefactos e objectos naturais antropizados), o património tende a ser de natureza *cultural*: os processos de definição, identificação, os cuidados de conservação e são sempre acompanhados por rituais de separação em relação aos bens comuns, pelo isolamento e pela interdição.

O que interessa sublinhar neste processo de “cultualização” é que o caminho percorrido não vai apenas do sagrado para o profano (de objecto de culto a bem cultural), mas também no sentido inverso: do profano, simplesmente cultural, ao sagrado, investido por novas formas de culto.

É claro que o destino das coisas outrora sagradas e entretanto desconsagradas (v.g. igrejas abandonadas, em ruínas, etc.), pode parecer contradizer a hipótese que formulamos. Na perspectiva do tempo longo, todavia, o processo de transmissão dos valor sagrado dum objecto, lugar, etc., processo no qual surgem “reafectações” das coisas *sacrae* a divindades ou sistemas simbólicos distintos e até – em superfície – incompatíveis, não é inédito. Lugares e objectos sagrados pré-cristãos foram, por toda a Europa (para pensarmos apenas no seio de uma civilização particular), *profanados* (destituídos do seu valor sagrado) pelos cristãos e pela igreja católica, no longo, violento e doloroso processo de extermínio dos cultos pagãos. Em sentido inverso, pedras, megalitos, cavernas, fontes, antes consagrados a divindades pagãs, foram inúmeras vezes reinvestidos de novas significações (devoção a santos, aparições, milagres).

Prolongando a análise desse processo milenário de retoma sincrética, por uma nova religião e novos deuses, das coisas sagradas anteriormente dedicadas a outras figuras suprahumanas (ou não será mais correcto dizer: extra-humanas?), podemos formular a hipótese seguinte: *subjacente à patrimonialização encontra-se a construção de uma nova religião: a do passado e dos seus testemunhos*⁷.

Mas o passado, em abstracto, não permite uma consagração precisa; esta exige, antes, a dedicação a entidades ou valores simbólicos identificáveis, quase personificados (e por vezes plenamente tais). A patrimonialização é uma forma de reafecção de objectos a novas forças (ou pelo menos forças diferentes das anteriores), mas sempre a forças extra-ordinárias.

O processo que conduziu à irrupção da religião patrimonialista enquanto culto do passado foi sem dúvida preparado no Ocidente pela invenção da História. Dedicada no seu princípio (mas não desde o princípio) ao estudo objectivo das coisas do passado, a historiografia ocidental não só nunca se separou completamente dos mitos e do fascínio das origens, como contribuiu poderosamente para a construção dos novos mitos que hoje dominam a vida pública das “nações” e as relações entre elas: os mitos nacionais.

⁷ O bem conhecido (embora pouco lido na fonte) “*Denkmalkultus*” de Alois Riegl (citado por Chastel 1990: 222).

Na construção da historiografia ocidental, a projecção dos valores simbólicos presentes para um passado “imemorial” desempenhou um papel de primeira importância⁸. Raízes, origens, heranças, tornaram-se obsessões não só das sociedades europeias em geral, mas da historiografia, apesar da lucidez crítica de tantos historiadores (que, seguindo a advertência de Marc Bloch⁹, rejeitam ou se defendem contra as questões das origens).

Celtas, Germanos, Iberos, Gauleses, Lusitanos, são apenas alguns exemplos de uma coorte infinita de ecrãs nos quais se projectam imagens supostas fornecer justificações do presente.

O passado “nacional”, o passado “cristão”, os passados étnicos em geral e os seus heróis, são o fundo do qual emergem as novas divindades a que são consagradas as coisas dos Patrimónios.

Com eles, heróis, monumentos, amalgamados às figuras cristãs e pré cristãs, elabora-se um novo sincretismo mitológico, uma nova memória sagrada. E estes são as novas instâncias sobrenaturais, divinas, às quais são votadas as coisas patrimonializadas: os Povos e os símbolos das suas memórias inventadas¹⁰. O “Património” constrói-se como uma memória cuja substância simbólica específica é o *imemorial*: aquelas figuras, emblemas, acontecimentos projectados num passado reconstruído em que a cronologia real deixa de contar, porque o imemorial – o tempo do mito - os torna, todos eles, contemporâneos uns dos outros.

Enquanto “memória externa” (Leroi-Gourhan), o Património tem como paradigma formal o Memorial. Construir o “Memorial”, enquanto forma visível do imemorial, tal é a tensão essencial dos processos de patrimonialização.

É possível, como veremos, distinguir vários momentos nesse processo: a identificação dos objectos do novo culto; a sua separação dos objectos comuns; o seu reinvestimento de valores simbólicos originais; a instauração de práticas culturais, constitutivas dos novos cultos.

Sacrifício e renúncia

O processo de extracção dos bens em relação à condição comum de bens profanos leva A. Chastel a analisar a patrimonialização como um sacrifício. “Et au coeur de cette catégorie [de patrimoine] apparaît la notion anthropologique de sacrifice”, escreve este autor. « Les renoncements à la mode, les dépenses souvent importantes, la mobilisation des personnes, qu’occasionne le « patrimoine » signifient pour nos civilisations l’équivalent des renoncements, holocaustes propitiatoires, mort ou mutilations destinés à « sauver » moralement ou matériellement un objet essentiel, phénomènes qui existent partout. ». No acto patrimonial, Chastel vê a renúncia a um bem, a fim de salvar outro bem: um acto sacrificial. “Le Patrimoine est ce dont la

⁸ Basta pensar no papel que deliberadamente assumem as obras de Jules Michelet, de Alexandre Herculano e tantos outros autores do século XIX.

⁹ Referência Marc Bloch, 1999 (1931) *Les caractères originaux...*

¹⁰ Poderíamos dizer: “imaginadas”, com B. Anderson, 1991 (1983). Mas neste contexto os dois termos valem-se.

conservation exige des sacrifices, ce dont la perte signifie un sacrifice” (Chastel 1990 : 220).

A utilização da noção antropológica de sacrifício que aqui lemos enferma, todavia, de várias incongruências, ao misturar de modo acrítico a acepção técnica de “sacrifício” (praticar um ritual de natureza sacrificial) com o significado da noção de senso comum (renunciar a uma coisa banal: “renuncio ao almoço por falta de tempo = *sacrifício* o almoço ao horário”).

Os “sacrifícios” que exige a conservação – os custos – são pois apresentados como os objectos sacrificiais (o objecto sacrificado no acto ritual).

Mas o essencial da patrimonialização não incide nos gastos que acarreta, antes, o acto negativo, o que surge como uma renúncia é o facto de subtrair um bem ao destino comum e ao uso profano. A noção de custo empregue por Chastel joga com o sentido comum do termo “sacrificar” para apoiar a sua ideia. Nada mais enganador que tornar equivalentes o custo de um objecto qualquer, no comércio do mundo profano (renunciar ao dinheiro do preço para obter o objecto), com o sacrifício, ritual sagrado.

A verdadeira oferenda, o que se sacrifica, é a utilidade comum do bem patrimonializado; este é o objecto mediador. Já veremos entre quê e quê.

No sacrifício em sentido restrito, a renúncia e os custos são o próprio objecto cuja destruição ou cuja consagração o extraem do mundo profano. A destruição material do objecto consagrado não é necessária, a não ser no caso do “sacrifício eficaz” na concepção de O. Herrenschmidt: no caso em que é a coisa ela própria que é destruída (no episódio de Abraão: o filho, não o cordeiro). Assim que nos encontramos no domínio da simbolização, o objecto substituto tem sempre um valor profano incomensuravelmente menor que o bem (concreto ou abstracto, coisa ou capacidade, como a fertilidade ou a harmonia do mundo) que o sacrifício visa a preservar (para Abraão: a descendência). Sublinhemos: não apenas menor, mas sim incomensurável, por não poder haver medida material comum entre a oferenda e o efeito pretendido por intermédio da oferenda.

O sacrifício na Antiguidade a que se refere A. Chastel (note-se que o autor visa, de modo mais ambicioso, a universalidade antropológica do sacrifício) mobiliza bens comuns, animais, colheitas, objectos anódinos, que são uma parte – em geral reduzida – dos bens profanos que será oferecida aos deuses em troca da benevolência destes (fertilidade dos campos, protecções diversas, etc.). É esse carácter limitado, parcial, que os torna objectos de sacrifício *simbólico* e não de sacrifício “eficaz”, para citar de novo a distinção de O. Herrenschmidt: eles simbolizam e *substituem-se* à coisa a que se refere o sacrifício: um molho de trigo, não toda a colheita; uma ovelha, não o rebanho.

No mundo grego, de modo análogo, as “práticas de substituição” moldam-se, de acordo com a análise de J.-P. Vernant, num modelo recorrente. Assim por exemplo, no mito de Baros-Embaros, o oráculo prediz que a fúria de Artemisa pela morte dum a sua Ursa em Brauron só pode ser redimida se um pai oferecer em sacrifício a sua própria filha. O herói da história, Baros-Embaros, leva a sua filha para o templo onde a esconde. Sem que ninguém o saiba, disfarça então uma cabra com vestidos de mulher e sacrifica-a a Artemisa “como se fosse a

sua filha”. Os flagelos divinos cessam: a deusa aceita o sacrifício e proclama que se deverá, de futuro, continuar a sacrificar do mesmo modo que Baros Embaros fizera. Ao ser oferecido a Artemisa, o substituto (o animal) sacrificado redime e liberta as jovens, que poderão renunciar à sua virgindade ao casar sem irritar a deusa. Em troca, por assim dizer, o sacrificador obtém a qualidade de sacerdote, para si e para a sua descendência (Vernant 1990: 199). O contacto com o sagrado, obtido na forma adequada, consagra o objecto do sacrifício e também, sublinhemo-lo, o sacrificador¹¹.

Nas épocas a que nos referimos, a escolha dons bens adequados ao sacrifício não releva da improvisação individual (o herói é excepção, e do seu gesto decorre uma nova regra), antes está estabelecida pela tradição, e mesmo nos casos em que certos intermediários são chamados a pronunciar-se sobre o objecto que convém oferecer em sacrifício, a lista de tais objectos é extraordinariamente fixa, e a sua natureza varia notavelmente pouco.

Lugares, edifícios, objectos diversos, propriedades abstractas das coisas, do mundo, dos humanos (fertilidade, saúde, vida) que se trataria de preservar, não são submetidos ao sacrifício, “sacrificados”, pelo contrário: pratica-se o sacrifício (seja ele propiciatório ou apotropaico) para preservá-los. Nos sistemas simbólicos clássicos, o sacrifício não incide sobre objectos que já possuem o carácter sagrado, mas é ele que lhes outorga um estatuto especial, o de objectos consagrados; sagradas são sim, mas a partir do momento em que entram no ritual enquanto oferendas, as coisas “sacrificadas”. O essencial não se encontra, nunca, no “custo” do objecto sacrificial, antes se encontra na capacidade, que este deve possuir, de *pôr em contacto e separar* os humanos e as coisas profanas do sagrado, de acordo com uma forma cerimonial adequada: marcando a separação, instaurando a distância e a diferença essencial entre o humano, profano, e o divino, sagrado (Scubla 1998).

Sacrifício – o acto de tornar sagrado, *sacer facere* – contém a ideia primordial da conversão de um objecto (ou pessoa) em algo que coloca em contacto com o divino, com a morte, com o impuro.

A destruição ou a simples renúncia (e aqui Chastel vê justo), é essencial: o objecto sacrificial é votado ao “uso” exclusivo dos deuses. É óbvio, pois, que a renúncia intervém; mas o núcleo do processo sacrificial é a mediação entre o profano, os humanos, e o sagrado, os deuses.

O perigo que, como bem frisa J.-P. Vernant a propósito da Grécia clássica, está associado às coisas sagradas decorre da contaminação destas pelo suprahumano, ou pela morte. O sacrifício torna os objectos impuros, impróprios para a vida quotidiana, perigosos pela carga simbólica que transportam. São, ou tornam-se, do domínio dos deuses com os quais permitem que os humanos estabeleçam uma relação menos perigosa. Mediador, o objecto sacrificial recebe a carga sagrada que o sacrificador não poderia, em pessoa, suportar.

¹¹ Consequência de grande relevo, como observamos nos processos de patrimonialização em que os poderes envolvidos na consagração dos objectos obtêm, ou procuram obter para si próprios e pelo gesto consagrador, uma consagração.

Carnes que serão grelhadas até se consumirem – queimadas – em fumo que deverá atingir os deuses dos mundos superiores, bebidas derramadas no solo, oferecidas aos deuses das regiões inferiores, são pois carnes dos animais sacrificados que não poderão ser consumidas no âmbito profano por profanos¹², bebidas que não poderão ser bebidas pelos humanos. A renúncia está de facto no centro do processo sacrificial, sem ser o seu objectivo.

Mas o que é “sacrificado” (na acepção de Chastel, aquilo a que se renuncia) é que assume o estatuto sagrado de objecto mediador; não é legítimo fazer de qualquer *custo* um objecto sacrificial, mediador, tornado por isso mesmo e pelo sacrifício, sagrado. O contrário é que constatamos: os custos da conservação do “património” são simples despesas profanas e os dinheiros e recursos consumidos nada adquirem de “sagrado” no processo. No “sacrifício” patrimonial contemporâneo, o que é sacralizado é o que se preserva, não o que se sacrifica.

O sacrifício visto como renúncia por causa do custo da conservação, não consagraria senão o objecto “sacrificado” (que seria nesse caso apenas o dinheiro, os custos). E o que acontece com a “patrimonialização” é a consagração dos bens “patrimoniais” eles mesmos. Ou seja, encontramos-nos perante uma dupla renúncia. Como o analisa Chastel, é preciso renunciar ao dinheiro (profano) que custa a conservação. Mas, mais importante, sem que o autor o pareça perceber, patrimonializar é renunciar ao uso comum do objecto consagrado, é colocá-lo “fora do circuito” das coisas ordinárias, profanas, fora do domínio do “*patrimonium*” na acepção romana. Neste segundo sentido, sim, a renúncia intervém, como efeito de um processo de que o essencial consiste na consagração, no investimento de um valor sagrado a objectos até lá profanos.

Finalmente, do mesmo modo que o sacrifício da oferenda (dada para uso exclusivo pelos deuses) autoriza o consumo profano de tudo o resto (a oferenda do último feixe de trigo autoriza o consumo profano da colheita), a oferenda do bem patrimonial legitima o consumo - e até a destruição - dos bens que permanecem profanos.

O triplo aspecto dos rituais de patrimonialização

O processo de patrimonialização é portanto analisado aqui como constituindo um conjunto de operações rituais que assume um triplo aspecto: *separar* e isolar, *depurar*, *intensificar*.

O primeiro passo isola e designa o objecto que vai deixar de pertencer ao mundo profano; ao incidir sobre um objecto até então profano, é o da sacralização propriamente dita. Mas o termo de sacralização exige uma qualificação. Na categorização romana, este primeiro passo é o da *sanctificatio*. O acto de tornar *sanctus*, sancionado, interdito, é um ritual de *separação* e conclui a *sanctificatio*: é o traçado do limite, indispensável para que a fronteira entre sagrado e profano se estabeleça enquanto diferença radical. A separação implica a supressão ou pelo menos o condicionamento dos

¹² Mas podem, eventualmente, ser consumidas ritualmente, no âmbito da cerimónia sacrificial.

usos profanos, privados, do acesso comum e íntimo, e da contiguidade, instaurando, ao contrário, uma distância (“mise à distance”) que tende a fazer da contemplação passiva pelo espectador a modalidade de uso por excelência. É possível que o “Património” tenha vindo ocupar de maneira ambígua e sem dúvida variável consoante os casos, ora o lugar das coisas *sanctae*, ora o das coisas *sacrae*, mas não corresponde de todo à posição das *religiosae* (no mundo romano, um sagrado de ordem individual, privada).

O segundo momento é oblativo: é uma depuração, um conjunto de operações destinadas a eliminar as escórias e o espúrio para libertar o objecto patrimonializado, e reter o “autêntico”, rejeitando o “inautêntico”, até fazer o vazio à sua volta. As acções oblativas enquanto ritual de purificação do objecto reactivam a oposição puro / impuro sob um novo aspecto: como dissemos, é o próprio objecto consagrado às forças divinas que se torna puro (invertendo a relação clássica). Os rituais que procedem a esta depuração são de diversas ordens. Eliminação de elementos considerados como inautênticos (nos edifícios patrimonializados, os acrescentos de diferentes épocas, as alterações sofridas em função de utilizações profanas, as pinturas, decorações, etc. que não correspondem à forma canónica – normativa, definida pela instância do poder habilitada para patrimonializar um objecto).

O terceiro tipo de operações rituais, é intensivo, pois implica um conjunto de acções que visam *concentrar* as propriedades simbolicamente valiosas dos objectos, através da acumulação de estratos simbólicos, do reforço dos significantes formais. Distribuído no tempo em uma multiplicidade de acções, o processo de *intensificação* visa ao mesmo tempo o carácter distinto, separado, do objecto consagrado, e o seu poder evocativo, através do reforço da coerência e da acumulação dos elementos significantes que concentram a carga simbólica do objecto. A este passo se reconduzem as problemáticas, mais ou menos sábias ou ingénuas consoante os tempos e os lugares, de conservação, de restauro, de reconstrução ou até reconstituição dos elementos “em falta”.

Ao longo e no final destes processos, o objecto patrimonial torna-se objecto de práticas colectivas de carácter votivo, de rituais de aproximação e contacto, de devoção, que contribuem para assentar socialmente e reforçar o carácter consagrado do objecto (ou do lugar, ele próprio um “objecto” no sentido aqui adoptado). Ele está, por assim dizer, apto para os rituais de ostensão: encenação, iluminação, publicitação (e até, tantas vezes, propaganda).

“Les dieux de mémoire”

A hipótese que guia o nosso inquérito consiste em afirmar que a substância do patrimonial é a memória; por outras palavras, que a patrimonialização trabalha sobre a memória. Fica assim pressuposto que, se nem toda a memória colectiva é patrimonializada (visto que este processo selecciona, elimina, distingue uma parte da memória colectiva e a investe de valores sagrados), toda a patrimonialização é trabalho da memória. Enquanto domínio vastíssimo, a memória, quer esteja condensada em objectos materiais (“memórias externas”),

quer esteja simplesmente implantada nos corpos individuais (“memórias internas”), não é um domínio amorfo. O que a estrutura é a constituição de figuras, emblemas, mitos, ou, como diria Vernant, “figuras, ídolos, máscaras” (1990), imagens significantes mais ou menos individualizadas. Heróis, façanhas, povos, milagres, aparições, são os elementos dos panteões que possuem as colectividades envolvidas na instituição dos patrimónios, aos quais são votadas as máquinas de recordar: *monumenta*. Não há dúvida quanto ao facto que cada colectividade (e cada uma, de modo diferente consoante as épocas) cria para si própria um elenco particular que podemos designar como os seus *deuses da memória* (os deuses que estão por detrás ou para além dos “lugares de memória”¹³).

““Le culte des monuments” est destiné à devenir le ressort principal du patrimoine”, escrevia Chastel (1990: 221) retomando a ideia de Riegl acima citada.

Já vimos que esta análise, ao pensar o “sacrifício” patrimonial como consistindo no facto de sacrificar um bem (os custos da conservação) ao património, conduziria a considerar os bens patrimoniais como as instâncias supra ou extra-humanas às quais é oferecido o sacrifício.

Com efeito, o sacrifício estrutura-se na relação ritualizada entre três elementos: o sacrificador, o objecto sacrificado e a entidade à qual é oferecido o sacrifício. Ora, toda a evidência demonstra que as entidades, representações, valores - os *deuses da memória* -, aos quais são votados os objectos patrimonializados nos cultos patrimoniais, *não se confundem com os monumentos*, sendo sim o que eles evocam, aquilo que através deles é possível invocar, conciliar, propiciar.

A sacralização pode portanto ser vista como um processo (um conjunto de acções levadas a cabo por um conjunto de actores, em determinadas formas), cuja eficácia simbólica exige o postulado de transcendência ou, pelo menos (nos casos em que a cosmogonia é estritamente unitária e imanentista), de diferença do estatuto de realidade das entidades memoriais em relação à realidade ordinária (e esta inclui os objectos materiais patrimonializados).

Com efeito, a diferença essencial entre um interdito profano e um interdito sagrado assenta na hipótese da existência de instâncias, forças ou entidades supranaturais (ou extra - “naturais”, mesmo quando um elemento natural – força, processo, fenómeno – é o suporte material da entidade).

A natureza dessas instâncias e o próprio estatuto da transcendência variam como é óbvio com as culturas (e com o tempo). Mas o elemento estrutural que constitui o sagrado (e a consagração ou sacralização de um objecto concreto ou abstracto ou de uma pessoa) na sua oposição ao profano, exige que se postule um domínio especial (se não separado), que é o dos fenómenos que não obedecem às leis físicas comumente reconhecidas por todas as culturas. O supranatural, força, figura, divindade, espírito, pode ser encarado como pessoal ou como impessoal; mas as próprias concepções imanentistas contêm um postulado de diferença radical entre o empírico comum e o que o ultrapassa (cf. Pascal Boyer 1997).

¹³ Assim podemos traduzir a expressão de P. Nora e parafraseá-la.

Nas culturas europeias, herdeiras dos paganismos da Antiguidade, do judaísmo, do cristianismo e dos sincretismos em que essa vasta herança foi sendo elaborada¹⁴, a referência a entidades mais ou menos pessoais, mais ou menos antropomórficas, mais ou menos “transcendentes”, é uma constante. A concepção da “realidade” herdada no Ocidente é claramente bipolar: um domínio das coisas e dos fenómenos “naturais”, ordinários, materialmente submetidos às leis monótonas da física, oposto ao domínio das coisas e dos fenómenos “supra ou extra-naturais, ainda que a fronteira entre os dois domínios seja e permaneça problemática, sujeita a dúvida, debate, combate. O esquema fundamental da consagração consiste portanto na identificação dum objecto por um actor individual ou colectivo, na sua separação em relação ao ordinário, e no estabelecimento duma relação directa, tendencialmente unívoca, entre esse objecto e uma entidade extra-natural: um “deus da memória”.

Patrimonialização e regimes de sacralidade

Neste sentido, é portanto um objectivo central do estudo dos processos de sacralização (nomeadamente patrimonial) identificar a concepção da realidade (e nomeadamente da relação entre a realidade “ordinária” e o supra natural, o extra ordinário) que serve de sistema de referência simbólico ou de plano de projecção do sagrado. Segue-se a determinação das entidades, das forças, figuras ou acontecimentos a que se vota tributo simbólico ou sacrifício, nos processos de patrimonialização. Trata-se, como é óbvio, de uma questão de ordem empírica. As respostas serão sem dúvida diversas segundo os tempos, os lugares, os grupos, por um lado, e os objectos investidos.

Quem são, se nos permitirmos ainda desviar a expressão de P. Nora, os “*Dieux de mémoire*”? Como surgem, com que materiais se elaboram essas divindades da memória em cada sociedade e em cada época? Que atributos, poderes e propriedades possuem? De que cultos beneficiam? Que práticas lhes dão origem, os mantêm, reforçam?

Embora a expressão requeira elaboração, é útil identificar a articulação dos diversos elementos que constituem os processos de sacralização e os domínios resultantes (sagrado / profano) sob o conceito de “*regime de sacralidade*”. O termo “regime” chama a atenção para o carácter regulado das oposições, dos actos que provocam a passagem de um estatuto para o oposto, que permitem a reversão para o anterior, sem pressupor que tudo é regrado por regras existentes *ex ante*, nem que estas sejam forçosamente explícitas, nem sejam sequer inteiramente conscientes para os agentes ou para os grupos. “Regime” evoca a existência de regras (eventualmente explícitas, instituídas e em parte conscientes), e de normas (implícitas, tácitas, práticas e não declarativas; resultantes da análise das regularidades observáveis da acção mais do que dos

¹⁴ Note-se que a expressão habitual “herança judeo-cristã” é aqui deliberadamente posta de parte. O Ocidente é tão claramente herdeiro dos paganismos (da Antiguidade, dos povos pré-latinos, ou dos “bárbaros” pós-latinos) como das duas religiões do Livro (elas próprias já herdeiras de paganismos arcaicos).

discursos dos actores), de modos de acção socialmente admitidos e cuja eficácia é simplesmente prática (sem que a sociedade tenha obrigatoriamente produzido a teoria dessa prática).

A noção é útil porque permite afinar a análise de processos de deslocação do sagrado de um domínio de objectos ou práticas para outro, que foram designados como “transferências do sagrado”¹⁵. Enquanto a noção de “transferência” deixa entrever a extensão do sagrado a novos objectos, ou a translação do sagrado de um domínio para outro, permitindo pensar que o sagrado conserva a sua natureza apesar de se deslocar, a noção de regime de sacralidade exige que se encare a extensão ou deslocação do sagrado para além dos limites anteriores como uma transformação do conjunto do campo estruturado pela oposição sagrado / profano.

O que o surgimento dos cultos patrimoniais provoca é, em nosso entender, a reorganização dessa oposição, a alteração da natureza simbólica de cada um dos dois pólos e a construção de novas *formas culturais*: a elaboração de símbolos e discursos, a instauração de novas práticas, a emergência de novas normas. A essa configuração convém o conceito de regime de sacralidade. Se como vimos se produz uma passagem do estatuto de certos objectos (os objectos religiosos, igrejas, lugares) do cultural ao cultural, ela faz-se em simultâneo com a passagem de outros objectos (antes profanos), do “cultural ao cultural”. Se o “monumento”, a paisagem, a cultura de tradição oral se tornam “templos” e lugares, objectos, de novos cultos, o culto que persiste nos templos tornados lugares de peregrinação turística patrimonial vê o seu estatuto alterado: não se reza na catedral submersa pelas multidões de turistas (que podem, pela sua origem tudo ignorar da religião que a produziu), como se rezava no mesmo edifício em ambiente íntimo e reservado aos crentes.

O sagrado à maneira antiga ou pelo menos anterior não permanece intacto, antes é retomado num novo contexto e é o conjunto da configuração que se altera: um novo regime de sacralidade.

Conclusão provisória

Em suma, a patrimonialização é um trabalho ritual de consagração de objectos aos novos deuses da memória colectiva, abrindo espaço para novos cultos (nações, povos, grupos, heróis, identidades) e obrigação de novas práticas. A peregrinação de massa inclui agora nos seus roteiros os objectos patrimonializados à escala mundial. Enquanto os objectos profanos são *sacralizados* (palácios, castelos, centros históricos, paisagens, etc.), os antigos objectos anteriormente já consagrados são *patrimonializados* num sentido pagão: retomados na lista comum dos “patrimónios” e objecto de práticas homólogas a todos os outros.

Onde oração, a missa e as celebrações estritamente religiosas eram o único uso legítimo dos lugares de culto cristãos, por exemplo, agora a visita de milhões de peregrinos vem recobrir com o culto dos novos *deuses da memória* – decerto pagãos - a religião tradicional. Desforra dos paganismos?

¹⁵ LAHIC, 2008. « Transferts de sacralité »: <http://www.lahic.cnrs.fr/spip.php?article40>

É claro que a formidável extensão do domínio do patrimonial não deixa de alterar o estatuto de sacralidade das sociedades. A questão torna-se tanto mais complexa que a propagação dos processos de patrimonialização se efectua em duas direcções simultaneamente: na multiplicação dos tipos de objectos patrimonializáveis e na sua extensão a todas as sociedades contemporâneas à escala do globo. Em todos os casos, estudo da configuração dos *novos regimes de sacralidade* é um momento essencial para a compreensão dum fenómeno cujos contornos se tornaram mundiais.

Referências

- ANDERSON, B. 1991 [1983]. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- BENVENISTE, E., 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Ed. Minuit. Vol. 2 : « Pouvoir, droit, religion »
- BLOCH, M., 1999 (1931). *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*. Paris, Armand Colin.
- BOYER, P. 1997. *La religion comme phénomène naturel*. Paris, Bayard.
- CHASTEL “Le patrimoine”. *Encyclopoedia Universalis*, Les Enjeux II. Paris, EU, 1990: 220-228.
- COURAY-BAPSOLLE, Géraldine, 2007. *Du cultuel au culturel ?* Paris, L'Harmattan.
- GELLNER, Ernest. 1993. *Nações e nacionalismo*. Lisboa, Portugal: Gradiva.
- HERRENSCHMIDT, O., 1979. « Sacrifice symbolique et sacrifice efficace ». In Izard, M. e Smith, P. (Dir.), *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard : 171-192.
- HOBBSAWM, Eric J. 2002. *Nações e nacionalismos desde 1870*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HUBERT, H. e MAUSS, M. (1899) 1968. «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», in Mauss, M., *Œuvres, 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Ed. de Minuit, 1968 : 193 : 354.
- KANTOROWICZ, E.H., 1997. *The king's two bodies: a study in mediaeval political theology*. Princeton University Press.
- LAHIC, 2008. «Transferts de sacralité»: <http://www.lahic.cnrs.fr/spip.php?article40>
- MICHEL, Jacques-Henri, 2001. *Le vocabulaire latin des institutions romaines, suivi des fragments de la loi des XII Tables*. Les Cahiers du CeDoP, Université Libre de Bruxelles, 2001. [fichier pdf](#) : <http://www.ulb.ac.be:8070/cedop/tools/stat.php?file=Institutions.pdf&titre=Le%20vocabulaire%20latin%20des%20institutions%20romaines,%20suivi%20des%20fragments%20de%20la%20loi%20des%20XII%20Tables>
- ROBY, H. J., 1902. *Roman Private Law in the Times of Cicero and of the Antonines*. (1902). Edição de The Lawbook Exchange, Ltd., 2000. ISBN 1584770740, 9781584770749. Acedido em <http://books.google.pt/books> (Junho e Novembro de 2009).
- SCUBLA, L. 1998. « Fonction symbolique et fondement sacrificiel des sociétés humaines » *Revue du MAUSS* semestrielle, n° 12 (1998) : 41-65
- VERNANT, J.-P., 1988. « Le pur et l'impur », in *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris, La Découverte : 121-140.
- VERNANT, J.-P. 1990. *Figures, idoles, masques*. Paris, Julliard.